

# KANT CONTRA ESPINOSA: NOTAS SOBRE A TELEOLOGIA NA *CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR*

*KANT VS. SPINOZA: NOTES ON TELEOLOGY IN THE CRITIQUE OF JUDGEMENT*

Arion Keller<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente estudo tem como objetivo principal uma análise acerca da função que Kant atribui à faculdade de julgar teleológica e suas diferenças com a filosofia de Espinosa. Vemos como justificado este objetivo pois na seção sobre a *Crítica da faculdade de julgar teleológica* Kant expõe uma discussão com outros sistemas que tentaram também dar uma resposta ao mesmo problema, sendo o espinosismo a doutrina “mais difícil de refutar”. Para o cumprimento disto, situamos o contexto histórico da época e a importância da figura de Espinosa no debate alemão, e em especial a postura kantiana sobre isso; em seguida apresentamos a função que Kant atribui ao juízo teleológico, ressaltando o papel que a noção de organismo desempenha; em terceiro lugar apresentamos a “antinomia do juízo teleológico”, lugar onde Kant discute diretamente com Espinosa; e por fim ensaiamos uma possível resposta de Espinosa às considerações kantianas.

**Palavras-chave:** Kant. Espinosa. Finalidade. Juízo Teleológico.

**Abstract:** The present study has as main objective an analysis about the function that Kant attributes to the faculty of teleological judging and its differences with Spinoza's one. We see this objective as justified because in the section on the *Critique of teleological judging* Kant exposes a discussion with other systems that also tried to give an answer to the same problem, with Spinozism being the doctrine “most difficult to refute”. To accomplish this, we situate the historical context of the time and the importance of Spinoza's figure in the German debate, and in particular the Kantian stance on this; then we present the function that Kant attributes to the teleological judgment, emphasizing the role that the notion of organism plays; thirdly, we present the “antinomy of teleological judgment”, a place where Kant argues directly with Spinoza; and finally we rehearse a possible answer by Spinoza to Kantian considerations.

**Keywords:** Kant. Spinoza. Purposiveness. Teleological Judging.

## Introdução

A filosofia de Espinosa teve um grande impacto nos meios intelectuais europeus em geral, e no território alemão em particular, desde a publicação do *Tratado Teológico-Político* (1670). Nesse contexto inicial de recepção de Espinosa, no entanto, o que ocorre é uma má compreensão generalizada de sua doutrina, muito por conta de suas concepções da não-existência dos milagres, do caráter moral e não epistemológico das Escrituras Sagradas, da não-existência do mal, da função “alienante” dos profetas e,

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). E-mail: arionkeller@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3439-045X>

sobretudo, pela concepção não-teísta de Deus. Nesse sentido, o espinosismo foi caracterizado como heresia, sendo o termo “espinosista” utilizado como adjetivo pejorativo para todo o conjunto de teses e de práticas (muitas vezes sem qualquer relação com a doutrina de Espinosa) que não faziam parte daquelas normalizadas e normatizadas pela cultura religiosa estabelecida, seja ela católica ou reformada (SOLÉ, 2011, p. 55 ss.). Tal imagem consolida-se com a publicação do *Dicionário Histórico e Crítico* (1697/1702) de Pierre Bayle que tem um enorme sucesso e, constantemente substitui a leitura da própria obra espinosana (CHAUI, 1999, p. 281). A essa altura, já se possuía conhecimento da *Opera Posthuma* de Espinosa, e os ataques de Bayle e dos demais críticos se tornam ainda mais fervorosos, dado o conteúdo apresentado na *Ética*.

Considerada, então, durante pouco mais de um século como uma filosofia maldita, e sendo a *Ética* um livro proibido em vários países da Europa, Espinosa se torna quase que uma figura mística nos círculos intelectuais. Essa imagem se altera, no entanto, com a publicação de Friedrich Jacobi, em 1785, da célebre obra *Doutrina de Espinosa apresentada em Cartas ao senhor Moses Mendelssohn*, que inaugura um fervoroso debate acerca do espinosismo, ficando conhecido como Polêmica do Panteísmo/Polêmica do Espinosismo (*Pantheismusstreit/Spinozastreit*), que se torna crucial para o futuro da filosofia alemã em particular e da filosofia ocidental em geral<sup>2</sup>. O contexto das cartas dizia respeito à confissão a Jacobi feita por Lessing, um influente intelectual da época na Alemanha, de sua total adesão à filosofia de Espinosa. Lessing havia recém falecido, e sua reputação poderia ser manchada com tal afirmação. A troca de cartas entre Jacobi e Mendelssohn se dá, portanto, nesse contexto de uma possível defesa de Lessing e uma discussão mais ampla acerca do *panteísmo* (SOLÉ, 2011, p. 223 ss.). O debate toma uma proporção tão grande que nenhum teórico alemão da época pôde se esquivar dessa discussão, inclusive Kant, que até então não havia escrito nada de relevante sobre sua posição com respeito à filosofia de Espinosa<sup>3</sup>.

A primeira menção explícita e mais elaborada feita por Kant à doutrina de Espinosa se encontra no texto chamado *Que quer dizer: orientar-se no pensamento?*

---

<sup>2</sup> “Pode-se dizer que, junto com a publicação da *Crítica da Razão Pura*, a Polêmica do Espinosismo foi o evento filosófico mais significativo da segunda metade do século XVIII no território alemão” (SOLÉ, 2011, p. 263).

<sup>3</sup> Até então Kant havia feito apenas brevíssimas menções em textos menores e pré-críticos. A tomada de posição na discussão da *Pantheismusstreit* é o que marca de fato a relação de Kant com Espinosa. Nesse contexto, Herder possui grande importância para a discussão, a partir de 1787, com a publicação de seu *Deus, algumas conversações*. É sobretudo a partir dele que Kant elabora suas discussões com o espinosismo na *Terceira Crítica*. (Cf. SOLÉ, 2011, p. 344-364; LORD, 2011, p. 56-79).

(1786)<sup>4</sup>, em que o conteúdo dizia respeito, em primeiro plano, à posição kantiana frente ao fideísmo de Jacobi e sobre as pretensões iluministas de Mendelssohn, as duas figuras centrais da polêmica sobre a doutrina de Espinosa. Em uma longa nota de rodapé, Kant escreve o seguinte:

Não dá para entender como os ditos eruditos puderam encontrar na *Crítica da razão pura* favorecimento do espinosismo. A *Crítica* corta inteiramente as asas do dogmatismo em vista do conhecimento de objetos suprassensíveis, e nisto o espinosismo é tão dogmático que chega a competir com o matemático em vista do rigor da demonstração. A *Crítica* demonstra que a tábua dos conceitos puros do entendimento tem de conter todos os materiais do pensamento puro; o espinosismo fala de pensamentos que pensam eles mesmos e, portanto, de um acidente que, ainda assim, existe ao mesmo tempo por si como sujeito: um conceito que não se encontra de forma alguma no entendimento humano nem se deixa nele introduzir. A *Crítica* mostra ser de longe insuficiente, para a afirmação da possibilidade de um ser apenas pensado, que em seu conceito não haja nada contraditório; mas o espinosismo pretende compreender a impossibilidade de um ser cuja ideia consiste apenas de conceitos puros do entendimento, dos quais se separaram tão-somente todas as condições da sensibilidade, nos quais, portanto, jamais pode ser encontrada uma contradição, e não é capaz, no entanto, de apoiar com o que quer que seja esta pretensão que ultrapassa todos os limites. Justamente por essa [pretensão] o espinosismo leva direto ao devaneio [*Schwärmerei*]. Em contrapartida, não há nenhum meio seguro para extirpar todo devaneio a não ser aquela determinação dos limites da faculdade da razão pura (KANT, 2004, p. 33-4).

Percebemos que, neste ponto, Kant critica o caráter dogmático e entusiasta do espinosismo, isto é, suas pretensões, sobretudo gnosiológicas e ontológicas, por isso o confronto direto com a *Crítica da razão pura*<sup>5</sup>. Este é, no entanto, apenas o primeiro degrau da recusa kantiana com relação a Espinosa. Não obstante essa disparidade gnosiológica, a principal motivação de afastamento entre as duas filosofias diz respeito à forma e o estatuto que Kant dá ao *prático* no edifício da filosofia crítica. Com efeito, parece-nos que as consequências extraídas da segunda parte *Crítica da faculdade de julgar*, ou seja, a crítica da faculdade de julgar teleológica, desaguam na

---

<sup>4</sup> É importante ressaltarmos que este é um texto *entre-críticas*. Espinosa não aparece explicitamente na *Crítica da Razão Pura* (1781), apesar de possuir uma presença tácita nas discussões presentes sobretudo na *Dialética Transcendental* (Cf. BOEHM, 2014). Com efeito, após este texto de 1786, que marca a tomada de posição kantiana frente ao espinosismo, a figura de Espinosa se torna mais evidente tanto na *Crítica da Razão Prática* (1788) em que são escritas importantes passagens sobre o espinosismo, assim como, e sobretudo, na segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), que será o objeto deste estudo.

<sup>5</sup> Allison (1980, p. 203-09) situa quatro eixos fundamentais desta recusa de Kant a Espinosa. Além dos explícitos dogmatismo e entusiasmo, Allison aponta para outros dois pontos direcionados ao conceito espinosano de unicidade substancial, com influência direta das refutações de Wolff no *Theologia Naturalis*, que serão retomados na *Terceira Crítica*.

incompatibilidade essencial do que os autores entendem por conduta moral<sup>6</sup>. Se Gérard Lebrun (2010, p. 109 ss.) tem razão acerca do destino do kantismo como o reencontro com uma teologia, não uma teologia física, como veremos, mas uma teologia prática ou moral, podemos dizer que este reencontro depende do papel que Kant atribui ao juízo teleológico e pela sua discussão com o espinosismo sobre este tema na *Terceira Crítica*, configurando um pano de fundo maior sobre o debate e o confronto entre uma filosofia imanente em sentido forte (espinosismo) e uma filosofia que restaura a analogia ao menos no âmbito prático (kantismo).

## 1. O juízo teleológico e sua função em Kant

A faculdade de julgar em geral possui uma tarefa muito específica dentro da economia interna do edifício crítico kantiano<sup>7</sup>. A ela, poderíamos deduzir, deveria pertencer um campo doutrinal específico, assim como é o teórico (faculdade de conhecimento), e o prático (faculdade de desejar), encerrando um domínio próprio para cada *Crítica*. No entanto, não funciona dessa maneira. A faculdade de julgar, na verdade, é a encarregada de fazer a mediação, a travessia entre o “abismo intransponível” do domínio teórico ou da natureza e do domínio prático ou da liberdade, isto é, do domínio da aplicação de conceitos do entendimento no campo do sensível, e do domínio do suprasensível puro das leis da Razão (KANT, 2016, p. 75). Com efeito, cabe à faculdade de julgar, então, o papel plástico de relacionar os conteúdos de uma natureza a conteúdos de outra. Kant a define dessa maneira na *Introdução*:

A faculdade de julgar em geral é a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal. Se é dado o universal (a regra, o princípio, a lei), então a faculdade de julgar que subsume o particular sob ele (mesmo que ela, como faculdade de julgar transcendental, indique a priori as únicas condições sob as quais algo pode ser subsumido sob tal universal) é *determinante*. Se, no entanto, só é dado o particular para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente *reflexionante*. (KANT, 2016, p. 79-80)

---

<sup>6</sup> Seguimos aqui o comentário de Victor Delbos: “Não poderia imaginar assim uma oposição mais completa do que a existente entre os princípios da *Ética* e os *Fondements de la métaphysique des moeurs* [Fundamentação da metafísica dos costumes]. Não se trata, segundo Kant, de saber o que é o Ser, mas de saber o que nós somos, ou melhor, aquilo que devemos ser. O que decididamente é necessário estabelecer é o reino da Razão, não da razão comprometida com alianças infecundas, da razão adulterada, mas da *Razão pura*” (DELBOS, 2016, p. 239-40).

<sup>7</sup> Seguimos aqui o raciocínio feito por Klein em seu artigo *A dedução do juízo teleológico na Terceira Crítica*. (KLEIN, 2013).

Há então duas possibilidades de julgamento. Se o universal (conceito ou lei) for dado à faculdade de julgar, então seu único papel será de subsumir o particular a este tal universal. Nesse movimento, tem-se um juízo *determinante*. A natureza do juízo determinante será sempre de ordem lógica ou objetiva, visto que não há nenhum procedimento dependente da experiência do qual o juízo precise fazer o processo ascendente. Neste processo descendente (do universal ao particular), o que se obtém, portanto, é sempre um juízo determinante, tal como os juízos provenientes da *Analítica Transcendental*, da *Crítica da razão pura*, isto é, aqueles determinados diretamente pelas categorias do entendimento. Neste caso, a faculdade de julgar não possui nenhuma autonomia em sua subsunção, não sendo senão subordinada ao entendimento (KLEIN, 2013, p. 75)<sup>8</sup>.

Há também a função *meramente* reflexionante da faculdade de julgar. Essa função é deflagrada quando não há esse universal dado *a priori* para ela. Neste caso, a faculdade de julgar é obrigada a fazer o caminho ascendente (do particular ao universal), ou seja, ela parte de um conteúdo dado na intuição, mas que não possui nenhum universal dado para sua subsunção. Esse juízo, portanto, tem a tarefa de organizar a experiência empírica sem partir da própria experiência, pois é ela que ele deve organizar, e nem se valer de outra faculdade para essa execução, pois nesse caso seria um juízo determinante (KLEIN, 2013, p. 77). Nesse sentido, Kant tem de estabelecer um princípio próprio à faculdade de julgar que atue como o norteador para a organização da experiência empírica:

Caso deva haver, pois, um conceito ou regra proveniente originariamente da faculdade de julgar, ele teria de ser um conceito de coisas da natureza *na medida em que esta se orienta pela nossa faculdade de julgar*, e, portanto, de uma natureza constituída de tal modo que não se pode ter qualquer conceito dela a não ser enquanto seu arranjo se oriente por nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais gerais, as quais, contudo, não estão ainda dadas; em outras palavras, *ele teria de ser o conceito de uma finalidade da natureza em função da nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que se requer para isso que julguemos o particular como estando contido sob o universal e possamos subsumi-lo sob o conceito de uma natureza.* (KANT, 2016, p. 21, grifos nossos)

---

<sup>8</sup> Por este motivo a faculdade de julgar determinante não possui uma crítica separada, visto que nesta classe de juízos sua atividade é subordinada ao entendimento, que chega a ser definido por Kant como faculdade de julgar na *Crítica da Razão Pura* (KLEIN, 2013, p. 75).

O que Kant está fazendo neste momento é a assunção de um princípio transcendental para a faculdade de julgar. Tal princípio será o de que a faculdade de julgar, em sua função reflexionante, – que não terá validade objetiva, visto que se trata aqui da própria reflexão da faculdade de julgar sobre ela mesma e não sobre um objeto – , assumirá uma finalidade da natureza como se ela tivesse sido feita de maneira similar às nossas faculdades cognitivas, quer dizer, Kant atribuirá à faculdade de julgar uma conformidade a fins na natureza como seu princípio transcendental próprio. Nesse sentido, este princípio tem em vista preencher aquela ausência de universal dado, de modo a não configurar nem um conhecimento teórico da natureza, nem uma lei para a conduta prática do sujeito, mas tão somente uma lei interna da faculdade de julgar em uma tentativa de ordenamento da experiência empírica a partir de uma analogia de que a natureza funciona *como se* um entendimento supremo a tivesse criado (uma conformidade da natureza com as nossas faculdades)<sup>9</sup>.

Desse modo, na *Analítica do juízo teleológico*, Kant estabelece as maneiras pelas quais devemos entender esse princípio de conformidade a fins (teleologia) que a faculdade de julgar reflexiona sobre a natureza, na forma de fim natural. Há, então, duas maneiras de nossa faculdade de julgar considerar a finalidade na natureza: ou como um fim em si própria (finalidade interna) ou como um meio conforme a fins de outras causas (finalidade externa) (KANT, 2016, p. 262 ss.). Kant logo descarta a última possibilidade como reguladora de um juízo teleológico absoluto, utilizando uma série de exemplos, pois esta maneira vulgar de conceber as coisas apenas como meios às outras (o vegetal para o animal herbívoro, o animal herbívoro para o carnívoro etc., ou vice-versa) não estabelece de maneira alguma a coisa como fim natural. Pelo contrário, neste caso são apenas um “meio”. A causa final neste caso não é suficiente para a construção de leis empíricas seguras para a observação da natureza. Kant, então, assume que a faculdade de julgar é forçada extrapolar essa mera causalidade mecânica da natureza, com vistas a buscar uma outra espécie de compreensão:

Para compreender que uma coisa somente seja possível como fim, isto é, que a causalidade de sua origem não deva ser buscada no mecanismo da natureza, mas sim em uma causa cuja capacidade de atuar é determinada por conceitos, é necessário que a sua forma não seja possível por meras leis naturais, isto é, leis que só podemos conhecer por meio do entendimento aplicado a objetos dos sentidos,

---

<sup>9</sup> Para uma análise da justificação completa deste princípio efetuada por Kant, ver (KLEIN, 2013, p. 76-86).

mas pressuponha, mesmo para seu conhecimento empírico segundo causa e efeito, conceitos da razão (KANT, 2016, p. 265).

Para isto, Kant assume a hipótese de algo como fim natural “*se [houver algo que] é causa e efeito por si mesma* (ainda que em duplo sentido); pois há aí uma causalidade que não pode ser ligada ao mero conceito de uma natureza” (KANT, 2016, p. 266). Pois, apenas se houver algo que seja ao mesmo tempo meio e fim, ou causa e efeito de si mesma, é que se poderá ultrapassar a mera mecanicidade que não explica as coisas enquanto fins naturais. Neste caso, são os seres organizados que possibilitam tal compreensão. O exemplo da árvore que Kant utiliza é paradigmático: a árvore funciona como meio e fim de si mesma em três sentidos diferentes: enquanto espécie, enquanto indivíduo e enquanto partes deste indivíduo. Enquanto espécie pois sua reprodução é ao mesmo tempo conservação de si e da espécie, enquanto indivíduo pois ela é geradora de seu próprio crescimento, e enquanto partes desse indivíduo, pois ao perder uma parte de si, as outras trabalham em função da manutenção desse organismo funcionando como tal (KANT, 2016, p. 267). Segundo Beth Lord (2011, p. 82): “Há, então, ao menos três níveis de causalidade imanente no organismo: o nível da espécie, do indivíduo e das partes do indivíduo. Kant, no entanto, não apela à causalidade imanente, mas à causalidade final”. Esta conclusão é importantíssima para a discussão que Kant apresentará na *Dialética da faculdade de julgar teleológica* pois, nesse movimento, ao invés de atribuir suficiência à explicação natural (causalidade eficiente mecânica), ele assume a existência de uma contingência sempre atuante na investigação das leis empíricas, o que, portanto, requer a assunção de uma causalidade final como paradigma de compreensão. É nesse sentido que devemos entender a comparação kantiana entre o relógio e algo natural: o relógio, enquanto máquina, não possui a capacidade de auto-organização. Uma engrenagem não é causa de outra, uma não possui a capacidade de criar outra e muito menos um relógio pode fazer outro.

Um ser organizado não é, portanto, uma mera máquina, já que esta tem apenas força *movente*, ao passo que ele tem força *formativa* - e uma força tal que ele pode comunicar às matérias que não a possuem (organizando-as); uma força, portanto, que se forma e se propaga, e que não pode ser explicada somente pela faculdade motora (o mecanismo) (KANT, 2016, p. 270).

Essa *formatividade* presente no ser organizado é o que permite a Kant a assunção de uma causalidade em funcionamento para além do mero mecanismo. O ser

organizado é, portanto, o exemplo paradigmático para Kant assumir a causalidade final na observação da natureza e na formação das leis empíricas pois ele é inexplicavelmente (para um mecanicista) causa e efeito de si mesmo, possuidor de finalidade interna. O que explica essa definição central no § 66: “*um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e, reciprocamente, também meio*. Nada nele é em vão, sem finalidade ou atribuível a um mecanismo cego da natureza” (KANT, 2016, p. 271). Isso significa que para a boa observação da natureza, pois o empírico é o único “material de trabalho” do juízo enquanto meramente reflexionante, a faculdade de julgar é obrigada a assumir tal finalidade natural para livrar-se da explicação “cega da natureza” característica dos mecanicistas.

No entanto, Kant adiciona uma importante observação que garante a funcionalidade do projeto crítico em oposição ao dogmatismo:

O conceito de uma coisa como um fim da natureza em si mesmo não é, portanto, um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas pode ser um conceito regulativo para a faculdade de julgar reflexionante, para que esta, por meio de uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins, conduza a investigação sobre objetos desse tipo e reflita sobre o seu fundamento supremo; não, é claro, com vistas ao conhecimento da natureza ou desse fundamento originário, mas sim com vistas à faculdade prática da razão em nós, exatamente a mesma que serviu à analogia pela qual considerávamos a causalidade daquela finalidade. (KANT, 2016, p. 271)

Ou seja, Kant em hipótese alguma está assumindo uma teleologia interna aos próprios objetos. Como Lebrun (2010) não cansa de enfatizar, Kant repugna todas as filosofias que assumem qualquer atribuição teórica para além daquelas estabelecidas *a priori* pelo entendimento, e a finalidade objetiva, uma teleologia na natureza, é um exemplo maior desse gesto dogmático. O que Kant está fazendo aqui é uma assunção, por parte da faculdade de julgar meramente reflexionante, de compreender esse fenômeno natural que são os seres organizados *como se eles fossem um fim natural, isto é, como se além de uma causalidade mecânica, eles também possuíssem uma causalidade final*. E esta assunção kantiana de duas causalidades simultaneamente presentes, uma imanente e outra analógica, é o que abre nossa discussão acerca do espinosismo na chamada *antinomia do juízo teleológico*.

## 2. A antinomia do juízo teleológico e o espinosismo

Kant, no § 70 da segunda parte da *Terceira Crítica*, apresenta o que poderíamos considerar como uma antinomia da faculdade de julgar teleológica. Na tentativa de organizar a experiência, a investigação crítica se depara com alternativas aparentemente incompatíveis, uma dada pelo entendimento *a priori* (aquelas estabelecidas na *Crítica da razão pura*) e outra pelas experiências particulares (esta experiência da observação dos seres organizados), que são apresentadas por Kant, em sua atividade regulativa, a partir de duas máximas antitéticas<sup>10</sup>. A primeira, a tese, diz o seguinte: “toda geração de coisas materiais e de suas formas tem ser julgada como sendo possível segundo leis meramente mecânicas”. E a segunda, a antítese, o seguinte: “alguns produtos da natureza material não podem ser julgados como possíveis segundo leis meramente mecânicas (seu julgamento requer uma lei inteiramente diversa da causalidade, a saber, a das causas finais)” (KANT, 2016, p. 282). Aqui está a apresentação em forma de antinomia do que Kant já havia apresentado de certa maneira na *Analítica do juízo teleológico*. Como essas construções dizem respeito ao caráter judicativo e não constitutivo ou objetivo, essa antinomia, diz Kant, não necessariamente implica uma contradição, visto que a assunção da causalidade final não necessariamente exclui a mecânica. Ela é, na verdade, uma tentativa de compreensão que nunca chegará, ao menos ao humano, a ser uma explicação (objetiva). Para Kant, a razão humana jamais descobrirá objetivamente a especificidade da constituição de um produto natural<sup>11</sup>, por isso, em sua função reflexionante (subjetivamente fundada) “é forçada a pensar, para certas formas da natureza, um outro princípio – que não o do mecanismo natural – como fundamento de sua possibilidade” (KANT, 2016, p. 283).

A esse problema, Kant responde no § 71 o seguinte:

É igualmente indubitável que, relativamente à nossa faculdade de conhecimento, o mero mecanismo da natureza não pode fornecer qualquer fundamento de explicação para a geração de seres organizados. *Para a faculdade de julgar reflexionante, portanto, é*

<sup>10</sup> Kant apresenta essa dialética em sua forma objetiva (2016, p. 282). Como, nesse caso, ambas teriam valor constitutivo e seriam opostas, uma delas seria necessariamente falsa. No entanto, essa atribuição diz respeito à faculdade de julgar determinante e não à reflexionante. Ficando, assim, sem resposta definitiva dada pela Razão, pois extrapola os limites da experiência.

<sup>11</sup> É preciso o comentário de Lebrun (2010, p. 80) sobre isso: “É verdade que a “técnica da natureza” não é mais que uma “simples referência das coisas à nossa faculdade de julgar”, um “*auxilium imaginationis*” que não prejudica daquilo que a natureza pode em sua espessura. “Não se sabe o que pode o corpo”: tinha razão Espinosa. Mas *sabe-se* que jamais se saberá, [diria Kant]”.

inteiramente correto o princípio de pensar, para a tão evidente conexão das coisas segundo causas finais, uma causalidade distinta do mecanismo, a saber, uma causa (inteligente) do mundo agindo segundo fins - por mais apressado e indemonstrável que isso seja *para a faculdade de julgar determinante*. (KANT, 2016, p. 284)

Aqui, Kant assume como legítima para a faculdade de julgar a assunção de uma causalidade final, ou seja, uma causa intencional que cria segundo fins, nas coisas naturais tão somente pelo fato de a explicação mecânica ser insuficiente para um entendimento discursivo como é o humano, na observação dos seres organizados. Aqui já poderíamos ensaiar um ponto de discordância entre Espinosa e Kant, mas esperemos ainda um pouco mais. O que acima fora apresentado como uma antinomia, na verdade não o é em sentido forte (como as antinomias da razão pura). Kant explica que essa confusão nasce de outra, entre as funções determinantes e reflexionantes que fazem da faculdade de julgar, típica das filosofias dogmáticas. O que acontece, para Kant, é o seguinte: parece haver uma antinomia (duas teses excludentes em sentido constitutivo sobre uma mesma questão) entre a explicação física (mecânica) e a explicação teleológica (técnica). No entanto, estas duas explicações desempenham funções completamente diferentes. A explicação técnica (teleológica) diz respeito somente à autonomia da faculdade de julgar reflexionante, que não encontrou nenhum conceito dado a priori e precisou fazer seu esforço formativo para assim estabelecer as coisas naturais como fins, ou seja, esse uso diz respeito somente ao nosso uso da razão na busca de leis particulares para a organização da experiência. A explicação mecânica (física), por outro lado, diz respeito à heteronomia da faculdade de julgar determinante, isto é, quando ela é subordinada a outra faculdade (nesse caso, o entendimento) que fornece os princípios mais gerais. Vimos isso mais acima quando Kant separa bem as funções da faculdade de julgar. E esse é o coração do kantismo, é esta distinção refinada de funções objetivas e regulativas que separa a filosofia crítica de todas as filosofias dogmáticas anteriores. Não há, nesse sentido, uma antinomia no sentido duro da palavra, mas tão somente um mal uso das funções das faculdades superiores de conhecimento (KANT, 2016, p. 284-85)<sup>12</sup>.

É a partir desta confusão, então, que Kant apresentará sua discussão com outros sistemas filosóficos que tentaram responder a essa questão. Todos os sistemas serão

---

<sup>12</sup> A natureza desta antinomia não é um ponto pacífico nos estudos kantianos. Não é nosso escopo estabelecer os vários modos como este problema foi resolvido no interior do sistema kantiano e na fortuna crítica do kantismo, mas tão somente a relação estabelecida a partir dela com a filosofia de Espinosa. Para um panorama do confronto, cf. (CORDEIRO, 2010, p. 143-51).

opostos ao kantiano, pois todos consideram objetivamente a finalidade, enquanto Kant o considera apenas subjetivamente (como é da natureza da função reflexionante) (LORD, 2011, p. 86). Daremos foco ao espinosismo pois por um lado parece que é a doutrina que Kant considera mais difícil de se fazer uma refutação (§ 72), enquanto por outro lado nos parece que Kant não é exatamente justo em suas considerações sobre Espinosa (o que tradicionalmente tem sido feito, de Leibniz a Kojève), apesar disso não inferir em uma proximidade entre os dois sistemas.

No § 72 Kant estabelece quatro modos dogmáticos distintos de compreender a finalidade da natureza. A distinção que Kant faz se dá, com relação à realidade dos fins da natureza, entre realismo e idealismo, isto é, entre os que consideram a causalidade final como real ou presente nos objetos e os que consideram a causalidade final como ideal ou presente apenas nos sujeitos; e com relação ao tipo de causalidade, como físico ou hiperfísico (suprassensível). Traçando, assim, os quatro modelos a seguir<sup>13</sup>: 1) o idealista-físico, ou, esquema da “matéria inanimada” que remete à causalidade materialista-mecanicista de Epicuro e Demócrito; 2) o idealista-hiperfísico, ou, esquema do “Deus inanimado”, que remete ao fatalismo de Espinosa (mas que Kant admite ser mais antigo); 3) o realista-físico, ou, esquema da “matéria viva”, que Kant associa ao hилоzoísmo ou panteísmo ou sistemas da “alma do mundo”; 4) o realista-hiperfísico, ou, esquema do “Deus vivo”, que ele remete ao teísmo<sup>14</sup> (que Kant admite ser o melhor entre os sistemas dogmáticos). Dessa maneira, temos quatro posições fundamentais: O materialismo de Demócrito e Epicuro, em que a finalidade da natureza é causada fisicamente e de maneira inintencional; o fatalismo de Espinosa em que a finalidade da natureza tem uma causa suprassensível, mas também de maneira inintencional; o hилоzoísmo ou panteísmo em que a finalidade da natureza possui uma causa física, mas intencional ou inteligente; e o teísmo, em que a finalidade da natureza possui uma causa suprassensível e intencional ou inteligente<sup>15</sup>.

Kant, então, se confronta com os quatro no § 73. O modelo do materialismo “é tão evidentemente absurdo, se tomado literalmente, que não deve deter-nos aqui” (KANT, 2016, p. 287) pois neste é negada a distinção entre uma técnica e uma mecânica da natureza, e nesse caso assume-se o “acaso cego como fundamento de

---

<sup>13</sup> Seguimos aqui a terminologia que Zammito (1992, p. 248-49) utiliza nesta divisão dos quatro modelos dogmáticos abordados por Kant.

<sup>14</sup> Aqui, Beth Lord (2011, p. 87) sugere que o alvo da crítica de Kant do hилоzoísmo seria a doutrina de Herder, e no caso do teísmo, Jacobi seria o alvo kantiano.

<sup>15</sup> Cf. Lord (2011, p. 87), onde a autora apresenta um quadro explicativo detalhado destas doutrinas.

explicação” tanto com a concordância dos produtos naturais com nossos conceitos de fins (a técnica), quanto com a própria determinação das leis de movimento (mecânica). Portanto, nem a ilusão do juízo, nem a causalidade mecânica da natureza são explicadas.

O teísmo, seu contrário exato, afirma a realidade da finalidade na natureza, assim como uma causa final intencional ou inteligente, mas que também falha ao se explicar dogmaticamente. O que o teísmo tenta mostrar como uma causa inteligente, para além da mera mecânica, ultrapassa por completo os limites do entendimento. Ela deveria provar por um juízo determinante que as causas mecânicas não são suficientes, mas isso é somente possível por um juízo reflexionante<sup>16</sup>. Conseguimos perceber aqui o motivo pelo qual Kant vê o teísmo como superior às outras respostas: a proposta de Kant é quase que exatamente a mesma, com a única (e fundamental) exceção de que Kant não ultrapassa os limites do entendimento, obviamente não é um dogmático, ou seja, ele não atribui valor objetivo ao que o teísmo atribuía. Neste movimento, Kant consegue deslocar toda a função do teísmo para o campo prático (KANT, 2016, p. 339-50)<sup>17</sup>.

O hилоzoísmo também afirmara uma intencionalidade nas coisas enquanto fim natural, no entanto, sua diferença com o teísmo é crucial. Enquanto o teísmo afirma a suprassensibilidade do Criador, o hилоzoísmo afirma sua imanência. Nesse sentido, a própria matéria seria intencional, enquanto matéria viva, o que para Kant é completamente contraditório. A matéria tem como definição ser inanimada, ela é inércia. Em sua versão panteísta, onde uma alma do mundo atuaria como esse princípio imanente, não é diferente. As duas versões do hилоzoísmo, portanto, falham em seu próprio princípio (KANT, 2016, p. 290).

Resta então o fatalismo de Espinosa, que “não é tão fácil de refutar, já que o seu conceito do ser originário não pode ser compreendido”<sup>18</sup> (KANT, 2016, p. 287). O ponto crucial que diferencia o espinosismo (fatalismo) da casualidade do materialismo

---

<sup>16</sup> É o que diz Kant no § 73: “não devemos de modo algum procurar por um princípio de determinadas relações finais na matéria, não nos restando outro modo de julgar a geração dos seus produtos enquanto fins naturais senão por meio de um entendimento supremo como causa do mundo. Mas este só é um fundamento para a faculdade de julgar reflexionante, não para a determinante, e não pode justificar de modo algum uma afirmação objetiva” (KANT, 2016, p. 289-90).

<sup>17</sup> Como Lord reitera: “Apenas o kantismo ou o teísmo poderia ser a salvação dos perigos do espinosismo, assim como Kant insistiu em sua carta a Jacobi” (LORD, 2011, p. 88). Certamente, Kant não foi completamente verdadeiro em sua resposta a Jacobi. Sim, os princípios do teísmo e da filosofia crítica nesse ponto são muito similares, mas a filosofia crítica não é, absolutamente, o fideísmo jacobiano. O que devemos reter dessa afirmação é que ambas assumem a intencionalidade e a suprassensibilidade da finalidade na natureza, com a exceção de que uma afirma isso objetivamente sem ter este direito, e a outra afirma isso apenas com valor regulativo.

<sup>18</sup> Isto é, segundo Kant, extrapola os limites do entendimento discursivo que possuímos.

antigo é o do que em Espinosa a “ligação final no mundo tem de ser assumida como inintencional (já que ela é derivada de um ser originário, mas não do seu entendimento, nem, portanto, de uma intenção sua, mas sim da necessidade de sua natureza e da unidade do mundo dela originada)” (KANT, 2016, p. 287). Portanto, a finalidade inintencional como derivada do ser originário (a substância) se configura como uma idealidade da finalidade, isto é, perde-se o caráter inteligente e “livre” da criação como se fosse entendida no sentido de uma criação intencional. Certamente, Kant discorda desse ponto, pois a assunção de uma origem inintencional, quer dizer, “cega” ou “necessária”, destrói qualquer possibilidade de se pensar uma liberdade propriamente dita ou mesmo uma unidade de fins nos seres organizados que, como vimos, extrapolam a explicação causal mecânica (a única que nosso entendimento discursivo pode objetivamente explicar).

Toda a discussão de Kant com o *fatalismo* de Espinosa se passa porque o filósofo holandês “quer dispensar-nos de qualquer interrogação sobre o fundamento da possibilidade dos fins da natureza, e tirar toda realidade desta ideia, na medida em que não os vê como produtos, mas sim como acidentes inerentes a um ser originário” (KANT, 2016, p. 288). Passagem complexa. Aqui Kant considera que a substância de Espinosa deveria ser compreendida à maneira aristotélica, isto é, como sujeito de inerência de predicados. Neste sentido, todas as modificações da substância seriam apenas acidentes que tem apenas *subsistência* com relação ao ser originário que encerra tudo em si mesmo. Por si mesma, essa passagem já retiraria das coisas qualquer possibilidade de uma finalidade delas enquanto produtos da natureza, pois, essa subordinação do particular ao universal, compreendida enquanto inerência, não permite a assunção a uma criação inteligente (que Kant utiliza em seu sistema), ou seja, Espinosa retira a relação de causalidade técnica que as coisas possuiriam com relação ao ser originário.

Não obstante, continua Kant (2016, p. 288): “ainda que assegure assim às formas naturais (...) a unidade do fundamento que é requerida para toda finalidade, ele lhe retira ao mesmo tempo a sua contingência”. Ora, a unidade de fundamento é garantida pois a necessidade da substância exige a necessidade dos seus acidentes inerentes, no entanto, ao passo que se cumpre esta primeira exigência Espinosa remove a segunda, muito mais importante para Kant, que é a contingência dos produtos da natureza. Quer dizer, quando Espinosa retira do fundamento, o ser originário, a possibilidade de se pensar em fins da natureza, ele na verdade ignora completamente o principal ponto de justificação

da função da faculdade de julgar teleológica que Kant a atribui, isto é, a contingência da experiência empírica. A contingência da experiência é o que dá a ocasião de operação legítima da faculdade de julgar, justamente quando ela se confronta com os seres organizados, que para Kant são inexplicáveis segundo a causalidade mecânica. Isto é fundamental: se não houver contingência perde-se a função teleológica do juízo à maneira que Kant lhe atribui. Por isso Kant afirma, na sequência do texto, que: “sem a qual [a contingência dos produtos da natureza] nenhuma *unidade de fins* pode ser pensada, eliminando com isso todo elemento *intencional*, do mesmo modo como elimina todo entendimento do fundamento originário das coisas naturais” (KANT, 2016, p. 288). Nestas passagens está o coração da heterogeneidade entre kantismo e espinosismo pois aqui se concentram condensadas todas as posições fundamentais da recusa de Kant a Espinosa.

Em Espinosa tudo decorre da necessidade absoluta da substância, como o prova a proposição 33 do primeiro livro da *Ética* (ESPINOSA, 2016, p. 57): “As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas que foram produzidas” e sua demonstração: “Se as coisas tivessem podido ser de uma outra natureza, ou se tivessem podido ser determinadas a operar de uma outra maneira, de tal sorte que a ordem da natureza fosse outra, então a natureza de Deus também teria podido ser diferente da que é agora (...) o que é absurdo”. Ou seja, o que Espinosa está fazendo nesse movimento argumentativo, é a recusa das categorias de contingência – e, também de acidente, o que Kant parece ignorar – da ordem da produção das coisas, e também, por conseguinte, de que julgar dessa forma a natureza fosse válido. Contudo, como vimos, para Kant é preciso assumir para a faculdade de julgar reflexionante, que tudo se passe na natureza *como se* uma causa inteligente às tivesse criado conforme nossas faculdades. A categoria de contingência é o que permite que pensemos em um criador inteligente para não cairmos num fatalismo cego e determinista. É precisamente neste sentido que devemos entender o importante comentário de Allison (1980, p. 218): “o aspecto mais significativo desse novo ataque é que ele permitiu a Kant o ponto de recusa da contingência como a falha básica do sistema espinosista. De fato, não é exagero dizer que o conceito de contingência é central para toda a *Terceira Crítica*”<sup>19</sup>. Em outras palavras, a faculdade

---

<sup>19</sup> Ou ainda: “Tudo isso [a respeito do juízo teleológico], e até mesmo a analítica do belo na natureza, foi chamado à questão pela recusa espinosista da contingência. Por causa disto, a refutação de Espinosa é central, e não periférica, para o argumento geral da *Crítica da faculdade de julgar*. Apenas se ele puder

de julgar só possui fundamento *se a contingência for o aspecto central e válido da experiência*. E é a unidade dos fins que dá de fato unidade à experiência do teleológico. Espinosa ao remover isto, remove qualquer possibilidade de síntese dessa unidade. Conceber as coisas como meros sujeitos de inerência de uma substância absolutamente infinita que atua pela necessidade infinita de sua natureza é, no fundo, apenas uma “mera necessidade natural” que em nada explica a conexão dos fins das coisas naturais. Por isso, Kant assim finaliza:

se vê bem que Espinosa, ao reduzir nossos conceitos sobre o que é conforme a fins na natureza à consciência de nós mesmos em um ser que a tudo abarca, e buscar aquela forma somente na unidade deste último, devia ter por intenção afirmar não o realismo, mas apenas o idealismo da finalidade da natureza, e não podia contudo levar a cabo essa intenção, já que a mera representação da unidade do substrato não pode jamais produzir a ideia de uma finalidade, mesmo que esta fosse inintencional. (KANT, 2016, p. 289)

Ou seja, assumir uma inintencionalidade dos fins à maneira espinosana, isto é, conceber todas as coisas como sujeitos de inerência (meros efeitos) de uma causa superior e necessária, ao invés de dar conta de uma experiência unitária da finalidade (que segundo Kant é o que Espinosa tem em vista), acaba por destruir qualquer tentativa de unificação<sup>20</sup>. Ademais, no § 80 desta mesma parte, Kant explica detalhadamente o porquê de não se poder compreender a unicidade substancial como suficiente ao problema. Atribuir um fundamento à matéria como uma substância *simples* (espinosismo), satisfaz apenas a condição da unidade da relação final, a saber, todas as coisas da natureza sendo inerentes ao ser originário, no entanto, esse fundamento ontológico não responde à questão da finalidade para essa unidade, ou seja, não responde a “constituição específica das formas naturais nele [ser originário] fundadas, a saber, a unidade de fins, como uma substância inteligente e nem a sua relação com essas

---

refutar a afirmação de que “Na Natureza, não há nada contingente, mas todas as coisas são determinadas da necessidade da natureza divina a existir e operar de certa maneira” (E I, prop. 29), que Kant poderá ter êxito em estabelecer uma função crítica e um princípio *a priori* para a faculdade de julgar. E isso, no limite, é o objetivo básico da *Terceira Crítica*” (ALLISON, 1980, p. 219).

<sup>20</sup> Há uma discussão posterior na *Terceira Crítica* sobre uma possibilidade de um entendimento não discursivo, que seria capaz de compreender objetivamente a conexão dos produtos da natureza, algo que Kant chama de entendimento intuitivo, ou *intellectus archetypus*, que seria uma espécie de entendimento capaz de, de fato, alcançar a gênese e o modelo causal das coisas. No entanto, essa discussão foge de nosso problema maior. Sobre isso, remetemos o leitor à Lord (2011, p. 97-104) e Zammito (1992, p. 251 ss.).

formas como a relação de uma *causalidade*” (KANT, 2016, p. 318)<sup>21</sup>, que só poderiam ter uma resposta se se concebesse esse “ser originário” como um criador inteligente, uma “substância inteligente”. Nada mais distante do espinosismo, portanto.

### 3. Espinosa contra a teleologia

Não pretendemos aqui esgotar o ponto de vista de Espinosa a respeito da organização da experiência finita, apenas ensaiaremos alguns pontos centrais que Kant deixa de fora em sua crítica ao filósofo holandês. Seguimos o comentário de Beth Lord (2011, 94-5) de que “Kant está certo quando diz que Espinosa nega a realidade dos fins na natureza (...), que Espinosa nega a contingência às coisas naturais e intencionalidade a Deus”, mas Kant está errado e seu argumento se torna inválido, segue a intérprete “porque Kant ataca as afirmações dogmáticas de Espinosa acerca da natureza da substância, ao invés de suas afirmações *críticas* explicando o juízo teleológico”. Isto é, Kant tem razão em certos pontos de sua análise, mas ataca o lugar errado. Nada do que Kant pretendeu utilizar como refutação de fato se configura como tal com respeito à teleologia em Espinosa – o problema central não se passa pela substância, mas pelos modos.

O lugar central da discussão de Espinosa a respeito das causas finais se dá no apêndice do primeiro livro da *Ética*, e nele encontramos uma passagem norteadora sobre o que o próprio Espinosa entende por *juízo teleológico*:

Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso (ESPINOSA, 2016, p. 65).

Aqui, Espinosa aponta para certa ação humana em função de um fim. O que de fato acontece. Se recorrermos, aliás, ao prefácio da parte IV da *Ética*, que é imediatamente ligado ao apêndice, veremos como Espinosa assume que agimos

---

<sup>21</sup> Como também afirma Gomes (2018, p. 35), Kant alegou que Espinosa: “não só [não] resolveu o problema da conformidade a fins na natureza como declarou esta vazia de sentido ao retirar toda a realidade do ser (com a ideia de substância única), como sua intenção e sua inteligência, transformando-a “num puro equívoco de um conceito ontológico universal de uma coisa geral.””.

conforme a fins, mas que essa relação de modo algum é algo necessário para a “boa organização da experiência”:

Mostramos, no apêndice da primeira parte, que a natureza não age em função de um fim (...). Mostramos, com efeito que ela age pela mesma necessidade de sua natureza pela qual existe. Logo, assim como não existe em função de qualquer fim, também não age desta maneira (...) tampouco tem qualquer princípio ou fim em função do qual agir. Quanto à causa que chamam final, *não se trata senão do próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de alguma coisa.* (ESPINOSA, 2016, p. 265, grifos nossos)

Aqui, de uma maneira que Kant aceitaria em alguma medida, Espinosa assume que a causa final não é nada outro que o apetite quando é considerado como causa e que, portanto, assume o direcionamento da ação em função de alguma coisa. Mas a sequência do texto é esclarecedora, tanto mais porque o exemplo usado por Espinosa é o mesmo do kantiano. “Quando dizemos que a causa final desta ou daquela casa foi a habitação, certamente não devemos compreender, por isso, senão que um homem, *por ter imaginado* as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de construir uma casa” (ESPINOSA, 2016, p. 265, grifos nossos). Espinosa atribui esse apetite, que enquanto considerado em si mesmo é a própria essência humana, ou seja, os apetites são manifestações do esforço (*conatus*) das coisas por permanecerem em sua própria existência (E III, prop. 7), a uma disposição *imaginária*, e isto é central. O apetite humano considerado como princípio ou causa, transformando em normas da vida prática aqueles preconceitos finalistas (que Espinosa acidamente expurga de sua filosofia) é um estado imaginário da condição humana de modo finito, atravessado por tantas afecções de naturezas diferentes, que forma, desse modo, uma série de ideias mutiladas e incompletas das coisas (como enfatizam as proposições 40, 41 e 42 do segundo livro da *Ética* – as responsáveis pelo núcleo duro da teoria do conhecimento espinosana). Portanto, o juízo teleológico para Espinosa, de forma alguma possui aquela validade *a priori* que Kant tanto se esforça por lhe atribuir. E tal motivo é muito simples: é da natureza da imaginação (o primeiro gênero de conhecimento) e não da razão ou do intelecto conceber as coisas como contingentes e portanto passíveis de um julgamento teleológico sobre elas, como o apresenta Espinosa na proposição 44 do segundo livro: “É da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias” (ESPINOSA, 2016, p. 139). Espinosa pode assumir esse ponto de vista, pois ele não procede como Kant queria que fosse, quer dizer, como se Espinosa

tentasse responder à pergunta sobre a finalidade. Em Espinosa essa pergunta não faz sentido pois ele assume *somente a causalidade imanente*. Em momento algum Espinosa tenta validar a causa final (não passando de uma disposição imaginativa), mesmo para os modos finitos, que tem como interesse máximo a autodeterminação de sua própria essência a partir do conhecimento da causa originária (a substância), que por sua vez, só pode ser alcançada pela via imanente, isto é, como Deus causa a si mesmo no mesmo sentido em que causa todas as coisas (ESPINOSA, 2016, p. 49), e como conhecer é conhecer pela causa, o modo finito será livre quando conhecer da maneira como Deus conhece, que, em hipótese alguma, é de forma teleológica.

## **Conclusão**

Podemos dizer, certamente, que Espinosa e Kant se aproximam em um ponto muito específico com respeito à teleologia. Ambos os autores recusam que se possa falar em absoluto de uma finalidade nas próprias coisas, nos próprios objetos. No entanto, ambos assumem isso com intenções diferentes e por motivos diferentes e, portanto, tomam caminhos completamente distintos a partir daí. Para Espinosa, a ausência de finalidade natural implica em uma concepção de liberdade como livre necessidade, ou seja, como um esforço incessante por autodeterminar-se. Por isso em Espinosa, assim como em Hume – que é um interlocutor maior na filosofia kantiana – não há espaço nenhum para a teologia, de nenhuma natureza. A teologia para Espinosa não passa de uma estratégia da imaginação dos profetas como meio de dominação e escravidão do homem pelo homem. O caminho para Espinosa é a pura imanência, sem qualquer apelo à analogia; em Kant, por outro lado, o que temos é uma restauração da analogia como *modus operandi* da faculdade de julgar na tarefa de organização da experiência empírica. Em outras palavras, Kant restaura a causalidade analógica pois vê a necessidade de assumir a natureza *como se* tivesse sido criada por um “entendimento supremo”, como se o criador do mundo o houvesse criado de acordo com nossas faculdades cognitivas. Nesse movimento, Kant restaura uma teologia, mas desta vez uma teologia prática, como nos testemunham os últimos parágrafos da *Terceira Crítica*. Aceitar uma teologia “física” seria mais uma forma de dogmatismo. O que Kant faz, com efeito, em sua restauração da analogia, é salvar sua filosofia prática no sentido de manter o reinado da liberdade, enquanto condição suprassensível da determinação da vontade, sem com isso atribuir finalidade objetiva ao próprio mundo.

## Referências

- ALLISON, H. E. Kant's Critique of Spinoza. In: KENNINGTON, R. (ed.). *The Philosophy of Baruch Spinoza*. Washington: The Catholic University of America Press, 1980, p. 199-227.
- BOEHM, O. *Kant's Critique of Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CHAUI, M. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa* – v. 1 Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CORDEIRO, R. V. A Antinomia da Faculdade de Julgar Teleológica. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, 2010, p. 139-171.
- DELBOS, V. *O Problema Moral na Filosofia de Spinoza e na História do Spinozismo*. Rio de Janeiro: FGV, 2016, p. 238-249.
- ESPINOSA, B. *Ética – demonstrada segundo a ordem geométrica*. Edição bilíngue latim/português. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- GOMES, C. W. B. A Interpretação Kantiana do Finalismo em Spinoza na Terceira Crítica. In: *Kínesis*, v. X, n. 22, jul. 2018, p. 24-38.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- \_\_\_\_\_. O que quer dizer: orientar-se no pensamento? In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 11-39.
- KLEIN, J. T. A dedução do Juízo Teleológico na Terceira Crítica. In: *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, v. 8, n. 1, jan./jul., 2013, p. 71-98.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2010, p. 77-118.
- LORD, B. *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. London: Palgrave Macmillan, 2011, p. 56-104.
- SOLÉ, M. J. *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la Santificación de un Filósofo Maldito*. Córdoba: Editorial Brujas, 2011.
- ZAMMITO, J. H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 248-260.

Recebido em: 21/12/2021  
Aprovado em: 10/03/2022