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

MARCIO PIRES

SUBJETIVIDADE E SISTEMA NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE KANT

SÃO PAULO
2014

MARCIO PIRES

SUBJETIVIDADE E SISTEMA NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE KANT

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

SÃO PAULO

2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

PP667s

PIRES, Marcio
Subjetividade e sistema na filosofia transcendental de Kant / Marcio PIRES ; orientador Carlos Alberto Ribeiro de Moura. - São Paulo, 2014.
240 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Subjetividade. 2. Criticismo. 3. Juízos. 4. Teleologia. 5. Conhecimento. I. Moura, Carlos Alberto Ribeiro de, orient. II. Título.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

PP667s

PIRES, Marcio
Subjetividade e sistema na filosofia transcendental de Kant / Marcio PIRES ; orientador Carlos Alberto Ribeiro de Moura. - São Paulo, 2014.
240 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Subjetividade. 2. Criticismo. 3. Juízos. 4. Teleologia. 5. Conhecimento. I. Moura, Carlos Alberto Ribeiro de, orient. II. Título.

PIRES, Marcio.

Subjetividade e sistema na filosofia transcendental de Kant

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em:_____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição_____

Julgamento_____ Assinatura_____

Prof. Dr. _____ Instituição_____

Julgamento_____ Assinatura_____

Prof. Dr. _____ Instituição_____

Julgamento_____ Assinatura_____

Prof. Dr. _____ Instituição_____

Julgamento_____ Assinatura_____

Prof. Dr. _____ Instituição_____

Julgamento_____ Assinatura_____

Para Marco Antônio,

sem cuja fascinante e irresistível presença em minha vida, esta tese, certamente, teria sido concluída bem antes, embora, de maneira consideravelmente menos apaixonada.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura, pela generosidade de uma orientação extremamente cuidadosa e de um rigor filosoficamente provocativo.

À Professora Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e ao Professor Pedro Paulo Garrido Pimenta, por suas participações na banca de qualificação, suas sugestivas e instrutivas considerações.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, especialmente, à Maria Helena, por sua prontidão sempre muito gentil.

Aos meus amigos e familiares, que desde muito tempo acompanham minha vida acadêmica.

Aos meus pais, pela liberdade com a qual sempre me permitiram pensar a vida por encargo próprio.

À minha sogra, Dona Maria das Graças, pelas correções que me sugeriu fazer no texto, após a gentileza de sua leitura.

Especialmente, a Mariana Eliza Fonseca Moraes, cujo gosto sensivelmente inclinado aos encantos de Rousseau e à espessura da escrita de Dostoiévski não a impediu de me oferecer, nestes anos de convivência, para além do afeto, uma conversativa companhia, mesmo diante de minhas dispensáveis e áridas tagarelices kantianas, o que, pelo menos, creio, deva ter servido para lhe refinar uma paciência já frequentemente bem exercida.

À CAPES, pela bolsa concedida.

"Man kann (...) höchstens nur philosophieren lernen"

IMMANUEL KANT

CRÍTICA DA RAZÃO PURA **(**A837/B865)

RESUMO

PIRES, Marcio. **Subjetividade e sistema na filosofia transcendental de Kant**. 2014. 240 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Esta tese busca investigar como alguns desdobramentos da filosofia transcendental de Kant permitem conjugar a relação entre a tarefa crítica e a sistemática. A hipótese geral da pesquisa visa destacar a função da noção de sistema, na medida em que essa noção é esboçada, a partir da *Crítica da razão pura*, sob um ideal de racionalidade que encontra seu modelo geral em figuras como o *organismo*, a *arquitetônica* e o *ideal transcendental*. Uma vez determinadas estas caracterizações, busca-se indicar o respaldo que elas ganham no interior da compreensão da subjetividade, tal como ela é construída pela empreitada analítica da filosofia kantiana. Trata-se assim de evidenciar a complementaridade, ou também a tensão, entre o procedimento sistemático, exigido como expressão essencial de racionalidade, e o estabelecimento de uma subjetividade que, para além das fissuras que nela possam ser descobertas, tem que ser possuidora de um recurso reflexivo que permita atender à demanda sistemática de autocompreensão da razão. O elemento fundamental dessa investigação é a crítica de Kant à faculdade do juízo, por onde se torna possível pensar as demandas sistemáticas aliadas à pressuposição de um sujeito crítico e reflexivo.

Palavras-chave: Subjetividade, Sistema, Faculdade do Juízo, Reflexão.

ABSTRACT

PIRES, Marcio. **Subjectivity and system in Kant's transcendental philosophy**. 2014. 240 f.. Thesis (Ph.D.) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

This thesis investigates how some implications of Kant's transcendental philosophy allow combining the relationship between the critical and systematic task. The general hypothesis of the research aims to highlight the role of the concept of system, insofar as this notion is outlined, from the Critique of Pure Reason, under an ideal of rationality that finds its general model in elements like the organism, the architectonic and the transcendental ideal. Once you have determined these characterizations, we try to indicate the support that they gain within the understanding of subjectivity as it is constructed from analytical works of Kant's philosophy. It intends therefore to highlight the complementarity or also the tension between the systematic procedure, required as an essential expression of rationality, and the establishment of a subjectivity that, in addition to the breaches that can be discovered in it, must be in possession of a reflective resource to meet the systematic demand of self-understanding of reason. The key element of this research is Kant's critique of judgment, by which it becomes possible to think of the systematic demands allied to the assumption of a critical and reflective subject.

Keywords: Subjectivity, System, Power of Judgment, Reflection

LISTA DE ABREVIATURAS

As obras de Kant – exceto a *Crítica da razão pura* (doravante KrV) que será citada seguindo-se a habitual referência às páginas das edições A e B – serão citadas a partir da Edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*), obedecendo a lista de abreviaturas estabelecida pela *Kant-Forschungsstelle*[1]. A citação será iniciada pela abreviação que refere o título do texto, seguida pela abreviação de *Akademie-Ausgabe* (AA), pela indicação do volume e da página. Ex: TG, AA 02: 359. O acesso aos textos de Kant se deu a partir do *site* "*Das Bonner Kant Korpus*", cujo endereço consta na lista de Referências.

AA – Akademie-Ausgabe

Anth – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

BDG – Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes

Br – Briefe

EAD – Das Ende aller Dinge

EEKU – Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft

FM – Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysic seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

HN – Handschriftlicher Nachlass

IaG – Idee zu einer algemeinen Geschichte in weltbügerlicher Absicht

KpV – Kritik der praktischen Vernunft

KrV – Kritik der reinen Vernunft (citada de acordo com a paginação original A/B)

KU - Kritik der Urteilskraft

Log – Logik

MAM – Muthmasslicher Anfang der Menchengeschichte

MAN – Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaten

MpVT – Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee

MS – Die Metaphysik der Sitten

NTH – Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels

OP – Opus Postumum

Päd – Pädagogik

Prol – Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik

Refl – Reflexion

SF – Der Streit der Fakultäten

---

[1] A lista completa pode ser verificada no *site* da Sociedade Kant Brasileira, (http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/) (acessado em 08/07/2014), que por sua vez, remete à *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg-Universität Mainz* (http://www.kant.uni.mainz.de).

TG – Träume eines Geistesehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik

ÜE – Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll

ÜGTP – Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie

VT – Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie

VvRM – Von den verschiedenen Racen der Menschen

WA – Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?

WDO – Was heisst sich im Denken orientiren?

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO . . . 14

CAPÍTULO 1 – AS DEMANDAS SISTEMÁTICAS NA *METHODENLEHRE* DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA 21
1.1 FILOSOFIA E SISTEMA . . . 21
1.2 TAREFAS DISTINTAS: *ELEMENTARLEHRE* E *METHODENLEHRE* . . . 28
1.3 MÉTODO E DISCIPLINA: ATENÇÃO AOS USOS DA RAZÃO . . . 32
1.4 MÉTODO E CÂNON . . . 38
1.5 MÉTODO E ARQUITETÔNICA . . . 48
1.5.1 ARQUITETÔNICA E CONSTRUÇÃO . . . 50
1.5.2 ARQUITETÔNICA, FINS ESSENCIAIS E A AUTONOMIA DO FILOSOFAR . . . 54

CAPÍTULO 2 – A *ELEMENTARLEHRE* E A FUNÇÃO SISTEMÁTICA 68
2.1 O PROBLEMA ESPECULATIVO DE UM TODO DA REALIDADE E A FINITUDE DO SUJEITO . . . 71
2.1.1 O IDEAL DA RAZÃO PURA E A TOTALIDADE . . . 75
2.1.2 O SUJEITO E OS CONTORNOS DA OBJETIVIDADE . . . 84
2.2 POSSIBILIDADES SISTEMÁTICAS EM TORNO DA SUBJETIVIDADE TEÓRICA . . . 102
2.2.1 SUBJETIVIDADE E REGULAÇÃO . . . 103

CAPÍTULO 3 – A VITALIDADE DA RAZÃO: DA TELEOLOGIA COMO MÉTODO À VIDA COMO CARACTERÍSTICA DA CONSCIÊNCIA 114
3.1 GERMES E DISPOSIÇÕES ORIGINÁRIAS: TELEOLOGIA E MÉTODO DA RAZÃO . . . 115
3.2 A EPIGÊNESE DA RAZÃO PURA . . . 121
3.2.1 EPIGÊNESE: APRIORISMO E DESENVOLVIMENTO DA RAZÃO . . . 124
3.3 SENTIMENTO E APRECIAÇÃO . . . 135
3.4 SUBJETIVIDADE E AFETIVIDADE . . . 142
3.4.1 SUBJETIVIDADE E AFETIVIDADE NA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA . . . 145
3.5 JUÍZO E REFLEXÃO . . . 152

CAPÍTULO 4 – O SUJEITO E A FACULDADE DE JULGAR REFLEXIONANTE . . . 161
4.1 O SUJEITO QUE JULGA: OS PRESSUPOSTOS DA CRÍTICA . . . 165
4.1.1 A ESTRUTURA DO SUJEITO QUE JULGA: O DESINTERESSE . . . 168
4.1.2 A ESTRUTURA DO SUJEITO QUE JULGA: A REIVINDICAÇÃO DE VALIDADE . . . 178
4.1.3 A ESTRUTURA DO SUJEITO QUE JULGA: O PRINCÍPIO DA CONFORMIDADE A FINS . . . 191
4.1.4 O PRESSUPOSTO DO SUJEITO QUE JULGA: O *SENSUS COMMUNIS* E O OUTRO NO HORIZONTE DA RAZÃO . . . 203
4.2 O SUJEITO QUE JULGA E A RAZÃO: O SENTIMENTO DO SUBLIME . . . 213
4.2.1 O SUBLIME E O FRACASSO DA IMAGINAÇÃO . . . 214
4.2.2 SUJEITO ESTÉTICO E AUTOAPRECIAÇÃO . . . 219

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA QUE (*WOZU*) EXISTE O HOMEM? . . . 224

6. REFERÊNCIAS . . . 234

INTRODUÇÃO

A questão do sistema na filosofia de Kant não é pouco controversa. À força de extorquir-lhe o princípio ou a justa exposição, observa Lehmann (1992, p.3), pode-se incorrer no risco de privilegiar o Kant sistemático em detrimento do pensador de problemas. Para além de uma precaução interpretativa, a observação de Lehmann não deixa de soar sugestiva de uma exegese que seja capaz de abrigar essas facetas da filosofia kantiana. Valerá observar ainda a diferença entre o sistema da *Crítica* e aquele da filosofia. A *Crítica*, lê-se na *primeira introdução* à *Crítica da faculdade do juízo*, apenas delineia (*entwirft*) e verifica (*prüfet*) a ideia de um sistema da filosofia; da própria filosofia, diz Kant: "é uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*" (KrV. A838/B866). De maneira geral, ele divide a filosofia nos domínios teórico e prático. É de se notar, assim, que deu dela, com a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes, ao menos uma espécie de esboço, os seus princípios. A promessa de redigir um sistema da metafísica permaneceu não cumprida, dada a multiplicidade que ela precisaria abarcar[2]. É recorrente no pensamento de Kant, que a filosofia ela mesma, devidamente acabada, torne-se sempre objeto de um deslocamento, como que por um escrúpulo crítico. Ninguém sendo o detentor da filosofia, resta, contudo, que "a ideia de sua legislação se acha por toda a parte em toda razão humana" (KrV. A839/B867) e, sendo o sistema da metafísica inacabado, ainda por inventar (*erfinden*), como o anunciam os *Prolegômenos* (AA 04: 255), não será hipótese insustentável supor que a empreitada *Crítica*, enquanto propedêutica ao menos, descobre na faculdade de julgar o princípio mais adequado à sistematização, seja para auxiliar a tarefa de esculpir o sistema da metafísica da natureza e dos costumes em suas exigências peculiares de generalização e especificação, seja sobretudo, para tornar minimamente compreensível a unidade da razão em vista de suas duas formas mais genéricas de expressão: a teórica e a prática.

O caráter, portanto, de certo inacabamento dá um traço fundamental no ritmo do pensamento de Kant quando ele considera a filosofia, em que pese a demanda sistemática da mesma. Afinal, se a filosofia tem qualquer coisa a ver com racionalidade, o

[2] Kant afirma, por exemplo, que o sistema segundo leis empíricas não é captável (EEKU, AA 20: 209); Também sugere o mesmo quanto a aspectos da filosofia prática, por exemplo, ao dizer que um sistema metafísico do direito deveria atender à multiplicidade empírica, cuja divisão perfeita é impossível (MS, AA 06: 205).

conceito de razão que estará por detrás dela certamente lhe dará o andamento. Pensar, por assim dizer, a largura da razão, medir seu perímetro, seu modo de operação, torna-se, por isso, uma tarefa imprescindível. A *Crítica* se depara com esta tarefa pela qual se mede a razão, não sem levar em conta um serviço de inspeção minuciosamente exaustivo das faculdades. Este ofício se exerce sob um pressuposto que tanto lhe garante uma correção interna como demanda uma visão de totalidade da investigação[3]. De tal forma, uma vez o sistema permanecendo o horizonte de sentido para a autocompreensão da razão, torna-se necessário desvelar o movimento que o faz crescer desde dentro, desdobrando-se na descoberta dos princípios que dão condições para a realização sucessiva das sínteses, a fim de que a razão possa pensar a si mesma, não obstante a multiplicidade que ela deverá enfrentar. Este esforço deverá significar, frente à tradição, ao menos uma reconfiguração na compreensão da racionalidade, o que a revigoraria como um conceito com direito de cidadania no discurso filosófico[4]; e o legado de Kant, então, soaria menos um empreendimento acabado do que uma tarefa. A razão formal, seu deslocamento para o intemporal, seu esvaziamento, redundam justamente na garantia de seu caráter procedimental: os fenômenos só podem fazer sentido se conjugados em vista de uma totalidade. Insinua-se com isso a tarefa da razão, "acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento" (KrV. A 298/B355). Seria o caso de verificar se de tal maneira, o pensamento não passaria a vigorar numa escala de ampliação dinâmica a fim de acolher o múltiplo, o contingente, o histórico e projetá-los numa constelação de significado[5]. Nestes múltiplos desdobramentos, vê-se que a razão, em seu ímpeto sistemático, estará estreitamente

---

[3] A seguinte observação de Kant, logo no início da *Crítica da razão prática*, nos sugere isso: "Se o que importa é a determinação de uma faculdade particular da alma humana segundo suas fontes, conteúdos e limites, então, de acordo com a natureza do conhecimento humano, não se pode começar de outro modo que das partes dela, de sua exata e completa apresentação (na medida do que seja possível, segundo a situação atual de nossos elementos já adquiridos da mesma). Mas há ainda um segundo cuidado, que é mais filosófico e **arquitetônico**, a saber, de compreender corretamente a **ideia do todo** e a partir dela abarcar com a vista, em uma faculdade racional pura, todas aquelas partes em sua relação recíproca mediante a derivação das mesmas do conceito daquele todo" (KpV, AA 05: 10).

[4] Isso sugere que a concepção de racionalidade deve migrar de um modelo estático para um dinâmico. "Na filosofia de Kant, a razão, ao tomar consciência de seu próprio modo orgânico de proceder, ergue-se a uma concepção orgânica e harmônica do espírito e da natureza (…) Esta nova consciência tinha de ir acompanhada da revalorização e, por assim dizer, de tudo quanto a razão cartesiana preteria: o papel fundamental da imaginação e do sentimento, o sentido da singularidade e do concreto, o sentido do novo e da invenção, o significado da arte, do conhecimento analógico e simbólico, e, através deste, também o sentido das imagens e das metáforas (…) Parafraseando Aristóteles, Kant poderia ter dito: A razão reconhece-se de algum modo em todas as coisas; ou ainda: a razão diz-se de muitos modos" (SANTOS, 1994, p. 30).

[5] Neste contexto a observação de Gueroult é bastante elucidativa: "De modo geral, Kant tende a dissociar filosofia e temporalidade, a conceber as manifestações da filosofia no curso da história como 'fatos da razão', enfim, a subtrair a história da filosofia à história propriamente dita, para vinculá-la a uma estrutura intemporal" (GUEROULT, 1977, p. 54).

vinculada à vida. Disso decorre a relevância da metáfora orgânica para se compreender o desenrolar imanente das formas de compreensão do mundo que a *Crítica* libera. A relação das diversas estruturas significativas que a *Crítica* descobre deve, sob as exigências da razão, ser iluminada pela possibilidade de uma vinculação espontânea de finalidade interna, pois, em sua analogia com a vida, a razão procede de acordo com fins.

Ora, se esta compreensão da razão como totalidade, organicidade e sistematicidade, frequentemente referida no pensamento de Kant, tem que ser pressuposta, é verdade também que ela não pode ser admitida gratuitamente. É à *Crítica* que cabe verificar a legitimidade dessa pretensão, sendo uma filosofia do sujeito – portanto, uma filosofia que esquadrinha as capacidades (*Vermögen*) desse último – a pedra de toque por onde deverá se fundamentar a condição de sistematização reivindicada pela razão. Por isso, investigar a questão do sistema em Kant exige, ao mesmo tempo, circunscrever o desenvolvimento que ele dá a uma filosofia da subjetividade em seus estratos transcendentais. As duas primeiras *críticas* nos dão esta circunscrição.

Para a crítica da razão teórica, a elaboração do conhecimento começa com a experiência que põe "em ação a nossa capacidade de conhecer" (KrV. B1). Essa capacidade é originária, uma faculdade intelectual puramente espontânea (KrV. B §16). Neste âmbito, a espontaneidade originária da consciência opera por determinação sobre o sentido interno, o eu empírico. A forma da vinculação entre a espontaneidade do entendimento e a sensibilidade passa pela função esquemática da imaginação, quando essa última apresenta um *método* para que a faculdade do juízo distinga o caso de acordo com a regra. Considerado o quadro das categorias e a limitação espaço-temporal que prevalece na compreensão dos sentidos interno e externo, Kant observa que os conceitos da metafísica especial extrapolam o horizonte de determinação da experiência possível e são transcendentes. O sujeito pensante, a totalidade cosmológica e Deus tornam-se conceitos problemáticos para a razão teórica. De tal forma, por exemplo, o erro da psicologia racional consistirá em designar uma substância ali onde, criticamente considerada, uma abstração permite entrever apenas a função da unidade da consciência, sempre vinculada à experiência possível (KrV. B 427). Kant não nega que nisso seja possível pensar um sujeito, mas há que se notar que ele não tem a prerrogativa de erigir-se como objeto de conhecimento, sendo tão somente sua pressuposição necessária (KrV. A492/B520). Pode-se pensar aí num sujeito transcendental, mas pensá-lo como substância e com todos aqueles atributos que a psicologia racional pretendia seria um equívoco. No interior deste circuito,

se liberaria apenas um saber de nós mesmos como espontaneidade, o que será para a *Crítica* um saber suficiente. Todavia, a exigência de um autoconhecimento, isto é, uma determinação teórica do sujeito fundamental, permanecerá inalcançável, tendo em vista não ser possível extrapolar as fronteiras do sentido interno em seu vínculo com o externo.

No âmbito prático, observa-se um quadro diferente, pois, embora não nos seja possível uma determinação teórica de nossa existência – uma vez que a forma temporal do sentido interno não é passível de propiciar a permanência real de um *si mesmo* enquanto substância (KrV. B429) – por outro lado, poderíamos encontrar:

> não na experiência, mas em certas leis do uso puro da razão, estabelecidas *a priori* e referentes à nossa existência (regras não puramente lógicas), ocasião para nos supormos totalmente *a priori*, legisladores relativamente à nossa própria existência e também determinantes dessa mesma existência; (…) sem para tanto necessitarmos das condições da intuição empírica (KrV. B430).

Fica mantido o fato de que o sujeito empírico permanecerá invariavelmente submetido ao encadeamento causal enquanto fenômeno, ao passo que o sujeito moral dispensará todo o recurso à intuição ao considerar-se como agente[6]. A liberdade transcendental, que desde a perspectiva da espontaneidade teórica só podia ser tomada por uma possibilidade, pois inevitavelmente transcendia os limites da experiência, poderá ser convertida no seio do sujeito prático a um uso imanente (KpV, AA 05: 48). Desde a *primeira crítica*, a partir dos resultados da terceira antinomia, o sujeito dessa liberdade é pensado como possível, sem conflito com a ordem sensível dos fenômenos, uma vez que sua ação livre é justificada por seu caráter inteligível, isto é, considerado como coisa em si, enquanto, por outro lado, os resultados de seu agir podem ser considerados como fenômenos no interior da ordem natural[7]. Partindo de semelhante pressuposto, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* pôde dizer que o homem tem dois pontos de vista pelos quais considerar-se (GMS, AA 04: 452).

---

[6] Daí a afirmação de Kant, de que "... o mesmo sujeito que, por outro lado, é também consciente de si como coisa em si mesma, considera do mesmo modo sua existência enquanto não está submetida a condições de tempo, mas, a si mesmo somente como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão" (KpV, AA 05: 97).

[7] Ver sobre isso: (KrV. A538-41/B566-69); ainda sobre a necessidade de se pensar num mesmo sujeito os dois tipos de causalidade: a liberdade e o mecanismo, veja-se também: (KpV, AA 05: 6 nota); também (KpV, 05: 48).

A espontaneidade do sujeito se desdobra, na filosofia teórica, como capacidade de circunscrever uma objetividade na natureza. Neste âmbito, uma tentativa de construir uma teoria da subjetividade, enquanto conhecimento, só se desenvolveria em terreno fenomênico, já que em vista do conhecimento a *Crítica* não autoriza dispensar a intuição, o sentido interno seria a única instância de incidência da investigação. Todavia, parecerá mais interessante notar que, para Kant, a teoria do sujeito não só não pode limitar-se à ordem dos fenômenos como é ela mesma o âmbito de incidência privilegiado da própria *Crítica.* Por isso, o sujeito último esquiva-se de qualquer possibilidade de determinação, uma vez que "aquilo que devo pressupor para conhecer em geral um objeto, não o posso, por sua vez, conhecer como objeto e que o eu determinante (o pensamento), deve ser distinto do eu determinável (o sujeito pensante) como o conhecimento é distinto do objeto" (KrV. A402). Do sujeito último poderemos dizer que é um "simples algo", não propriamente substância, mas, pressuposto transcendental. Intentar ainda um recuo para localizá-lo seria incorrer no risco de lançar o pensamento num processo *ad infinitum,* o que, tanto quanto recorrer às ideias inatas, é uma recusa essencial da filosofia transcendental. Desde o ponto de vista prático, entretanto, o sujeito deverá ganhar outra envergadura, pois, não se tratando mais de determinar a intuição para compreendê-la, passa a vigorar uma autodeterminação que exclui qualquer caráter empírico[8]. Nesse domínio, o sujeito moral deve se considerar num mundo completamente outro e a espontaneidade lhe permite produzir, sobre si mesmo, outra forma de representação[9].

A sugestão interessante que decorre desta breve consideração é que, entre as duas primeiras *críticas,* há um elemento que parece poder passar como denominador comum: a forma universal da lei. Na crítica do conhecimento, a legalidade do entendimento projeta uma objetividade em geral, como modo de determinação da experiência possível. A espontaneidade do entendimento, no nível da autoconsciência pura, enquanto unidade sintética, só pode realizar uma unidade pura nas categorias. De tal maneira, as leis daí deduzidas, reconhece Kant na *terceira crítica,* "só dizem respeito à

[8] Na autodeterminação moral nada de empírico pode tomar parte. Isso não significa, naturalmente, que Kant não tenha considerado os elementos empíricos de uma faculdade de desejar, estranhos à vontade pura. Contudo, aí já não se trata de *intuição*, mas de sentimentos enquanto fundamentos subjetivos de apetência (KpV, AA 05: 90).

[9] Em tal contexto, o sujeito " que como pertencente ao mundo sensorial se reconhece, do mesmo modo que outras causas eficientes, como submetido às leis da causalidade, contudo no domínio prático, por outro lado, a saber, enquanto ente em si mesmo é ao mesmo tempo consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, na verdade não de acordo com uma intuição particular de si mesmo e sim de acordo com certas leis dinâmicas que podem determinar a causalidade do mesmo ente no mundo sensorial; (…) a liberdade (…) transporta-nos a uma ordem inteligível das coisas" (KpV, AA 05: 42).

possibilidade de uma natureza em geral" (KU, AA 05: 179). Do lado da razão prática, o modo que o sujeito tem de se representar a lei da liberdade, algo que enquanto suprassensível seria, *stricto sensu*, irrepresentável, passa por uma tipificação alinhada às próprias leis universais da natureza (KpV, AA 05: 44, 69). Neste ponto, apesar de dizerem respeito a legislações diferentes, as duas primeiras *críticas* são solidárias numa determinada forma de compreensão da unidade da consciência. O que a *terceira crítica* sugere e se esforça por corrigir é que nem a vida da consciência e nem o campo dos fenômenos se exaurem naquelas formas de representação objetivantes.

Neste aprofundamento distintivo efetuado pela *Crítica*, o ponto de vista teórico fica separado do ponto de vista prático por uma espécie de abismo epistêmico. Mas, se é de se supor, como já dito, que há uma relação de solidariedade entre a demanda sistemática da razão e a analítica da subjetividade, não seria também de se supor a possibilidade de encontrar no sujeito transcendental a "capacidade" de efetuar uma passagem de um domínio para outro? Supondo que sim, resta saber como poderá o sujeito transcendental ser posto na base do juízo de reflexão, uma vez que, sob a demanda de uma apercepção originária, esse sujeito assume a tarefa de circunscrever uma objetividade no mundo, enquanto, por outro lado, os produtos da reflexão não assumem a forma da objetividade. O sujeito transcendental deverá ser abandonado, uma vez que as figuras enfrentadas pela *terceira crítica* extrapolam o quadro da objetividade categorial, ou deveremos deduzir que o caráter transcendental da faculdade do juízo exigirá uma compreensão ainda mais plástica daquele sujeito? A questão será a de saber se a filosofia de Kant permanece até o fim sob o signo de uma revolução copernicana, isto é, se ainda procede-se corretamente mantendo o peso das elaborações da *Crítica* na envergadura do sujeito (KrV. BXVI). A tese que pretendemos sustentar é a de que a sistematicidade da razão, para poder ser criticamente pensada, tem que encontrar sua possibilidade no próprio sujeito que reflete. Destaca-se, assim, a necessidade de estabelecer os traços de um sujeito crítico, em cuja finitude a racionalidade evidencia-se, por entre outros traços, como processo.

No primeiro capítulo serão apresentados, principalmente a partir do texto da *Crítica da razão pura*, alguns elementos que explicitam as reivindicações sistemáticas da razão, sobretudo, a partir da *Doutrina transcendental do método*. No segundo capítulo, será feita uma reconstrução dos contornos do sujeito teórico, tal como pensado pelas demandas de *primeira crítica* e uma avaliação da envergadura desse conceito de subjetividade frente

a algumas exigências de sistematização, tal como Kant as apresenta no *Apêndice* à *Dialética transcendental*. Os dois últimos capítulos visam apresentar, principalmente a partir do texto da *terceira crítica*, os elementos pelos quais Kant reconsidera e amplia a noção de subjetividade, seja por uma redefinição dos limites da receptividade (*Empfänglichkeit*) do sujeito, seja por uma exposição mais detida do estatuto transcendental da faculdade do juízo (*Urteilskraft*), principalmente, a que se faz a partir da consideração do juízo de reflexão. Esta investida de Kant permite pensar criticamente a questão da sistematicidade da razão a partir de uma estreita vinculação com a análise que expõe os contornos de um sujeito ajuizante.

CAPÍTULO I

AS DEMANDAS SISTEMÁTICAS NA *METHODENLEHRE* DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

1.1 - FILOSOFIA E SISTEMA

A questão que poderíamos tomar como ponto de partida de nossas investigações sobre o pensamento kantiano, daria ensejo a uma pergunta tão trivial quanto incômoda: o que é a filosofia? Desde logo, desconcertados tanto pela simplicidade da pergunta quanto pelas numerosas respostas que se candidatariam a fim de nos prestar algum socorro, não seria incomum abandonar a questão ou, tomados de afeição por um ou outro pensador, ajustarmos nossa resposta a uma determinada constelação de problemas e a certo modo de tratamento dos mesmos, caso no qual, nem de longe poderíamos pretender ter oferecido resposta exaustiva. Poderíamos ir à etimologia, mas o "amor à sabedoria", sem desdobramentos pontuais, soaria muito vago para prestar-se a qualquer tipo de definição. A questão é escorregadia, e sua resposta, se se admite alguma, não se presta a uma indicação precisa de todas as dimensões da coisa que deverá estar em vigor. Não parece, contudo, que tenha sido sempre assim. Não parece, de tal modo, que Platão tivesse alguma dúvida quanto à determinação da região e dos objetos de que se incumbe o filósofo: o mundo inteligível, onde, "no limite do cognoscível, a custo, se avista a ideia do Bem" (PLATÃO, 2001, p. 319). É, propriamente, da região da verdade que se trata. Aristóteles logo a situa muito facilmente, como essencialmente distinta da região das coisas contingentes[10]. Por aí, o filósofo tem a convicção de estar transitando na região das essências, tomando posse daquilo que é, sem confundir o seu saber com aqueles advindos de regiões específicas e limitadas. Para isso, contudo, é necessário abandonar o mundo que nos é dado mais imediatamente, a fim de encontrar alhures a calmaria da verdade.

[10] Para Aristóteles, a sabedoria prática se ocupa com esse campo onde, no sentido estrito, não se faz ciência: "ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma" (ARISTÓTELES, 1984, p. 142); já o saber não se enquadra nos mesmos moldes: "Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma" (Ibid. p. 143).

O caso é que esta já não parece mais ser uma postura muito consequente, pelo menos a partir da *Dialética Transcendental*, onde o suprassensível perdeu qualquer caráter objetivo e as verdades eternas mostraram-se vazias. A contemplação da verdade, que com muito custo ainda se podia fazer à distância, revelou-se uma miragem e o filósofo teve que recuar para um domínio mais modesto, para não dizer, talvez, impreciso[11]. Se Kant pode, em boa medida, ser responsabilizado por essa rasteira na metafísica dogmática, isso se deu por ter operado uma distinção precisa: o pensar não se confunde com o conhecer. Isso não tem como consequência um total desprezo pela metafísica, mas, sem dúvida, uma profunda redefinição de seu sentido[12]. O desmoronamento dos objetos da metafísica resulta, é certo, nessa dificuldade de definição da própria filosofia, embora, por outro lado, permita compreender, pela redefinição de seu sentido, que ela se constitui sobretudo como uma tarefa e menos como um saber a ser adquirido. De tal modo, já não se tratará tanto mais de saber o que é a filosofia, mas, muito antes, de como proceder filosoficamente. Não porque, para Kant, aqueles objetos inefáveis – Deus, o mundo, a alma, e tudo mais que vem a reboque, o eterno, o necessário, o todo, o absoluto, a liberdade – tenham perdido o estatuto de questão relevante, mas porque, primeiro, nossa relação com esses conceitos precisava ser purgada, a fim de que seu sentido pudesse emergir de vez. Esse sentido, que não nos dará uma definição da filosofia, poderá ao menos nos indicar sua tarefa, "cuja finalidade própria é permitir ver na mais clara luz todos os passos da razão" (KrV. A737/B765).

O método é, sem dúvida, essencial. E contra aqueles que queriam revestir a filosofia do rigor matemático, como se ele expressasse o arquétipo da racionalidade e como se daí resultasse algum ganho metodológico, Kant logo adverte para a tonalidade dogmática do procedimento[13]. A definição que está na base de um conceito matemático pode servir de ponto de partida ao matemático, pois define o conceito por exaustão: o círculo é a linha cujos pontos estão a igual distância de um outro, o centro (KrV. A731/B759). Mas nem tudo se regula tão bem assim. Noutros territórios, se a filosofia só

---

[11] A observação de Torres Filho chama atenção para as dificuldades em que se enreda essa ciência praticada pelo filósofo: "(...) ciência cujo sujeito tende sempre a recuar em relação a ela, ou a ficar à deriva, como os antigos diante da Sophia, os modernos diante da própria Philo-sophia. Chegou o tempo dos filo-filósofos?" (TORRES FILHO, 1976, p. 154).

[12] "A distinção que Kant faz entre *Vernunft* e *Verstand*, 'razão' e 'intelecto' (...) é crucial para nossa empreitada (...) a distinção entre as faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo" (ARENDT, 2008, p. 28,29).

[13] "... em filosofia não se deve imitar a matemática, começando pelas definições" (KrV. A730/B758); "em filosofia a definição, como clareza apropriada, deve antes terminar do que iniciar a obra" (KrV. A731/B759).

procede por conceitos, a segurança não se mostra assim com tanta evidência. Como saber se meu conceito de ouro diz tudo o que no ouro está efetivamente contido? E ainda que se trate de um conceito *a priori*, é temerário e precipitado partir de conceitos, pois não se tem segurança quanto aos limites que os circunscrevem (KrV. A728/B756). Se esse modo de proceder da razão pode ser útil na matemática, na metafísica ele não passa de ingenuidade. Todavia, resta ainda outro método: o sistemático, "porque a nossa razão (subjetivamente) é ela própria um sistema" (KrV. A737/B765). Pelo método sistemático, decerto, a filosofia poderá encontrar critérios para corrigir os passos da razão.

A noção de sistema não é daquelas que pouco frequentam a filosofia e não será equivocado dizer, a propósito, que nessa noção podem imbricar-se tanto um tema para uma reflexão que pretenda julgar-lhe a relevância metodológica, quanto um modo próprio de conduzir o pensamento. Por si mesma, a noção de sistema recobra um valor epistêmico extremamente vigoroso, uma vez que em seus desdobramentos imanentes não opera, propriamente, o esforço para o estabelecimento de uma verdade, mas, enquanto um recurso metodológico visa-se muito mais uma justificação na qual o curso do pensamento é, por assim dizer, gerado numa autorreferência e, por força de uma teia de inter-relações dos conceitos, produz a sua validade desde dentro. Por outro lado, o sistema, enquanto expressa uma estrutura, aparece para o historiador da filosofia como categoria essencial para se enfrentar as filosofias do passado a fim de arrebatar-lhes o modo como pretenderam dizer suas verdades[14], isto é, desvelando o modo como o discurso aí pretende ganhar expressividade pela lógica interna de sua estruturação, seja lá o caso dos sistemas manifestamente racionalistas, seja também o caso dos pensamentos afiliados ao irracional (GUEROULT, 1979, p. 84). [15]

---

[14] A visada do historiador da filosofia se fará então em busca do estrato lógico que preside o pensamento. Isso porque, se de um lado o sistema em seu desenvolvimento imanente pode ser o fiador de si mesmo, por outro lado, nossa *irretrocedível* consciência histórica torna inevitável remeter as produções da filosofia a seus contextos. Parece, assim, que verdade e história tornam-se conceitos irreconciliáveis. Isso fica ilustrado no diagnóstico de Gueroult: "... a evidência racional é por definição a evidência eterna (...). De um lado, cada filosofia, pela certeza que ela possui de portar toda verdade possível, pretende por sua conta se elevar acima da história e deter seu curso. De outro lado, a história da filosofia, que, na verdade, é a história das filosofias, arruína cada uma delas rejeitando sua pretensão à verdade e convertendo-as em acontecimentos temporais" (GUEROULT, 1979, p. 39,40).

[15] Noutro texto, Gueroult confirma essa ideia do seguinte modo: "Nenhuma filosofia, por mais hostil que se declare em relação ao sistema, pode lhe escapar (…) Uma filosofia da gratuidade, do sentimento, do irracional se constitui ao exercer sobre o sujeito um constrangimento racional que se quer invencível e que por intermédio de meios lógicos variados, leva a inteligência a reconhecer que, para ter acesso ao real não há outra via possível ou válida, conforme o caso, senão o sentimento, a intuição, o vivido, o místico, a decisão gratuita, em resumo, o irracional sob esta ou aquela forma" (Id. 2007, p. 236).

Enquanto método de interpretação, esse esforço para fazer emergir a estrutura do pensamento já sugere que o caráter próprio da filosofia implica que o filósofo operou sistematicamente. O pressuposto será então o de que o filósofo cumprirá sua tarefa ao elaborar um pensamento por si mesmo subsistente, sem rotas de fuga para o transcendente, isto é, sem arranjar sua fundamentação em qualquer elemento que, situando-se fora do perímetro dos conceitos em voga, põe em cena a figura de um *Deus ex Machina* a fim de arrematar uma solução aparente. De tal maneira, ter-se-ia decerto a receita para o diagnóstico dos contornos característicos à filosofia. Que daqui o pensamento possa degenerar em dogmatismo é, desde logo, a primeira suspeita que se poderá levantar, se o pensamento não se armar com auto-crítica; e o filósofo, bem-sucedido na posse de sua verdade, poderia por fim padecer de uma ingenuidade da qual o historiador da filosofia facilmente se eximiria, uma vez que este último, ao observar uma filosofia, buscando o seu *quid juris* (GUEROULT, 1979, p. 109), está consciente da singularidade de cada sistema e também de sua motivação fundamental, que, para além das causas pendentes de uma temporalidade histórica, haure e expressa seu sentido de um estrato lógico, por definição, subtraído das vicissitudes históricas que possam dar gênese ao pensamento[16]. Semelhante investigação em torno dos direitos pelos quais uma filosofia se afirma será a avaliação de sua capacidade de satisfazer requisitos de racionalidade, isto é, saber se nela pode figurar um sistema como uma espécie de correlato mesmo da razão. Isso concedido, já de saída nos parece tarefa instigante tentar entender como a filosofia kantiana pode tão insistentemente flertar com a noção de sistema e ainda assim manter o tom de um pensamento no qual a *Crítica*, tal um outro *Leitmotiv*, ronda incessantemente toda asserção por onde uma verdade queira instaurar-se. Kant está noutro plano. Em que pese o estruturalismo poder encontrar inspiração nele[17], uma suposta *história da filosofia* de Kant

[16] O fato de que o historiador da filosofia está consciente da singularidade histórica de cada filosofia, não implica que o *método histórico* poderá resolver a sua tarefa, pelo contrário: "A decomposição de cada doutrina em elementos de origem heterogênea e externa, sua resolução em uma soma de influências, de circunstâncias materiais, de necessidades psicológicas individuais ou coletivas fariam-nas aparecer como o reflexo epifenomenal de um momento da vida da humanidade no intelecto de um homem historicamente determinado e destruiriam assim sua substância mesma" (GUEROULT, 1979, p. 46); quanto a isso veja-se também: GOLDSCHMIDT, 1963, p. 139.

[17] O que é sugerido por Schwartz, (2008, p. 14). Por sua vez, Gabriella Crocco arremata seu artigo sobre o método estrutural remetendo-o a uma proposta kantiana facilmente reconhecível no texto da *Arquitetônica*. E afirma da filosofia: "Ela não pode e não deve ser uma crítica da ciência sob pena de negligenciar sua própria vocação: explorar em nossa finitude esse verdadeiro como totalidade que a ciência ensaia alcançar, mas cujo sentido só pode ser apreendido por nós a partir de um ponto de vista, de um modo de dizer o verdadeiro. Se a filosofia renuncia sua vocação a ciência só pode se tornar cega, incapaz de compreender seu sentido, reduzida a uma simples técnica" (CROCCO, 2005, p. 88). O próprio Kant não foi alheio ao problema de uma história da filosofia. Para ele, contudo, tal história estaria longe de confundir-se com uma narrativa composta a partir de dados empíricos. O traçado desta história deveria dar-se *a priori* devendo ser buscado na própria natureza

seria bem menos generosa com as filosofias que a precederam. Ela é tão magra em elementos diferenciadores – dogmatismo e ceticismo – quanto é irredutível em seu juízo, que deveria soar algo como: toda metafísica até agora foi um fracasso. A filosofia de Kant tem inspiração sistemática, mas avessa ao dogmatismo, a *Crítica* se desenvolve no enfrentamento e na exigência das provas de legitimidade de tudo aquilo que de maneira sobranceira pretenda reivindicar para si a posse da verdade.

Se esta primeira impressão que nos é oferecida pode ser correta, sistema e *Crítica* parecem produzir entre si algum tipo de oposição ou descompasso, em que pese, para Kant, a própria *Crítica*, tal um sistema, ter que garantir-se como um trabalho exaustivo e capaz de esboçar arquitetonicamente um plano completo para a filosofia transcendental (KrV. A13/B27). Sendo assim, valerá perguntar: onde a *Crítica* poderá destoar do sistema? Possivelmente, apenas ali onde o sistema pretender arrogar-se uma verdade de cunho absolutamente objetivo, já que o trabalho propedêutico de que a *Crítica* se incumbe, enquanto exercício prévio *(Vorübung)* (KrV. A841/B869), tem um âmbito próprio de incidência: ela se refere àquilo que o sujeito pensante tira de si mesmo (KrV. BXXIII). Por isso, a referência à subjetividade torna-se uma exigência inapelável da empreitada sistemática de Kant e isso, contra quem pretenda circunscrevê-la em terreno marcadamente objetivante, soará sempre um permanente ruído de fundo, como que assinalando invariavelmente o reconhecimento de que os elementos afirmativos dessa filosofia carregarão sempre a modéstia de certa perspectiva. Esta inflexão dará um ritmo próprio à tarefa sistemática da filosofia crítica, uma vez que a análise da subjetividade certamente libera um horizonte de objetividade, mas ele carregará também a marca de uma parcialidade. Além disso, enquanto o sistema figura sempre como um ideal de unidade, a *Crítica* opera por recortes, o que, de tal maneira, demonstra uma realidade tão tecnicamente esquadrinhada que é capaz de, por fim, dar ao leitor facilmente a ocasião de enredar-se num labirinto de questões, especialmente, quando alguns temas inseridos por Kant parecem desajustar o curso sistematizante do pensamento, permitindo, como observa

---

da razão, como arqueologia filosófica (FM, AA 20: 341). A sugestão de Kant, deixada nas "*Folhas Soltas*" dos "*Progressos da metafísica*", parece ser sobretudo a de que uma história da filosofia deveria assumir também um tom filosofante, isto é, jamais poderia se resumir ao trabalho de um erudito e muito menos a um catado das opiniões pulverizadas pela história. Kant assim se questiona a respeito: "Se a história da filosofia pode ser uma parte da própria filosofia ou deve ser parte da história da erudição. Quaisquer progressos que a filosofia possa ter feito, uma história dos mesmos é, contudo, distinta da própria filosofia ou esta deve ser um simples ideal de uma fonte que está na razão humana da filosofia da razão pura, cujo desenvolvimento também tem na natureza humana suas regras" (FM, AA 20: 343).

Lehmann, irromper traços aporéticos na obra, a ponto de sua filosofia parecer ser toda ela "uma luta em torno da aporia do conceito de sistema" (LEHMANN, 1992, p. 4).

Mas se a filosofia de Kant pode assim, à primeira vista, apresentar-se de modo tão emaranhado, onde o estabelecimento de um sistema encontraria um suposto estorvo na irrupção de problemas, tem-se com isso mais a revelação do espírito dessa filosofia do que a prova de um sistema mal-sucedido e feito às canhas. O fato de Kant inscrever-se na *Aufklärung* já o coloca num horizonte intelectual, expressivo no século XVIII, que, de modo geral, revê a própria noção de razão em termos que são cruciais para se repensar o sentido do sistemático, a começar pelo próprio deslocamento da região da verdade[18]. Esvaziada de propriedades substanciais, a razão terá mais a ver com procedimento do que com conteúdo e a tarefa sistemática não se resolverá mais por uma operação de dedução em cadeia à maneira dos geômetras[19]. O *modus operandi* da filosofia, até então acostumada em muitos casos com as alturas atemporais da abstração, precisa curvar-se aos imperativos da contingência – se a expressão não soar descabida – necessidades típicas do contexto. Então, se o espírito de sistema, tal como o pensava o século XVII, impõe compreender o mundo como que de cima para baixo, o espírito sistemático do século das luzes sugere que a filosofia não se recuse a pensar os acontecimentos do mundo vivido, na diversidade de suas manifestações. A abordagem de questões que extrapolam a capacidade de um pensamento que não pode dizer mais do que lhe permite a lógica formal, emerge com uma legitimidade, que a filosofia não pode se recusar a pensar. Ora, com isso, o mero procedimento lógico-analítico só pode recobrir parcialmente as exigências metodológicas do pensamento e a filosofia não poderá deixar de reconhecer questões que avizinham-se a estratos mais circunstanciais[20]. E o próprio Kant, a respeito de seu tempo, não se furtou em reconhecer-lhe um *juízo amadurecido*

---

[18] "Para os grandes sistemas metafísicos seiscentistas, para Descartes e Malebranche, para Spinoza e Leibniz, a razão é a região das 'verdades eternas' (…). O século XVIII confere à razão um sentido diferente e mais modesto. Deixou de ser a soma de 'ideias inatas', anteriores a toda experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas. A razão define-se muito menos como uma possessão do que como uma forma de aquisição..." (CASSIRER, 1997, p. 32).

[19] "Em vez de se fechar nos limites de um edifício doutrinal definitivo, em vez de restringir-se à tarefa de deduzir verdades da cadeia de axiomas fixados de uma vez por todas, a filosofia deve tomar livremente o seu impulso e assumir em seu movimento imanente a forma fundamental da realidade, forma de toda existência, tanto natural quanto espiritual. A filosofia já não significa, à maneira dessas novas perspectivas fundamentais, um domínio particular do conhecimento situado a par ou acima das verdades da física, das ciências jurídicas e políticas, etc., mas o meio universal onde todas essas verdades formam-se, desenvolvem-se e consolidam-se" (Ibid. p. 10).

[20] Isso ressalta, de alguma forma, que a auto-compreensão da razão não dispensa suas formas de manifestação no tempo, o que exige ceder lugar para o dinâmico e processual. "Se agora se pergunta: nós vivemos atualmente numa época esclarecida? Então, a resposta é: não, mas em uma época de esclarecimento" (WA, AA 08: 40).

(KrV. AXI), ao qual tudo, mesmo a religião e a legislação, deveria submeter-se. Injunção da filosofia crítica que se torna muito estimulante com a leitura de Foucault, quanto ao tema da *Aufklärung* e a respeito do modo como Kant se posiciona com sua maneira de filosofar, através de uma atitude que não recua diante do presente[21]. A atualidade, a condição no interior da qual o pensamento é elaborado, não pode ser estranha à filosofia.

Se esse é o estado de coisas no qual se inscreve o pensamento kantiano, desde logo surge a necessidade de saber o que, propriamente, sua filosofia, que como toda outra não pode dispensar o apreço pelo universal, precisará produzir para dar conta de camadas aparentemente tão alheias a conceitos. Esse contexto é muito significativo, pois dá o ritmo pelo qual a filosofia crítica se esforça por orquestrar um cenário de permanente tensão, de tal maneira que a tensão parecerá mesmo um elemento fundamental na sistemática kantiana. Destarte, uma precaução virá bem a propósito: a de cuidar em saber se Kant quis que sua filosofia fosse num ou noutro de seus elementos a expressão da verdade, ou melhor, de saber se há na filosofia de Kant uma verdade que se expresse substantivamente, justo no caso de um filósofo tão afeito a formalismos. Não é gratuitamente que fazemos essa observação inicial. O caso é que a questão do sistema parece ter a propensão intrínseca de conduzir a leitura de maneira a nos fazer reconstruir tão só um aspecto da filosofia kantiana, talvez um "kantismo bem centrado", que poderia minar "o momento mais paradoxal do pensamento de Kant", como já observou Lebrun. A propensão algo intrínseca ao tema, faz a recomendação de Lebrun soar menos um chiste do que um conselho de prudência: "Mas por que obstinar-se em pedir a Kant a sua 'verdade'? Desesperadamente equitativo, ele dá razão a todos os comentadores, contra um pouco de habilidade da parte deles na escolha dos textos" (LEBRUN, 1993, p. 388-9). A esta altura, é preciso acertar o passo entre o espírito e a letra do kantismo, cuidar de não negligenciar a radicalidade da *Crítica* em proveito de seus aspectos doutrinais (Ibid. p. 387).

De início, a *Doutrina transcendental do método* nos parecerá uma boa porta de entrada para a obra. Embora, provavelmente, pelo pressuposto sistemático aqui e ali anunciado na obra de Kant, pouco deva importar se pegamos a razão pelos pés ou pelos

---

[21] "Eu gostaria, por um lado, de sublinhar o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza, ao mesmo tempo, a referência ao presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo; eu gostaria de sublinhar, por outro lado, que o fio que, desta maneira, pode nos reatar à *Aufklärung* não é a fidelidade a elementos de doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude; isto é, de um *êthos* filosófico que se poderia caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico" (FOUCAULT, 2000, p. 1390).

cabelos, pois na razão pura, afirma Kant, "cada membro existe em função de todos os outros e todos em função de um" (KrV. BXXIII)

1.2 – TAREFAS DISTINTAS: *ELEMENTARLEHRE* E *METHODENLEHRE*

Com a *Crítica da razão pura*, Kant afirma estar a ensaiar um novo método, anunciado no prefácio da segunda edição a título de hipótese, como análogo àquele que Copérnico assumira em suas investigações astronômicas. Esse último, em função de ver se não lograria mais êxito na explicação dos fenômenos celestes, fez mover o espectador e manteve os astros imóveis. "Tente-se, pois, uma vez" – dirá Kant – "ver se não faremos melhores progressos nas tarefas da metafísica ao admitirmos que os objetos devem guiar-se de acordo com nosso conhecimento" (KrV. BXVI). Ora, essa guinada metodológica, assim ligeiramente descrita como a escolha de um novo ponto de vista, desdobra-se numa tarefa analítica que antes de qualquer coisa visa mensurar e expor toda esfera da razão especulativa, estabelecendo-se, por sua vez, "a partir da natureza das nossas representações do espaço e do tempo e a partir dos conceitos elementares do nosso entendimento" (KrV. BXXIII, nota). Atenção dada à ciência de seu tempo, Kant encontra nela inspiração e até mesmo procede em alguma analogia com ela, quando sua empresa filosófica aproxima-se do método empregado pelo naturalista, sendo designada, por exemplo, como um experimento da razão pura (*Experiment der reinen Vernunft*) que consistiria em "procurar os elementos da razão pura naquilo que através de um experimento deixa-se confirmar ou refutar" (KrV. BXX, nota)[22]. As amostras desse experimento encontramos na *Dialética transcendental*. Ainda sustentando analogia com o procedimento dos naturalistas, outra experiência aduzida tem semelhança com aquela do químico na separação e análise dos

[22] Não se trata de dizer que a filosofia estaria mesclada ao conhecimento empírico e localizado. É nítido que a *Crítica* distingue o terreno próprio da filosofia já por seu trabalho peculiar de estabelecimento de fronteiras. Todavia, é o próprio método adotado pelos naturalistas que se mostra exitoso e rende uma boa analogia para a investigação filosófica. O próprio Hume busca assentar as bases da natureza humana no *Tratado* a partir do método experimental, isto é, não buscando qualidades essenciais, mas estabelecendo os princípios pelos efeitos experimentados: "Parece-me evidente que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser impossível formar qualquer noção de seus poderes ou qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações" (HUME, 2009, p. 22-23); de modo semelhante, Kant também fazia seus experimentos: "... eu buscava muito seriamente provar proposições e seu contrário, não para fundar uma doutrina da dúvida, mas porque eu presumia descobrir uma ilusão do entendimento. O ano de 69 deu-me uma grande luz" (Refl. 5037, AA 18: 69). O experimento (*Versuch*) é informativo e por isso heuristicamente relevante.

materiais, sendo, decerto, as páginas da *Analítica transcendental* a exibição de seu correspondente filosófico[23].

O que se expõe como primeiro método da *Crítica* é um procedimento analítico e regressivo que incide sobre a sensibilidade e o entendimento, neste último, sobre seus conceitos e princípios. Trata-se aí de tornar manifesto, de modo não pouco minucioso, o quadro elementar do conhecimento, cujo intuito será, por fim, evidenciar a possibilidade da síntese que todo conhecimento objetivo requer. Para Kant, esse método estará longe de ter alguma afinidade com aquele do qual usualmente se serviam as investigações filosóficas da metafísica de seu tempo. Não é o caso agora de "decompor, segundo seu conteúdo, os conceitos que se oferecem e clarificá-los" (KrV. A65/B90). Não se trata mais de amparar-se num racionalismo canhestro, que, na prática, dizia Kant já nos *Träume*, mais não fazia do que "...provar aquilo do que já se sabia antes que deveria ser provado" (TG, AA 02: 359). Este movimento analítico no qual a *Crítica* se desdobra, enquanto expõe os materiais de que dispomos para o conhecimento, seus alcances e limites, constituirá uma parte considerável da metafísica que por aí se pretende pensar[24]. Contudo, a própria tarefa da filosofia que a *Crítica* nos lega também está longe de resumir-se neste esmerado trabalho de desmontagem de nossa maquinaria cognitiva. Essa primeira investida do pensamento crítico poderá ser, como afirma o prefácio de 1781, "...o inventário sistematicamente ordenado de todas as nossas posses através da razão pura" (KrV. AXX). Mas essa tarefa ainda nos parece estar distante de traduzir o que Kant pretende com a filosofia.

Este processo de inventário, ou de uma espécie de registro catalográfico da envergadura da razão especulativa, na medida em que nos libera os seus elementos, permite-nos ainda perguntar se o método da razão constitui-se apenas neste procedimento pelo qual a análise põe às claras os elementos do conhecimento, bem como, os processos de síntese aí exigidos. Supondo que sim, conclui-se naturalmente que a esfera da razão é

---

[23] "Este experimento tem muita semelhança com aquele do químico que, por vezes, o chamam experimento de redução, mas em geral o denominam procedimento sintético". (KrV. BXXI, nota). Na *segunda crítica*, a descrição desse procedimento do naturalista se faz em vista de realçar como a razão separa-se dos afetos na determinação da vontade: "É como quando o analista adiciona álcali à solução de terra calcária no ácido muriático; o ácido abandona imediatamente a cal, combina-se com o álcali e a cal precipita-se ao fundo" (KpV, AA 05: 92).

[24] "A filosofia da razão pura é ou propedêutica (exercício preparatório) que investiga a faculdade da razão relativamente a todo conhecimento puro *a priori*, e se chama Crítica, ou, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (seja verdadeiro ou aparente) em conexão sistemática a partir da razão pura e chama-se metafísica; se bem que esse nome pode ser dado a toda filosofia pura em conjunto com a Crítica..." (KrV. A841/B869).

inteiramente recoberta pela esfera do conhecimento objetivo e este último traduz aquela por completo. Do contrário, valerá perguntar o que propriamente se diz da razão enquanto dela assumimos tão somente as elaborações do conhecimento objetivo. Desde semelhante perspectiva, não seria de se reprovar o dissabor com o qual Schopenhauer observa que Kant não tenha melhor caracterizado a razão, cuja crítica estava justamente em pauta. "É surpreendente ao máximo" – diz Schopenhauer – "que ele também não tenha determinado essa última nem uma única vez de forma suficiente e ordenada" (SCHOPENHAUER, 1986, p. 583). O caso, entretanto, é que se devemos conceder procedência à insatisfação de Schopenhauer, a questão óbvia será a de saber se é só neste ponto, na elucidação das condições do conhecimento, que a filosofia de Kant se exaure, se é tão somente aí que se encontra efetivamente sua alma e seu maior mérito[25]. Restará saber se é em vista da tábua das categorias, a suposta guia de Kant em seu particular prazer pela simetria – o qual nas linhas de Schopenhauer não deixa de referir um gosto algo perverso – que toda construção da razão deverá encerrar a multiplicidade que, como no leito de Procusto, violentamente é levada a enquadrar-se[26]. Noutras palavras, há que se saber se o método que Kant pretende inaugurar na metafísica reconduz ou mesmo reduz a razão ao achado da *Doutrina transcendental dos elementos.*

No ano de 1777, Kant observa em carta a Marcus Herz ter conseguido encontrar uma forma sistemática para orientar seu trabalho:

> Desde quando nos separamos, minhas investigações, empregadas antes de maneira avulsa sobre todo tipo de objetos da filosofia, obtiveram forma sistemática e levaram-me pouco a pouco à ideia do todo, o que primeiramente torna possível o juízo sobre o valor e a influência recíproca das partes. Todas as minutas desse trabalho estão no entanto

[25] "Tal conhecimento distinto e tal apresentação tranquila e prudente dessa condição onírica de todo o mundo é, na verdade, a base de toda filosofia kantiana, é sua alma e o maior de todos os seus méritos. Ele levou-a a cabo ao desmontar e apresentar, peça por peça, com habilidade e circunspecção admiráveis, toda maquinaria de nossa faculdade de conhecimento, por meio da qual se realiza a fantasmagoria do mundo objetivo" (SCHOPENHAUER, 1986, p. 567).

[26] Das tábuas dos juízos, diz Schopenhauer, que Kant dela "... deduziu uma dúzia exata de categorias, simetricamente delimitadas sob quatro títulos, que tornam-se posteriormente a terrível cama de Procusto, na qual ele força a entrar brutalmente tudo o que se passa no mundo e no homem" (Ibid. p. 581); mais adiante, Schopenhauer insiste no caráter excludente que vigora na compreensão kantiana do conhecimento: "Depois que ele toma em consideração o conhecimento intuitivo apenas na matemática, descuida do resto do conhecimento intuitivo com o qual o mundo se nos apresenta, mantém-se inteiramente apenas no pensamento abstrato que, todavia, só recebe significação e valor do mundo intuitivo, o qual é infinitamente mais significativo, mais universal e mais rico de conteúdo do que a parte abstrata de nosso conhecimento". (Ibid. p. 582); Por fim, será sob essa analogia com o *leito de Procusto* que Schopenhauer travestirá as tábuas kantianas das categorias, também em referência às duas últimas *Críticas*, de forma a indicar aí um pensamento cujo *prazer pela simetria arquitetônica* sugere uma espécie de pensamento mutilador (Ibid. p. 634, 706, 710).

> naquilo que denomino crítica da razão pura, como uma pedra no caminho, unicamente com cuja remoção agora me ocupo... (Br, AA 10: 213)

Contra a maneira parcial e avulsa (*Stückweise*) de proceder, o sistemático expressa o seu valor epistêmico pelo modo como permite inspecionar as partes desde o lugar que elas ocupam no todo. Sem uma ideia do todo, os elementos particulares carecem de uma justificação e, sobretudo, sequer podem ser apreciados. Este relato feito a Herz nos parece útil para compreender bem o espírito próprio da filosofia kantiana que, em suas modulações, exige salientar os meios pelos quais a razão procede sistematicamente e, já por isso, reclama destacar um aspecto metodológico da filosofia transcendental que extrapola o quadro estreito da exposição dos elementos que compõem a faculdade de conhecimento. Sendo assim, para além do trabalho analítico que a *Crítica* exibe, será necessário voltarmos a atenção para um alargamento que se destaca aqui também sob a rubrica do método e é exposto na parte final da *Crítica da razão pura*, depois das incursões circunstanciadas da *Doutrina transcendental dos elementos.* Dessa última, temos uma observação que nos dá a medida exata de seu valor, pois com ela, diz Kant, "... avaliamos os materiais e determinamos para que tipo de edifício, altura e solidez, seriam suficientes" (KrV. A707/B735). Esse primeiro momento de uma espécie de procedimento orçamentário, perguntamos, deve ser tomado como expoente da atividade da razão em todas as suas dimensões? Uma interpretação que se reduzisse à ênfase, impropriamente dada, ao Kant da *Elementarlehre* que justifica a ciência, pareceria sugerir que o leitor não teve a "cortesia e paciência", esperadas pelo filósofo, de acompanhá-lo pela inteira via crítica (KrV. A856/B884). É de se esperar que a *Doutrina transcendental do método* nos distenda o horizonte para compreendermos a dinâmica construtiva que permeia as empreitadas da razão. É por meio dessa segunda parte da obra que Kant afirma "a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura" (KrV. A708/B736). Em vista dessa "*Bestimmung der formalen Bedingungen*", vale observar, não nos movemos mais no nível das condições formais do conhecimento objetivo, aquele que outrora nos fora legado pela *Analítica.* Aqui começa a vigorar outro aspecto das elaborações da razão, que por si não pode esquivar-se de uma exigência que será sua qualificação essencial: proceder sistematicamente. Embora seja uma indicação ainda bastante pálida, a *Logik* nos sugere uma definição desse método:

> "Quando se pensa de acordo com um método e então este método também se expressa na exposição e indica claramente a passagem de uma proposição a outra, então tratou-se um conhecimento sistematicamente. Ao contrário, quando se pensa de acordo com um método, mas não se estabelece a exposição metodicamente, então, há que se chamar um tal método de rapsódico" (Log, AA 09: 148).

O ideal sistemático, portanto, pode ser pensado pelo modo como as diferentes proposições vinculam-se claramente entre si. Essa exigência lógica será indispensável, todavia, não será a condição suficiente para uma sistematicidade criticamente pensada, pois, se a passagem de uma proposição a outra pode ser logicamente evidente, não é necessário que no plano transcendental as coisas se passem do mesmo modo. É preciso distinguir o terreno em que se pisa com a razão a fim de impor limites ao seu uso e cuidar para que as passagens, não obstante logicamente evidentes, não escondam nenhuma sub-repção. Já por isso, uma disciplina da razão pura constitui parte fundamental da doutrina do método.

1.3 – MÉTODO E DISCIPLINA: ATENÇÃO AOS USOS DA RAZÃO

O fato de que a *Methodenlehre* expressa um esforço construtivo que é distinto das construções objetivantes do entendimento, demanda uma precaução e uma atenção ao uso que nela se faz da razão. O texto da *Disciplina*, para além do tom de censura que o anima, dá vez, justamente, à noção de uma razão que se exprime de modos diversos e por possíveis usos diferentes. Como citamos, Santos (1994, p. 30) já observou que Kant bem poderia, ao estilo de Aristóteles, dizer: "a razão diz-se de muitos modos". O *Apêndice* à *Dialética Transcendental*, como veremos mais adiante, reconhece um uso regulativo das ideias; num pequeno texto de 1788, é o uso de princípios teleológicos na filosofia que representará um modo para se pensar a história da natureza (*Naturgeschichte*)[27]. Em todo caso, é sempre e somente um uso disciplinado que poderá garantir a saúde e conservação da razão.

---

[27] Refiro-me ao texto *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (AA 08: 157-184). Nesta breve dissertação, Kant tenta mostrar como um critério teleológico pode servir para pensar a variedade na natureza viva, no caso específico, a das raças humanas. Para além desse uso, distinguem-se também, de modo mais geral, o uso empírico e o uso (puro) prático da razão. O texto da *Disciplina* distingue, a propósito da razão pura, o uso dogmático, o polêmico e o hipotético. Esses usos podem ser úteis dentro de limites seguros e demarcados pelo reconhecimento de nossa finitude. Se nos fosse possível reconhecer a totalidade

Mesmo para além do âmbito da elaboração do conhecimento, propriamente no interior da teoria da educação, Kant assinala o caráter corretivo e civilizatório que a disciplina proporciona, e observa: "Aquele que não é cultivado é rude *(roh)*, quem não é disciplinado é selvagem *(wild)*" (Päd, AA 09: 444)[28]. Ora, que aqui esteja em voga a perspectiva da formação *(Bildung)* do homem, não significa que, para Kant, em termos gerais, a razão humana em sua finitude dispense qualquer processo de auto-constituição e, nesse ínterim, também um processo de auto-correção. É de se esperar que o temperamento *(Temperament)* e até mesmo os talentos *(Talente)* sejam submetidos à coerção da disciplina. O próprio gênio se não se submete à disciplina extrapola o gosto e perde sua finalidade, isto é, não se comunica (KU, AA 05: 319). Que à razão, todavia, caiba uma disciplina, eis o que naturalmente não deixa de suscitar algum estranhamento, que o próprio Kant aponta como algo triste e humilhante para a razão (KrV. A740/B768). A causa disso, facilmente deixa-se supor: como é possível que a razão se submeta a uma disciplina? Não seria ela mesma a fonte da disciplina? Por outro lado, não seria em nome da razão e com seu auxílio que se diriam as verdades? Ora, semelhantes questões poderiam ter procedência e valor num cenário pré-crítico, mas com a *Crítica* é a razão que será passada em revista e é aqui que a *Crítica* reivindica um distanciamento, revelando um movimento artificial e impondo a necessidade de supor um ambiente asséptico, um lugar neutro para onde o filósofo se desloca a fim de julgar, inclusive e sobretudo, aquilo que naturalmente apareceria como algo insuspeito, uma vez que é a própria razão que estará em causa. E essa desconfiança da razão poderia muito bem jamais vir à tona, "...porque com a solenidade e o profundo garbo com que se apresenta, ninguém podia suspeitá-la de um jogo leviano, com imaginações em vez de conceitos, palavras em vez de coisas" (KrV. A710/B738).

Que a razão seja a figura central das motivações da *Aufklärung* e, exatamente por isso, porque é a ela que desde então a humanidade estaria abandonada; porque sua exigência de autonomia requer que ela tire tudo de si mesma para não submeter-se mais a uma autoridade estranha, justamente por isso, ela deverá ser submetida a um exame cuidadoso que lhe justifique as pretensões, como a *Crítica*, e que lhe imponha

---

da razão em seus variados usos, o que significaria já uma unidade da razão, a própria filosofia se realizaria como doutrina da sabedoria: "Os princípios da perfeição de nosso conhecimento, isto é, de um todo absoluto do mesmo (da unidade absoluta do uso da razão) são sínteses da razão. Eles contêm condições da sabedoria, isto é, da concordância com a soma de todos os nossos fins" (HN, AA 23: 471-2).

[28] "Disciplina ou criação transformam a animalidade na humanidade" (Päd, AA 09: 441); "Disciplina previne para que o homem, por seus impulsos animais, não se desvie de sua destinação, a humanidade (Ibid. 442).

limites, isto é, que a discipline[29]. Assim como o próprio indivíduo humano precisa de educação, a razão finita, por seu modo essencialmente inacabado, mas, sobretudo por seu ímpeto natural, precisa educar-se em vista da maioridade. O caso é que há um modo, por assim dizer, muito natural, no qual a razão humana se lança para compreender o mundo e responder suas próprias questões, aliás, um particular destino *(besondere Schicksal)* da razão, em que pese o tormento que isso lhe causa: ela coloca-se questões que não pode evitar e que também não pode responder (KrV. AVII). Produz então obscuridades e contradições que sequer levantam as suspeitas do senso comum *(gemeine Menschenvernunft)* (KrV. AVIII). Esse primeiro movimento natural da razão, possivelmente o que mais vigora nos assuntos pertinentes à especulação, é dogmático. É propriamente a infância *(Kindesalter)* da razão (KrV. A761/789).

Este uso desregrado da razão, profundamente crédulo de si mesmo e insubordinado a quaisquer leis, portanto, desprovido de coerção, redunda numa condição de conflito. E, decerto, não será exagero vê-lo em paridade com a própria condição da selvageria *(Wildheit)* que Kant descreve na *Pädagogik*: "A selvageria é a independência de leis. A disciplina submete o homem às leis da humanidade e começa a fazer com que ele sinta a coerção das leis" (Päd, AA 09: 442). Nesta altura, a metáfora político-jurídica entra em cena para dar fôlego ao pensamento, insinuando que na *Crítica* a busca pela lei pretende fazer a razão entrar nesse estado legal, cujo contrário nos remete exatamente à cena do estado de natureza – condição que, aliás, longe de encontrar respaldo na figura do bom selvagem de Rousseau, parece muito antes análoga ao estado hobbesiano de natureza (KrV. A752/B780) – onde só a guerra pode garantir qualquer posse. A razão, portanto, precisa colocar-se sob a lei e o primeiro passo para isso é disciplina, como uma espécie de legislação, um sistema de precaução *(Vorsicht)* e autoexame *(Selbstprüfung)* (KrV. A711/B739).

Se a exigência da disciplina pode parecer evidente, ela não deixa de suscitar uma pergunta óbvia: de onde pode ela advir? Kant nos faz notar que, naturalmente, o comportamento da razão é desmedido e ela precisará destacar-se, de algum modo, de si mesma para se impor limites. A estranheza do procedimento parece ir além da humilhação acima citada e sugere ainda que a razão kantiana, à primeira vista, quase passa por

[29] É Foucault quem observa isso muito pontualmente a propósito da *Aufklärung*: "ora, é precisamente nesse momento que a Crítica é necessária, pois ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo, para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar" (FOUCAULT, 2000, p. 1386).

esquizofrênica: ora juíza, ora ré. A questão será a de saber de onde vem o direito da limitação, pois, a razão em seu uso dogmático só poderá engendrar polêmicas[30]. É o caso, por exemplo, daquele conflito onde um partido afirma a inexistência de um Ser Supremo e o outro, com a mesma insistência, cuida de provar o contrário. Os dois dogmatizam com a razão e nenhum deles pode ser tomado por menos dogmático que o outro. Ambos, por oponentes que pareçam, padecem da mesma ingenuidade, e o primeiro, que se dirá um *Freigeist*, "...bebe a longos tragos o veneno que corrompe dogmaticamente seus princípios" (KrV. A755/B783). Nenhum dos dois reparou que ainda não tem seus direitos de posse garantidos, pois não são capazes nem de ostentar um objeto para o conceito em questão, dada a limitação da intuição, nem de provar a impossibilidade ou o absurdo do conceito.

Nesse estado de coisas é inevitável perguntar-se pela origem da discórdia nesse "campo de guerra de disputas infindáveis" (KrV. AVIII). Algo deve estar passando por alto. Somente um engano quanto ao que seja mesmo a razão poderia dar lugar para "duas pessoas conduzirem uma disputa sobre uma coisa cuja realidade nenhuma delas pode apresentar em uma experiência real ou mesmo apenas possível" (KrV. A750/B779). Em certo sentido, há que se dizer que a censura de Kant poderia muito bem passar pelo óbvio ao denunciar um equívoco que nem poderia custar muito para ser notado, qual seja, o de que será trivialmente inadmissível que se possa nomear razão a algo que produz disparates. A sugestão elementar de Kant é que não se percebeu justamente o conceito básico de uma razão humana universal. É preciso primeiramente abandonar aquele estado de natureza, de disputas que não se subordinam a lei alguma, para ingressar num estado legal, submeter-se à coerção da lei, nas palavras de Kant, *"um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen"* (KrV. A752/B780). E o que, perguntaríamos, esta última implica? Implica que a nossa liberdade concilie-se com a de qualquer outro (Ibid). Ora, sendo da própria razão que se trata, isso significará que nesse estado legal não pode haver lugar para direitos que se digam legítimos e ao mesmo tempo mostrem-se conflitantes. Mas onde se encontra a instância capaz de dirimir as questões e dissolver o litígio? Nada de extraordinário entrará

[30] "Por uso polêmico da razão pura entendo, então, a defesa das suas proposições contra as negações dogmáticas das mesmas" (KrV. A739/B767). Esse uso polêmico da razão não é de todo inútil, pois o conflito da razão consigo mesma "cultiva a mesma [a razão] pela consideração de seu objeto em dois lados e corrige-lhe o juízo limitando-o" (KrV. A744/B772).

em cena, mas tão somente uma razão que se investe do crivo da apreciação pública, onde nada pode ser resolvido unilateralmente, mas cada um tem a sua voz[31].

De tal maneira, a estranheza que nos assalta ao pensarmos numa razão que se critica não significará que a razão padecerá de algum tipo de duplicidade, mas simplesmente, que não pode haver razão ali onde duas pessoas altercam sobre uma coisa e acabam em divergência. O equívoco estará em pensar que a razão seria uma instância detentora da chave de solução dos problemas, qual a possuidora de uma verdade eterna. Muito antes, será o caso de pensar em uma razão que precisa construir-se exatamente como em um processo legal[32]. O direito da limitação que a razão se impõe reflete justamente o conceito de uma razão universal que não se resolve em pura monologia. À disciplina cabe, sobretudo, se não extirpar da razão, ao menos limitar, não por uma obediência servil, mas pelo reconhecimento de sua envergadura, essa sua tendência natural de arrogar-se direitos à força por meio de um comportamento selvagem.

Uma vez podada em seu ímpeto dogmático, não será também a atitude cética que restará às empreitadas da razão. Em que pese a importância do ceticismo, ele é meramente preliminar (KrV. A769/B797). Algo mais amadurecido do que o dogmático, essa criança nos assuntos da razão, o método cético pode, ao menos, diante do disparate em que se colocam os dogmáticos, abrir espaço para o benefício da dúvida. Desde então, o reconhecimento da minha ignorância pode, ao menos, suscitar um espírito de cautela e conduzir a um juízo precavido *(Vorsichtigkeit)*. Contudo, o ceticismo, dirá Kant, não é "lugar habitável para morada permanente" (KrV. A761/B789). A *Crítica* precisa dar espaço para o reconhecimento da legitimidade das pretensões da razão, isto é, permitir ao menos saber onde uma reivindicação não se funda em um mero desatino raciocinante.

---

[31] O espírito da *Aufklärung* se impõe, sobretudo, como crítica e liberdade, o que implica na ausência de uma autoridade substancialmente detentora da verdade e, consequentemente, de um uso da razão que se arrogue semelhantes privilégios. A cena pública, enquanto espaço no qual o outro se faz presente, evoca, assim nos parece, desde a *primeira crítica*, a noção de uma racionalidade que se constrói por um alargamento de si. A demanda pela apreciação pública incide como pressão sobre o ímpeto dogmático da razão, já que aí o pensamento dispensa qualquer necessidade de curvar-se ao dado, ao histórico e à diferença. Para Deligiorgi, o esforço de Kant se faz em vista de liberar a *Aufklärung* do modelo dogmático de racionalidade: "O que ele empreende é uma crítica do esclarecimento, pela qual ele busca liberá-lo das certezas dogmáticas do racionalismo, oferecendo igualmente uma defesa da legitimidade da exigência de pensar livremente e do exercício dessa liberdade" (DELIGIORGI, 2005, p. 55); a dimensão política que recobre o modelo kantiano de racionalidade se impõe pela necessidade de que o outro esteja no horizonte de consideração: "Esta é a mais profunda transformação a que o conceito de esclarecimento é submetido na interpretação de Kant, pois ele não significa mais o esforço solitário contra o erro e a superstição, mas, muito mais o esforço de pensar com outros" (Ibid. p. 58).

[32] "A crítica – diz Kant – proporciona-nos a tranquilidade de um estado legal no qual não devemos conduzir nossa dissensão a não ser por meio de um processo". (KrV. A751/B779).

Qual seria, então, o estatuto próprio do texto da *Disciplina*? Não há dúvidas de que será negativo. Mas, porque ele deveria insistir no serviço da limitação se a *Elementarlehre* já nos havia prevenido quanto às fronteiras a serem respeitadas? A *Estética Transcendental* já situa, por assim dizer, desde o início o "*topos*" do conhecimento. Se assim é, razão concedida a Kemp Smith: "O ensinamento inteiro da Metodologia já tinha sido mais ou menos exaustivamente exposto nas primeiras divisões da *Crítica*" (KEMP SMITH, 1918, p. 563). Fiquemos então com o "menos", pois não parece que se trata apenas de retomar os limites, mas de retomá-los agora em vista de um certo uso que se deverá fazer da razão. O caráter de orientação negativa que sobrevoa o texto da *Disciplina* inibe os impulsos dogmáticos da especulação, mas, uma vez não podendo manter a razão estacionada em terreno de ceticismo, precisa abrir uma perspectiva para um uso legítimo. Em termos especulativos a razão poderá levantar hipóteses, não para a asserção de objetos transcendentes, um abuso que, por fim, poderia recair sobre o âmbito teórico e arruinar os avanços do entendimento escorando-o em uma *ignava ratio* (KrV. A773/B801). As hipóteses têm uma finalidade polêmica, isto é, são "...permitidas como armas de guerra, não para fundar um direito, mas unicamente para o defender..." (KrV. A777/B805). O direito a defender será, certamente, o da possibilidade de uma ampliação da razão para o domínio prático, âmbito no qual a razão pode encontrar a realização de sua autonomia. Enquanto hipóteses, permitem ao menos que a razão não desespere desse âmbito que lhe interessa, uma vez que em termos especulativos a razão se reconhece cativa de uma ignorância necessária[33]. Se a disciplina refreia a razão em seu ímpeto especulativo, isso não significará que os juízos problemáticos ali enunciados serão inteiramente disparatados. É preciso equilibrar-se na mediania. As ideias da razão servirão teoricamente para regular a experiência, como ficções heurísticas (KrV. A771/799) e poderão, por fim, servir a um interesse moral da razão, pois darão sentido a uma das questões que movimentam o cânon da razão pura, a saber, na hipótese de que haja um Deus, na hipótese de que a vontade seja livre e haja uma vida futura, o que se deve fazer? (KrV. A800/B828). E quando o próprio Kant afirma que a filosofia da razão pura tem uma utilidade negativa (KrV. A711/B739) valerá, antes de se enxotar arbitrariamente todo sentido que o especulativo possa resguardar para a filosofia crítica, observar que o resultado negativo cai bem ao uso dogmático da razão. É preciso atender aos usos da razão e notar que as hipóteses podem

[33] Numa polêmica entre dogmáticos, como já observamos acima, as pretensões se fundam no mesmo equívoco: "Com efeito, a extensão dos princípios da experiência possível à possibilidade das coisas em geral não é menos transcendente que a afirmação da realidade objetiva de tais conceitos, que não podem encontrar os seus objetos em parte alguma a não ser fora dos limites de toda experiência possível." (KrV. A781/B809).

nos assegurar uma porta de entrada para o terreno prático (KrV. A794/B822) e, talvez, esse último, para ser pensado em sua inteira consequência, reincida sobre o domínio teórico com suas exigências.

1.4 – MÉTODO E CÂNON

Com as considerações feitas até o momento temos visto que a mira de Kant tem se voltado para questões teórico-especulativas. Citado aqui e ali, o prático ainda não tinha se tornado na redação da *primeira crítica* tema de algum tratamento mais detido, se muito, teve sua condição de possibilidade garantida, quando no seio das antinomias da razão pura, a admissão da liberdade transcendental foi explicitada como algo possível de ser pensado, portanto, livre de contradição. Não será pouco sugestivo que o tema apareça como Cânon de uma metodologia. Como compreender essa entrada repentina do prático na *Methodenlehre*? Trata-se apenas de uma digressão epsódica ou de um elemento indispensável para a filosofia? Se a exposição da envergadura da razão mostra que ela tem uma disposição natural para as ideias, se poderia perguntar, com que finalidade essas miragens nos aparecem? Isso porque, para Kant, alguma finalidade deve haver nesta ânsia irrefreável (*nicht zu dämpfende Begierde*) pelo além da experiência. "Deve haver" – dirá Kant – "em algum lugar uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura" (KrV. A795/B823). Doravante, pode-se dizer que a razão assenta o pé em terreno, cuja posse se dirá legítima, pois o próprio conceito que passa a vigorar, o conceito de cânon, comporta semelhante compreensão. Daí Kant dizer: "Por cânon entendo o conjunto de princípios *a priori* do uso correto *(richtigen)* de certas faculdades de conhecimento em geral" (KrV. A796/B824). E pouco mais adiante acrescenta: "Onde, porém, nenhum uso correto de uma faculdade de conhecimento *(Erkenntnisskraft)* é possível, aí não há cânon" (Ibid.). Ora, essa correção ou legitimidade, desde o início do texto prenunciada, exige observar a que se refere propriamente o conceito de cânon e a que tipo de uso da razão ele nos remete.

De modo geral, a noção de cânon em Kant recupera primeiramente um valor prescritivo, desde que é capaz de vigorar enquanto regra para uma faculdade[34]. O cânon,

[34] Há uma compreensão geral que perfaz a noção de cânon, por exemplo, na consideração da lógica como um cânon e não como organon: "Por organon entendemos, nomeadamente, uma instrução (Anweisung) de como um certo conhecimento deve ser estabelecido (…) Assim, por exemplo, a matemática, enquanto ciência, é um

portanto, é metodologicamente orientador e exprime-se tal um corretivo no curso do pensar. Ora, se por aqui torna-se possível encontrar o que virá a ser a regra do pensar, há que se admitir por antecipação a relevância do que entrará em vigor. Trata-se de saber, depois da demonstração de seu fracasso em terreno especulativo, a que se presta, no fim das contas, a razão pura. Trata-se de saber qual é e como se determina o fim último da razão. Inúmeras vezes Kant reitera que o terreno em que agora se pisa é prático. Mas, atentemos para um ponto: um fim, qualquer que seja ele, determina-se sempre por antecipação, isto é, ele guarda um estatuto de irrealidade ou não-efetividade para, contudo, à distância incidir sobre e condicionar os meios para sua efetividade: uma espécie de causalidade às avessas. O ideal do *sumo bem* é anunciado como o fundamento determinante do fim último de nossa razão. Esclarecer algumas implicações disso poderá nos ajudar a entender o estatuto sistemático que a noção de *sumo bem* comporta[35].

A demarcação de domínios e estipulação de fronteiras, tarefa de uma geografia da razão, criou fôlego na obra de Kant ao menos desde a *Dissertatio* de 1770 e, talvez, até mesmo antes ainda com os *Träume*. De qualquer modo, tal demarcação é, sem dúvida, um dos ganhos fundamentais da *Crítica*. Dela advêm as bipartições mais básicas do pensamento kantiano: fenômeno e númeno, teórico e prático, natureza e liberdade, sensível e suprassensível, todas partilhando uma familiaridade de fundo e, por fim, ostentando uma cisão epistêmica como fruto da precaução crítica. Que essas cisões sirvam aos propósitos críticos, não há dúvidas. O caso, todavia, é que, na medida em que elas

---

excelente organon que contém o fundamento da ampliação de nosso conhecimento relativamente a um certo uso da razão" (AA. IX. 13). "Enquanto uma ciência das leis necessárias do pensamento, sem o que absolutamente nenhum uso do entendimento e da razão tem lugar (…) a lógica é porém um cânon" (Ibid.). Também a *Lógica transcendental* servirá de cânon para o juízo: "A Analítica dos Princípios será, de acordo com isso, meramente um cânon para a faculdade do juízo, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento..." (KrV. A132/B171). Os conceitos da razão, enquanto ideias transcendentais, também servem ao entendimento como cânon: "Pois ainda quando nenhum objeto possa ser por eles determinado, eles podem, contudo, no fundo e despercebidamente, servir ao entendimento de cânon de seu uso estendido e unânime, através do que ele não conhece mais nenhum objeto além do que ele conheceria por seus conceitos, mas será conduzido melhor e mais longe" (KrV. A329/B385).

[35] Se se tratasse já de responder o que é a filosofia, a letra do texto kantiano nos permitiria parar por aqui. A *segunda crítica* não deixa dúvida quanto ao estatuto do *sumo bem*: "Determinar de modo suficiente essa ideia em termos práticos, isto é, para a máxima de nosso comportamento racional, é a doutrina da sabedoria, e essa, por sua vez, enquanto ciência é a filosofia, no sentido em que os antigos entenderam a palavra" (KpV, AA 05: 108); certamente encontramos aqui a resposta à nossa questão. Contudo, o que Kant faz ver é a dimensão do problema que ela invoca: "A capacidade de reconhecer a relação de todas as coisas ao sumo bem é a sabedoria (...) A adequação do conhecimento ao sumo bem e cuja possibilidade é ou meramente teórica – ciência, ou moral: sabedoria (...) A capacidade de conhecimento do melhor meio para o mesmo é sabedoria prática [*Kunstweisheit*]; a capacidade de conhecimento do fim ao mesmo tempo com a vontade do mesmo: a sabedoria moral" (Refl. 3645, HN, AA 17: 173); "Sabedoria em geral é a perfeição do conhecimento na medida em que ele é adequado à totalidade de todos os fins (seja o todo físico ou moral)" (Refl. 3646, Ibid.); "A sabedoria é o principium (subjetivo) da unidade de todos os fins segundo a razão, logo, a felicidade unida com a moralidade" (Refl. 3647, Ibid.)

apontam para domínios distintos, legitimam sistemas distintos que permanecem isolados. Como observa Eckart Förster (1992, p. 168), isso é óbvio *(naheliegend)*, todavia, o que efetivamente não passa por inteiramente compreensível *(einsichtig)* é a possibilidade de uma unificação (*Vereinigung*) que Kant, desde a *primeira crítica* – como se pode verificar nas páginas dedicadas à *Arquitetônica* – já nos estimula a pensar, isto é, que os dois sistemas particulares da filosofia sejam, por fim, contidos num único sistema da legislação da razão humana (KrV. A840/B868). Comumente, a função sistemática na filosofia de Kant é reportada como uma tarefa que se realiza a partir da *terceira crítica,* sob o exercício da faculdade do juízo (*Urteilskraft*) reflexionante[36]. Ora, essa obra tem, decerto, o intuito manifesto de fazê-lo, todavia, enquanto problema, há que se dizer que aí há uma questão inevitável para a crítica da razão em Kant, e as duas primeiras críticas padecem inexoravelmente essa insinuação intrínseca do *modus operandi* do pensamento crítico: de uma razão que naturalmente – e quando não, dogmaticamente – sistematiza e de uma crítica que artificialmente esquadrinha. Portanto, se é possível afirmar que na *KrV* a relação entre o teórico e o prático já aparece como um problema de contornos especulativos, nos parece que o lugar conceitual de sua insinuação mais forte é aquele que apresenta o tema do *sumo bem* como um cânon para a razão pura.

O problema que emerge com a questão do *sumo bem* é o da possibilidade de uma realização vinculante entre a felicidade e a moralidade no mundo. A moralidade, como produto da liberdade humana, alinha-se à racionalidade enquanto obedece ao caráter internamente legal das ações. A perspectiva da felicidade, por sua vez, será também inerente ao próprio modo de ser do homem, isto é, como ser racional, todavia, finito e consciente de uma falta, de uma carência que se impõe frente a sua faculdade de desejar *(Begehrungsvermögen)* (KpV, AA 05: 26). Portanto, se a ação moral se define por meio de um dever categórico, a perspectiva da felicidade, embora enquanto satisfação das inclinações nada tenha a ver com a disposição moral de respeito pela lei, não é, por sua vez, uma inserção caprichosa e nem denota uma expectativa injustificada para o ser humano, mas resulta da compreensão mesma que a *Crítica* tem do homem como ser finito e carente de satisfação. Contudo, a heterogeneidade dos conceitos levanta uma dificuldade que não é propriamente de ordem estritamente moral, uma vez que essa se funda num

[36] O problema anuncia-se na introdução definitiva à *KU* como a possibilidade de se pensar uma influência *(Einfluß)* do domínio do conceito de liberdade sobre o domínio da natureza (KU, AA 05: 175-6); e a função epistêmica para tal fica a encargo da *Urteilskraft* como meio de realizar a passagem (*Übergang*) entre as faculdades do sujeito (Ibid. 179).

imperativo formal que dispensa quaisquer outros móbiles que não seja o mero respeito pela lei. Desde então, uma primeira dificuldade assenta no caráter sensível que toca o conceito de felicidade, pois ela é a satisfação de todas as nossas inclinações (KrV. A806/B834). Em consequência disso, haverá uma dificuldade epistêmica pela qual a razão não pode conhecer a necessária conexão *(Verknüpfung)* entre a esperança de ser feliz e o esforço de tornar-se digno da felicidade que a virtude representa (KrV. A810/B838). De tal modo, o problema que essa vinculação (*Verknüpfung*) nos apresenta parecerá mais alinhado a um problema de ordem teórica do que a questões de ordem da estruturação da vontade moral. Entretanto, algumas posições sobre o tema do *sumo bem* têm uma orientação de tratamento do problema que se move, sobretudo, no âmbito da filosofia moral, numa tentativa de enfrentar o paradoxo da adequação entre os pressupostos básicos da filosofia moral kantiana, isto é, o pensamento da autonomia e o formalismo que ela implica, e a ideia de que a razão prática tem que ter um objeto, um conteúdo material que aparece sob a rubrica do *sumo bem.*

John Silber é um dos comentadores que se destaca pelos vários textos dedicados ao tema. Numa de suas leituras, o problema é tomado em duas perspectivas quanto à relação do *sumo bem* ao sujeito moral; ora uma perspectiva imanente, por onde a promoção do sumo bem é posta como objeto do querer; ora uma perspectiva transcendente, pela qual o conceito aparece numa função reguladora em vista da mensuração das capacidades do sujeito frente à demanda que o próprio conceito invoca. Neste caso, de acordo com Silber, "a lei moral deve determinar um objeto para o querer em termos que os limtes completos da liberdade humana possam ser exauridos" (1959, p. 491). O intuito de circunscrever a questão em terreno estritamente prático logo se anuncia ao afirmar que o *sumo bem* responde à segunda das três questões básicas da filosofia, isto é, saber o que devo fazer (Ibid. p. 469) [37]. Noutro texto, Silber enfrenta a posição de Lewis White Beck

[37] A estratégia de Silber consiste em destacar a finitude do sujeito e, por conseguinte, apontar a incapacidade atual em que o homem se encontra para alcançar a realização do *sumo bem.* A partir disso, ele faz uma análise das premissas que atuam na noção do *sumo bem.* A primeira diz que "o homem é moralmente obrigado a alcançar por inteiro o sumo bem"; a segunda diz que "aquilo a que o homem é obrigado deve ser possível"; por fim, a terceira, afirma que "a completa consecução do sumo bem pelo homem é, de fato, impossível" (SILBER, 1959, p. 473). Silber observa a insustentabilidade lógica das premissas em conjunto, o que levaria Kant a introduzir Deus e a imortalidade da alma como postulados. Mas isso, diz Silber, não aumenta as capacidades humanas em vista da realização do objeto e que, por fim, não podendo rechaçar nem a 3ª nem a 2ª premissa – a 3ª indica a finitude e a 2ª implica que não somos obrigados a fazer o impossível – Silber sugere que se compreenda a 1ª não nos termos de alcançar *(attain)* mas, de nos aproximarmos do *sumo bem* (Ibid. p. 478), com o que, ele pode ser dito um objeto do querer numa função imanente. Todavia, restaria a questão da determinação de nossas capacidades, para o que o *sumo bem* enquanto transcende nossas forças ganha um papel regulativo na medida em que "por um exame da realidade, a lei moral, que não pode exigir

visando destacar a centralidade do conceito de *sumo bem* para a ética de Kant, amparando-se especialmente na *segunda crítica*, onde a noção de bem, aparece como o objeto da razão prática[38].

Enquanto o *sumo bem* aparece na *KrV*, e de modo geral, tratando-se do *sumo bem* derivado, como indicação de um tipo de mundo (*Welt*) e, enquanto tal, também como objeto da razão prática, é impossível não se notar uma discrepância quando voltamos nossa atenção para as exigências mais estritas da ação moral. A *Grundlegung* é enfática ao pontuar o que deve ficar na base da motivação moral. Nesse texto, Kant afirma que: "O valor moral de uma ação, portanto, não está no efeito que dela se espera, logo, também não está em nenhum princípio que tenha que derivar seu motivo desse efeito esperado" (GMS, AA 04: 401). Definitivamente, ao pensar uma moral da autonomia do sujeito, Kant subtrai dessa esfera todo o sensível, pois quando é o dever que está em jogo não se trata de apreciar resultados e menos ainda de se amparar neles, compreensão que, não obstante ligeiramente, já aparece na *KrV* quando Kant destaca a importância e a precedência da disposição moral[39]. Desde semelhante perspectiva, parecerá ser uma investida arriscada tentar esclarecer a estrutura da ação moral tendo o *sumo bem* como horizonte de interpretação. A crítica de Auxter a Silber se faz um tanto alinhada a essas injunções formalistas e ao caráter jussivo do dever, ambos em voga na compreensão da ação moral. Auxter ainda levanta a suspeita de que o tema do *sumo bem* sirva a propósitos de uma "*extramoral addition*" que terminaria por servir a "*religious purposes*" (AUXTER, 1979, p. 121, 126). Por conta disso, ele faz uma distinção quanto a dois usos do conceito no interior da *Crítica da razão prática*, a saber, primeiro, pelo pressuposto de que a lei moral fornece ao mundo sensível a forma de um mundo inteligível sem romper o mecanismo da natureza, circunstância na qual, se a razão pura fosse acompanhada de uma adequada capacidade física, se produziria o *sumo bem* (KpV, AA 05: 43). Através disso, Kant discutiria um "*process of transference*" que anteciparia as discussões da típica da faculdade

---

do homem mais do que ele é capaz de fazer, pode exigir bem mais do que o homem na verdade faz, ou ainda, do que ele mesmo se mostra capaz de fazer" (Ibid. p. 481).

[38] Neste texto, Silber se propõe mostrar como "o conceito do sumo bem (…) dá direção à volição moral" (SILBER, 1963, p. 183) e que "a doutrina kantiana do bem (da qual o conceito de sumo bem é a parte central) é aquela que vincula as várias partes da segunda Crítca" (Ibid.); e pressupõe que na *segunda crítica* "os conceitos do dever e do imperativo categórico assumem papéis menores na discussão" (Ibid. p. 185); por fim, sublinha a heterogeneidade própria que aí vigora no conceito de bem, destacando a diferença entre o *oberste Gut* (bem supremo) e o *höchste Gut*, esse último sim, capaz de perfazer um objeto que "origina-se de uma necessidade humana" (Ibid. 193).

[39] "... pois na ideia prática as duas partes [felicidade e o mérito de ser feliz] estão essencialmente ligadas, embora de tal modo que, a disposição *(Gesinnung)* moral primeiramente torna possível a participação na felicidade e não o inverso, a perspectiva de felicidade torna possível a disposição moral". (KrV. A813/B841).

de julgar (AUXTER, 1979, p. 124) e, por onde, diz Auxter, "nós somos ordenados a introduzir a forma de um sistema de seres racionais em um mundo que é governado pelas leis da natureza sensível" (Ibid. p. 125). Neste caso, para Auxter, o *sumo bem* até poderia figurar como um padrão de orientação para o juízo, designando assim um uso imanente do conceito. Em segundo lugar, distingue-se um conceito de *sumo bem* que se encontra na *dialética* da razão prática e que visa contrabalançar virtude e felicidade, o qual, indicando uma situação que não condiz com a atualidade do homem e a inexistência de meios para compreendermos semelhante pressuposto e menos ainda de produzirmos tal situação, é entendido por Auxter como produto de um *"divine strenght"*. Por fim, a principal objeção de Auxter contra Silber radica no fato de que o *sumo bem* não pode regular a vontade, porque as análises de Kant a propósito da vontade moral têm o seu ponto nevrálgico no mero respeito pela lei, para além do qual a moral degeneraria em heteronomia (AUXTER, 1979, p. 130).

A partir destas considerações, o traço mais saliente do problema é sua natureza paradoxal que é capaz de enredar o leitor num verdadeiro *quid pro quo*. De tal maneira, ou relegamos Kant a um contrassenso ou deve-se conceder a limitação de toda interpretação que queira radicar-se e, sobretudo, limitar-se às camadas puristas e formalistas de sua filosofia. O caráter paradoxal da questão não é, a nosso ver, o testemunho da fraqueza do pensamento kantiano, mas, muito antes, sugere-nos uma espécie de predileção no ritmo do seu pensar, que não abre mão de enfrentar as aporias de um filosofar que se mantém, deliberadamente ou não, no seio das tensões que animam o pensamento. Parece-nos, assim, pertinente assumir o tema do *sumo bem* por outra perspectiva que não somente a da estrutura da vontade moral, a saber, como uma primeira colocação do problema de uma "*Vereinigung*" e, por consequência, também como problema da realização do prático, o que, decerto, desde o ponto de vista dos fundamentos da moralidade e só desde esse ponto, não ostentaria qualquer relevância[40]. Com isso, a empreitada de Kant em torno do tema poderá ser vista como a investigação de uma precaução necessária, isto é, uma vez que é perfeitamente possível pensar a moralidade como autonomia do sujeito sem incorrermos em inconsequência lógica, ainda será preciso

[40] O ponto essencial, assim acreditamos, de fundação do prático é uma certa *representação* (se a expressão não soar descabida) do suprassensível. "Ora, o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas (…); essa faculdade é a razão. Esta, como pura atividade própria (reine Selbsttätigkeit), está ainda acima do entendimento (…). A razão (…) mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento, e mostra sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível" (GMS, AA 04: 452).

pôr à disposição uma pedra de toque e saber o que devemos admitir para que as leis morais não se reduzam a vãs quimeras (KrV. A811/B839)[41].

"A liberdade prática" – diz Kant – "pode ser demonstrada por experiência" (KrV. A802/B830), isto é, nossa vontade pode determinar-se por representações que ultrapassam o imediato das afecções sensíveis. Mas, se dessa liberdade não decorre nenhuma implicação para o curso do mundo humano, então a moral é o devaneio de uma consciência pura, de um solipsismo do qual o sujeito jamais será capaz de evadir-se. Que a natureza mantenha suas leis imutáveis não pode significar que não haja um âmbito de repercussão das ações humanas. Do contrário, isso significaria que, a despeito de toda representação que se possa fazer da liberdade, nada mais resta do que um fatalismo ou uma espécie de naturalismo moral que nos inscreveria numa ordem pré-determinada das coisas, propriamente, um destino certo que nos daria licença para o indiferentismo moral. Essa implicação exige, de alguma maneira, supor que o mundo inteligível, esse a partir de onde nos elevamos a outro ponto de vista, atua sobre o sensível[42]. Nos termos que envolvem a questão do *sumo bem*, isso significa que a dignidade de ser feliz, resultado da disposição moral, possa de alguma maneira encontrar meios de realização, isto é, a moral deve abrir o horizonte de um mundo possível. Ora, desse ponto de vista, o *sumo bem*, na medida em que indica uma exigência de que a moral possa de alguma forma tocar o curso das coisas humanas nesse mundo, poderá ser o objeto da razão prática e, nesse sentido, a justificação de sua possibilidade passa a atuar como uma espécie de garantia para a moral, mostrando que ela não é uma ficção vazia.

---

[41] Assim, o *sumo bem* parece funcionar como uma "*Probierstein*": "Se o sumo bem é impossível segundo regras práticas, então, a lei moral que demandava promover o mesmo deve ser fantástica e funda-se sobre vazios fins imaginários, portanto, deve ser falsa em si" (KpV, AA 05: 114). E a questão não é gratuita, pois é justamente aí, onde a contradição não soa nenhum sinal de alerta, que podemos incorrer no erro da fantasia, tal como nos previne a *Metaphysik-Pölitz:* "***Ens imaginarium*** é uma simples quimera (*Hirngespinst*), cujo pensamento todavia é possível. O que não se contradiz é logicamente possível; isso significa que o conceito na verdade é possível, mas não tem realidade" (V-Met-Pölitz, AA 28: 23).

[42] A afirmação de Kant é clara na *primeira crítica*: o mundo moral "é, pois uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia" (KrV. A808/B836). Eis aí um terreno de tensão que sempre se insinua no pensamento de Kant e revela também que, para lá do gosto arquitetônico, haja, talvez, um gosto pelo paradoxo. Do mundo inteligível, lemos ao final da Reflexão 5612: "No mundo inteligível nada acontece e nada muda e aí a regra da ligação causal é suprimida" (HN, AA 18: 254); Como compatibilizar isso com o rio de fenômenos que constitui a "*Sinnenwelt*"? Será inevitável que a filosofia crítica se abra a fim de encontrar a condição de possbilidade para pensar paradoxos como esse. O sensível, enquanto concreto e histórico, exige desdobramentos que a racionalidade crítica não pode ignorar: "O bem no mundo sensível é progresso para e não posse da perfeição; assim, felicidade é progresso e não posse da satisfação" (Refl. 6103, HN, AA 18: 455).

A partir desta maneira de colocação do problema, Gerhard Krämling avança uma leitura pela qual o *sumo bem* deve ser considerado por seu papel no edifício arquitetônico da crítica da razão, respondendo, por sua vez, pela "referência das determinações formais fundamentais do imperativo categórico ao domínio da cultura, sociedade e história" (KRÄMLING, 1986, p. 275). Para Krämling, essa relação demanda uma via de leitura do mundo, que o conceito do *sumo bem* proporia como um meio de realização do prático. Essa via de leitura torna-se, propriamente, a consideração teleológica do mundo[43]. Ora, com isso, começa a insinuar-se com mais clareza como o pensamento de Kant resulta de uma construção de contornos, em certa medida, bem definidos, mas padece, por vezes, de uma ausência de ferramentas internas que só a consideração do transcorrer de suas produções pode satisfazer. Sendo assim, a função sistematizante que a *Methodenlehre* da *primeira crítica* visa sugerir, aparece como uma empreitada desde o início pensada, mas que, por certo, ainda deverá esperar por um refinamento do pensamento crítico e mesmo por uma função da reflexão que a *terceira crítica* colocará definitivamente em cena. Nesse ponto, concordamos com Krämling quando ele observa que o problema em voga exige uma mudança de perspectiva rumo à subjetividade e em vista de sua relação com o contingente, o que determinará o horizonte de questionamento da *terceira crítica*[44]. Se esta leitura é correta, então não faz sentido manter o *sumo bem* em domínio estritamente prático, isto é, pelo menos não apenas nas injunções formalizantes da moral. Na verdade, o que nele importa, ao menos para a interpretação que pretendemos avançar, é a exigência que o seu conceito faz à crítica da razão, uma exigência de mediação que mantém o pensamento vivo e em movimento.

Na medida em que o *sumo bem* é pensado como síntese de dois elementos (moralidade e felicidade) que não podem ser resultado de uma análise dos conceitos (KpV, AA 05: 112-3), pois indicam domínios heterogêneos, tem-se imediatamente a necessidade de buscar o elemento de mediação que torne a síntese possível. Nossa incapacidade de entrever o modo de execução da síntese é que faz supor a existência de um Deus, não sendo, inversamente, a existência de Deus e a imortalidade da alma primeiramente postuladas para dar conta da síntese. Se Deus não existe, nossa liberdade pode, por certo,

---

[43] "Na *Crítica da razão pura*, portanto, nasce, da ideia do sumo bem personificada no ideal, uma posição teórica que consiste na consideração teleológica da natureza sob a orientação do ideal do sumo bem" (KRÄMLING, 1986, p. 280).

[44] "Sob este ponto de vista, a compreensão da diferença regional principial da legislação teórica e da prática exige uma mudança da perspectiva filosófico-transcendental do caráter absoluto da reivindicação prática da razão para a finitude da subjetividade, o que determinará então o horizonte de questionamento da Crítica da faculdade do juízo de Kant" (KRÄMLING, 1986, p. 283).

existir, mas sempre restará a dúvida quanto a sua efetividade e estaremos sujeitos a nos basearmos em uma ficção, pois, por conta de nossa finitude cognitiva, não podemos descortinar, ao menos no contexto legado pelas duas *primeiras críticas*, como nossa liberdade e, por consequência, nossas ações morais, podem ter qualquer relação com o mundo à nossa volta. Se nossa condição de seres morais aparece como dada numa imediatidade de consciência que se auto-explicita como *Faktum*, a possibilidade de compreendermos suas consequências no mundo sensível passa, para nossas capacidades cognitivas, longe do evidente, e deve culminar no reconhecimento de uma ignorância necessária. Daí a afirmação de Kant que, ainda no texto da *Disciplina*, dizia algo que só pelo contexto não poderia passar despercebidamente: "Mostrar-se-á no que segue, respectivamente, porém, ao uso prático, que a razão tem o direito *(Recht)* de admitir algo, que de modo algum ela estaria autorizada a pressupor no campo da mera especulação sem provas suficientes" (KrV. A776/B804). É o direito da necessidade que intervém aqui, não uma injustificada intrusão teológica no curso da *Crítica*, como quis sugerir Auxter[45].

Seja-nos permitida uma breve digressão, a fim de ensaiarmos um caminho de leitura. As perguntas que orientam a tarefa da filosofia no sentido cosmopolita (*weltbürgerlichen Bedeutung)* são, geralmente, assim relacionadas: o saber, com a especulação; o fazer, com a moral; a esperança, com a religião; o homem, com a antropologia[46], essa última, por sua vez, em posse da prerrogativa de relacionar as três primeiras. Na *primeira crítica*, contudo, lê-se uma ligeira modulação que não parece render poucos resultados: "A terceira pergunta" – diz Kant – "a saber: se faço o que eu devo, o que posso então esperar? É ao mesmo tempo prática e teórica, de modo que o

---

[45] Como acertar o passo entre a exigência sistemática do pensar, a exigência de um desenvolvimento imanente e a figura de Deus no centro mesmo da filosofia moral? Bastará dizer que a afirmação aí não é mais especulativa? Isso, pelo menos amenizaria uma suposta crítica. Mas, como lidar com o teor transcendente dessa figura? Parece que o *Faktum* da razão o admite: que haja consciência da liberdade, não há dúvidas, mas, para poder levar esse fato às últimas consequências, a existência de Deus tem que vir a reboque por dedução e não por intrusão: "Uma moral teológica não é conveniente, porque a mesma toma a existência e a vontade de Deus por princípio (da moralidade); mas uma teologia moral é boa, porque toma a moral por princípio da fé. No primeiro caso, a moral é deduzida da existência e da vontade de Deus, no segundo, (a crença) na existência de Deus e sua vontade é deduzida da moral" (Refl. 6046, HN, AA 18:433); a figura da transcendência aparece como uma exigência interna do curso do pensamento. Por outro lado, não parece que seria de todo impossível admitir o fato da liberdade e a impossibilidade de que seus resultados inscrevam-se no mundo sensível, apesar do absoluto *non sense* dessa condição. Contudo, isso significaria estacionar os esforços da razão em terreno de ceticismo e, por conseguinte, nenhuma construção e compreensão de um mundo racional encontrariam lugar. Sem a demanda pelo seu próprio acabamento num todo de sentido, a razão não se sustenta.

[46] Na *Logik* encontra-se o mesmo, com a diferença de que o saber é relacionado com a metafísica (Log, AA 09: 25); o mesmo se passa na introdução às *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz) (V-Met-Pölitz, AA 28: 5-6). Observamos isso, porque o texto da KrV que reproduz essas questões da filosofia traz um elemento essencial para nossos propósitos.

prático *(das Praktische)*, apenas como um fio condutor, conduz a resposta da [pergunta] teórica e, quando essa se eleva, da especulativa" (KrV. A805/B833). Aqui, a questão da esperança não é reportada, como na *Logik* e na *Metaphysik-Pölitz*, à religião, nem mesmo é reportada a um âmbito em especial, mas de modo bastante interessante, ali onde se trata de pensar um cânon para a razão pura, a questão faz emergir uma determinada função do prático, a saber, a de um "*Leitfaden*" e, dito expressamente, para conduzir o teórico e o especulativo.

Por um lado, o *sumo bem*, na *primeira crítica*, cumpre o papel de um cânon para a razão pura e assim serve como uma espécie de prescrição regulatória para o pensamento[47]. Todavia, é preciso também reconhecer certa ambivalência em suas funções no transcorrer das produções de Kant, na verdade, certa variação de perspectivas por onde o tema é enfrentado[48]. O que nos parece certo é que com a questão que mobiliza o conceito de *sumo bem*, a saber, "o que posso esperar" (*Was darf ich hoffen?*), começa a vigorar, desde a *Crítica da razão pura*, um problema para a crítica da razão, cuja solução ou, ao menos, cujo enfrentamento recorrente poderá nos fazer compreender o sentido da relação entre *Crítica* e sistema. Se o *sumo bem* nos abre a perspectiva de uma "*Vereinigung*" como exigência de uma razão que sistematiza, a *Crítica* precisa pôr em evidência os elementos que tornam possível semelhante "unificação", a fim de que a tarefa sistemática da razão não se dê arbitrariamente, mas se apresente justificadamente. Diante disso, é preciso ainda investigar por quais meios a *primeira crítica* tentou resolver a tarefa que, à primeira vista, a questão do *sumo bem* esboça, antes de tudo como um problema para a *Crítica* e cujo tratamento dará fôlego às reflexões sobre a faculdade de julgar[49]. Em que pese o problema da sistematização poder ser abordado noutros pontos da *primeira crítica*, tal, por exemplo,

---

[47] "A apreciação (Beurtheilung) da moralidade de acordo com sua pureza e consequências acontece segundo ideias, a observância de suas leis, segundo máximas" (KrV. A812/B840). Por aqui, o *sumo bem* acede a uma significação apreciativa, isto é, como maneira de avaliar o mundo no qual o sujeito atua, segundo uma ideia. Portanto, enquanto, ideia, o *sumo bem* recobra uma significação metafísica. Noutro artigo ainda, Silber aponta tal significação e, ao compreender a razão como uma "*Vermögen des Strebens*" (SILBER, 1969, p. 538), observa a necessidade de uma direção para a razão: "Deve haver uma ideia universal segundo a qual a própria razão possa ser de tal modo conduzida, que todas as suas ideias e interesses sejam capazes de realização, isto é, de tal maneira que as exigências, que a sua natureza como um todo coloca, sejam preenchidas" (Ibid. p. 540).

[48] Observação de Förster que nos parece bastante pertinente. Para ele, na *KpV*, o sumo bem é domiciliado "em uma vida futura"; com a *KU* ele é "identificado com o fim último, fim terreno a ser alcançado neste mundo"; no escrito sobre a religião a preocupação é outra: "Como tal proposição é possível *a priori*", o que, para Förster, se responderia com o Opus Postumum. (FÖRSTER, 1992, p. 170). Nosso intuito aqui foi de destacar exigências cujas respostas buscaremos investigar sobretudo com os materiais da *terceira crítica*.

[49] Para Krämling, cuja abordagem foca a questão da realização do prático, a *KU* enfrenta o problema da unidade sistemática "que a doutrina do método da primeira crítica já tinha tornado representável como unidade do fim" (1986, p. 288).

o *Apêndice* à *Dialética transcendental*, o texto da *Arquitetônica* aparece na *Methodenlehre* com um considerável apelo sistematizante, cuja envergadura, alcances e limites não podemos deixar de levar em conta, sobretudo frente às exigências que o tema do *sumo bem* coloca para a crítica da razão.

1.5 – MÉTODO E ARQUITETÔNICA

De acordo com Kemp Smith (1918, p. 579), o texto da *Arquitetônica da razão pura* seria de pouca relevância científica, interessando mais pela luz que lança sobre a personalidade de Kant. Decerto é a da inquietação pela simetria que se trata. O quadro geral de divisão da metafísica, apresentado numa estrutura rígida, teria sido tomado do sistema wolffiano, mostrando-se de uma maneira aparentemente acabada. O que nos interessa investigar é se, para além dessa apresentação tabular que se encontra no texto de Kant, ligeiramente reproduzida por Kemp Smith, não se poderia recobrar melhor as nuances que animam o espírito mesmo da arquitetônica, buscando saber se não vigora aí, mais que uma relevância científica, uma relevância propriamente filosófica.

A tarefa que Kant propõe com o conceito de arquitetônica aparece superficialmente descrita na *Reflexão 460* como tarefa difícil, se comparada à atitude que assumimos mais corriqueiramente diante das coisas, a comparação (*Vergleichung*). "Nós preferimos comparar a conhecer objetos internamente (p. ex. a nós mesmos). Também é mais fácil". Atitude primeira, quase que espontânea e também a mais fácil, sugere o texto. A "*Vergleichung*" começa pelo homogêneo, descobre o diferente e redunda em distinção; uma atividade que poderá ser colocada depois sob a rubrica da reflexão lógica. Descobrir uma unamidade (*Einstimmung*) entre coisas diversas, já não será serviço tão fácil, mas, sobretudo, uma vinculação (*Verknüpfung*) de nossos conhecimentos, diz Kant, é o que há de mais difícil, *"*... principalmente para daí constituir um edifício inteiro" (Refl. 460, HN, AA 15: 190). Fazer de nosso saber um edifício completo é tarefa arquitetônica, dirá Kant. Em carta a Herz de 1776 o conceito novamente ocorre, agora junto da *Crítica*, da *Disciplina* e do *Cânon* como uma das tarefas necessárias para se reconhecer o inteiro perímetro *(Umfang)* do campo *(Feld)* da razão, a qual, diz Kant, deve poder ser mensurada, pois está em nós *a priori* (Br, AA 10: 199). A demanda geral arquitetônica, parece, assim, resumir-se na construção de um todo dos conhecimentos. Na *Logik*, Kant observa haver

tantos e tão múltiplos conhecimentos que é necessário providenciar um plano para que as ciências concordem quanto a seus fins e contribuam para a promoção dos mesmos, pois, o simples ímpeto de ampliação do conhecimento não pode fornecer semelhante conexão. Uma arquitetônica das ciências pretenderia dar instrução quanto a isso, a fim de colocar as ciências, de acordo com suas afinidades, numa relação sistemática, não só como um todo, mas de forma tal que seja interessante para a humanidade (Log, AA. IX, 48-9).

A *Crítica da razão pura* fala de uma *cognitio ex principiis* que, por oposição à *cognitio ex datis* (KrV. A836/B864), anima o espírito arquitetônico. Mas valerá sublinhar aqui que, alinhado ao espírito sistematizante que a *Methodenlehre* pretende iluminar, o caráter principial que serve à arquitetônica como ponto de partida não advém diretamente daquilo que na *Elementarlehre* poderia resultar do quadro apriorístico das categorias[50]. A doutrina do método servirá para destacar a importância da arquitetônica a propósito de uma concepção de racionalidade que extrapola o quadro estreito da elaboração científica. Afinal, não é raro encontrar na "*Kant-Forschung*" leituras que tendem a enfatizar o tipo de serviço prestado pela primeira parte da obra, sobretudo o que se lê nas páginas da *Analítica dos conceitos* e da *Analítica dos princípios*, onde se vê o filósofo empenhado numa espécie de legitimação das "*Naturwissenschaften*". Por esta via, é um certo Kant epistemólogo que se advoga, o que não é, obviamente, uma qualificação descabida, a não ser que se pretenda fazer disso o traço fundamental do pensamento kantiano, como se o problema da ciência pudesse traduzir de vez o espírito da obra, tornando sua filosofia uma espécie de sucedâneo científico da velha "*philosophia ancilla theologiae*". Fosse esse o caso, o próprio conceito de razão que sua filosofia exprimiria seria profundamente tributário daquilo que mais estritamente se poderia entender como racionalidade científica[51]. Ora, será de se perguntar se a *Crítica da razão pura* encontra nas ciências da natureza a tradução completa de seu conceito de razão e, mesmo ainda, será de se perguntar se há, porventura, algum conceito de razão que ela defina de uma vez por

---

[50] Manchester assim destaca esta distinção: "Este sentido mais amplo da filosofia transcendental contém duas partes principais, uma doutrina dos elementos e uma doutrina do método, condições material e formal para o plano. Desde essa perspectiva, o que Kant pretende por meio de uma 'arquitetônica' é uma das condições formais e metodológicas para um plano que só é possível com o acabamento das duas partes principais da 'Crítica da razão pura'. Para Kant, o problema da 'arquitetônica' é mais amplo que o da tábua das categorias" (MANCHESTER, 2008, p. 136).

[51] Não é, obviamente, improcedente tal leitura do kantismo. Resta saber se ela recobre em todas as suas dimensões a concepção de racionalidade que opera na *Crítica.* Para Cohen, por exemplo, é a consciência científica que exige o apriorismo: "A história da ciência é o fundamento e o solo no qual, quando se trata da história da razão, se enraíza também a história da filosofia. É por esta força de arraigar-se na ciência que a filosofia é fundada a título de razão, a título de razão científica" (COHEN, 2001, p. 55; ver também as páginas 121, 156 e 176-7).

todas. A partir de semelhante contexto, buscaremos lançar alguma luz sobre a questão ao tratarmos aqui da arquitetônica. Do empreendimento arquitetônico pode-se dizer ser aquilo que "...surge apenas em consequência de uma ideia" (KrV. A833/B861). No que agora está em vigência, os conteúdos que, porventura, as ciências possam descobrir aqui e ali e cuja justificativa já fora suficientemente dada pelo quadro de uma objetividade geral, passam para segundo plano, tratando-se desta vez tão somente de prestar atenção à forma do sistema ou, mais propriamente, àquilo que confere ao pensamento sua força sistematizante.

Para Santos (1994, p. 350), o conceito de arquitetônica beira extrapolar o caráter metafórico a fim de quase tornar-se um elemento substantivo da filosofia kantiana. Poderíamos dizer que semelhante impressão não deixa de ter suas razões, afinal, também aqui, figura um traçado da razão *a priori*. Contudo, há uma dimensão fática dos produtos das ciências, que não deixa de produzir alguma tensão a ser elaborada e pensada. Aqui, embora um quadro de divisão dos conhecimentos tenha sido apresentado no texto kantiano, teremos oportunidade de encontrar uma tonalidade dinâmica que acaba por sugerir na sistemática de Kant uma abertura e um prolongamento que recusam a definição de uma estrutura rígida pela qual se queira vislumbrar à força o que propriamente seja a razão ou, então, definir de vez seus construtos. A arquitetônica, ao caracterizar o modo pelo qual se orienta a atividade do pensamento, inserida numa metodologia transcendental, permite pressentir como o método da razão ganha entretons por atividades certamente vinculadas entre si, mas que respondem ou apontam a exigências ou níveis diferentes de expressão de racionalidade. Desde o contexto geral da *Methodenlehre*, o texto da arquitetônica permite vislumbrar o esforço que a razão empreende para construir um mundo como seu lugar próprio, como lugar de habitação que designa, conforme a leitura de Santos, uma dimensão afetivo-existencial (SANTOS, 1994, p. 352). Em segundo lugar, a arquitetônica orienta a elaboração teórico-sistemática em vista daquilo que Kant denomina serem os *fins essenciais* da razão humana e, por fim, embora não de somenos importância, por meio dela emerge a discussão sobre o que Kant entende ser a natureza mesma da atividade filosófica.

1.5.1 – ARQUITETÔNICA E CONSTRUÇÃO

Em dois artigos recentes, Paula Manchester apresentou uma leitura do texto da *Arquitetônica* evidenciando a tonalidade profundamente ativa do ideal de pensamento

que se inscreve no texto. Em sua interpretação, a comentadora minimiza a dimensão construtiva e estrutural que o conceito parece naturalmente sugerir. Em que pese a expressão "arquitetônica" poder insinuar a imagem de uma estrutura previamente projetada[52], para Manchester seria necessário mantermos alguma precaução quanto à assimilação de sua figura com a da arquitetura. Para ela, definitivamente, o conceito de arquitetônica não se abstrai daí e não requer um princípio construtivo, mas, um princípio zetético[53]. Em tal contexto, estaria em vigor um traço investigativo e crítico que comandaria a atividade que se impõe ao filósofo: buscar saber o que convém ou não, o que cai ou não sob o domínio da razão humana e sob sua legalidade[54]. A insistência de Manchester em sublinhar a incompatibilidade entre arquitetônica e arquitetura, reside não só na paridade pressuposta entre arquitetura e matemática – o que emprestaria certa inflexibilidade à estrutura – mas, também no caráter instrumental que a define, por oposição ao elemento finalístico que comanda a arquitetônica[55].

A proposta de Manchester, quanto à dimensão investigativa do conceito, procede, porém sua recusa a propósito da dimensão construtiva incide, a nosso ver, sobre a força metafórica que o conceito pode conter. Vale notar ainda que, sendo a arquitetônica orientada finalisticamente, a "*Baukunst*" não será também de todo isenta desse formato. Ela é "a arte de apresentar conceitos de coisas que somente são possíveis através da arte e cuja forma não tem a natureza por fundamento de determinação, mas um fim arbitrário, com este propósito, todavia, ao mesmo tempo também esteticamente conforme a fins" (KU, AA 05: 322). De tal maneira, se a arquitetônica, enquanto modelo definidor de racionalidade, estará de alguma forma alinhada à obra do arquiteto, não o será pelo que esta última deixa aparecer à vista, a mera forma impressa à sensibilidade, sua utilidade ou sua disposição geometricamente acertada, mas pelo que ela traz de dentro, isto é, pela ideia

---

[52] "A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deve traçar arquitetonicamente o plano completo, isto é, a partir de princípios, com a inteira garantia de totalidade e segurança de todas as partes que constituem esse edifício" (KrV. A13/B27).

[53] MANCHESTER, 2008, p. 133; veja-se também outro artigo da mesma comentadora: (2003, p. 189).

[54] "A arquitetônica não está incumbida de construir uma estrutura, mas de encontrar o que pode ser percebido como lícito entre todos os operários" (MANCHESTER, 2008, p. 138).

[55] Manchester observa, por exemplo, que a noção geométrica que subjaz ao homem vitruviano de Da Vinci e uma reflexão filosófica sobre a significação das figuras geométricas é algo que para Kant "frequentemente levou à conversa inútil" (2003, p. 192); e mais adiante, afirma, "Arquitetônica tem a ver com fins; a arquitetura é só um meio para alguns fins" (Ibid. p. 203).

que a move, o que põe o seu conceito em vinculação incontestável com a inteligência criadora que move todo processo artístico.[56]

A proximidade com a arquitetura poderá designar a condição profundamente humana das empreitadas da razão. É o que, para Santos, sugere uma dimensão afetivo-existencial, através da qual o conceito de arquitetônica repercute uma dinâmica construtiva em imediata complementaridade com as necessidades do habitar humano, do reconhecimento de um espaço habitável e, portanto, designativo do próprio mundo. Se a moral se impõe à existência humana, definindo-a imperativamente por um dever-ser incondicional, é de se esperar que a razão desdobre-se por outras figuras de compreensão do mundo que não sejam alheias às demandas da moralidade. Parece-nos assim, que a reflexão levada a cabo na *Arquitetônica* tenta responder ao tema do *sumo bem* como sua inflexão teórica. Já no início da *Doutrina transcendental do método*, a linguagem de Kant lança mão de uma figura sugestiva quanto ao propósito das construções da razão que o método pretende orientar. De imediato, logo no primeiro parágrafo, parece mesmo ser a história da metafísica que está sendo ali julgada em paridade com a narrativa bíblica da torre de Babel, como se com ela, com a metafísica, "tivéssemos em mente uma torre que devesse chegar ao céu". Semelhante plano, tido por cego e arbitrário após o inventário dos materiais de que dispomos, não deverá, todavia, diz Kant, nos fazer "prescindir da construção de uma residência firme" (KrV. A707/B735). É que a razão humana, lê-se nos *Prolegômenos*, sente prazer em construir (*baulustig*) (Prol, AA 04: 256). O "*Wohnsitz*" aí referido, enquanto residência, domicílio, não se distancia, em sua força metafórica, de outras formas pelas quais Kant reveste sua investigação com significações que sinalizam para a tarefa crítica de mensurar e reconhecer o nosso solo de habitação comum. Tarefa cujo avesso exige ceder ao ímpeto – de resto natural, todavia não pouco indicativo de uma doença eviscerada em nossa razão – de nos extraviarmos para além do nosso próprio mundo, como podem sugerir as pretensões da metafísica dogmática[57]. Contrariamente a isso, há uma espécie de imperativo que ressoa pela obra de Kant, um imperativo que talvez possa aqui ser bem adjetivado pelo tom de sobriedade e precaução frente aos excessos que

---

[56] "De imediato, o que a metáfora propõe é a analogia entre uma modalidade da produção artística humana e as produções da razão. Ela envolve, por um lado, uma clara relação com a inteligência enquanto processo finalizado e planificado. É a conjunção de finalidade e de inteligência – a ideia de uma inteligência teleoforme ou da teleologia da razão – o que confere a esta metáfora a sua peculiar densidade e o seu potencial especulativo" (SANTOS, 1994, p. 367).

[57] "A crítica da razão pura é um preventivo contra uma doença da razão que tem seu gérmen em nossa natureza. Ela [a doença] é o avesso da propensão que nos obriga a ficar em nossa pátria (nostalgia). Uma ânsia de nos extraviarmos fora de nosso distrito para nos instalarmos em outros mundos". (Refl. 5073, HN, AA 18: 79).

podem naturalmente acometer a razão. Traduz-se aí ao mesmo tempo a tonalidade terrena do viver humano para a qual Kant chama atenção. É nessa direção que os *Träume*, depois de insinuar o ridículo a que se prestavam as pretensões da metafísica e as querelas escolásticas, concluíam com uma citação significativa do *Cândido*, como que evocando mesmo a tarefa mais cotidiana: "cuidemos de nossa sorte, vamos ao jardim e trabalhemos!" (TG, AA 02: 373)[58].

A desmedida natural, enquanto aversão a manter-se no solo comum e aí construir uma habitação que esteja ao nosso alcance, não é vício imputável só aos dogmáticos, que preferem arriscar-se pelo tempestuoso oceano da metafísica[59]. Para Kant, o mesmo desprezo ao solo comum, embora por outras razões, flagramos também nos céticos, estes "tipos nômades que detestam todo cultivo contínuo do solo" (KrV. AIX). Decididamente contrário a essas duas atitudes – a primeira, extraviada por um entusiasmo insano (*Schwärmerei*), a segunda, pelo nomadismo – Kant entende a metafísica como um contínuo esforço no cultivo da razão humana e, como todo cultivo, laborioso e exigente de um empenho necessário para se preparar o que é ainda rude e grosseiro como uma terra inculta. É nessa linha que o texto da arquitetônica sugestivamente conclui afirmando que "a metafísica é também o aperfeiçoamento de toda cultura da razão humana" (*...ist Metaphysik auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft...*) (KrV. A850/B878)[60]. Para Kant, esse aperfeiçoamento da cultura da razão não se faz sob

---

[58] A referência a Voltaire neste contexto nos parece significativamente alinhada à crítica que Kant aí esboça à metafísica leibniziana, não só pelas palavras de *Cândido* que arrematam os *Träume*, mas pelo espírito mesmo que anima as duas obras. A saga do jovem Cândido é, na maior parte do tempo, toda caracterizada por uma ingenuidade e um otimismo que mira explicitamente a alma da filosofia de Leibniz. Não poucas vezes, o "princípio de razão suficiente" e a noção do "melhor dos mundos possíveis" são evocados, seja por Cândido – muito afeito a elucubrações metafísicas e *"qui avait été élevé à ne jamais juger de rien par lui-même"* (VOLTAIRE, p. 108) – seja por Pangloss, o filósofo e, ironicamente, contrastados com as circunstâncias adversas que acumulam-se no transcorrer da obra. A obra citada de Voltaire foi acessada em: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5804453p.r=candide+voltaire.langPT

[59] É logo depois da *Analítica dos princípios*, tendo já percorrido a ilha do entendimento, a terra da verdade, que Kant diz dessa ilha estar ela "envolvida por um largo e tempestuoso oceano, o próprio lugar da aparência, onde muitos nevoeiros densos e muito gelo pronto para se liquefazer mentem haver novas terras, enganando incessantemente o navegador entusiasmado às voltas com esperanças vazias ...". Logo em seguida, antes de abandonar terra firme, o conselho de prudência: "antes ainda será útil lançarmos um olhar sobre o mapa da terra que queremos abandonar e perguntar primeiro, se não poderíamos, pelo menos, estar satisfeitos com aquilo que ela contém ou também, se não deveríamos estar necessariamente satisfeitos não havendo, ao contrário, por toda parte nenhum solo..." (KrV. A235/B295).

[60] A escolha aqui do termo para traduzir a palavra alemã "*Vollendung*" pode, conforme o caso, mascarar ou tornar mais explícita a atividade contínua que caracteriza o aperfeiçoamento da razão na metafísica. A versão brasileira de Valério Rohden e Udo Moosburger (Coleção Pensadores, 1999) utiliza a expressão *"possui a perfeição";* a versão portuguesa de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão (Fundação Calouste, 2001), *"acabamento";* Paul Guyer e Allen Wood (Cambridge, 1998), *"culmination";* André Tremesaygues e Bernard Pacaud (F. Alcan, 1905), *"complément",* o mesmo já utilizado por Joseph Tissot, (Ladrange, 1845). As versões citadas de língua francesa podem ser acessadas em http://gallica.bnf.fr/?lang=PT. A versão eletrônica do *Grimmwörterbuch* localiza o aparecimento da palavra no fim da idade média e oferece, entre

qualquer condição, ele exige uma geografia da razão, uma demarcação de seu território e um reconhecimento de seu procedimento próprio. Como assinala Manchester, trata-se de reconhecer que o pensamento pisa o solo da razão[61].

A atividade arquitetônica alavanca então um processo. Assim, nos parece que se tratará menos de uma estrutura acabada do que de uma aspiração estruturante, em vista daquele material bruto que incessantemente assoma às portas do espírito[62]. Em tl contexto, a tábua das categorias da natureza exibe uma insuficiência que insinua ligeiramente a necessidade de elementos que virão à luz com a *terceira crítica.* O texto da arquitetônica evoca, portanto, um esforço de alargamento e desenvolvimento imanente que se impõe à razão em seus desdobramentos construtivos, servindo de prenúncio ao esforço sistematizante que a *Crítica da faculdade do juízo* colocará em cena sob a roupagem da reflexão[63]. Para Kant, esse trabalho sistematizante é, invariavelmente, pensado a partir de relações de finalidade e a função arquitetônica do pensamento estará justamente incumbida de organizar o saber em vista de certos fins essenciais.

1.5.2 – ARQUITETÔNICA, FINS ESSENCIAIS E A AUTONOMIA DO FILOSOFAR

Para Kant, a noção de sistema é característica de todo saber que pretenda dizer-se científico. Mesmo uma ciência particular deve ser projetada sistematicamente, pois "ninguém tenta estabelecer uma ciência sem ter uma ideia por fundamento" (KrV.

---

outros, os seguintes correspondentes latinos: *determinatio*, *perfectio*, *consummatio*. Contudo, dá a entender uma variação no sentido do termo ao tecer a seguinte consideração: "*Vollendung* não pode mais ter simplesmente o sentido de finalização, acabamento, mas, designa sempre o arremate aspirado, ou o arremate de uma atividade, dado pela natureza da coisa, de um desenvolvimento, de um processo ligado ao arremate" (*Nicht mehr kann vollendung einfach im sinne von beendung, beendigung stehen, sondern immer bezeichnet es den erstrebten oder durch die natur der sache gegebenen abschlusz einer thätigkeit, einer entwicklung, eines vorganges; mit abschlusz verbunden*) http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GV10820 acesso: 06/08/2013. As três traduções para a língua francesa acima referidas foram consultdas no seguinte endereço eletrônico: http://gallica.bnf.fr/?lang=PT último acesso: 05/09/2014.

[61] "O método diz respeito a como deveríamos pensar, tal que pudéssemos estar certos de que estamos no *Boden* da razão humana" (MANCHESTER, 2008, p. 139).

[62] "... há na filosofia kantiana e na obra da razão sempre algo em vias de passar do caos à ordem, algo tosco à espera de forma, algo que, do abismo das representações confusas do espírito, acede à claridade e distinção das intuições, dos conceitos ou das ideias" (SANTOS, 1994, p. 365).

[63] Não é, por exemplo, esta a concepção de Falkenburg, para quem o tema da mediação entre liberdade e natureza não seria aqui a preocupação de Kant: "Enquanto compunha o capítulo da arquitetônica da crítica da razão pura ele estava ainda longe da ocupação com esta problemática" (FALKENBURG, 2005, p. 123). Ela reconhece, todavia, uma relação indireta entre os fins da razão humana (promovidos pelas *Einzelwissenschaften*) e o *Endzweck* (Ibid. p. 125). Ao que nos parece, essa preocupação que emerge claramente com a KU está, no mínimo, latente na primeira crítica.

A834/B862) e se a filosofia deverá responder à exigência de orientar os diversos elementos do saber relativamente aos fins essenciais da razão humana, menos ainda poderá ser diferente em seu caso, isto é, na metafísica. Nesse ponto, a arquitetônica é elemento nevrálgico para se pensar a forma de um sistema. Através dela, caracteriza-se o modo próprio de proceder da razão humana, que é arquitetônico por natureza (*...ihrer Natur nach architektonisch*)[64]. A esta altura, a sugestão forte do pensamento de Kant é que a razão não é sinônimo de conteúdos devidamente estabelecidos de onde tudo mais se deduz. A razão é incessantemente vivificada por uma plasticidade e designa um método que não pode assumir princípios que, porventura, operem por exclusão de elementos. Seu *modus operandi* natural no empreendimento arquitetônico é um esforço de alargamento de sua função compreensiva. Esta tarefa, que decerto não podendo prescindir da reflexão encontrará forte respaldo no juízo reflexionante, exige do legislador da razão humana uma atividade constante frente ao dado e não pode pressupor um quadro normativo estático de classificação de materiais. É a atividade da razão que irrompe como pura função sistemática. O que, em boa medida, abre a perspectiva para se qualificar a filosofia com um forte matiz ensaístico e experimental. Desde então, uma vez desprovida de um conteúdo específico e de uma região própria de objetos, a negativa que responde à pergunta: "quem possui a filosofia?" dá o ensejo para que essa última seja entendida não como um *corpus* estabelecido e acabado, mas como puro exercício. Por isso, filosofar, para Kant, será "exercer o talento da razão na observação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam" (KrV. A838/B866). Estes ensaios da razão espreitam incessantemente um horizonte amplo no interior do qual um conhecimento local (*Localerkenntniss*) assume sentido para além do que ele pode fornecer imediatamente, do contrário, isto é, sem o filosofar "...todo conhecimento adquirido não pode oferecer nada mais que um tatear fragmentário, e nenhuma ciência" (Anth, AA 07: 120).

"Sob o governo da razão – diz Kant – nossos conhecimentos em geral não podem perfazer uma rapsódia, mas um sistema" (KrV. A832/B860). A compreensão kantiana do sistema encontra sua figura explicativa mais contundente no organismo. Além do aspecto teleológico que ele naturalmente manifesta, é ainda capaz de recuperar um conceito nuclear da filosofia de Kant, tal a autonomia, fazendo-a transitar de seu lugar mais comum, que é a filosofia moral, para o âmbito teórico-sistemático. Pensado sob a rubrica

[64] "A razão humana é, de acordo com sua natureza, arquitetônica, isto é, ela considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e, também por isso, só permite princípios tais que pelo menos não tornem um conhecimento proposto incapaz de figurar com outros num sistema qualquer. (KrV. A474/B502).

da epigênese, o orgânico será entendido por uma força formadora que exclui a intervenção de elementos transcendentes no processo de sua estruturação. Seu desenvolvimento obedece a uma teleologia imanente e permite pensar uma totalidade e completude como signos da autossuficiência. A própria forma de um sistema, exigindo uma articulação espontânea das partes envolvidas, sugere que as construções da razão devem obedecer a essa espécie de plano de imanência em vista do qual todos os elementos ganham sentido e unidade, na medida em que se tornam indicativos uns dos outros[65]. O lugar das partes não pode advir de uma localização acidental, isto é, os construtos da razão não se exprimem por meio de mera habilidade técnica, como que ajustando as partes por uma conveniência casual. A razão procede a partir de uma ideia[66]. A ideia, diz Kant, "é o conceito racional da forma de um todo" (KrV. A832/B860), a articulação interna desse todo se determina *a priori,* predispondo-se as partes em função de um fim, daí sua semelhança com o organismo que cresce desde dentro, naturalmente, fortalecendo seus membros e não por acréscimo de elementos. Isto é, não se trata de uma apresentação de conhecimentos reunidos de forma mais ou menos aparentada, ou mesmo de um resumo que apresente um compêndio do saber vigente[67]. A arquitetônica, buscando no organismo seu modelo de sistema, sinaliza para um procedimento que é constantemente animado por uma ideia e, por isso mesmo, permite supor um deslocamento que vai ao infinito na persecução daquela que sempre, por sua própria natureza, esquiva-se à realização. Com isso o método da razão torna-se substancialmente dinâmico, projetando, de um lado, uma forma geral de orientação metodológica e, de outro, uma abertura que não pode furtar-se à consideração dos elementos fáticos que as ciências particulares elaboram. De tal modo, o sentido mesmo do arquitetônico parece estar longe de ganhar expressividade num quadro divisório do saber *a priori* que sobrevoará o saber científico.

Estes elementos destacados até o momento nos dão ao menos informações gerais a respeito do método: a exigência sistemática, a forma orgânica de sistema, a ideia, a necessidade da construção e, sobretudo, a compreensão de que a arquitetônica responde

---

[65] "Ela [a razão pura] é uma unidade que subsiste por si, completamente isolada, na qual, como em um corpo organizado, cada membro existe em função de todos os outros e todos em função de um, e nenhum princípio pode ser tomado seguramente em uma relação, sem ao mesmo tempo, o ter investigado na relação completa a todo o uso puro da razão". (KrV. BXXIII).

[66] "O conhecimento através de uma ideia é arquitetônico. O conhecimento através do agregado é técnico..." (Ref. 1837, HN, AA 16: 133).

[67] "A arquitetônica das ciências considera a afinidade e a ligação sistemática das mesmas num todo que a humanidade considera um conhecimento que interessa. É filosófico e, portanto, não poli-histórico (Polyhistorie). Um sistema segundo ideias. A enciclopédia se distingue disso. *Compendium".* (Refl. 2023, HN, AA 16: 199).

pelos fins necessários e essenciais da razão humana. A respeito desses últimos, contudo, o texto de Kant nos fornece muito escassas informações e a articulação que se percebe não deixa de ser razoavelmente problemática. No trecho que arremata o capítulo da arquitetônica, Kant afirma que "... a matemática, a física, o próprio conhecimento empírico do homem, possuem um alto valor como meios para se alcançarem os fins da humanidade (…) mas no fim das contas também para se atingirem fins necessários e essenciais..." (KrV. A850/B878). A afirmação fica nitidamente problemática quando conjugada com a compreensão de que "os fins essenciais são ou o fim terminal ou os fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim último como meios. O primeiro não é outra coisa senão a destinação total do homem e a filosofia dessa destinação chama-se moral" (KrV. A840/B868). Consequentemente, os fins essenciais figuram como meios para o fim terminal. Ora, na medida em que o "*Endzweck*" cai sob domínio prático, como podem a matemática, a ciência natural e a antropologia empírica contribuirem aí com algo?

De acordo com a leitura de Falkenburg, não faz sentido pensar aqui qualquer relação direta entre as ciências e a moral[68]. Para ela, contudo, uma relação indireta seria plausível nos seguintes termos: sendo a filosofia a ciência da relação de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana e sendo o filósofo o legislador da razão humana, exige-se, assim, pensar a razão como autonomia, por seu caráter legislativo; uma vez que o sistema da razão pura compreenderia o conhecimento filosófico tanto verdadeiro como aparente, caberia à legislação da razão teórica circunscrever o domínio do verdadeiro (FALKENBURG, 2005, p. 124). Esta "*Wahrheitssuche*", porém, não cabe a uma ou outra ciência particular, mas, à "*Vernunftkritik*". Desde esse âmbito, os fins supremos da especulação seriam as ideias de Deus, de liberdade e de imortalidade, e as ciências particulares, para além do uso técnico a que se prestam, poderiam servir ao uso especulativo. Esse último, embora, tanto quanto as ciências particulares, fracasse diante dos objetos da razão, retoma algum fôlego pela admissão de uma fé doutrinal, a única forma de se pensar uma unidade final, a qual, por sua vez, é condição necessária para a aplicação da razão à natureza (KrV. A826/B854). Para Falkenburg, mais do que a matemática, será a ciência da natureza que dará ocasião para o fortalecimento da dimensão especulativa, exatamente no caso em que suas investigações permitem entrever a força do argumento físico-teológico, em que pese seu caráter subjetivo (FALKENBURG, 2005, p.

[68] "Ele não fala aqui do fim ultimo ou fim terminal da razão, que consiste na felicidade sob condições da moralidade, portanto, na destinação moral da humanidade. Também não faz sentido admitir que o uso das ciências poderia, em qualquer sentido, servir diretamente para alcançar o fim prático-moral" (FALKENBURG, 2005, p. 123).

126-7)[69]. O uso regulativo que reorienta a especulação permite afastar e prevenir a investigação quanto a algumas posturas precipitadas, seja o materialismo ou o naturalismo, isto é, no caso em se manifesta uma "ciência da natureza, que não reconhece seus limites e dogmaticamente absolutiza seu conteúdo" (... *Naturwissenschaft, die ihre Grenzen nicht erkennt und ihre Inhalt dogmatisch verabsolutiert*) (Ibid. p. 129). As antinomias já teriam atestado um sinônimo de tal preventivo, mostrando que a razão cai em conflito quando pretende pensar o todo da natureza, ou melhor, quando pretende reduzir o todo ao natural. Insistir em semelhante tendência significa, inevitavelmente, incorrer em outra espécie de dogmatismo.

A partir dessa argumentação, poderíamos acrescentar ainda que, contra a velha metafísica dogmática, os fins essenciais da razão humana promovidos pelas *Naturwissenschaften* poderiam ser identificados, por exemplo, pela derrocada da superstição (*Aberglaube*), dado o esclarecimento que a ciência dá sobre a natureza; pela recusa do fanatismo (*Schwämerei*), dada a limitação do campo de nosso conhecimento sobre o empírico e, pela recusa da descrença (*Unglaube*). Todavia, é verdade que, por este caminho, também não se vê nenhum vínculo tão evidente e muito menos imediato entre as ciências particulares e a moral. De qualquer modo, essas posturas nocivas, quando pretendem alguma justificativa, logo denunciam de si mesmas um uso equivocado da razão, por onde se expressa um dogmatismo que dispensa a experiência, ou uma incredulidade que descarta tudo que não se prova imediatamente, ou denunciam ainda um disparate fanático onde nenhuma fagulha de racionalidade pode ser entrevista[70]. A

---

[69] "Kant quer nos dizer que a ciência da natureza serve aos fins essenciais e necessários da razão, na medida em que ela emprega de maneira bem-sucedida a ideia racional de uma ordenação unitária e omnicompreensiva dos fenômenos naturais como fio condutor para a ampliação do conhecimento da natureza e assim, ao mesmo tempo, fortalece a fé doutrinal em Deus como autor dessa ordenação regular" (FALKENBURG, 2005, p. 127).

[70] "Quem admite experiências pelas quais absolutamente não se deixa usar a razão, é supersticioso; ou admite por princípio da razão [aquilo] em que nenhuma vinculação da experiência é possível, é fanático. Ou aquele que descarta tudo o que não é provável seja pela razão ou pela experiência, é descrente. Aquele, ao contrário, que também admite algo como hipótese, na medida em que ela é indispensável para o acabamento do uso teórico ou prático da razão, é crente." (Refl. 6216, HN, AA 18: 506); "(...) Crença racional é o princípio da razão (máxima), de admitir aquilo que é inevitavelmente necessário para o acabamento da série dos fundamentos de uma razão completamente concordante com o uso de experiência. Agora, o primeiro desta série, enquanto objeto determinado, não pode ser provado nem pela razão nem pelo caminho das conclusões da experiência. Portanto, a fé racional é indispensavelmente necessária para o completo uso de experiência (sob o que eu entendo a derivação das máximas exercidas da razão em objetos da experiência). Fanatismo é loucura. Superstição, estupidez e descrença, insensatez, isto é, o abandono leviano do fim capital (a saber, a completude dos fundamentos para aquilo que pode ser o fim da especulação ou da praxis). O uso investigativo da razão, portanto, faz concordar [beschliessen] com um aquela completa fé racional." (Refl. 6217, HN, AA 18: 507).

superstição é uma absurda personificação de causas naturais[71]. A descrença é uma espécie de tapa que não permite ir além do imediato[72].

Para além dessa perspectiva que se esforça por estabelecer algum tipo de relação entre as ciências e as exigências da moralidade, parece-nos ainda possível, e talvez até mesmo mais de acordo com o espírito arquitetônico, apresentar outra hipótese que, embora não destoe do que temos apresentado, terá ao menos a vantagem de pôr em cena, de forma um pouco mais evidente, a metáfora orgânica que preside a arquitetônica. O conceito de "fim essencial" (*wesentlicher Zweck*) não tem, salvo engano, muitas ocorrências nas *críticas*. Vale observar, que no texto da *Arquitetônica* ele está inserido num âmbito em que a linguagem organicista traça o prório modelo de razão: "*teleologia rationis humanae*" (KrV. A839/B867). Desde a perspectiva do organismo, portanto, poderíamos nos perguntar: o que poderia lhe aparecer como um fim em vista do qual toda sua atividade de desenvolvimento interno se impulsionaria e se moveria? O pequeno texto, "*Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*", de 1788 pode nos sugerir uma resposta. Nesse texto, Kant discute com Forster sobre a questão das diferentes raças humanas e defende a ideia de que elas assentariam num tronco original da humanidade, que ocultaria em si a diversidade a ser desenvolvida. Para Kant, essa postura é metodologicamente mais consequente, pois, "a razão não parte de dois princípios, quando ela pode contentar-se com um" (ÜGTP, AA 08: 165); por conta disso, a origem das diferenças exige ser explicada por um desenvolvimento de germes (*Keime*) e disposições originárias (*ursprüngliche Anlagen*), desenvolvimento que é requerido por fins essenciais, tal, por exemplo, a conservação da espécie[73]. Ora, semelhante procedimento não pode

---

[71] "Ser supersticioso: os homens tem uma tendência natural para isso, eles personificam as causas naturais..." (Refl. 6219, HN, AA 18: 509).

[72] "Descrença é a máxima de não admitir nenhum outro uso de experiência da razão (logo, nenhum uso da razão) que não seja em vista de um objeto da experiência. Portanto, tudo aquilo que não é objeto dos sentidos, ele deve, ou tomar por impossível (...) ou, contrário ao uso de experiência da razão e, portanto, às máximas de seu uso em geral, admitir como dispensáveis e inteiramente infundados, por exemplo, Deus, que não é um objeto da experiência, considerar como nada ou também (sua pressuposição) como completamente dispensável e desnecessário à razão." (Refl. 6219, HN, AA 18: 509).

[73] "Conforme toda probabilidade, a variedade entre homens da mesma raça foi posta no tronco original de maneira tão adequada à maior multiplicidade, em proveito de fins infinitamente diversos, assim como a diferença de raças o foi para fundar e, na sequência, desenvolver a aptidão a menos fins, porém, mais essenciais; com o que, portanto, reina a diferença, pois as últimas disposições, após terem se desenvolvido uma vez (o que já deve ter sucedido em tempo mais remoto) não deixam nascer novas formas desse tipo, nem as velhas se extinguirem;" (ÜGTP, AA 08: 166); Assim, com a variação racial, a natureza concede que "... *a criatura torna-se apta a vários climas*" (Ibid. 166-7); De tal maneira, Kant pode pensar a relação do organismo com o seu meio, sem admitir que as diferenças tenham sido impressas de fora, mas, afirmando que elas se desenvolvem internamente em vista da conservação frente às exigências externas: "Portanto, não foi necessário nenhum particular arranjo sábio para levá-los a lugares tais que suas disposições fossem adequadas; entretanto, onde quer que casualmente chegaram e sua geração continuou por muito tempo, ali se

parecer estranho para se pensar uma razão que se desenvolve e cujo análogo mais expressivo é a dinâmica do orgânico. Entre os fins essenciais da razão humana será necessário contar também, *mutatis mutandis*, aqueles que a orientam em vista de sua autoconservação (*Selbsterhaltung*). O dogmatismo, o ceticismo, a superstição, a descrença, o fanatismo, etc, imobilizam a razão e impedem seu desenvolvimento, seja por pressupor nela a posse da verdade, seja por não cultivá-la em solo algum, seja por não admitir para ela uma pedra de toque segura. Isso porque, na condição finita que caracteriza o sujeito, a razão se desdobra como uma atividade e não como uma posse. Pensá-la como autonomia, requer que ela, tal o organismo, possa tirar tudo de si para conservar-se como discurso consequente, não obstante a variedade com que deverá se deparar em seu entorno. Se com isso não se obtém a posse da filosofia, tem-se, ao menos, a sugestão de um *modus operandi* que o filósofo não pode negligenciar.

Para Kant, não se dará jamais o caso de aprender a filosofia, salvo suas produções históricas. Nesta última circunstância, contudo, a filosofia permaneceria indistinta de qualquer outra ciência que se possa aprender, escapando assim à sua acepção peculiar. Esse aprendizado histórico, como o sugerem os *Prolegômenos*, Kant o reserva para aqueles "eruditos (*Gelehrte*) para quem a história da filosofia (…) é a sua própria filosofia" (Prol, AA 04: 255)[74]. Não é para eles que se impõe a tarefa dessa ciência que o filósofo tem em mente. A filosofia permanecerá a "simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto"* (KrV. A838/B866). A *Crítica*, ao observar as construções passadas da razão no âmbito da metafísica, flagra o insucesso que acometeu todas as tentativas pelas quais se buscou erigir aí um sistema[75]. A filosofia ela mesma não é como a matemática, não é o caso de apoderar-se dela e expô-la, mas ainda, de inventá-la (Prol, AA 04: 255). É essa observação que entendemos melhor designar as aspirações do pensamento crítico e a disposição de espírito que exige a tarefa da arquitetônica. Com isso, o dito de Kant, índice do caráter ativo da filosofia, ganha força paradigmática: "pode-se

---

desenvolveu o germe existente em sua organização para essa região da terra e que os tornou adequados a semelhante clima. O desenvolvimento das disposições orientou-se de acordo com os lugares e não os lugares, por acaso, tiveram que ser selecionados para as disposições já desenvolvidas ..." (Ibid. 173).

[74] "Uma parte da filosofia pertence à erudição, a outra, à sabedoria (...) Por isso, um erudito filosófico não é filósofo" (Refl. 1662, HN, AA 16: 69).

[75] "Em todos os sistemas da razão sempre restou algo e ela amplia-se sucessivamente. A matemática mantém sua aquisição e sua provisão cresce, enquanto novas agregam-se diariamente. Na ciência da natureza, desde Aristóteles até agora, mesmo dos falsos sistemas sempre restou algo, conforme foram ordenados; a metafísica, porém, se destrói completamente, na medida em que abre outro caminho. O motivo [disso] não é investigado. O que antes se manteve por fundamento eram as primeiras pedras que se colocaram e, num solo alagadiço, lentamente afundaram. Isso força a suspeitar dos métodos e a investigar as fontes no sujeito". (Refl. 5072, HN, AA 18: 79)

(...) no máximo aprender a filosofar" (*Man kann (...) höchstens nur philosophieren lernen*) (KrV. A837/B865).

Por aí, começa a se delinear o caminho do filósofo. Saberes constituídos, como aqueles elaborados pelo físico, pelo lógico e pelo matemático, assumem, sem dúvida, o teor de saber racional e são designativos de regiões de racionalidade às quais se aplicam os artistas da razão (*Vernunftkünstler*) (KrV.A839/B867). Todavia, abandonados cada um desses artistas aos seus próprios ofícios e métodos, não exprimirão a riqueza daquilo que se oferece à razão e apenas de maneira muito estrábica poderiam reclamar a seus métodos o mérito de dar conta do real. O que, primeiramente, significa que só de certo modo é possível pensar em autonomia das ciências e, em segundo lugar, que Kant já anuncia que as ciências não são e nem podem ser as detentoras daquilo que porventura tenha a pretensão de ser posto como sentido último da existência humana, pois elas são parciais por definição e a atividade de pensar o todo só por usurpação poderia cair sob sua alçada. De tal maneira, em vista de dar ao saber uma forma que ultrapasse o caráter fragmentário e disperso, emerge aqui um direcionamento sistematizante, na medida em que o mestre no ideal (*Lehrer im Ideal*) toma as ciências derivadas do trabalho daqueles artistas da razão, "os reúne a todos, os utiliza para promover os fins essenciais da razão humana" (KrV. A839/B867). Este modo de reuni-los todos como ferramentas ou instrumentos (*Werkzeug*) exige uma autonomia própria de um legislador (*Gesetzgeber*).

O mestre no ideal, ao buscar a forma de seu procedimento não tecnicamente, mas sistematicamente, lança mão da ideia que "...está na razão como um germe, no qual todas as partes estão escondidas, ainda muito envolvidas e mal reconhecíveis à observação microscópica" (KrV. A834/B862). Ora, esta atividade do mestre no ideal, o único que deveríamos chamar de filósofo (KrV. A839/B867), não é por si, meramente classificatória, como se, dispondo de uma ideia, tivesse de antemão a forma da estrutura a preencher, mas se poderia dizer, que a estrutura está ela mesma ainda por construir. Não sendo isso, como se poderia distinguir aqui o filósofo do simples discípulo wolffiano? Como se poderia distinguir aqui o filósofo do erudito? De cada um deles, Kant poderá dizer:

> Contestai-lhe uma definição e ele então não sabe de onde deve tirar outra. Formou-se de acordo com uma razão estranha, mas a faculdade de imitar não é a de produzir, ou seja, nele o conhecimento não surgiu a partir da razão (…). Ele compreendeu e reteve bem, isto é, aprendeu, e é uma

> reprodução em molde (*Gipsabdruck*) de um homem vivo (KrV. A836/B864).

A exigência da originalidade aparece aqui como característica irrecusável do filosofar. Seu modo próprio de ser perante o circunstancial é tomar os princípios gerais da razão em *"gewissen vorhandenen Versuchen"*, isto é, ensaiar a aplicação dos princípios gerais, todavia, garantindo-se à razão a prerrogativa de confirmá-los ou rejeitá-los (KrV. A838/B866). Os princípios que aqui e ali se utilizam são eles mesmos objetos de apreciação e não podem manter-se a todo custo[76]. À escolha de princípios, através dos quais o pensamento irá se desdobrar, precede uma atividade ainda mais fundamental de discernimento por onde se evidencia a adequação ou importância do que será assumido em função de um todo ideal. O filosofar, nas palavras de Merrit, "manifesta-se como certa independência na capacidade de alguém em reconhecer a relevância de uma regra" (2009, p. 987). Neste ponto, a crítica de Kant poderá endereçar-se a quem assume um sistema filosófico como expressão da verdade absoluta, isto é, como mero discípulo. O caso é que esse último só aprendeu, e o simples aprendizado dos princípios não requer um talento especial, para além de mera reprodução. O homem que a isso recorre não será para Kant mais do que um molde de homem, não passará do vestíbulo da humanidade. Em um pequeno texto, de teor e título razoavelmente mais conhecidos, é a menoridade que aparece como qualificativo adequado de tal postura de espírito: "normas e fórmulas, essas ferramentas mecânicas de um uso racional ou muito mais do mau uso (*Mißbrauch*) de seus dons naturais, são os grilhões de uma contínua menoridade" (WA, AA 08: 36). De tal maneira, o filosofar será para Kant antes o sinônimo da liberdade e, avesso à reprodução, movido por um tipo de espírito criador que estará mais alinhado à figura de um gênio inventivo do que à do cientista descobridor[77]. Com isso, evidencia-se que o filósofo tem

---

[76] Interessante observar já aqui o quanto se insinua no filosofar a necessidade de encontrar um estrato transcendental que esteja descomprometido com quaisquer amarras, normas ou preceitos, o que é sugestivo do peso que poderá ganhar a faculdade do juízo neste processo. Embora na primeira *crítica* Kant tenha afirmado que a *Urteilskraft* junto com o entendimento "...têm na Lógica transcendental o cânon de seu uso objetivamente válido, por conseguinte, de seu uso verdadeiro" (KrV. A131/B170), há todavia que se observar que já ali diz-se da *Urteilskraft* "é um talento particular que jamais poderia ser ensinado, mas somente exercitado" (KrV. A133/B172). Na *Logik* se lê: "O filosofar somente se deixa aprender pelo exercício e pelo próprio uso da razão" (Log, AA 09: 25). Será, por fim, o conceito de uma "*reflektierende Urleilskraft*" que poderá, decerto, vir em socorro dessa perspectiva filosofante que a arquitetônica sugere.

[77] Sobre a relação entre o espírito criador e arquitetônica, Kant afirma: "Imaginar objetos belos é próprio de um espírito criador, todavia a razão ou a experiência têm que ter dado a própria coisa, e a cabeça arquitetônica apenas ordena e forma para o gosto" (Refl. 1815, HN, AA 16: 126). Não é este o nível de elaboração do pensamento que as ciências particulares exigem. "Assim, pode-se muito bem aprender tudo o que Newton expôs em sua obra imortal (…) nenhum Homero ou Wieland, porém, pode indicar como suas ideias ricas em fantasias e todavia cheias de pensamentos surgem e reúnem-se em sua cabeça (…). Nas

em seu modo mais característico de proceder a feição do "*Selbstdenker*"[78], o qual, diferente do aprendiz, não é conduzido por uma razão estranha (*fremde Vernunft*). Sua tarefa, afirma Kant nos *Prolegômenos*, estaria no esforço "...de haurir das fontes da própria razão" (Prol, AA 05: 255).

Expressiva das aspirações da *Aufklärung*, a figura do *Selbstdenker* de imediato inspira a pergunta: o que significa então a liberdade do pensar? O que significa "haurir da razão", aceitar ou recusar princípios? Esta figura sugere ainda questionar: o que é a razão, esta noção furtiva que a toda tentativa de captura bate em retirada e cuja indefinição, como já dissemos, Schopenhauer não deixou passar por alto? Ou, de maneira mais pontual: como a liberdade do pensar deve também dizer-se racional? Responder a tais questões num cenário de dessubstancialização da razão exige lidar com certas tensões que tendem a inicialmente balizar inadequadamente os problemas. Primeiramente, o que nos parece ficar sinalizado é que o pensar por si mesmo jamais poderá ser o signo do arbitrário, não sendo, portanto, qualquer discurso, imediatamente apto a cair sob a rubrica do filosófico. Em segundo lugar, há um *fim* que sobrevoa e anima as empreitadas do filósofo, sem o qual se deveria pedir às próprias coisas, essas mesmas cujo ajuizamento está justamente em causa, o critério para julgá-las: *petitio principii.* Ora, pensar por si mesmo, como signo da liberdade de pensamento, exige, estranhamente ou não, critérios.

A noção de uma filosofia em sentido cosmopolita nos auxilia aqui a costurar os temas que temos tratado neste capítulo. Ao conceito de filosofia da escola (*Schulbegriff*) não propriamente opõe-se, mas, sobrepõe-se um conceito cósmico (*Weltbegriff*). O primeiro visa uma perfeição sistemática que não extrapola aquilo mesmo que está em voga na sistematização, isto é, "sem ter por fim algo mais que a unidade sistemática desse saber, por conseguinte, a perfeição lógica do conhecimento" (KrV. A838/B866); o segundo conceito visa o que temos apontado como realização dos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), considerando-se que esses dirigem-se ao fim último (KrV. A839/B867), uma demanda que, na *Logik*, repete-se explicitamente[79]. Aí aparece a máxima suprema de todo uso da razão, como sendo o princípio interno da escolha entre diversos fins. Ora, será essa máxima que deverá, certamente, orientar o pensamento a fim

---

ciências, portanto, o maior descobridor só segundo o grau distingue-se do mais esforçado imitador e aprendiz..." (KU, AA 05: 308,309).

[78] "O verdadeiro filósofo, portanto, como aquele que pensa por si mesmo (*als Selbstdenker*) deve fazer um uso livre e próprio de sua razão, não um uso servil e imitativo" (Log, AA 09: 26).

[79] "Mas, no que diz respeito à filosofia segundo o conceito cósmico (*in sensu cosmico*), pode-se também denominá-la uma ciência da máxima suprema do uso de nossa razão, entendendo-se por máxima o princípio interno da escolha entre diferentes fins". (Log, AA 09: 24).

de que não se torne mera bacharelice, palavrório desprovido de ordem ou uma espécie de tateio cego por entre as coisas. A despeito de toda liberdade que o pensamento esclarecido possa reivindicar, uma pedra de toque deverá estar à mão a fim de que ainda algum critério esteja no encalço do discurso. Para a razão *crítica*, razão propriamente compreendida por sua finitude, a liberdade abre a perspectiva de um interesse, por onde ela escolhe os objetos para pensar e o modo de enfrentar os problemas[80]. De tal forma, se a razão não pode, de acordo com os trâmites do saber científico, resolver questões que por natureza ela mesma se coloca[81], poderá e deverá projetar uma ideia, se quiser manter o tom de um discurso que se pretenda racional. O caso é que, onde a teoria nos abandona, inevitavelmente, o pensamento tem que tomar a dianteira e pôr um ideal a fim de retomar a marcha desde o ponto no qual a teoria sucumbe[82]. A razão escolhe o ponto de vista que lhe permite ainda continuar seus esforços de compreensão do mundo, se não pela via teórica, pela via prática, que abre, por sua vez, perspectivas de interpretação dos fenômenos. De tal forma, o que aqui vigora não parece ser outra coisa do que um interesse que se orienta pela autoconservação da razão (*Selbsterhaltung der Vernunft*) (Cf. WDO, AA 08: 146, nota).

Diferente do modo de pensar que se chama livre-pensamento (*Freigeisterei*), o "*Selbstdenker*" encontra orientação no pensamento por uma necessidade da razão, isto é, sua própria liberdade redunda na exigência de se colocar leis que, uma vez não podendo ser arrancadas à experiência, serão buscadas no suprassensível. Nas palavras de Kant:

> Intervém agora, porém, o direito da necessidade (*Bedürfnisses*) da razão como um fundamento subjetivo para pressupor e admitir algo que ela não pode arrogar-se saber com fundamentos objetivos; e, consequentemente, apenas para, por sua própria necessidade, orientar-se no pensamento, no

[80] "Pois a razão pura especulativa tem em si a peculiaridade de medir sua própria capacidade de acordo com as diferentes maneiras como ela escolhe objetos para o pensar (*zum Denken*), também, enumerar completamente os vários modos de se apresentar problemas e, assim, pode e deve apontar o traço completo de um sistema da metafísica" (KrV. BXXIII).

[81] É neste tom que o prefácio da primeira edição à KrV introduz o que virá logo adiante, como uma espécie de resumo e antecipação do problema: "A razão humana tem, numa classe de seus conhecimentos, o particular destino de ser importunada por questões que não pode rechaçar, pois lhe são postas por sua própria natureza, às quais, contudo, ela também não pode responder, pois excedem toda a capacidade da razão humana" (KrV. AVII).

[82] "Demonstrei algures que a razão na metafísica, pela via teórica da natureza, não poderia (relativamente ao conhecimento de Deus) alcançar à vontade seu total propósito e a ela, portanto, apenas restaria ainda a via teleológica; embora, não que os fins naturais, os quais repousam somente sobre argumentos da experiência, devessem completar o defeito da teoria insuficiente, mas um fim dado *a priori* (na ideia do sumo bem), determinado pela razão prática" (ÜGTP, AA 08: 159).

> imenso espaço do suprassensível, cumulado para nós de um espessa noite. (AA. VIII, 137).

Não se trata de recobrar aqui os expedientes dogmáticos do suprassensível, mas, de alavancar critérios para um pensamento consequente. Assim, ganha procedência a observação de Kant para aqueles que tendem a tomar a liberdade do pensamento pela ausência de leis: "Mas tendes refletido bem sobre o que fazeis e onde quereis chegar com vossos ataques à razão? (…) pois, sem uma lei qualquer, nada nem mesmo o maior absurdo pode exercer seu jogo por muito tempo" (WDO, AA 08: 144, 145). A metafísica, desta vez, relativamente à razão humana, apresenta-se como uma ciência que "... a refreia e que através de um autoconhecimento científico e completamente esclarecedor detém as destruições que, do contrário, uma razão especulativa desprovida de lei, infalivelmente, ocasionaria tanto à moral como à religião" (KrV. A849/B877). É a própria vocação natural da *Aufklärung* que se pode ver expressa nesta nova orientação que Kant dá à metafísica, aliás, esboçada ou timidamente ensaiada já anos antes e, desta vez, definitivamente descomprometida com preconceitos piedosos aqui e ali travestidos nas doutrinas da escola[83]. Kant imediatamente concede procedência à recusa de uma filosofia que, como já sugeriam os *Träume*, solidária de fantasias e devaneios com suas especulações, dá ensejo a uma metafísica cuja "...luz débil... torna visível o reino das sombras" (TG, AA 02: 329), transita por um lugar inóspito, no qual "torna-se pouco a pouco penoso exercer a linguagem cautelosa da razão" (Ibid. 333).

A *Crítica da razão*, ao abrir-se para o âmbito especulativo com o uso das ideias, sob as quais toda a investigação da natureza deverá orientar-se, o faz por uma exigência de estender o campo da investigação, com o que, "só a crítica pode podar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo" (KrV. BXXXIV). Como já fizemos notar, não serão esses desvios contrários aos fins da razão? Eles não tornam tudo pura natureza, puro acontecimento, frente aos quais o homem jamais poderia evadir-se? Logo, nenhum lugar para a liberdade. Portanto, aqui valerá observar o seguinte: problemático, para Kant, seria

---

[83] É na tentativa de pensar o mundo em sua origem e constituição segundo leis naturais que Kant ensaiava já em 1755 ver: "Se pois não se pode despojar-se de um antigo e infundado preconceito (Vorurtheil) e de uma filosofia corrompida que com ares piedosos aspira esconder uma ignorância indolente" (NTH, AA 01: 334). O que se expressa mais pontualmente na carta a Macus Herz de 1772, quando em referência ao influxo hiperfísico e à harmonia preestabelecida ele afirma que: "...o Deus ex Machina é, na determinação da origem e validade de nossos conhecimentos, o mais disparatado que se pode escolher e, além do círculo enganoso na série de conclusões de nossos conhecimentos, tem ainda a nocividade de dar socorro a todo capricho, fantasia piedosa ou sonhadora" (Br, AA 10: 131). O eco dessas asserções encontramo-lo na recusa do vício de uma *ignava ratio*, que "resulta do uso da ideia de um ser supremo (…) o da razão preguiçosa" (KrV. A689/B717).

recusar à razão a prerrogativa de manter aberto o campo especulativo, o que redundaria numa asserção naturalista ou materialista não menos problemática do que asserções dogmáticas sobre o suprassensível.

> Se, pois, se contestar à razão o direito que lhe corresponde de primeiramente falar em coisas que dizem respeito a objetos suprassensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, então, abre-se uma larga porta a todo fanatismo (*Schwärmerei*), superstições e até mesmo ao ateísmo (WDO, AA 08: 143).

Vê-se através disso o signo mesmo de uma mediania precavida, de resto inerente ao tom de sobriedade da *Crítica*. Vê-se, desta forma, que o estilo prudencial da filosofia crítica não resulta de uma cautela ou modéstia artificiais, mas, do reconhecimento demonstrado de um não-saber: não sabemos se tudo se reduz à natureza, como também não sabemos nada so suprassensível. Um tipo de postura que Kant censurava não se encontrar na academia, onde "não se ouve facilmente o cômodo e o mais das vezes sensato: eu não sei" (TG, AA 02: 319). A lição de Kant pode, assim, nos levar a pensar que a razão é suficientemente terrena para não nos enredar pelos delírios do suprassensível e suficientemente ideal para não fazer do imediato a única pedra de toque de nosso estar-no-mundo.

O filosofar, assim, impõe um trabalho que deve precaver-se para, em vez de arvorar-se em pretensões que beiram a inspiração mística, seguir a caminho da *Crítica*, no dizer de Kant, o "único ainda aberto" (KrV. A856/B884). Aqui já se pode ver claramente a censura que, num pequeno texto tardio, Kant endereçará àqueles cuja arrogância no modo de pensar os faz dispensar o trabalho:

> Numa palavra, todos se acham distintos na medida em que acreditam não ter que trabalhar; e, recentemente, tem-se ido tão longe com esse princípio que, pública e abertamente, se anuncia uma suposta filosofia com a qual não se tem que trabalhar, mas apenas ouvir e desfrutar do oráculo em si mesmo para possuir desde o fundamento toda a sabedoria que se visa com a filosofia. (VT, AA 08: 390).

Nossa questão inicial, a saber, "o que é a filosofia?", se depara a essa altura como uma guinada fundamental, pois já não se trata mais tanto do que pode ser a filosofia,

mas, de como exercitá-la. Vimos que a *Disciplina* regra a possibilidade de um certo uso da razão; o *Cânon* nos informa sobre o fim último da mesma e a *Arquitetônica* incide nas elaborações teórico-especulativas da razão, fazendo emergir elementos de uma compreensão metodológica que repetidamente permite distender o horizonte da tarefa do filosofar, tais como a originalidade que recobre a atividade do filósofo e o modelo orgânico do procedimento da razão. Aquela apresentação algo técnica do esquema arquitetônico – a ontologia, a fisiologia racional dividida em física e psicologia racionais, a cosmologia racional e a teologia racional – precisa, então, ser investigada em sua origem espontânea e, de modo mais imediato, na afinidade entre os elementos de sua composição, pois a ciência, diz Kant, surge "arquitetonicamente, devido à afinidade das partes e à sua derivação de um único fim supremo, que é o que primeiro torna possível o todo" (KrV. A833/B861). Do fim supremo, já temos razoável informação. Agora, é preciso compreender de maneira mais minuciosa o procedimento do filosofar em seu serviço sistematizante cabendo, portanto, pôr às claras o método para o diagnóstico dessa pressuposta afinidade (*Verwandtschaft)* das partes. Se Kant nos legou uma *Methodenlehre*, será preciso entendê-la antes em seu caráter formal do que como um conjunto dogmático de regras para o filósofo. De tal maneira, caberá aqui uma investigação que localize, para além das exigências sistemáticas externamente impostas pelo método, as articulações pelas quais a *Elementarlehre* pode contribuir para expor suas condições de possibilidade. Em que pese a possibilidade de uma exposição do método, ele soará meditação estéril se não for remetido aos momentos e efeitos de suas produções. Para recobrarmos aqui a sugestão de Goldschmidt, é preciso ver o método, por assim dizer, na prática, isto é, em ato no curso do pensamento e na sua elaboração imanente[84].

[84] "Doutrina e método, com efeito, não são elementos separados. O método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método. Quando um autor consagrou a seu método uma exposição teórica, é preciso evitar interpretar esta última como um conjunto de normas dogmáticas, a serem classificadas ao lado dos dogmas propriamente ditos" (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 141).

CAPÍTULO II

A *ELEMENTARLEHRE* E A FUNÇÃO SISTEMÁTICA

O percurso que fizemos até aqui nos legou ao menos duas exigências das quais o método da razão não pode descuidar, se pretende proceder sistematicamente. Em primeiro lugar, a exigência que pudemos ler nas páginas dedicadas ao *Cânon da razão pura* e que expõe a necessidade de uma vinculação entre o teórico e o prático, para se responder a questão "*was darf ich hoffen?*"; em segundo lugar, há também a exigência que, frente à multiplicidade dos saberes, expõe a demanda por um procedimento arquitetônico, cujo modo de constituição tem sua correspondência mais ilustrativa no modelo de desenvolvimento do organismo. Esse quadro, podendo ser adjetivado por uma certa generalidade, nos impõe então a tarefa de investigarmos os materiais que, segundo Kant, haviam já sido orçados na *Doutrina dos elementos* (KrV. A707/B735), a fim de avaliarmos sua capacidade de responder as demandas sistemáticas. De tal forma, o que deveremos começar a empreender aqui será uma leitura capaz de destacar os recursos pelos quais os textos da *Analítica* e *Dialética* transcendentais podem contribuir para compreendermos as condições, bem como as restrições da sistemática esboçada por Kant na *Crítica da razão pura*. Trata-se de saber, uma vez munidos de certa concepção de sujeito, quais são as condições necessárias de possibilidade para se pensar de fato aquelas exigências da *Methodenlehre*. Tal investigação permite ao menos supor, desde já, que aquelas demandas de sistematicidade não deixam de ser problemáticas.

A razão é, por sua própria natureza, incontornavelmente assediada pelo incondicionado[85]. Na sua tarefa de percorrer a série inteira dos fenômenos, cujo horizonte sempre novamente se desloca, ela é o que há de mais elevado em nós a elaborar (*bearbeiten*) e levar a matéria da intuição à mais alta unidade do pensamento (KrV. A298-9/B355) [86]. Seguindo o fio condutor da tábua das categorias ter-se-á, então, o "tronco

[85] "Ora, o conceito transcendental da razão sempre diz respeito apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e jamais termina a não ser naquilo que é absolutamente, isto é, em toda relação, incondicionado". (KrV. A326/B382).

[86] Todavia, é preciso manter uma cautela quanto a isso. Primeiro, porque a razão não se refere imediatamente a objetos dos sentidos, segundo, porque aparece aqui uma denominação que não deixa de soar estranha: um conceito transcendental de razão; ora, o transcendental é referido, na *Introdução* à *primeira crítica*, não aos objetos mas, ao modo de conhecer objetos. Valerá manter isso como problema, a fim de, para além do uso lógico da razão, pontuar em que exatamente o conceito transcendental de razão deve incidir. O uso lógico do

principal" (*Stammleiter*) dos conceitos da razão: a unidade absoluta do sujeito pensante, a unidade total da série das condições do fenômeno e a unidade da condição de todos os objetos do pensamento em geral (KrV. A334/B391). As inferências da razão, que levam a crer na validade objetiva das determinações absolutas oriundas das três categorias que estão sob o título da relação, têm na *Dialética transcendental* a exposição de seu caráter ilusório. Porém, assumir tal exposição como o produto mais importante e como o que há de mais significativo na *Dialética*, a destruição da metafísica dogmática, seria um equívoco. O *Apêndice* à *Dialética* confere às ideias um valor regulativo e de orientação para o entendimento, através do que a *Dialética* não se resumirá a uma empreitada cujos resíduos devam ser tomados de modo meramente negativo, mas ela deve ser tomada em vista de um fim que sempre ultrapassa o dado objetivo. As ideias reincidirão nas próprias ações do entendimento e, por consequência, no delineamento e alargamento da experiência. Trata-se de uma função, cujos direitos precisam ser evidenciados. De tal modo, o texto do *Apêndice* nos oferece elementos para uma discussão a respeito dos pressupostos sistemáticos liberados pela *primeira crítica*, não só enquanto uma exigência metodológica externa, tal aquela vista na *Doutrina Transcendental do Método*, mas, como uma exigência que ganharia fôlego desde uma exposição que seja capaz de identificar na estrutura das faculdades do sujeito o princípio sistemático, logo, um princípio subjetivo de sistematização. Seria o movimento das relações possíveis de nossas representações o que estaria na origem mesma das ideias da razão, as quais, por sua vez, dão conteúdo às disciplinas da metafísica tradicional[87]. Por exemplo, em relação ao sujeito e a consciência de seu sentido interno, a busca do substrato fundamental serve como uma orientação para a psicologia; em relação aos fenômenos naturais é a busca da totalidade do mundo que, enquanto modo de orientação, distende a investigação ao infinito, na base da ideia de mundo; por fim, a possibilidade de se pensar em geral objetos requer um fundo de realidade a partir do qual o pensar enquanto determinação se constrói de modo disjuntivo, pelo que, um todo deve servir-lhe de fundamento real, como se fosse unidade absoluta fora de sua esfera (*ausser ihrem Umfange*), tal a ideia de Deus (KrV. A672/B700). O fio condutor, portanto, vai do sujeito ao mundo e daí para Deus como que tentando recobrir idealmente a totalidade do que é possível ao pensamento, isto é, as dimensões possíveis em

---

entendimento, afirma Kant, faculta a chave do transcendental, por analogia espera-se algo semelhante aqui (KrV. A299/B356).

[87] "...tomada na sua universalidade, toda a relação que as nossas representações podem possuir consiste: 1. na relação com sujeito; 2. na relação com objetos, quer sejam fenômenos, quer objetos do pensamento em geral". (KrV. A333-4/B390-1)

que pode tocar o filosofar. Este desenho geral, pode-se dizer com o *Opus Postumum,* constitui o ponto de vista supremo da filosofia transcendental.[88]

Se a *Doutrina do método* nos sugere uma tarefa de pensar a possibilidade do sistema e da vinculação entre o teórico e o prático, o que na terceira *Crítica* será explicitamente anunciado como a exigência de que o efeito, que segundo o conceito de liberdade é o "*Endzweck",* "... deve existir, para o que é pressuposta a condição de possibilidade do mesmo na natureza"(KU, AA. V, 196), então, será preciso avaliar o modo do nosso conhecimento a fim assentir a tal possibilidade. Ora, o *Cânon da razão pura* já nos prevenia de que "... sem um Deus (...) as magníficas ideias da moralidade... não atingem o fim completo" (KrV. A813/B841). Se estamos autorizados ou mesmo obrigados a admitir a existência de Deus com propósitos práticos, para a razão teórica isso, ao menos à primeira vista, soaria de todo uma inconsequência. E o embaraço a que, de repente, tal circunstância dá lugar estaria longe de colocar fim à questão, sendo muito antes o estabelecimento de um problema a ser enfrentado. A afirmação de Lebrun o anuncia sem rodeios: "... a relação entre os dois usos da razão põe um problema para a filosofia" (LEBRUN, 1993, p. 173). Que, portanto, o postulado da existência de Deus só deva restringir-se a propósitos morais e que, por conseguinte, toda crítica da dialética da razão especulativa seja lida como uma mera destruição da metafísica, eis o que poderia implicar no equívoco de supor que a razão prática pode postular uma existência da qual a razão teórica era incapaz e de que esta última não pode fazer-se nenhum conceito lícito de Deus (Ibid. p. 173) [89]. Desde tal perspectiva, valerá tentar circunscrever as demandas que semelhante conceito pode impor à teoria.

---

[88] O texto da *Arquitetônica* expõe o quadro da divisão da metafísica em *filosofia transcendental* e *fisiologia da razão pura,* delegando à primeira o serviço de mensuração dos conceitos do entendimento e também da razão pura. Neste último ponto, a filosofia transcendental recobre de maneira mais ampla os elementos do sistema, tal o fio condutor que pode ser tomado do texto do *Apêndice.* O *Opus Postumum* assim o atesta: "**O ponto de vista supremo da filosofia transcendental no sistema das 2 ideias de** Deus, do Mundo e o sujeito que liga ambos objetos, o ser pensante no mundo; Deus, o mundo e o que unifica ambos em um sistema, o princípio que pensa intrínseco (*einwohnend*) ao homem (*mens*) no mundo" (OP, AA. XXI, 34); (Ver também: Idem. p.35).

[89] Ainda, prossegue o comentador: "... na medida em que o postulado é uma pressuposição e não uma crença cega, é à razão teórica que cabe formulá-lo. O que é uma prova de que não é toda relação da razão teórica com o suprassensível que é aberrante" (LEBRUN, 1993, p. 174).

2.1 – O PROBLEMA ESPECULATIVO DE UM TODO DA REALIDADE E A FINITUDE DO SUJEITO

Em 1763, Kant publica um texto que, embora esteja inteiramente alinhado ao modelo dogmático do pensamento pré-crítico, não deixa de ser extremamente relevante para pontuar uma reflexão a propósito da relação entre lógica e ontologia. O "*Beweisgrund*", em que pese o intento de instituir-se como prova *a priori* da existência de Deus, prefigura claramente o divórcio entre lógica e ontologia que, depois, será selado pela *Crítica* nas páginas da *Estética* e da *Analítica transcendental.* É, em boa medida, a denúncia de uma união ilícita que o "*Beweisgrund*", apesar do estatuto ontológico da prova que ele encaminha, alcança como resultado. O texto destaca um equívoco da metafísica, na medida em que ela atribuiria à lógica a legitimidade de institutir-se como critério de definição do existente. Dois casos, para efeito de ilustração, podem ser citados aqui a propósito desse equívoco.

A ordem das razões, que Descartes se propunha como pressuposto metodológico, remete-o, por seu compromisso com a dúvida universal, a uma primeira instância de certeza, que é a solidão do "*cogito*". Destituído de qualquer outra posse, exceto da possibilidade de uma firme suspensão do juízo[90], é desde esse terreno de pensamento puro que ele deve avançar e recobrar algum sentido de realidade. A solidão do "*cogito*" como ponto de partida originário implica um método que não pode atropelar a ordem dos elementos que virão figurar na argumentação de retomada do mundo a ser conhecido. Se o "*cogito*" se mantém como instância segura, daí não se segue, não imediatamente, que as ideias às quais ele serve de proscênio tenham valor objetivo. A hipótese de um Deus enganador poderá sempre fazer reiterar o vigor da dúvida universal. Desde então, examinar se há um Deus e saber se ele não é enganador não é ponto facultativo, mas inscreve-se na ordem imediata das razões, sem o que, diz Descartes: "... não vejo como possa estar certo de coisa alguma" (DESCARTES, 1973, p. 108).

Descartes afirma que as ideias inatas, adventícias e fictícias, em si mesmas, são sempre certas (Ibid. p. 109). Mas, não é esse o ponto. É preciso saber se elas têm correspondente objetivo. E, como sabido, a ideia de Deus é que servirá para se divisar tal

---

[90] "Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos (…). Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está em meu alcance suspender o meu juízo" (DESCARTES, 1973, p. 96).

possibilidade, sua ocorrência servindo para romper a solidão do "*cogito*" [91]. A prova ontológica, por sua vez, é posta noutro plano, não se tratando de provar a realidade fora do "*cogito*", mas de deduzir a existência a partir da própria essência de Deus. No encalço da regra da clareza e distinção, doravante[92], um critério válido para assegurar a realidade de algo, Deus ganha existência por sua mera essência, tal as verdades matemáticas que, embora tendo seu lugar no pensamento e não existindo fora dele, nem por isso são ficções e cuja clareza e distinção nos impede de dizer que nada sejam. Embora eu possa compor seres quiméricos pela ficção, não tenho liberdade de transgredir as necessidades matemáticas. Estas últimas, tanto quanto a inseparabilidade entre a essência de Deus, que congrega todas as perfeições, e a sua existência – uma vez que essa uma perfeição – não estão sob o poder de manipulação de meu arbítrio (DESCARTES, 1973, p. 133). De qualquer maneira, o que nos interessa destacar neste contexto é que, nos dois casos, seja na prova pela causalidade, seja na prova ontológica é sempre a elaboração conceitual, cujo estrato lógico é a não contradição, o que toma a dianteira na dedução da existência.

Em Leibniz, as coisas não soam muito diferentes. O pressuposto é que desde a faculdade de pensar todas as coisas são dedutivamente conhecidas. Segundo Leibniz:

> Dizer, portanto, que existe em nós a ideia das coisas, equivale a afirmar que Deus, criador ao mesmo tempo das coisas e da mente, imprimiu nesta uma tal faculdade de pensar que pudesse de suas operações deduzir tudo quanto corresponde perfeitamente ao que se segue das coisas (LEIBNIZ. 1974, *O que é a ideia*. p. 402)

Ora, de alguma maneira isso não parece distar muito do transcendentalismo kantiano, afinal, é por nossa faculdade de conhecer, por suas regras internas, que, de acordo com Kant, projetamos uma forma que nos circunscreve um objeto na matéria dada. A diferença crucial em relação a Kant estará sobretudo no último ponto: sem o dado, o

---

[91] Trata-se da prova pela causalidade: "... é coisa manifesta pela luz natural que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito" (3ª Meditação, §16); Portanto, há que se considerar se há alguma ideia que não tenha advindo de mim mesmo: " Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente (…). Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão somente" (Ibid. §22, p. 115).

[92] A regra é anunciada na 3ª Meditação, §2. Àquela altura, todavia, não tendo sido ainda provada a existência de Deus, não ficava assegurada a possibilidade de evadir-se do erro, mesmo em questões matemáticas. Agora, na 4ª Meditação, §16, a regra se justifica, de modo que, "toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo, e portanto não pode ter sua origem no nada, mas deve ter necessariamente Deus como autor".

pensamento paira no vazio. No contexto do racionalismo leibniziano, a prova ontológica reaparece a partir de um modo de conduzir o pensamento para o qual a ênfase na anterioridade da possibilidade torna-se um critério que concederá ao princípio da não-contradição um estatuto privilegiado. O caso é que antes de passar da noção essencial de Deus para a sua existência é necessário considerar se entre seus atributos não ocorre contradição[93]. Se um ser é pensado como sumamente perfeito, portanto, dotado de toda realidade, resta que, uma vez desprovido de quaisquer limites, qualquer negação, qualquer contradição, nada pode impugnar-lhe a existência, visto ser ele inteiramente possível (LEIBNIZ, 1974, p. 67). O critério da possibilidade liberaria de vez o filósofo para asseverar a existência de Deus. Este, todavia, já não será mais o caso para Kant que, ao menos desde 1763, não reconhecia na lógica nenhum critério seguro de acesso ao real. O texto sobre as "grandezas negativas" o ilustra muito bem: a oposição lógica, por contradição (*durch den Widerspruch*), tem como efeito absolutamente nada (*nihil negativum irrepraesentabile*). De uma oposição real, todavia, segue-se algo, tal o caso do corpo acometido por forças que o impelem a direções opostas. O repouso que daí resulta não pode ser indicativo de um nada (NG, AA 02: 171). A consequência elementar disso é que entre a lógica e o existente há um hiato que exige repensar o estatuto mesmo da ontologia tradicional.

O *Beweisgrund* parte da mesma suposição. Se o possível pode se definir pela ausência de contradição, é de se esperar que manter um conceito no campo do possível exige que não lhe sejam atribuíveis predicados que se contradigam, requisito satisfeito pelo Deus de Leibniz. Mas, o critério da não-contradição não serve mais para Kant, pois não se imputa existência a algo como se imputa um adjetivo[94]. Em termos meramente lógicos a vinculação de um predicado a um sujeito é uma posição relativa, tal como nas proposições que dizem do triângulo: ele circunscreve um espaço fechado; ele tem três lados; ele tem três ângulos. Cada uma das afirmações extrai-se do conceito mesmo do triângulo e é inteiramente correta, mas num triângulo que existe, todas essas caracterizações estão postas absolutamente. Quanto às características, o existente não traz nada mais que o possível, mas "através de algo que existe é posto mais do que através de

[93] Essa é a lacuna a preencher, de que fala Leibniz e que ficava implícita nas provas de Anselmo e Descartes: "...é que se supõe tacitamente que esta ideia do ser todo grande, ou todo perfeito, é possível e não implica nenhuma contradição (…). Tem-se o direito de presumir a possibilidade de qualquer ser, e sobretudo a de Deus, até que alguém demonstre o contrário" (LEIBNIZ, 1974, *Novos ensaios.* p. 311)

[94] "...usa-se a expressão existência como um predicado, e pode-se também fazer isso seguramente e sem recear equívocos, enquanto nisso não se expõe que se quer deduzir a existência a partir de conceitos meramente possíveis" (BDG, AA 02: 72).

um simples possível" (*durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches*) (BDG, AA 02: 75). O caso é que, ou o ser se expressa logicamente, tal a cópula que num juízo relaciona algo a algo, ou o ser significa a coisa mesma posta em si, isto é, como existente e inteiramente determinada com todos os seus atributos, ou seja, como posição absoluta (Ibid. 73). Que ao pensarmos Deus tenhamos que atribuir-lhe os predicados da onipotência, onisciência, perfeição, etc. disso não decorre que ele exista, pois a existência não se situa nesta mesma ordem predicativa, não, ao menos, naquela ordem de que se faz uso na linguagem ordinária.

O possível, definindo-se pela concordância entre sujeito e predicado, terá no princípio de não-contradição sua condição formal. Na contradição, todavia, algo que suprime o sujeito é posto. Que daí tenhamos o impossível não significa que, separadamente, cada coisa não possa ser ainda algo, isto é, há que se consentir que a impossibilidade ou impensabilidade (*Undenklichkeit*) resulta de uma relação. As coisas a serem relacionadas têm uma anterioridade com respeito à relação. Isso é o que Kant chama de elemento material da possibilidade (BDG, AA 02: 77). Portanto, não há possibilidade quando a contradição tem lugar, mas também não quando sequer há o elemento real para o possível[95], no dizer de Kant, "quando nenhum material, nenhum *Datum* existe para pensar" (*wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist*) (BDG, AA 02: 78). Levada às últimas consequências, a exigência do *datum* nos obriga a pôr a existência em nível anterior ao próprio possível. "Daqui tiro imediatamente que, se eu suprimo toda existência em geral, e por aí se elimina o último fundamento real de todo pensável, igualmente desaparece toda possibilidade e nada mais permanece para pensar" (BDG, AA 02: 82). Algo necessário, portanto, subjaz a todo possível. A inversão que, neste texto, Kant impõe à ordem de reflexão habitual na metafísica dogmática não deixa de ser um prenúncio do *modus operandi* da filosofia transcendental. De qualquer maneira, mesmo no contexto em que se inscreve, ele não deixa de minar as pretensões altivas do dogmatismo, cuja crença ingênua fazia supor que o pensar pudesse ser o critério mesmo de admissão das coisas. Doravante, não é o conceito de Deus que se deduz da possibilidade ou pensabilidade. Ele é, por assim dizer, a própria condição de toda possibilidade.

---

[95] Isso fica exemplificado quando Kant propõe pensar sobre a possibilidade de um *corpo ardente.* A análise do conceito de corpo leva a conceitos irredutíveis: extensão, impenetrabilidade, etc. Com que justificativa um conceito tal o de extensão poderia ser tomado legitimamente como elemento da possibilidade, se ele não designasse nada? (BDG, AA 02: 80).

A que importa, entretanto, recuperar aqui esse argumento pré-crítico? Certamente, não é para nos assegurarmos de alguma relevância teórica do argumento enquanto prova que ele pretende ser. Esse conceito é importante porque exige supor uma totalidade que é condição mesma do pensar, uma totalidade de fora a fora plena de si e que "não pode (...) existir de várias maneiras" (*es kann (...) nicht auf vielerlei Art existiren*); por aí pode se aventar a hipótese de que tudo o que existe "é inteiramente determinado" (*ist durchgängig bestimmt*) (BDG, AA 02: 85). Será necessário, agora, evidenciar as exigências que um tal conceito, uma vez expurgado pela *Crítica*, faz à teoria.

2.1.1 – O IDEAL DA RAZÃO PURA E A TOTALIDADE

O fato de que o "*Beweisgrund*" esteja definitivamente inscrito num modo de pensamento ao qual a *Crítica* se oporá de maneira veemente não bastará para banir a intuição fundamental de seu argumento do cenário da filosofia transcendental. Desde então, a questão mais óbvia será saber de que maneira pode o pensamento de um "*ens realissimum*" operar na *Crítica* sem, todavia, recobrar uma realidade ontológica, tal que fosse uma espécie de matéria lógica hipostasiada, e sem perder uma significação positiva. A princípio, o que poderia resultar do conceito de um ser supremo (*höchste Wesen*) não renderia pouco em termos de conhecimento. Ele é um ideal isento de erros (*fehlerfrei*), um conceito que encerra (*schließt*) e coroa todo conhecimento humano (KrV. A641/B669). Desde o ponto de vista do conhecimento do real, portanto, a noção de um ser supremo sugere um potencial de compreensão total da realidade. Por outro lado, se se esquece das precauções de que a *Dialética transcendental* nos adverte, incorre-se sempre no risco de dar lugar a uma ilusão natural e inevitável (KrV. A298/B354). De tal maneira, o tratamento da questão exige não descuidar do fato de que o potencial cognitivo recobrado pelo conceito não pode degringolar em dogmatismo, mas, deve sempre conservar um caráter regulativo. O erro estaria em relacionar o objeto (*Gegenstand*) com o entendimento e em tomar uma necessidade subjetiva por uma determinação das coisas mesmas[96]. Uma vez mantida esta precaução será preciso circunscrever o valor que o conceito de um "*ens*

[96] "... em nossa razão (…) há regras fundamentais e máximas de seu uso que têm a aparência de princípios objetivos, pelo que acontece que a necessidade subjetiva de uma certa vinculação de nossos conceitos em benefício do entendimento é tomada por uma necessidade objetiva de determinação das coisas em si mesma". (KrV. A297/B353).

realissimum", em todo seu vigor especulativo, pode liberar para as empreitadas sistemáticas da razão.

De onde advém – retomemos – a questão que remete o pensamento a um ser supremo como o índice mesmo de uma necessidade incondicionada? O lugar de origem dessa questão pode ser encontrado numa ligeira reconstrução que estrutura os temas da metafísica especial. Sempre assediada pelo incondicionado, a razão orienta a experiência alinhavando os problemas da seguinte maneira: o fio condutor da própria experiência interna depara primeiramente com a ideia de um sujeito de toda representação, ao qual se pretenderá atribuir um caráter absoluto, na esteira da psicologia racional. A seguir, a experiência externa dará ocasião de se pensar a totalidade do mundo[97]. Entretanto, no primeiro caso, o sujeito absoluto não é passível de ser conhecido, tratando-se "de um simples algo" (*von einem bloßen Etwas*) (KrV. A355); no segundo, o próprio mundo, enquanto um conceito que resultaria da aplicação da regra que conduz os fenômenos ao incondicionado, não se oferece como instância capaz de suportar semelhante exigência, dada a ambiguidade em que deixa nossa compreensão. O caso é que aí, adverte Kant:

> o objeto nunca pode vos ser oferecido, pois ele não pode ser dado por nenhuma experiência possível. Ficais, com todas as percepções possíveis, sempre constrangidos por condições, sejam do espaço ou do tempo, e não chegais ao incondicionado para distinguir se esse incondicionado é posto num começo absoluto da síntese ou numa totalidade absoluta da série sem qualquer começo (KrV. A483/B511).

A circunstância paradoxal dá ocasião para o seguinte embate antinômico: ou se salta para fora do mundo, abandonando toda condição da sensibilidade ou sem tem dele uma intuição omnicompreensiva. No primeiro caso, para além do fato de se exigir um

[97] Kant nos oferece as mediações desse raciocínio: "Eu quero tornar isso mais claro. Nós queremos seguir as nomeadas ideias como princípios primeiramente (na psicologia), conectar todos os fenômenos, ações e a receptividade de nosso ânimo no fio condutor da experiência interna, como se o mesmo fosse uma substância simples, que existe permanentemente com identidade pessoal (ao menos em vida) enquanto seus estados mudam, aos quais, os estados do corpo pertencem apenas como condição externa. Segundo, (na cosmologia) devemos seguir as condições dos fenômenos naturais, tanto internos quanto externos, em uma investigação que em parte alguma se completa, como se a mesma fosse em si infinita e desprovida de um membro primeiro e superior, embora, com isso, não neguemos os primeiros fundamentos meramente inteligíveis fora de todos os fenômenos, porém, jamais podemos colocá-los no contexto da explicação da natureza, pois não os conhecemos. Finalmente e em terceiro lugar, nós temos que considerar (em vista da teologia) tudo aquilo que sempre possa pertencer ao contexto da experiência possível, como se esta constituísse uma unidade absoluta, mas plenamente dependente e ainda sempre condicionada ao interior do mundo sensível, embora, ao mesmo tempo, como se o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse fora de seu perímetro um único fundamento supremo e completamente suficiente ..." (KrV. A672/B700).

passo ilegítimo, abandona-se o mundo; no segundo caso, fica evidente a impossibilidade de se arranjar um critério de interrupção das sínteses através do qual fosse possível afirmar a totalidade compreendida. Há, todavia, uma forma de se pensar a natureza de maneira determinada, isto é, quando a compreendemos por leis gerais. "A existência das coisas no fenômeno (*Erscheinung*) é determinada de acordo com leis gerais. O conjunto (*Inbegriff*) de todos os fenômenos chama-se natureza em geral" (Refl. 5989, HN, AA 18: 417). Isso, sem dúvida, deve ser concedido, porém já não se trata mais do mesmo problema levantado anteriormente, pois é diferente pensar uma "*Natur überhaupt*", coisa de que o entendimento pode muito bem nos prover, e pensar uma "*ganze Natur*", o que exigiria uma certificação da inteira positividade desse todo em sua completude. É justamente a isso que o nosso conceito de natureza não se presta[98]. A questão é que não encontramos um critério de decisão para afirmar a completude. A especulação requer que, para pensar um incondicionado, não se parta do existente tal como nos é dado, submetido a nossas formas de apreensão e compreensão, onde o tempo e o espaço condicionam todo progresso e disposição das representações. O pensamento de uma totalidade é de outra ordem. Revela-se aqui, como diz Lebrun, algo que deve ser pensado como "*totalmente outro*", uma "*alteridade radical"* (LEBRUN, 1993, p. 166, 169).

Abandonando, portanto, o terreno da natureza, mas não o ímpeto pelo incondicionado, a razão depara-se com o terreno teológico. É que do embate antinômico que resultou na frustração a propósito de um conceito de mundo depreendeu-se que "... a existência dos fenômenos, completa e absolutamente não fundada em si mesma, mas sempre condicionada, intima-nos a procurar por algo diferente de todos os fenômenos, logo, por um objeto inteligível no qual essa contingência cesse" (KrV. A566/B594). O passo fora da "*Sinnenwelt*" nos impõe pensar o ser necessário. Contudo, em tal posição nada se pode divisar claramente, pois agora, uma vez tendo abandonado a ilha do entendimento, fica-se a esmo num oceano agitado (*stürmischer Ozean*) (KrV. A235/B295). Decerto, aqui mais do que noutro lugar, valeria relembrar a exigência de precaução a propósito das ilusões inevitáveis, uma vez que sequer existe o amparo dos sentidos no encalço das representações. Algo se inverte quando se trata de pensar um ser necessário, pois agora não se tem nenhuma intuição no ponto de partida, tal como o sujeito tem de seu sentido interno ou tal como o sentido externo refere uma forma espacial para pensar o

[98] "O todo [all] da natureza não é o completo [das Ganze]. O primeiro conceito é negativo, a saber: sem exceção de cada um; o segundo é positivo e o conceito de um *quanti* como *completi*." (Refl. 5992, HN, AA 18:417).

mundo. Todavia, o conceito do "*ens realissimum*" figura como a condição mesma do nosso pensamento em geral.

O mesmo argumento da prova *a priori*, aduzida contra a prova ontológica em 1763 no *Beweisgrund*, vale ainda na *Crítica da razão pura* contra o intuito de provar uma existência a partir da mera possibilidade. Mas não é só isso. Doravante, ele já não tem mais o valor de uma prova:

> O erro está propriamente em que se crê, a partir da necessidade lógica dos predicados (*praedicate*) de um *entis realissimi*,(*sic*) já que apenas este conceito é universal e necessariamente determinado, concluir pela necessidade real. Nós devemos apenas dizer: temos através disso o conceito necessário de um ser, não o conceito de um ser necessário" (Refl. 6214, HN, AA 18: 503).

A necessidade incondicionada pode ser pensada no conceito de tal ser, mas a *Crítica* impede-nos de pôr esse ser. Aqui, nem a noção de uma determinação completa pode vigorar a título de prova, afinal, agora, o existente só é afirmado a partir de uma saída do conceito, está definitivamente circunscrito ao plano da síntese, ao plano de nossa consciência empírica (KrV. A601/B629). Com isso, a possibilidade de se provar a existência de Deus arruína-se, dada a peculiaridade de nosso acesso ao existente. Todavia, através do conceito de Deus um ideal pode ser pensado e a razão depara-se com uma pedra de toque que não pode ser reputada a simples quimera[99]. A época da crítica, dizia Kant já no prefácio da primeira edição, convida a razão a empreender um autoconhecimento (*Selbsterkenntniß*) e a instituir um tribunal para si mesma. E a metafísica tem a tarefa de elaborar o inventário de todas as posses da razão, *"systematisch geordnet"* (KrV. AXX). Pensar, portanto, o incondicionado não é empreitada inútil. É aqui que o especulativo incide sobre a teoria, pois, que o nosso pensamento deva reportar-se à intuição, como o anunciam as primeiras linhas da *Estética Transcendental*, não significa que ele dispense critérios internos de correção. Que seja possível ao pensamento estar "*ab initio*" seguro de si, Descartes já o havia notado: "... no que concerne às ideias, se as consideramos somente nelas mesmas e não as relacionamos a alguma outra coisa, elas não podem, propriamente falando, ser falsas" (DESCARTES, 1973, p. 109). O aparato técnico do pensamento

[99] Dos ideais, diz Kant: "... concedem uma norma imprescindível à razão, que necessita do conceito do que é inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito" (KrV. A569/B597).

kantiano, sem dúvida, é outro, mas a preocupação que daí se extrai é válida também aqui. O que é, propriamente, esta coisa chamada pensamento? Onde e com que critérios ele se exerce?

No ensaio de 1786, "*Was heißt sich im Denken orientiren?"* Kant aborda o ponto. "Pode-se pensar diversas coisas suprassensíveis (pois objetos dos sentidos não preenchem o campo completo de toda possibilidade)" (WDO, AA 08: 137). Mas, disso não se conclui que a razão esteja no seu exercício mais sadio, afinal, pode ocorrer, como os *Träume* já testemunhavam, que a razão se meta com seres espirituais que a desencaminham pela fantasia (*Träumerei*), coisa do que a razão não tem nenhuma necessidade, sendo muito mais o indício de simples indiscrição (*bloßer Vorwitz*). Contudo, há uma ocupação com o suprassensível que é totalmente outra. Ela resulta de um sentimento da necessidade de admitir algo que objetivamente não se pode admitir. O ser supremo é, enquanto ideia, o fundo de matéria conceitual sobre o qual a lógica opera. Eis uma necessidade que incide na possibilidade mesma do pensamento, ou seja, é preciso que exista algo para que o pensar – com suas leis lógicas elementares: principalmente a não-contradição, que é o critério formal da possibilidade – possa operar sobre os dados conceituais colocando-os em relação. Isso significa que o sujeito não pensa em suspensão, isto é, ele não está, mesmo na mais alta abstração, livre de um conteúdo lógico-conceitual por cuja isenção se pudesse atribuir ao pensamento uma originalidade tão radical que beirasse mesmo o amorfo. Todo pensamento em seu ato determinante é uma espécie de recorte desse fundo de realidade no qual já pressupomos uma "*durchgängige Bestimmung"*. Essa determinação completa, que nem a natureza nem o sujeito podiam oferecer à razão sem enredá-la em discrepâncias, é agora um pressuposto inevitável para que o próprio pensamento não padeça por falta de sustentação. Dessa realidade suprema, território ilimitado no qual nossos conceitos operam apenas limitações, não estamos providos de qualquer critério intuitivo para afirmar uma existência, mas seu conceito aí indica a necessidade de uma razão que não pode estacar na contingência das coisas[100]. Escapar da contingência exige que a coisa em causa seja posta numa relação com uma totalidade. O mundo não se apresenta assim a nós, mas vê-se através disso que pensar o incondicionado é uma exigência incontornável do próprio pensamento. O conceito de Deus se transmuta assim em uma necessária suposição

[100] "Pois, a nossa razão não só já sente a necessidade de pôr o conceito do ilimitado como fundamento para o conceito de todo limitado, por conseguinte, de todas as outras coisas; mas essa necessidade diz respeito também à pressuposição da existência do mesmo, sem o que (…), absolutamente não se pode dar, da contingência das coisas no mundo, um fundamento satisfatório". (WDO, AA 08: 138).

transcendental (GRAPOTTE, 2003, p. 436). Que a possibilidade de prova da sua existência tenha prescrito, desde um ponto de vista estritamente teórico, não exclui o fato de que ele seja sempre para nós uma hipótese racional à qual podemos e devemos assentir com bases subjetivas, isto é, por uma necessidade de nossa razão (WDO, AA 08: 141).

E por que, exatamente, deve-se atribuir a tal conceito uma tão grande importância a propósito dos assuntos da razão teórica? Digamos que ele, e em alguma medida as outras ideias expostas na *Dialética*, espelha um interesse da razão no caráter elevado da especulação que, fosse ela legítima, sobrepassaria de longe o valor de todas a demais ciências[101]. Nisso, todo questionamento cessaria, pois, nada ficaria fora da determinação completa. Trata-se daquilo "...cujo conceito contém em si a resposta a todo o porquê, uma razão das coisas que não falta em nenhum caso nem de nenhum ponto de vista e que basta por toda parte como condição ..." (KrV. A585/B613). A necessidade de supor semelhante conceito de um "*ens realissimum*" implica então no reconhecimento de uma finitude peculiar de nosso entendimento, o qual é uma faculdade de pensar através de conceitos[102]. O pensamento discursivo articula-se relacionando conceitos. Esta discursividade atua como uma espécie de recorte no qual os conceitos são relacionados. Kant nos dá um exemplo extraído do âmbito da intuição sensível. Segundo ele, pensa-se a necessidade absoluta não pela necessidade interna, a partir do conceito de algo, mas por uma relação externa, assim como o tempo deve ser tomado absolutamente[103] ou, de forma mais figurativa, como o espaço absoluto, do qual qualquer figura geométrica, por exemplo, o triângulo, é um recorte[104]. O exemplo nos permite criar uma imagem do que seria uma figura recortada no todo do espaço geométrico. Isso vale por uma analogia distante, pois,

---

[101] "...começando do campo das experiências e elevando-se gradualmente até essas ideias sublimes, a filosofia mostra uma dignidade que, se pudesse sustentar suas pretensões, deixaria de longe abaixo de si o valor de toda outra ciência humana, na medida em que promete o fundamento de nossas maiores esperanças e a perspectiva dos fins últimos, nos quais, por fim, todos os esforços da razão devem se conjugar". (KrV. A463/B491).

[102] Ressalta-se assim o caráter discursivo do entendimento humano. Isso significa que o modo específico pelo qual o entendimento se acerca de uma coisa para conhecê-la é pela mediação de conceitos, os quais destacam os traços gerais dos objetos. Este esclarecimento é dado logo no início da *Analitica dos conceitos*: "O entendimento não é, pois, uma faculdade de intuição. Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento de todo entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo" (KrV. A68/B93).

[103] "Nosso conceito da necessidade absoluta não significa a necessidade interna a partir do conceito de uma coisa, mas a pressuposição e condição de sua possibilidade (*ens realissimum*) externamente necessária em relação a todo possível, assim como o tempo é considerado absolutamente necessário, pois tudo deve estar nele". (Refl. 5785, HN, AA 18: 355)

[104] "A possibilidade consiste exatamente na efetividade (*wirklichkeit*) da realidade (*realitaet*), onde todas as coisas são dadas por limitações; *e.g.* um triângulo é possível pela efetividade do espaço e sua possibilidade consiste em que, pelas limitações ele está nesse espaço". (Refl. 4247, HN, AA 17: 480). "Pode-se apenas pensar em espaços, na medida em que se recorta a partir do Espaço universal. O Espaço precede as coisas..." (Refl. 4315, HN, AA 17: 503).

se falamos de um todo da realidade, de uma "*omnitudo realitatis*", como do conceito de uma necessidade incondicionada, não podemos atribuir-lhe esses predicados sensíveis. As coisas têm um estado e são sempre transpassadas pelo tempo e contornadas pelo espaço, mas um ser originário, e mesmo tão só o seu conceito, exclui todo e qualquer "*Zustand*"[105]. O "*ens realissimum*" sugere um todo da realidade sobre o qual nossos conceitos são relacionados articulando assim os recortes. Exigência que, certamente, arremata de vez o sentido do *Ideal transcendental* a propósito das tentativas especulativas de prova da existência de Deus, por uma recusa de sua possibilidade, recusa inscrita na natureza mesma da subjetividade, dado seu alcance estritamente mundano, dados seus critérios de cognoscibilidade se exaurirem no intuitivo e sempre dependerem de uma tradução imagética e determinada, sem o que, nos perderíamos na ausência completa de sentido, na total indeterminação. De Deus só se poderia dizer mesmo que ele é muito para nós, porque não podemos alavancar critérios de conhecimento numa escala infinita. Estamos situados e o nosso saber realiza-se necessariamente na perspectiva da determinação, de modo que seria um disparate pretender acesso ao infinito. Seria preciso inserí-lo em modalizações, o que, por si, já permitiria levantar a suspeita de que estamos pervertendo sua pureza; afinal, "... se Deus realmente falasse ao homem, este, contudo, jamais poderia saber se é Deus quem lhe fala. É absolutamente impossível que o homem tenha que apreender o infinito por meio de seus sentidos, distingui-lo dos seres sensíveis e conhecê-lo por aí (*woran*)" (SF, AA 07: 63). Compreendido dessa forma, o conceito de Deus enquanto exigência de nossa razão é também o índice de nossa condição finita, não propriamente de uma fraqueza, dirá Lebrun, mas de uma condição de racionalidade que é por si mesma paradoxal[106]. Kant não deixou de notar certo efeito estético que tal conceito produz, o qual, decerto, confina com o sublime no assombro. A razão depara-se com uma região de tal maneira abissal que, mesmo a representação da eternidade feita por Haller[107] passaria

---

[105] "A existência de uma coisa, na medida em que ela está no tempo, é seu estado (*Zustand*). O estado é ou de determinações que coexistem ou das que se seguem às outras. Um ser originário não tem nenhum estado". (Refl. 4313, HN, AA 17: 503).

[106] "... a *omnitudo realitatis* justamente enquanto ela é o todo, para nós não é mais nada; o infinito, enquanto ele é positivo absoluto, transforma-se para nós em uma não-coisa. Se o homem deve sempre pensar-se como criatura, ele não tem mais o direito, por isso mesmo, de pretender conhecer-se enquanto criado; se ele deve reconhecer, abstratamente, Deus como princípio de toda realidade, ele deve tomar consciência de que enquanto ser-limitado ele está muito ligado à sua limitação para poder decidir sobre o ilimitado" (LEBRUN, 1993, p. 281).

[107] Trata-se, decerto, do poema de 1736: *Unvollkommenes Gedicht Über die Ewigkeit.* Da própria eternidade, Kant afirma no opúsculo *Das Ende aller Dinge*, "...ser de todo uma grandeza incomparável com o tempo (duratio Noumenon), do que, certamente, não podemos fazer nenhum conceito (a não ser negativo)". Na sequência, cita Haller referindo-se ao horrível abismo a que tal pensamento conduz: *"...Ihn aber hält am ernsten Orte, Der nichts zurücke lässt, Die Ewigkeit mit starken Armen fest"*: "A eternidade com braços

longe de causar no ânimo (*Gemüth*) semelhante impressão de vertigem. Tudo aqui vai a pique (*hier sinkt alles unter uns*). É que não se trata de tão só medir a duração das coisas, mas de sustentá-las (KrV. A613/B641)[108]. De tal forma, o modo como esse conceito permanece para nós inteiramente fugidio atesta, a propósito da teologia transcendental, um caráter negativo de circunscrição de domínios que nos sejam acessíveis: "...é uma censura constante de nossa razão, quando ela tem a ver simplesmente com ideias puras" (KrV. A640/B668); por outro lado, atesta também uma exigência que não podemos ignorar.

É justamente a esta altura que o conceito de Deus mostra sua relevância, isto é, quando as empreitadas teóricas da razão têm que se remeter ao entendimento. A ideia de um *ens realissimum*, agora expurgada pela *Crítica*, será entendida como a *"bloße Form der Vernunft"* e, enquanto tal, servirá como um critério de correção para o próprio entendimento. "Não se segue" – diz Kant, reiteradamente – "que o objeto dessa ideia seja em si real. Embora se veja que em relação ao entendimento humano (e seus conceitos) um ser supremo seja exatamente tão necessário quanto espaço e tempo em relação à natureza de nossa sensibilidade e de sua intuição" (Refl. 6290, HN, AA 18: 559). Agora, o conceito acede a uma significação que incide diretamente nas elaborações da filosofia transcendental, enquanto essa tem a ver com as condições de possibilidade do conhecimento. No Apêndice à *Analítica dos princípios*, por exemplo, o texto da *Anfibolia* oferece sucintamente a mesma forma de representação do entendimento que, há pouco, vínhamos observando ser a "*bloße Form der Vernunt*". O par matéria/forma torna-se a base

---

fortes o detém no grave lugar que nada permite voltar" (EAD, AA 08: 327) O texto de Haller pode ser acessado no *site Die Deutsche Gedichtebibliothek:* http://gedichte.xbib.de . Acessado em: 03/02/2012.

[108] Esta rápida observação de Kant dá ensejo para tratarmos de uma questão que o pensamento de um *ens realissimum* poderia suscitar com bastante naturalidade e que rendeu a Kant a acusação de espinosismo. É fácil pensar que, sendo nossos conceitos apenas determinações no interior do todo, tudo o que há está em Deus. A Reflexão 5269 põe o problema: "Quando penso uma coisa **partim reale, partim negativum**, então penso-a primeiramente como real, sem exceção, e então, a partir daí separo alguma realidade. Logo, quando penso-a em sua determinação completa, tenho que pôr como fundamento o conceito **realissimi**. Não há dúvidas de que o **ens realissimum** seja logicamente possível; se ele é possível **realiter**, 1. então toda realidade existe nele como sujeito, 2. ou existe através dele como fundamento, ou 3. a partir dele como parte de um todo. Disso deixa-se apenas reconhecer que o último não poderia ser **ens realissimum**" (HN, AA 18: 138). Não se tratará, para Kant, de pensar as coisas como modos da substância infinita, como o fazia Espinosa, o que para ele comparte, em termos demonstrativos, com o dogmatismo matemático (Cf. WDO, AA 08: 143, nota). Tampouco, como o afirma a reflexão acima, será o caso de pensar que a realidade suprema seja passível de divisão (*Theilung*) ou limitação (*Einschränkung*), o que nitidamente submeteria tal realidade suprema às condições da intuição. "A realidade suprema estaria na base da possibilidade de todas as coisas, antes como fundamento e não como conjunto, e a multiplicidade das primeiras não repousaria sobre a limitação do ser originário, mas em sua inteira consequência..." (KrV. A579/B607). A relação, portanto, é pensada aqui como *Grund/Folge*, o que se explica na seguinte reflexão aduzida por Lebrun: "O **respectus** (A relação) de uma **partis** e de seu **complementi ad totum** tem que ser **mutuus** e **homogeneus**; portanto, uma consequência não pode ser uma parte do fundamento e, enquanto parte, pertencer com ele ao mesmo todo. O pensamento não é uma parte do homem, mas sua consequência".(Refl. 3787, HN, AA 17: 292).

irredutível de toda reflexão e fica ligado a todo uso do entendimento, sendo a matéria o determinável e a forma, a determinação. É que "o entendimento exige, primeiramente, que algo seja dado (ao menos no conceito) para poder determiná-lo de certa maneira"[109]. A ausência de um conceito como o do "*ens realissimum*" deixaria o entendimento pairar no vazio, sem nenhum estofo lógico-material para pensar. "Sua supressão deixa um completo vazio para o entendimento" (Refl. 5775, AA 18: 351). Mas, neste contexto, há que se passar em revista esta necessidade do entendimento, pois se torna indispensável saber se a totalidade que o conceito do "*ens realissimum*" necessariamente portava como fundo de realidade para todo possível pode ser inscrita, agora, diretamente ou por alguma analogia, na base do entendimento em proveito também de sua completude. O que, decerto, já se vislumbra é o seu vigor sistemático, de modo que o ideal fará sobrevir às ações do entendimento um caráter arquitetônico, sem o qual nossos conhecimentos não passariam de uma rapsódia, uma obra fragmentária (*Stückwerk*)[110]. Uma vez delineado o cunho diretivo do ideal, trata-se, então, não só de verificar e assentir a essa função regulativa que empurraria o entendimento para uma determinação completa daquilo que se lhe apresentaria, dando ensejo a esse último perfazer unidade sistemática[111], mas, sobretudo, de esclarecer por quais meios o próprio entendimento, na sua relação com o sensível, e tal como fora pensado pela *primeira crítica*, pode ou não se prestar a realizar semelhantes exigências da razão[112].

---

[109] KrV. A267/B323. Do *ens realissimum* afirmava-se não ser *conceptus determinati*, mas, *principii determinantis.* (Cf. Refl. 5525, HN, AA 18: 208).

[110] "Embora um todo absoluto da experiência seja impossível, no entanto, a ideia de um todo do conhecimento segundo princípios em geral é aquilo que unicamente pode proporcionar uma particular espécie de unidade, a saber, a de um sistema, sem a qual o nosso conhecimento nada mais é que uma obra fragmentária e não pode ser usado para o fim supremo (que sempre é apenas o sistema de todos os fins)". (Prol, AA 04: 349).

[111] "O Ideal do ser supremo, segundo essas considerações, nada mais é que um princípio regulativo da razão, para considerar toda ligação no mundo como se ela surgisse de uma causa necessária e inteiramente suficiente, para nela fundar a regra de uma unidade sistemática necessária, de acordo com leis universais, na explicação da mesma". (KrV. A619/B647).

[112] "No ideal da razão pura, porque aí todas as categorias estão reunidas em uma ideia, não temos necessidade de distingui-las, pois ele é o princípio de toda possibilidade, através do qual as próprias categorias são determinadas..." (Refl. 5553, HN, AA 18: 223). Um pouco mais adiante esta compreensão é reforçada: "A razão serve para dar necessidade ao entendimento e extensão (Umfang) e unidade à esfera de seu uso" (Ibid. 225).

2.1.2 – O SUJEITO E OS CONTORNOS DA OBJETIVIDADE

O que temos visto desde o *Beweisgrund* é a exclusão da possibilidade de se pensar a existência em termos predicativos, pois ela não é da ordem dos conceitos e a mera lógica não pode ser tomada como critério para sua constituição. Com a *Crítica da razão pura* o problema da existência de Deus ganha, no conceito de um *ens realissimum*, um vigor regulativo quanto ao conhecimento do mundo (KrV. A619/B647), pois funda a regra da unidade sistemática. Notemos que aqui, todavia, já estamos noutro domínio e, por oposição aos devaneios a que a especulação é sempre passível de sucumbir, assentamos o pé em terra firme, sendo preciso agora considerar como a implicação teórica do *Ideal* desdobra-se numa incidência sobre "*...alle Verbindung in der Welt".* A existência, desta vez, nos precede, esperando para ser pensada. O que há de peculiar nisso e que, certamente, subtrai o pensamento de Kant de todo e qualquer idealismo dogmático, anuncia-se claramente nos "*Anfangsgründe*": "a existência não pode ser apresentada *a priori* em nenhuma intuição" (*das Dasein in keiner Anschauung a priori dargestellt werden kann*) (MAN, AA 04: 469). Estamos agora no território da *"Erfahrung"*[113], o que, naturalmente, nos intima a pensar o modo próprio como fazemos experiência.

Logo no início da seção do *Ideal Transcendental* aparece uma distinção importante: a determinabilidade do conceito funda-se no princípio de não-contradição, a determinabilidade das coisas exige um princípio de síntese e encerra um pressuposto transcendental (KrV. A571/B599). A síntese, portanto, aparece aqui como elemento distintivo de nosso modo de conhecer as coisas e nos remete inevitavelmente à "*Erfahrung*", de forma que um conhecimento real e efetivo de algo jamais pode anteceder a experiência.

> A ligação de todas as propriedades reais numa coisa é uma síntese sobre cuja possibilidade não podemos julgar *a priori*, porque as realidades não nos são dadas especificamente e se isso acontecesse nenhum juízo teria lugar, pois a característica da possibilidade de conhecimentos sintéticos deve ser buscada sempre apenas na experiência (KrV. A602/B630).

[113] "Nosso conceito de um objeto pode conter o que e quanto se quiser, que teremos que sair dele para atribuir existência ao objeto (…); a nossa consciência de toda existência, porém, (seja imediatamente pela percepção ou por raciocínios que ligam algo à percepção) pertence inteira e absolutamente à unidade da experiência". (KrV. A601/B629).

Uma descrição detalhada do que seria a experiência em suas camadas objetivantes nos levaria a uma reconstrução da *Analítica dos Princípios* ou, se fosse o caso de buscarmos uma ilustração ainda mais pontual de sua aplicação científica, poderíamos buscá-la nos "*Anfangsgründe*". Todavia, o que, por ora, especialmente nos interessa é a atividade de síntese enquanto produto mesmo da subjetividade, logo, enquanto característica fundamental da consciência tal como Kant a entende. De tal maneira, na medida em que a "*Erfahrung*" se caracteriza por um procedimento sintético, torna-se imprescindível esclarecer as estruturas da subjetividade que ao mesmo tempo dão condição de possibilidade para a síntese.

A "*Erfahrung*", como dela temos informação na *primeira crítica*, não é obviamente questão sem importância. Ela responde a uma dificuldade que já havia sido apresentada por Kant anos antes da publicação da *KrV*, anunciada como problema na célebre carta de fevereiro de 1772 a Marcuz Herz e que, traduzida nos seus termos mais genéricos outra coisa não é do que o clássico problema da relação sujeito-objeto[114]. Tal relação, tendo que excluir as alternativas aparentemente mais óbvias e, decerto, em voga – quais sejam, uma formação dos conceitos através de generalização empírica ou a atribuição de um caráter arquetípico ao entendimento humano, isto é, a admissão de que ele possa criar seus objetos – rende a Kant um problema tão intrincado que ele mesmo chega a afirmar, anos mais tarde, nem sempre ter se compreendido bem[115]. A questão deixa sempre atrás de si uma obscuridade. Não obstante, qualquer que seja o nível da dificuldade, sabe-se que as teorias precursoras, inatismo ou aquisição empírica, estão desde 1770 descartadas e são mencionadas na *Dissertatio*[116], tratando-se lá dos conceitos de espaço e tempo, com uma concisão que mais atesta já uma transposição para outro plano de considerações. A epigênese será anunciada na *primeira crítica*, na segunda edição, como a teoria adequada, embora seu ajuste ao problema não deixe de parecer uma redução biologista, se a teoria não for tomada metaforicamente. Dessa última, todavia, faremos noutro momento algumas considerações que mais tenderão a ressaltar o viés teleológico que ela implica. Por ora, tendo admitido a solução de Kant como uma espécie de revolução copernicana, tentemos entender os níveis de estruturação da subjetividade na constituição da objetividade. Uma observação de Kant nos *Prolegômenos*, que vale ter em mente, dado nosso propósito, é que

---

[114] "Perguntei-me, a saber, sobre que fundamento repousa a relação ao objeto daquilo que em nós se chama representação?" (Br, AA 10: 130).
[115] Carta a Beck de 1794. (Br, AA. XI, 515).
[116] Cf. KANT. *Dissertação de 1770*, p. 67-8. In: KANT. *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

aqui não se trata da origem (*Entstehen*) da experiência, mas daquilo que está na experiência (Prol, AA 04: 304).

Em vista de que, especificamente, nos interessa esta investigação? Primeiramente, importa ter em vista a analogia com a suposição copernicana. Centrar o movimento no espectador e não nos astros será, para Kant, centrar a fonte do conhecimento no sujeito e não na natureza, isto é, "que nós só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nela colocamos" (KrV. BXVIII); isso significa que a experiência é um tipo de conhecimento que "... requer o entendimento, cuja regra, ainda antes de me serem dados objetos, devo pressupor em mim, por conseguinte, *a priori*" (KrV. BXVII). Ora, para qualquer leitor de Kant, esse pressuposto da sua filosofia transcendental é elementar e até mesmo trivial. Que, depois disso, a matemática e a ciência da natureza tiveram suas condições de possibilidade demonstradas, não é, nem mesmo para Kant, alguma coisa de extraordinário. Mas, uma vez salvaguardada a ciência, nos perguntamos, será correto circunscrever a *Crítica* da razão e toda a sistemática daí emergente a um esclarecimento das condições de possibilidade da ciência? Isso não seria dizer que a razão deve ser entendida por sua solidariedade, por assim dizer, mais imediata com o fazer científico, exaurindo-se em justificação da ciência? Semelhante perspectiva não deixa de ter seus atrativos e não poucas justificativas textuais, todavia é de se suspeitar se ela recobre o espírito da filosofia de Kant e seu conceito de racionalidade crítica. Pôr à frente a consciência científica como motivação da *Crítica* não seria de alguma maneira restituir sob outra vestimenta uma compreensão estreita de razão que Kant já havia diagnosticado na velha metafísica? O que parece claro para Kant é que as ciências estão, de tal modo, tão seguramente constituídas que podem mesmo dispensar o sutil serviço de fundamentação prestado pela filosofia:

> Entretanto, nossa árdua analítica do entendimento seria completamente supérflua se nosso propósito a nada mais se dirigisse do que ao mero conhecimento da natureza, na medida em que ele pode ser dado na experiência. Pois, a razão, tanto na matemática como na ciência da natureza, executa suas tarefas muito bem e seguramente sem toda essa sutil dedução. (Prol, AA 04: 331).

Ora, tem-se com isso motivos razoáveis para se ler a "*Analytik des Verstandes*" por um viés que extrapole o quadro de constituição de uma ciência da

natureza. Nas palavras de Kant, trata-se "... de um fim que ultrapassa o uso empírico do entendimento...", pelo que, há que se buscar uma unanimidade (*Einstimmung*) entre a natureza da razão e a natureza do entendimento (Prol, AA 04: 331). Uma reclamação que, a levar em conta as exigências especulativas de uma "determinação completa", imediatamente nos impõe a tarefa de averiguar esta possibilidade.

A experiência nada mais é do que uma contínua junção (*zusammenfügung*) de percepções, uma síntese (Prol. AA 04: 275). Todavia, se a "*Erfahrung*" não dispensa a percepção, nem por isso toda percepção está apta a ser elevada ao grau da primeira[117]. O que, efetivamente, importará para a constituição da experiência será a marca da objetividade pela qual ela pode ser dita um conhecimento. Para isso, no entanto, não é toda e qualquer disposição do sentido interno que se presta, de maneira que é preciso distinguir em que modulações as representações têm que ser alinhadas a fim de poderem ser tomadas por objetivas. A distinção entre juízos de experiência e juízos de percepção ilumina a questão. Esses últimos são carentes de objetividade, são apenas modificações no sujeito que não podem pretender a universalidade do conhecimento; os juízos de experiência, contudo, têm a marca da objetividade justamente porque neles as percepções são subsumidas a conceitos do entendimento, ou seja, a objetividade é entendida justamente pelo elemento conceitual *a priori* que regra o juízo. O objetivo, portanto, em que pese parecer muito natural a expressão que diz que o objeto nos é dado, não é exclusivamente da ordem do externo, como bem se poderia pensar a partir da polarização clássica entre sujeito e objeto. O objetivo é propriamente da ordem do estrato transcendental do conceito[118]. Um juízo necessária e universalmente válido "... nunca se baseia na percepção, mas no conceito puro do entendimento" (Prol, AA 04: 298). Com isso, vê-se que a "*Erfahrung*" não é elaborada pela subjetividade enquanto ela é tomada diretamente pela afecção das coisas, em cujo nível de representação não se ultrapassaria a fluidez do sentido interno. A consciência empírica inevitavelmente providencia um estofo material de percepções, mas para ultrapassar o estado da mera associação psicológica a subjetividade precisa aceder a um nível de elaboração em que o juízo encontre, para além da

---

[117] Pode-se aqui atentar para a distinção feita nos *Prolegômenos*, onde Kant observa que nem todos os juízos empíricos são juízos de experiência. Para ocorrer juízo de experiência é necessário que: "... ao empírico e, em geral, ao que é dado à intuição devem se acrescentar ainda conceitos particulares que têm sua origem inteiramente a priori no entendimento puro" (Prol, AA 04: 297).

[118] É esta também a concepção de Rousset: "há no conhecimento um grande número de proposições que nós afirmamos como necessárias, fora ou além de todo dado empírico: são estas aí qye nós consideramos e devemos considerar como objetivas; ora, nós só podemos situá-las na ordem do *a priori*" (ROUSSET, 1967, p. 40).

multiplicidade do tempo, uma condição geral de determinação[119]. Uma consciência em geral tem que ser posta na base da experiência e a subjetividade múltipla e particular tem que ceder ao pressuposto de uma subjetividade transcendental.

O domínio da objetividade seria então onde deve se circunscrever a resposta à pergunta sobre o alcance de nosso saber. Todavia, será necessário esclarecer o que exatamente perfaz a objetividade. Em uma resposta bastante rápida, diríamos que ela é constituída pelo objeto, a coisa que é dada ao sujeito. Com isso, logo poderíamos recorrer a uma formulação da *primeira crítica*, que afirma haver "dois troncos do conhecimento humano (…) sensibilidade e entendimento; pela primeira nos são dados os objetos [*Gegenstände*], mas pela segunda esses objetos são pensados" (KrV. A15/B29). Esta formulação, em si mesma clara e concisa, repetida com ligeiros acréscimos na introdução à *Lógica transcendental* (KrV. A50/B74), não traduz por sua vez as sutilezas analíticas que Kant desenvolverá poucas páginas adiante. Afinal, não é assim tão claro que o objeto conhecido nos seja dado e muito menos, como o desejaria uma conclusão apressada, que a objetividade tenha seu domicílio na sensibilidade. Essa última, ao caracterizar o modo próprio de todo nosso acesso às coisas, isto é, a intuição, torna-se, por certo, o lugar do dado, (da *Gegebenheit*), e o que aí se nos oferece é, nas palavras de Kant, "um diverso da sensibilidade *a priori* (…) para dar matéria aos conceitos puros do entendimento" (KrV. A76/B102). Entendamos: que, no limite, sejamos sempre levados a supor o elemento último, como se quiséssemos dizer, eis a matéria, não há, decerto, qualquer improcedência, desde que lhe salvaguardemos um caráter transcendental, pois, uma vez sendo o múltiplo ele mesmo também *a priori*, deve-se reconhecer que ele caracteriza o modo em que a matéria nos será primeiramente dada. O dado é, portanto, múltiplo (KrV. §1). O espaço e o tempo serão os meios ou, se quisermos, as formas para primeiramente ordenar o múltiplo[120]. Para além dessa primeira maneira de recepção do dado, desse primeiro modo de colocá-lo nalgum tipo de relação, como sucessividade, simultaneidade e contiguidade,

---

[119] "A intuição dada tem que ser subsumida a um conceito que determina a forma do juízo em geral em vista da intuição, liga a consciência empírica da última numa consciência em geral e através disso proporciona validade universal aos juízos empíricos; tal conceito é o conceito puro do entendimento *a priori*, o qual nada mais faz do que determinar em geral o modo como uma intuição pode servir aos juízos". (Prol, AA 04: 300).

[120] A explicação de Hermann Cohen me parece bastante ilustrativa: "Que significa para nós todavia esse diverso? Nada mais que a doação de uma pluralidade de elementos. Se penso esta pluralidade como dada da maneira em que ela deve antes de tudo ser dada, isto é, que seus elementos nasçam na consciência e, por conseguinte, sigam-se uns aos outros, o diverso é então determinado como tempo. Se ao contrário faço abstração do fato de que a pluralidade deve nascer, pelo que seus elementos se sucedem, se, ao contrário, tomo esses elementos a título de pluralidade que subsiste [num mesmo tempo], a doação é então determinada como reunião de elementos, como espaço" (COHEN, 2001, p. 255)

relações que, aliás, nos dizem muito pouco das coisas, há que se buscar ainda outras formas de elaboração a partir das quais o dado possa fazer-se objeto.

O fato de que a sensibilidade já projete uma forma *a priori,* não significa que essa forma possa por si somente chamar-se objetiva. No âmbito da intuição ainda não se esclareceu o que pertence de maneira peculiar ao conhecimento. Apresentou-se apenas o seu fundo material, sempre vinculado ao espaço e ao tempo, mas será preciso ainda supor um outro quadro de elaboração do que ali foi dado. Isso porque "... a ligação de um diverso em geral – diz Kant – não pode nunca advir-nos dos sentidos (…) porque [ela] é um ato da espontaneidade" (KrV. §15). Para que o dado possa recobrar para mim algum significado ele precisa ser ligado por uma atividade de síntese, não meramente psicológica, pois então não teríamos mais do que uma associação, cujo modo temporal, tal um simples transcorrer, nada poderia fixar. Daí, poderíamos afirmar que uma consciência cujo elemento fundamental fosse o tempo, não poderia traduzir nenhuma objetividade, isto é, nenhuma regra poderia impor às coisas e o próprio eu seria tão diverso quanto o é a diversidade das representações[121]. Nesse caso, o estatuto epistêmico de nossos conhecimentos da natureza não manifestariam nenhuma legalidade mas, tão somente, um hábito. Nas palavras de Hume: "... depois da conjunção constante de dois objetos, por exemplo, calor e chama, peso e solidez, unicamente o costume nos determina a esperar um devido ao aparecimento do outro" (HUME, 1989, p. 86). Ora, como satisfazer a demanda por racionalidade em semelhante estado de coisas? Para Kant, trata-se de saber exatamente como resolver o problema, no qual Hume muito habilmente mostrou estarmos enredados: como pensar uma experiência regrada sem cair em petição de princípio, sem pretender enunciar a regra da experiência baseando-se nela mesma? (HUME, 1989, p.83).

A exigência assim exposta nos leva a distinguir os níveis de estruturação da teoria kantiana do sujeito. Se o estofo material pode nos fazer pensar em uma natureza que

---

[121] Se fosse o caso de estacar nessa altura, a palavra final no assunto já teria sido dada por David Hume, para quem a razão, embora bem-sucedida em seu ofício analítico, jamais pode arrogar-se o direito de antever os fatos mediante qualquer regra: relações de ideias e questões de fato têm estatutos diferentes (HUME, 1989, *Investigação.* Seção IV). Tratando-se, como é o caso, de conhecer o que existe e que se nos mostra como fato, como se poderia encontrar uma regra pela qual, como sugere Hume, seríamos *"... capazes de controlar eventos e governar o futuro"*? (Ibid. Seção III, p. 74). A questão de Hume é inteiramente procedente, na medida em que o cenário do empirismo somente pode lhe fornecer um associacionismo. O problema, para Kant, será então provar uma estrutura formal e subjetiva pela qual a subjetividade sempre inescapavelmente lerá o mundo. É nessa linha interpretativa que também se encontra Longuenesse, para quem " o objeto de que se preocupa a dedução transcendental das categorias não é mais o objeto em si, mas o objeto da representação, objeto de uma intuição sensível ou fenômeno: só pode ser em referência a este objeto como fenômeno que se pode colocar o problema da relação de uma representação sintética a seus objetos" (LONGUENESSE, 1993, p. 9).

é o *outro* do sujeito, valerá considerar que nosso acesso a esse *outro* só será significativo a partir das leis que nós mesmos (o próprio sujeito) usamos para compreendê-lo. Uma filosofia do sujeito torna-se aqui fundamental. "A metafisica não é uma filosofia sobre os objetos, pois esses só podem ser dados pelos sentidos, mas, sobre o sujeito, a saber, as leis da razão" (Refl. 3716, HN, AA 17: 259). E se é o caso de elaborar uma metafísica da natureza, as leis da subjetividade não se excluem da questão absolutamente.

> Toda verdadeira metafísica é tirada da própria essência da faculdade de pensar e jamais é por isso inventada, pois ela não é tomada da experiência, mas contém as ações puras do pensamento, por conseguinte, conceitos e princípios *a priori*, o que primeiramente leva o múltiplo das representações empíricas a uma ligação de acordo com uma lei (MAN, AA 04: 472).

A partir dessas afirmações, duas perguntas, em alguma medida não muito distintas entre si, parecem se impor aqui naturalmente, a saber: o que realiza a *Verbindung*? Com que critérios ou regras ela é realizada?

Muito rapidamente se pode afirmar que toda ligação, toda síntese das representações será realizada pelo sujeito. Todas as representações, sejam relacionadas ao sentido externo ou ao interno são, para ganhar objetividade, o produto de uma síntese. Na medida, portanto, em que o sentido externo – o objeto privilegiado da síntese, dado que uma psicologia empírica não constitui ciência[122] – tem como veículo o sentido interno[123] não se poderá pensar, por isso, que aquilo que realiza a síntese confunde-se com a mera consciência empírica do sentido interno. Sem dúvida, representa-se aí um sujeito, não enquanto atuante e espontâneo, mas, como se pode ler na *Anthropologie*, como uma consciência do que "ele sofre na medida em que é afetado por seu próprio jogo de pensamentos" (Anthr, AA 07: 161). É nesse nível intuitivo que se pode falar de um "eu penso" que existe e cuja vinculação incontornável com o sentido externo sustenta a "Refutação do Idealismo". E, embora se deva dizer que o sentido externo passa pelo

[122] "A doutrina empírica da alma, mais do que a própria Química, deve ficar ainda distante do posto de uma ciência da natureza propriamente dita, (…). Pois a pura intuição interna, na qual os fenômenos da alma têm que ser construídos, é o tempo, o qual só tem uma dimensão". (MAN, AA 04: 471).

[123] Relação de pertencimento que se deduz da *Estética Transcendental*: "O tempo outra coisa não é que a forma do sentido interno, i. é, da intuição de nós próprios e de nosso estado interior (…). O tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral. O espaço enquanto forma pura de toda intuição externa está limitado, como condição a priori, apenas aos fenômenos externos. Pelo contrário, porque todas as representações, tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno; este estado interno, porém, pertence à condição formal da intuição interna e, por conseguinte, ao tempo; assim, o tempo é a condição a priori de todo fenômeno em geral ..." (KrV. §6).

interno, é somente pela existência de coisas exteriores que minha existência fica comprovada ou, mais ainda, "...a consciência de minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim" (KrV. B276); asserção que, certamente, delega precedência epistêmica ao sentido externo, na medida em que é sobre seus objetos que ocorrerá conhecimento[124]. É que o "...sentido interno vê as relações de suas determinações apenas no tempo, por conseguinte, no fluxo, onde nenhuma duração da observação tem lugar, o que, contudo, é necessário à experiência"[125]. Com isso, entretanto, queremos tão somente atentar para o fato de que esse primeiro nível da subjetividade, empírico e intuitivo, nos dá decerto a relação ao mundo externo bem como a um estado interno, a um sujeito fenomênico, mas não é a partir dele que se pode encontrar a espontaneidade da síntese capaz de impor regra aos fenômenos. E trata-se, exatamente, de pensarmos aqui numa certa duplicidade do sujeito em vista dos empreendimentos teóricos da razão. Como a toda existência, também à nossa só podemos ter acesso mediante o tempo, o que implica a impossibilidade de afirmarmos uma existência como puro sujeito pensante destituído de mundo. Por isso, Kant diz que o "*cogito*" cartesiano funda-se numa afirmação empírica, justo por pretender-se existente (KrV. B274). Acima da consciência empírica há que se buscar ainda uma consciência transcendental, cuja precedência lógica é condição de possibilidade da experiência, mas nem por isso pode arrogar-se estatuto ontológico[126].

Vejamos ainda, a propósito da "*Verbindung*", como a primeira *Dedução* pode nos colocar em sua trilha com a apresentação dos seus momentos constitutivos. Nela, três momentos são essenciais: apreensão, reprodução e recognição. A primeira reúne as representações, de maneira que não sejam cada uma delas tomadas como átomos, como "unidade absoluta" (KrV. A99). A segunda, ligada à primeira (KrV. A102), permite a

---

[124] "Tenho consciência de minha existência como determinação no tempo. Toda determinação de tempo pressupõe algo de permanente na percepção. Este permanente, porém, não pode ser algo em mim (…). Além de só podermos perceber toda determinação de tempo pela mudança nas relações externas (…) nem mesmo dispomos de algo permanente, sobre que pudéssemos assentar, como intuição, um conceito de substância, a não ser a matéria (...)" (KrV. B275,277,278).

[125] Anthr, AA 07: 134. De forma bastante didática o texto da *Anthropologie* segue em nota com a distinção entre os "eus", a partir da distinção entre *Spontaneität* e *Empfänglichkeit;* consciência do entendimento e do sentido interno; apercepção pura e empírica; o sujeito do pensar na lógica e o objeto da percepção. "...o eu do homem é na verdade duplo de acordo com a forma (o modo de representação), mas não de acordo com a matéria (o conteúdo)". (Ibid. p. 134 n.).

[126] "Deve-se aqui distinguir bem consciência transcendental e empírica; a primeira é a consciência eu penso e precede toda experiência, na medida em que a torna possível. Essa consciência transcendental não nos oferece, porém, nenhum conhecimento de nosso eu (Selbst); pois o conhecimento de nosso eu é uma determinação de nossa existência no tempo e [se] isso tem que acontecer, então eu tenho que afetar meu sentido interno". (Refl. HN, 6311. AA 18: 610).

realização de uma "*ganze Vorstellung*" ao reproduzir na sucessividade o que já fora uma vez apreendido[127]. A síntese da recognição, todavia, é o índice fundamental da objetividade da experiência: "Sem a consciência de que aquilo que pensamos seja exatamente o mesmo que nós pensávamos no momento anterior, toda representação na série das representações seria inútil" (KrV. A103). A exigência da recognição é imprescindível, pois sem a identificação do "mesmo", sem uma consciência da repetição regular, as representações vagam ao acaso[128]. Sem a recognição, a consciência de si, como já assinalamos, não oferece nenhum eu fixo, uma vez que nela tudo transcorre[129]. Para abandonar essa condição é, pois, preciso descobrir algo de permanente no curso dos fenômenos, mas isso será impossível se a consciência for também ela apenas fluxo. É preciso romper a situação embaraçosa pela qual a subjetividade coincide com um rio de fenômenos, ficando relegada a um movimento perpétuo. É preciso, portanto, introduzir o conceito. É o conceito que reconhece na diversidade o que nela se presta a alguma unidade. A essa altura, portanto, a consciência torna-se capaz de destacar daquele rio de fenômenos os elementos pelos quais algo pode se tornar para ela um objeto. Apesar da apresentação do texto da *Dedução* fazer-se de maneira sintética, isto é, mostrando, primeiramente, os elementos da experiência e sua composição, o processo do conhecimento é levado a cabo num só golpe. Se o conceito permite romper o fluxo de contingências e destacar uma unidade "...essa unidade é impossível, se a intuição não pode ser produzida por essa função de síntese, segundo uma regra que torne necessária *a priori* a reprodução do diverso e possível um conceito em que esse diverso se unifique" (KrV. A106). Isto significa que, se o conceito pode aparecer por último na ordem do texto, nem por isso o será na ordem da produção do conhecimento. Tampouco se poderá pensar que o conceito preceda a experiência como disposição inata do espírito. O conceito, enquanto unidade de regra, dá condições para uma unidade da

---

[127] "Se deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (as primeiras partes da linha...) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa". (KrV. A102).

[128] Daí Kant dizer: "seria possível que uma multidão de fenômenos enchesse a nossa alma sem que daí resultasse experiência". (KrV. A111); A explicação de Makkreel acentua essa necessidade de que o 'mesmo' reapareça: " à terceira síntese, a síntese da recognição em um conceito, são atribuídas duas funções. A primeira trata da recognição do mesmo (…) toda reprodução imaginative seria vã se não pudéssemos reconhecer o que é reproduzido no tempo 2 como o que foi primeiramente apreendido no tempo 1" (MAKKREEL, 1990, p. 24).

[129] "... não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos..." (KrV. A 107). Na segunda versão da dedução Kant oferece imagem semelhante ao falar da unidade sintética da apercepção. Sem ela, diz Kant, "...teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente" (KrV. B134).

apercepção (KrV. A105), mas, por outro lado, também se poderá dizer que a unidade da apercepção dá condição para a realização do conceito[130].

Desde então, temos o seguinte: sem a pressuposição de um sujeito transcendental não é possível compreender o fato da "*Verbindung*". Em que pese a expressão "sujeito transcendental" ser de pouquíssima ocorrência, e ainda menos na segunda edição da *Crítica da razão pura*, parece-nos que é a partir desse conceito que se pode alcançar uma avaliação dos contornos da objetividade[131]. Hermann Cohen, por sua vez, opera nesse ponto uma vinculação pretensamente incontornável entre a *Estética transcendental* e a *Lógica transcendental*, o que, tal como entendemos, tornaria inválida qualquer consideração do sujeito para além de seu compromisso, desde então tornado necessário, com a "*Erfahrung*" [132]. Tal suposição terá decerto seus méritos, mas, também seus limites. Afinal, se a subjetividade transcendental e a objetividade perfazem verso e anverso da mesma moeda, poderíamos cair numa complementaridade que diminuiria, sobretudo, a plasticidade da primeira, de maneira que soaria inútil querer encontrar, através da filosofia do sujeito, a possibilidade de uma vinculação entre os diferentes domínios analisados pela filosofia de Kant, não obstante a recorrente analítica da consciência ter papel fundamental seja na compreensão da teoria, da prática, da reflexão estética ou teleológica. Acontece que, da análise da subjetividade feita com vistas ao esclarecimento

---

[130] " A consciência originária e necessária de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo conceitos, isto é, segundo regras que não só os tornam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente". (KrV. A 108).

[131] Também Rousset observa aqui certa complementaridade: "A possibilidade da objetividade no quadro da descoberta da subjetividade parece, pois, repousar sobre as distinções feitas, primeiramente, entre uma subjetividade subjetiva, quela da sensação, do sentimento, e uma subjetividade objetiva, aquela do conhecimento, depois, no interior desta, entre uma subjetividade objetivante, aquela das faculdades e dos atos, e uma subjetividade objetivada, aquela dos conteúdos e dos produtos existente para a consciência sob a forma de realidades exteriores determinadas. Somos assim induzidos a levar em conta vários sujeitos, um produzindo o outro, um construindo aquilo que para o outro é um objeto presente e mesmo determinante. Tal poderia ser o sentido da distinção entre um sujeito transcendental e um sujeito empírico" (ROUSSET, 1967, p. 55)

[132] Para Cohen, interpreta-se Kant erroneamente: "se se corta em pedaços a unidade da crítica kantiana, se não se compreendeu que a forma do espaço é uma contribuição e um meio particular subordinado a este princípio supremo que é a apercepção transcendental" (COHEN, 2001, p. 192); "Se uma experiência externa em geral deve ser possível, o espaço é então necessário" (Ibid. p. 214); O idealismo transcendental como chave de compreensão da *Erfahrung* exigiria a vinculação: "Desde que nós não consideramos mais o espaço em relação à sensibilidade, ele se torna necessariamente um ser racional = nada! E por qual razão? Desde que deixamos de lado a possibilidade de toda experiência (...) deixando de lado o espaço, é, doravante, toda experiência que se deixa de lado" (Ibid. p. 214). De maneira mais enfática, ele afirma um pouco mais adiante: "É preciso de fato que o conteúdo seja dado à consciência, a saber, nesta forma da matéria que é o tempo. Todavia, o conteúdo é assim somente dado, somente fenômeno. E o fenômeno é o objeto indeterminado, contudo, não é ainda um objeto. O que é dado deve, a fim de poder tornar-se um objeto, ser pensado. Assim, apercebemo-nos, pelo sentido interno, que sensibilidade e entendimento, intuição e pensamento, estética transcendental e lógica transcendental estão ligadas" (Ibid. p. 219-20).

da experiência devemos reconhecer o estabelecimento de uma espécie de objetividade em geral. Seguindo o curso da primeira versão da *Dedução* percebe-se que o sujeito enquanto função lógica da unidade emerge no momento mesmo em que um objeto pode ser, por assim dizer, circunscrito no rio de fenômenos do sentido interno. O movimento, portanto, que designa um objeto no diverso é uma espécie de recorte que nele articula uma unidade de sentido e também, como diz Kant, "limita-o" (*schränkt es...ein*) (KrV. A105).

Se o conceito introduzido no diverso é regra, há que se atentar para o fato de que, enquanto tal, ele tem que gozar de universalidade (KrV. A106). O "eu penso", seu anverso, impõe a regra enquanto espontaneidade e é nesses termos que se diz que ele "acompanha todas as categorias como seu veículo" (KrV. A348/B406). As categorias são conceitos fundamentais para se constituir a experiência, mas uma ligeira inflexão das análises de Kant deixa para seu leitor um problema que não é pouco controverso. Trata-se da afirmação de que pelas categorias são pensados "objetos em geral" (KrV. A111). A ocorrência de outra expressão que, por vezes, parece ter significação aproximada torna a interpretação igualmente problemática, tal o caso do objeto transcendental. Aqui se insere uma questão que nos incita perguntar se será necessário manter a todo custo a vinculação entre a *Lógica* e a *Estética.* Supondo que sim, razão concedida a Cohen, o sujeito transcendental terá que ser enrijecido pela "*Erfahrung*", o que em nossa compreensão será limitar sua atividade a uma produção que sempre se realiza nos moldes da objetividade, tal como ela é circunscrita no nível da relação das representações; supondo que não, ao falar-se então de sujeito ou objeto transcendental emerge a possibilidade de nos depararmos no meio da *Crítica* com uma figura que lhe seria avessa, uma espécie de resíduo pré-crítico, como se a metafísica geral deixasse seus resquícios por meio da possibilidade de alguma referência a algo situado "para além" daquilo que se determina nas relações entre as representações. [133]

A interpretação de Cohen sugere certa similaridade entre os conceitos de objeto em geral e objeto transcendental e até mesmo relativamente à coisa em si[134].

---

[133] Henry Allison, num artigo em que trata do "objeto transcendental", assim resume o debate: "o debate geral diz respeito à sua relação com a coisa em si mesma (...). Assim, nós encontramos Kemp Smith argumentado pela completa identificação desses dois conceitos (...) 'a doutrina do objeto transcendental é um sobrevivente pré-crítico ou semi-crítico' (...) Outros têm se empenhado, sem muito sucesso, em distinguí-los completamente, enquanto uma terceira e dominante linha de interpretação argumenta por uma ambiguidade básica na posição kantiana" (ALLISON, 1968, p. 165).

[134] "o conceito de um objeto em geral não é o conceito de um objeto particular do conhecimento no qual a sensibilidade ao contrário deve estar contida; mas ele é o 'Eu transcendental', o Eu ou o Isso (a coisa que pensa) = X" (COHEN, 2001, p. 376). Um pouco adiante acrescenta: "Vê-se que não há, entre o objeto em geral e a coisa em si a título de objeto da representação, nenhuma outra diferença a não ser aquela que existe

Contudo, o ponto característico de sua interpretação desses conceitos é a função sistemática que lhes é atribuída. Coisa em si e objeto transcendental, compreendidos então sob a rubrica da Ideia, serão o signo do incondicionado, oferecendo o fôlego de uma projeção sistemática para a experiência[135]. Mas, se esse aspecto da leitura de Cohen deve ser mantido, não parece claro, ao menos não à primeira vista, como é possível sustentar, como ele o faz, o vínculo entre *Estética transcendental* e *Lógica transcendental*, pois, espaço e tempo, enquanto elementos fundamentais da primeira, interditam a possibilidade de que a síntese encontre o incondicionado, o qual, por sua vez, é sempre o postulado de uma ideia. Para manter a suposição de Cohen seria necessário que, em algum momento, o nó entre *Estética* e *Lógica* se desfizesse, a fim de que o objeto transcendental pudesse significar uma espécie de projeção total da objetividade sem que ao mesmo tempo tivesse que ser pensado como o resultado de uma síntese no tempo. [136]

Diversas afirmações de Kant sobre o tema dão a entender uma oscilação quanto ao que está em pauta. Assim, por exemplo, as categorias são "conceitos de um objeto em geral" (KrV. B128). A primeira versão da *Dedução* fala de um objeto que corresponde ao conhecimento, é distinto desse e deve ser apenas como algo em geral, um X (KrV. A 104) que nada é para nós (KrV. A105). Mas ele é entendido como a unidade da regra que determina o diverso (Ibid.), como algo (*Etwas*) cujo conceito exprime necessidade de síntese (KrV. A106). Pode-se dizer também que o objeto transcendental, como já notamos, está intimamente vinculado com a consciência da identidade de si mesmo (KrV. A108), o que nos faz pensar que o objeto em geral ou o objeto transcendental serão o resultado mesmo do processo espontâneo pelo qual o dado sensível será, por sua vez, inscrito na objetividade, isto é, dará ao sensível a relação a um objeto (KrV. A109). Por outro lado, aparece também uma relação do objeto transcendental com a coisa em si, o que, em alguma medida, causa dificuldades, uma vez considerada a coisa em

---

entre o sujeito transcendental e o objeto transcendental. Contudo, os dois são 'efetivamente, em todo nosso conhecimento, sempre identicamente = X', a título de aspectos do mesmo objeto transcendental" (Ibid. p. 377).

[135] "Nomeando a ideia transcendental e conferindo à coisa em si, graças à ideia, sua significação transcendental, compreende-se como a coisa em si pôde ser qualificada de objeto transcendental. O objeto transcendental deverá exprimir o direito segundo o qual é possível fazer um objeto da experiência mesma: no objetivo de evitar a contingência que, do contrário, quedaria inevitável, no objetivo de conferir à experiência possível e contingente não uma necessidade hipotética, mas, incondicionada" (COHEN, 2001, p. 501).

[136] Mostra-se aqui uma dificuldade cuja solução deverá ser perseguida com a investigação da função sistemática da "*Urteilskraft*". O caso problemático, que investigaremos mais adiante, será pensar o estatuto que as Ideias reguladoras poderão ter quando assimiladas ao objeto em geral. Para além da questão quanto a saber se ali pensa-se algum tipo de quase-objeto, mais relevante será pontuar de que maneira as ideias reguladoras podem operar a sistematização da "*Erfahrung*" por comparação ao modo como a *Urteilskraft* o fará.

si como algo que fosse completamente exterior a nossas faculdades. É o que, por exemplo, dá a entender a seguinte passagem:

> "...decorre naturalmente do conceito de um fenômeno em geral, que lhe deva corresponder algo, que em si não seja fenômeno (…), a palavra fenômeno indica uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida, sensível, mas que, em si próprio, (…) deve ser qualquer coisa, isto é, um objeto independente da sensibilidade" (KrV. A251-2).

Um pouco adiante, a distinção parece acentuar-se: "O objeto a que reporto o fenômeno em geral é o objeto transcendental (…). Esse objeto não se pode chamar *númeno*" (KrV. A253). Na segunda edição pode-se ler, ao contrário, que o númeno é um *Verstandeswesen,* um conceito que é produzido simultaneamente à relação do entendimento com o fenômeno, isto é, o entendimento cria a "representação" de um objeto em si (KrV. B306). De volta à primeira edição, a afirmação, agora em favor de uma assimilação entre objeto em geral e coisa em si, chega a assemelhar-se com os resquícios dogmáticos da *Dissertatio:* "De fato, se os sentidos apenas representam algo simplesmente como aparece, esse algo deve contudo também ser, em si mesmo, uma coisa e objeto de uma intuição não sensível, isto é, do entendimento..." (KrV. A 249).

Em síntese, a variedade textual que pode ser mobilizada em torno do tema refere uma assimilação do objeto transcendental seja à apercepção transcendental e, enquanto tal, como uma espécie de síntese em geral, seja à coisa em si, mas também uma distinção entre tal objeto e a coisa em si. Além disso, permanece a questão, de resposta algo incerta, a respeito da existência de seres que jamais poderiam ser dados a nossa intuição. O terreno aqui é tão escorregadio e oscilante que sugere lançar o problema a um quadro de interpretação que exceda a mera tentativa de fixar o lugar de tais conceitos e suas correspondências no nível da problemática gnoseológica. A estratégia de Allison, contudo, movendo-se ainda nesse quadro, resolve assumir a ambiguidade e explicá-la a partir das perspectivas assumidas pelo filósofo, seja, então, quando se trata da coisa em si, a qual é produto de uma necessidade já posta pela própria doutrina da sensibilidade, seja quando se trata do objeto transcendental enquanto unidade sintética. Em qualquer caso sempre se atesta o caráter incognoscível do conceito em questão[137]. Concedendo, portanto,

[137] "Precisamente porque nós não temos intuição de um objeto que corresponde a nossas representações (o objeto transcendental como ele é *für sich*) que temos que interpretar a relação entre as representações e seus objetos como uma relação entre as próprias representações (o objeto transcendental como ele é *für uns*).

procedência a essa leitura, podemos ganhar compreensão a respeito do sentido da filosofia transcendental, não, obviamente, como a delineadora das estruturas mais gerais do ser, mas enquanto investigação que deve esclarecer os pressupostos inevitáveis daquilo que pretende estabelecer-se como um saber ou, até mesmo daquilo que já seja estabelecido enquanto tal. Assim, se a expressão "sujeito transcendental" é de pouquíssimas ocorrências, nem por isso estaremos autorizados a abandoná-la por uma suposta inutilidade. É preciso pressupô-la em todos os movimentos objetivantes que podem ser lidos na *primeira crítica.* Seu estatuto é enunciado da seguinte maneira por Kant: "A consciência de si próprio, em geral, é, assim, a representação daquilo que é a condição de toda unidade, mas, em si mesmo, é incondicionado" (KrV. A401). Não se trata, nesse contexto, de dar procedência à suspeita de alguma concessão à velha psicologia racional, como se a primeira edição dos paralogismos recuassem para níveis pré-críticos. A obervação principal vem logo a seguir no texto:

> Ora, é bem evidente, que aquilo que devo pressupor para conhecer em geral um objeto, não o posso por sua vez, conhecer como objeto e que o eu determinante (o pensamento) deve ser distinto do eu determinável (o sujeito pensante), como o conhecimento é distinto do objeto (KrV. A402).

De tal maneira, o que permanece na doutrina kantiana da subjetividade é uma asserção inevitável sobre um sujeito lógico do pensamento, uma pura espontaneidade que é capaz de produzir uma "*Verbindung*" das representações, mas que enquanto sujeito último não é passível de ser conhecido e não pode fazer-se para nós um objeto, pois não nos deparamos com o fenômeno da espontaneidade, mas, tão só com seus produtos. Se com isso adquirimos um saber de nós mesmos, não é, todavia, um saber objetivo, embora seja a necessidade de reconhecimento de uma atividade originária que exige pensar o sujeito para além da mera receptividade e passividade[138].

Portanto, não é, como geralmente se supõe, o caso de Kant simplesmente ter duas noções distintas de um objeto transcendental: uma de uma coisa em si mesma por baixo das aparências, a outra, de uma unidade necessariamente sintética dessas aparências, que ele de algum modo consegue confundir. Antes, toda sua preocupação está em mostrar que, desde que a primeira é incognoscível, a ideia de um objeto que corresponde à aparência tem que se tomada no último sentido" (ALLISON, 1968, p. 184).

[138] Essa limitação na qual a questão se inscreve quando tratada em termos gnosiológicos, parecerá útil a partir do que identificamos na leitura do texto da *Disciplina da razão pura*, a saber, de que ao menos algum uso se possa fazer desses conceitos já que, em que pese não ostentarem correlatos na experiência, sendo antes seus pressupostos, sirvam a propósitos práticos e sistemáticos.

A realização da "*Verbindung*" então evidencia uma atividade, uma espontaneidade aquém da qual é impossível recuar, sobre a qual é impossível elaborar conhecimento. A *Verbindung* resulta de uma pura função de unidade e essa própria unidade aparece como critério de sua atuação. Seu ato lógico está direcionado para a circunscrição do múltiplo no interior do conceito, com o que temos efetivamente a "*Erfahrung*". Mas, se através disso nos foi legada a estrutura de uma experiência em geral, enquanto procedimento geral da subjetividade, ainda não se esclareceu, é verdade, com que critérios o concreto é assumido pelo conceito. Na introdução à *Analítica dos princípios*, bem como noutros lugares, Kant caracteriza o *Verstand* como "faculdade das regras" e a "*Urteilskraft*" como "faculdade de subsumir a regras" (KrV. A132/B171). Mas aqui a distinção nos impõe uma aparência inevitável, qual seja, a de pensarmos que primeiro temos os conceitos e depois o juízo, de forma que, ao vê-los assim, separadamente, logo somos tomados por alguma estranheza ao confrontarmos essa afirmação com o que se lê nas páginas iniciais da *Analítica dos conceitos*: "Todos os juízos (*Urtheile*) são funções da unidade entre nossas representações", e mais adiante acrescenta-se, "Nós podemos reconduzir, porém, todas as ações do entendimento a juízos, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar (*Vermögen zu urtheilen*)" (KrV. A69/B94). E, se vamos aos *Prolegômenos* ou aos *Anfangsgründe*, essa imbricação mostra-se ainda mais patente, de modo que o próprio pensar (*Denken*), enquanto ato de reunir representações numa consciência, será entendido como atividade judicativa[139].

A faculdade de julgar estará, de acordo com isso, estreitamente relacionada com a própria produção da regra ou do conceito, isto é, ela encontra o fio condutor para orientar a espontaneidade, fornecendo-lhe os critérios de unificação do múltiplo[140]. Por aí, ao menos, temos uma configuração de leitura que evita nos deixar a esmo procurando uma

---

[139] "A união de representações numa consciência é o juízo. Por isso pensar é tanto como julgar, ou relacionar representações a juízos em geral (…). Os momentos lógicos dos juízos são tantos modos possíveis de unir representações numa consciência. Servem, porém, exatamente como conceitos, assim são os conceitos de uma união necessária das mesmas numa consciência, por conseguinte, princípios de juízos objetivamente válidos". (Prol, AA 04: 304,305). Nos *Anfangsgründe*, Kant atenta para duas questões: as categorias são os princípios de possibilidade da experiência, o que bastaria para demarcar os limites da razão pura, a segunda questão seria a de explicar como a experiência só é possível mediante as categorias. Essa tarefa é exequível e é remetida à determinação de um "juízo em geral" (MAN, AA 04: 474 n.). Desse ponto, será impossível regredir: "... não podemos dizer porque temos precisamente estas funções do juízo e não outras..." (KrV. B146).

[140] É esta relação estreita entre conceitos e juízos que orienta a minuciosa tese de Longuenesse. Para ela "nem o argumento da dedução transcendental das categorias (...) nem o sistema dos princípios do entendimento, que lhe segue, são compreensíveis se não se os refere, até o detalhe de sua marcha demonstrativa, ao papel que Kant confere às formas lógicas de nossos juízos" (LONGUENESSE, 1993, p. XI).

justificação das categorias, como se Kant as tivesse escolhido arbitrariamente. Todavia, a presença do juízo nos obriga a considerar seu procedimento no interior da relação das representações[141]. Se, de um lado, a tábua dos juízos serve de fio condutor para a descoberta dos conceitos, a *Urteilskraft*, por outro lado, desempenha um papel fundamental na síntese entre os domínios heterogêneos, do entendimento e da intuição, pelo que, a faculdade de julgar no seu exercício expõe o papel mesmo da imaginação enquanto faculdade de representação mediadora[142]. É, portanto, na determinação desse papel da imaginação que poderemos mensurar a atividade da faculdade de julgar na produção do conhecimento.

A *Doutrina transcendental da faculdade de julgar* se divide em dois capítulos. Abordaremos o primeiro, que trata da doutrina do esquematismo, o qual tem a tarefa de destacar a "condição sensível, a única que permite o uso dos conceitos do entendimento" (KrV. A136/B175). Ora, com isso, encontraremos no interior da *Lógica transcendental* a envergadura mesma da determinação *a priori*, pois poderemos agora entrever em que sentido o ato de síntese da apercepção pura, pelo qual vimos constituir-se a objetividade, é capaz de determinar o sensível. Vimos, ao considerarmos a *Dedução transcendental*, que a apercepção pura em seu ato espontâneo introduz uma unidade de síntese e a imaginação afeta o sentido interno sob influência do entendimento. Mas, o que, nessa multiplicidade constitutiva do sentido interno, poderá prestar-se à determinação advinda da generalidade do entendimento? Vamos aqui até os pormenores do que existe e nos é apresentado como fenômeno? É certo que não. O esforço da imaginação, uma vez operando em vista do entendimento, estará voltado para destacar do múltiplo tão só o que nele possa ter alguma unidade sob o conceito. Nas palavras de Kant, o esquema é produto da imaginação e "... a síntese da última não tem por objetivo nenhuma intuição singular, mas somente a unidade da determinação da sensibilidade" (KrV. A140/B179). A determinação da objetividade, portanto, não é de modo algum uma atividade pela qual o

---

[141] Trata-se aqui de operar com uma ligeira distinção já observada por Longuenesse. Para ela é preciso distinguir entre "*Vermögen zu urteilen"* e "*Urteilskraft",* tendo a primeira uma referência à aptidão ao pensamento discursivo e a segunda, a uma atividade de efetivação ou atualização em referência às percepções sensíveis. Com isso ela verte "*Vermögen zu urteilen"* por "*pouvoir de juger"* (LONGUENESSE, 1993, p. XIV-XV).

[142] Na segunda versão da "Dedução" a imaginação aparece apenas a partir do §24, permitindo a Kant, desta vez, distinguir a síntese intelectual de que unicamente se tratava até então, em referência à apercepção pura. Enquanto síntese transcendental, a imaginação afeta o sentido interno como um "*efeito do entendimento sobre a sensibilidade*" (KrV. B152); diferente da síntese intelectual da apercepção pura, que só se dirige a uma *Anschauung überhaupt*, a síntese da imaginação se referirá a uma *sinnliche Anschauung* (KrV. B150-1). O ato da imaginação permite, portanto, circunscrever uma intuição determinada (KrV. B154).

sujeito pode conhecer os fenômenos na integridade. Deveremos sempre reconhecer que todo nosso saber estará restrito aos fenômenos, mas daí não resulta que todo dado sensível será dito um objeto do conhecimento, exatamente porque algo no sensível não se presta à unidade exigida pelo conceito. É isso, certamente, o que Kant quer dizer quando afirma que o esquematismo trata da condição sensível, "unicamente sob a qual os conceitos puros do entendimento podem ser usados" (... *unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können...*) (KrV. A136/B175). O processo de apropriação do sensível tem por norma diretriz a universalidade do entendimento e é nesse quadro, decerto, que a faculdade de julgar, enquanto faculdade de subsumir a regras (KrV. A132/B171), enquanto um talento especial (KrV. A133/B172), como uma capacidade de distinguir se o caso cabe na regra[143], exerce seu papel no processo de constituição da "*Erfahrung*". Ora, é por isso que Kant distingue o esquema da imagem (*Bild*), sendo portanto, o esquema da imaginação antes uma "... regra da determinação de nossa intuição..." (KrV. A141/B180). Assim compreende-se porque o esquematismo é um capítulo da *Doutrina da faculdade de julgar*. É nesse âmbito que ela opera sua tarefa de discernimento. E o exemplo de Kant é suficientemente ilustrativo, quando afirma tratar-se de descobrir a homogeneidade entre intuição e conceito. Entre o conceito geométrico do círculo e o conceito empírico de um prato é o redondo (*Rundung*) que se presta a vincular a intuição do último com o que era pensado no primeiro (KrV. A137/B176). Obviamente, poderemos nos perguntar, quanto mais não há no prato? Ou, se quisermos, quanto mais não se intui empiricamente no espaço do que meras formas geométricas? Ou ainda, para anteciparmos aqui um tema da *terceira crítica*, em que medida o sentimento de beleza pelo qual somos tomados ao vermos uma flor poderá ser explicado pelo botânico? (KU, AA 05: 229). Assim, se podemos assentir a que a "*Erfahrung*" reivindique a prerrogativa da objetividade, temos que reconhecer também que ela, ao constituir-se por uma relação incontornável com o conceito do entendimento, o qual sempre espia a natureza em busca da condição sensível e esquemática que lhe cabe, deixa inevitavelmente uma razoável multiplicidade de elementos fora de si: aquilo que ela não pode explicar, logo, o que para nós aparecerá como contingente[144]. No interior da experiência tudo poderá ser enviado a uma série de causas, mas nem tudo

[143] Neste contexto, Kant afirma que a *Lógica transcendental* tem a tarefa de corrigir (*berichtigen*) e assegurar a faculdade de julgar no uso do entendimento (A135/B174). Mas, a falta da faculdade de julgar, é designada por estultícia (*Dummheit*), uma falta irreparável (A134/B173 n.).

[144] Tal, por exemplo, o esclarecimento que nos dá a Reflexão 6410: "Contingente não é aquilo cujo não-ser não se contradiz, mas aquilo que é infundado. Ora, tudo o que existe é fundado, por conseguinte nada do que existe é contingente. Aqui, ser fundado diz respeito à experiência (Erfahrung) e não a princípios objetivos". (HN, AA 18: 707-8).

poderá se encaixar nos critérios pelos quais se pensa uma natureza em geral, isto é, nem tudo poderá ser enviado ao interior da experiência. Isso ao menos exigirá que nossos juízos de objetividade possam ser conduzidos por outros critérios de correção que não se encontram entre os conceitos do entendimento[145].

Com essas observações não pretendemos dizer que a experiência só possa fazer-se como realização de uma universalidade distante das modulações e especificações do existente. O modo geral de ler a natureza é fixo: ali buscamos a universalidade, identificamos o permanente, como substância, relacionamos os fenômenos por causa e efeito e assim por diante, sempre a partir da orientação geral do quadro das categorias. Esses modos de pensar os fenômenos ganham, todavia, conteúdo, especificam-se e têm determinações distintas. Assim é o caso de se pensar as causas em física, em química, em biologia, etc., isto é, se os conceitos do entendimento podem por fim ser a regra última de leitura dos fenômenos, os próprios fenômenos serão inesgotáveis, exigindo graus diferentes de elaboração de conceitos empíricos, o que permitirá pensar o progresso no conhecimento da natureza. Uma natureza em geral, tal como pode pensar a metafísica da natureza, não é o correspondente, exato em todas as minúcias da natureza, que a ciência terá que enfrentar, mas é, por assim dizer, o seu correspondente esvanecido, ainda indeterminado[146]. Aqui, encontramos o motivo fundamental, assim pensamos, pelo qual um sistema não se realiza jamais nos moldes do saber científico, pois, a objetividade, tal como o conceito do entendimento pode circunscrevê-la no ato espontâneo de síntese, nunca alcança a garantia de ter percorrido o âmbito fenomênico em sua integridade, podendo fazê-lo, no máximo, a partir de uma perspectiva[147]. As reivindicações da razão especulativa, que podem ser lidas na *Dialética transcendental* a propósito do conhecimento de um mundo como totalidade, encontram aqui a explicação de sua impossibilidade, não só porque a razão embate numa

---

[145] É o que se pode observar nas páginas do *Apêndice à Dialética Transcendental* onde Kant busca critérios de sistematização do conhecimento. Cito aqui um exemplo em que Kant reconhece a necessidade de correção da experiência: "...quando, por exemplo, o curso dos planetas nos é dado como circular por uma experiência (ainda não inteiramente corrigida) e encontramos diferenças: então as supomos naquilo que pode transformar o círculo nessas revoluções desviantes, de acordo com uma lei constante, através de infinitos graus intermediários" (KrV. A662/B690). Trata-se aqui do princípio da afinidade, sobre o qual Kant afirma mais adiante servir de regra como princípio heurístico na elaboração da experiência (KrV. A663/B691).

[146] Assim, os *Prolegômenos* afirmam que "Existem muitas leis da natureza que nós só podemos conhecer por meio da experiência, mas a legalidade na vinculação dos fenômenos, isto é, a natureza em geral, não a podemos conhecer por nenhuma experiência, porque a própria experiência precisa de tais leis..." (Prol, AA 04: 318); e de maneira ainda mais pontual, sobre o que é peculiar às ciências, lê-se nos *Anfangsgründe*: "...elas, porque apresentam uma infinita multiplicidade de intuições (puras ou empíricas), por conseguinte, objetos do pensamento, jamais alcançam a absoluta completude, mas podem ser ampliadas ao infinito..." (MAN, AA 04: 473).

[147] Daí Kant poder referir-se à *Erfahrung* como *"...um modo particular de conhecimento dos objetos"* (Prol, AA 04: 341).

antinomia ao querer determinar o mundo como um todo, mas porque a objetividade é por si só excludente, funda-se num ato discriminador que arranca do múltiplo apenas o que convém ao conceito. Esse processo está inscrito na estrutura mesma da subjetividade teórica, em seus atos de objetivação. E se a exigência mais alta da razão especulativa pode ser vista na elaboração do *Ideal transcendental*, como uma "*durchgängige Bestimmung",* a impossibilidade dessa mesma determinação é agora esclarecida pela estrutura e atividade do próprio sujeito teórico e explica porque o conceito de Deus, embora sempre problemático, ao menos assinala o que deve ser satisfeito para que um conhecimento pretenda-se absoluto e acabado e nessa mesma medida nos fornece uma precaução crítica para que também as "*Naturwissenchaften*" cuidem de não se arrogarem o direito de dar a última palavra a respeito do existente, uma vez que muitos fenômenos caem fora de suas possibilidades de determinação[148]. Desde semelhante perspectiva, fica evidente o motivo pelo qual o conceito especulativo de Deus é aquele que responde pelo contingente[149]. Diante de tal demanda sistemática, é preciso esclarecer o alcance e a maneira pela qual, no âmbito teórico, a estrutura da subjetividade pode responder àquela exigência.

2.2 – POSSIBILIDADES SISTEMÁTICAS EM TORNO DA SUBJETIVIDADE TEÓRICA

O modo como no âmbito teórico se constitui a estruturação da subjetividade nos leva a suspeitar de uma imbricação irredutível entre subjetividade e experiência e, na medida em que essa última caracteriza-se por um esforço de construção da objetividade que, por fim, se fundará no ato espontâneo de demarcação conceitual, não seria, ao menos à primeira vista, equivocado remeter o sujeito transcendental a um compromisso único e inevitável com a constituição da objetividade. Por outro lado, há que se reconhecer também que aqui opera uma necessidade inerente ao método de interrogação da filosofia

[148] Trata-se do próprio descompasso entre a exigência racional da determinação completa e a parcialidade inerente aos atos de objetivação do sujeito teórico, para o que nos chama atenção a leitura de Joachim Peter: "Para realizar uma determinação do material há necessidade de um conceito que sempre já é uma determinação completa do material. Tal conceito só pode ser uma ideia, logo, a possibilidade de uma referência ao particular empírico pressupõe um transcender da relação à experiência. Isso tem por consequência que não pode haver nenhuma doutrina do particular, pois o particular é algo contingente para o entendimento" (PETER, 1992, p.22).

[149] "Quem pode contentar-se com o mero conhecimento da experiência em todas as questões cosmológicas da duração e grandeza do mundo, da liberdade ou necessidade natural, pois, comecemos como quisermos, cada resposta dada de acordo com princípios da experiência sempre gera uma nova questão que, querendo ser respondida, demonstra claramente a insuficiência de todo modo físico de explicação para a satisfação da razão". E na impossibilidade de ater-se a essa contingência, diz Kant, somos logo impelidos por uma ideia, "sem a qual, porém, a razão deveria permanecer para sempre insatisfeita" (Prol, AA 04: 352).

transcendental, para a qual, não sendo mais lícito apelar para um *Deus ex-machina* – e nesse caso bem se poderia pensar em um sujeito *ex machina* – através de um salto duvidoso e preguiçoso para o transcendente, elabora-se um critério de decisão e interrupção do curso investigativo para não ceder a uma regressão infinita; valendo ainda observar que, no caso do sujeito transcendental, não se trata de um critério de decisão que interrompa uma série de causas, mas de uma modificação no ponto crucial da questão, na medida em que se tratará de pensar a condição de possibilidade de certos fenômenos e objetos e não sua causa primeira. Todavia, se a investigação crítica alcança êxito na fundação da objetividade, evidenciando assim a possibilidade dos juízos sintéticos, não é no mesmo movimento de cognição que ele localizará a possibilidade de uma elaboração sistemática dos conhecimentos. Tal elaboração terá sua possibilidade advinda de fora, isto é, não naquela relação que se estabelece entre o entendimento e a sensibilidade, mas, nas injunções totalizantes advindas da razão, como que para forjar nos atos do entendimento a aspiração a uma completude nas suas produções. A possibilidade de êxito em tais atos é o que tentaremos investigar agora.

2.2.1 – SUJEITO E REGULAÇÃO

A maneira segundo a qual os conceitos do entendimento podem ler a experiência serve para, por assim dizer, soletrar fenômenos, nas palavras de Kant, "*Erscheinungen zu buschtabiren*" (Prol, AA 04: 312). Contudo, não se trata de relegar essa atitude, por sua parcialidade essencial, a uma anulação no interior da filosofia crítica, afinal é a própria compreensão da objetividade que nos mostra a necessidade de ir além dela mesma na busca de uma outra forma de procedimento da razão. O esforço todo se concentra na tentativa de explicitar o modo e a condição de possibilidade para tal "ir além" do mero soletrar fenômenos.

Nas *Reflexões de Antropologia* há uma breve reflexão que trata da multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*) e da unidade (*Einheit*) como duas perfeições de nosso conhecimento, o que, de imediato, permite recordar um trecho do "*Apêndice à dialética transcendental*" que poderá elucidar o sentido daquelas perfeições como interesses orientadores do próprio procedimento da razão. São interesses conflitantes, dirá Kant, mas cuja tensão resulta num esforço sistemático. É o caso do princípio lógico dos gêneros, que

visa a identidade, e do princípio da espécie, que visa a multiplicidade (KrV. A654/B682). Na *primeira crítica*, esses procedimentos são lidos sob a rubrica do uso regulativo das ideias, mas na reflexão acima citada, a origem dessa ação de unificação e aprofundamento do conhecimento fica remetida ao *ânimo*: *"Das Gemüth sucht alles in ein System zu bringen"* [150]. Uma afirmação como esta logo nos sugere procurar os meios de que se utiliza o ânimo "*Gemüth*" para, enfim, conduzir as coisas a um sistema. O delineamento da objetividade pôde ser fundado na atividade espontânea de síntese do sujeito transcendental, mas é verdade que já neste ato foi necessário recorrer ao intuído, enquanto apreendido e reproduzido, para só então, sob tais condições, ser conceituado, pelo que, já nisso entendimento e juízo tiveram que ser conjugados. A hipótese a ser levantada será a de pensar que é o próprio *Gemüth* que se desdobra nestes atos diversos para recobrar uma unidade, neste caso tomado como exemplo, uma unidade da objetividade. Supondo que a hipótese esteja correta, não seria equivocado dizer que as faculdades então poderão ser entendidas como atos diferentes e, portanto, como funções diversificadas do "*Gemüth*" [151]. É essa orientação geral que está na base, por exemplo, da interpretação de Dieter Henrich, o qual, todavia, para pensar a unidade do sujeito, parte do conceito regulador de força fundamental (*Grundkraft*), a fim de enfrentar a leitura heideggeriana levada a cabo no "*Kant und das Problem der Metaphysik*", o qual pretende situar na imaginação o centro originário e, portanto, mais radical de toda subjetividade. [152]

O *Apêndice à Dialética Transcendental* é frequentemente referido para se pensar a sistematicidade na *primeira crítica* e é, sem dúvida, em muitos aspectos, uma

---

[150] "Multiplicidade e unidade são as duas perfeições de nosso conhecimento. A unidade, na medida em que ela é o fundamento da multiplicidade, é a unidade do fundamento; ou ela é a forma do múltiplo: unidade do todo. Unidade das divisões lógicas. Systema naturae. O ânimo procura conduzir tudo a um sistema". (Refl. 462. HN, AA 15: 190). Vertemos o termo *Gemüth* por *ânimo*, seguindo a opção feita por Valério Rohden. A própria elucidação etimológica do termo já recobra seu caráter integrador. Quanto a isso, refiro a esclarecedora nota de Valério Rohden no § 1 da *Analítica do Belo* na tradução brasileira da *Kritik der Urteilskraft.*

[151] Essa função totalizante e unificadora do *Gemüth* aparece em algumas reflexões da década imediatamente anterior à publicação da *primeira crítica*, aparentemente, ainda designando uma função geral sem distinguir atos particulares que depois serão remetidos a funções específicas das faculdades. "...São três as funções da apercepção que se encontram no pensamento de nosso estado em geral e sob as quais todo fenômeno tem que, por isso, concordar, pois neste não há nenhuma synthesis em si mesma se o ânimo (Gemüth) não a acrescentar ou se não constituí-la a partir dos datis do mesmo. O ânimo é, portanto, ele mesmo o arquétipo (Urbild) de uma semelhante synthesis através de um pensamento originário e não derivado" (Refl. 4674, HN, AA 17: 646-7). Noutra reflexão o *Gemüth* é novamente referido como fonte da síntese: "A synthesis contém a relação dos fenômenos não na percepção mas no conceito. Que toda relação na percepção não obstante pressuponha ainda uma relação no conceito indica que o ânimo contém em si mesmo a fonte universal e suficiente da synthesis e que nele todos os fenômenos sejam passíveis de exposição" (Refl. 4681, HN, AA 17: 667).

[152] Quanto a essa crítica de Dieter Henrich a Heidegger veja-se: (HENRICH. On the unity of subjectivity. In: *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*)

antecipação dos problemas que foram encarados por Kant na *terceira crítica.* A inserção da possibilidade de um *uso hipotético da razão* permite que se saia do âmbito constitutivo da objetividade para uma forma de conduzir a investigação da natureza sistematicamente. Nesse ponto, como já observou Guyer, o *Apêndice* oferece mais de uma compreensão a respeito do procedimento de sistematização da natureza[153]. O conceito de "*Grundkraft*" aparece como um critério de orientação, na medida em que por ele pode-se pensar em reduzir ao máximo a multiplicidade das coisas a forças básicas, mas também denota uma situação limite do conhecimento, o resultado mesmo da consciência crítica de que não podemos aceder ao conhecimento da totalidade das coisas, mesmo lá na sua origem. Isso dá ensejo à necessária hipótese da atuação de forças fundamentais, não porque tenhamos acesso a elas, mas exatamente porque podemos aceder aos seus efeitos e somente a eles[154]. A pressuposição de forças fundamentais não é a licença para a invenção de entes para lá dos sentidos, mas o sinal mesmo dos limites de nosso saber. A seguinte afirmação de Kant recobra esse teor:

> Que se deva tornar compreensível a possibilidade de forças fundamentais é uma reivindicação completamente impossível; pois elas chamam-se forças fundamentais exatamente por não poderem ser deduzidas de nenhumas outras, isto é, não podem ser compreendidas (MAN, AA 04: 513).

---

[153] Guyer observa que a sistematicidade não é o único tipo de ideal regulativo que opera na *Crítica da razão pura,* havendo um princípio regulativo da razão pura usado no quadro da *Antinomia da razão pura* (KrV. A508/B536). Como no caso das antinomias está em vigor o *quantum* da intuição, esse princípio será o da máxima extensão, de forma que nenhum tipo de organização precisa intervir sistematicamente. O caráter da extensividade, no entanto, não é o que unicamente satisfaz a razão. Ela exige também uma explicação dos fenômenos e não somente persegui-los infinitamente, nas palavras Guyer, "um ideal de um mínimo explicativo mais que de um máximo quantitativo" (GUYER, 2005, p. 16). Com isso, é, em segundo lugar, invocada a ideia de força fundamental (KrV. A649/B677). Por fim, como um outro ideal de sistematicidade, Kant coloca em cena a regra da escola: a lei lógica do gênero e espécie (KrV. A653-4/B681-2). Por este último passam a integrar o quadro da sistematicidade os princípios da homogeneidade, da diversidade e da afinidade.

[154] Há diversas passagens em que Kant cita as *Grundkräfte.* Como introdução, cito a *Reflexão* 5607: "Todos os objetos da experiência têm sua natureza, em parte sua natureza peculiar (besonderes), em parte sua natureza comum com outras coisas. A natureza, tomada substantivamente, significa: a suma (Inbegriff) de todos os objetos da experiência. A natureza repousa sobre forças (forças fundamentais) e, em geral, é a legalidade dos fenômenos" (HN, AA 18: 248). No caso de algumas qualidades da matéria, por exemplo, a impenetrabilidade, se apelará para a força repulsiva: " Se pois, quanto à sua possibilidade, esta força já não pode também mais ser explicada, por conseguinte deve valer como força fundamental, então ela proporciona, apesar de tudo, um conceito de uma causa atuante e de suas leis..." (MAN, AA 04: 502). O que se poderá dizer, por exemplo, da ação à distância, a qual, se se tratasse de uma ação humana mais lembraria a magia do que a ciência; é este, contudo, o caso do conceito mais básico da física clássica, a gravidade: "... a toda matéria cabe uma atração originária como força fundamental pertencente a sua essência" (MAN, AA 04: 509). Ainda, a respeito da impossibilidade de encontrar as *Grundkräfte* no quadro do entendimento, afirmam os *Anfangsgründe*: "...está posto para lá do campo visual de nossa razão compreender as forças originárias a priori segundo sua possibilidade..." (MAN, AA. 04: 534).

O exame da natureza está, é certo, rodeado por um limite a partir do qual precisamos levantar a hipótese da atuação de forças. Aqui descobrimos a função limitativa da noção de *Grundkraft*. Mas ela também tem uma função epistêmica de sistematização que incide exatamente sobre a subjetividade, na medida em que essa se apresenta como uma diversidade de atos que podemos distinguir, mas que, por fim, poderiam ser reconduzidos a uma *Grundkraft*.

> "Os diversos fenômenos da mesma substância mostram à primeira vista tanta heterogeneidade que, inicialmente, se tem que admitir quase tantas forças quanto os efeitos que daí se distinguem, como no ânimo (*Gemüthe*) humano a sensação, consciência, imaginação, memória, astúcia, discernimento, prazer, desejo, etc. Inicialmente, uma máxima lógica ordena que esta aparente diversidade seja reduzida tanto quanto possível e que por comparação se descubra a identidade escondida e se verifique se imaginação vinculada com consciência não será memória, astúcia, discernimento, talvez mesmo entendimento e razão. A ideia de uma força fundamental (…) é ao menos o problema de uma representação sistemática da multiplicidade das forças" (KrV. A649/B677).

A suposição de um sujeito último e absoluto permanece vetada para o conhecimento, mas, enquanto ideia reguladora essa noção recobra um caráter extremamente positivo. Com isso devemos supor certa relativização quanto aos resultados da *Dialética*, não a respeito da contundência da crítica e de seu juízo definitivo a respeito da velha vinculação ingênua entre lógica e ontologia, mas, por conta de um remanejamento operado no seio mesmo dos conceitos da metafísica[155]. O caráter regulador das ideias é um guia para a investigação e qualquer que possa ser a articulação que se venha fazer em torno dele, o que Kant sempre sustenta é que, tal como em relação a um sujeito transcendental, o entendimento não elabora conhecimento, mas tem nesse uso hipotético de uma projeção de unidade sistemática, antes de tudo, uma pedra de toque da validade de suas regras (KrV. A647/B675). É, portanto, na sistematicidade que se encontra o critério de correção da elaboração do conhecimento e, tratando-se da compreensão da própria subjetividade, erra-

[155] É assim que a ideia psicológica criticada nos paralogismos ganha função reguladora "... para considerar todas as determinações como pertencentes a um sujeito único, todas as faculdades (Kräfte), tanto quanto possível, como deduzidas a partir de uma única força fundamental (Grundkraft), toda mudança como pertencente aos estados de um único e mesmo ser permanente e representar todos os fenômenos no espaço como completamente distintos de todas as ações do pensamento" (KrV. A682/B710).

se ao tomar a suposição de um sujeito absoluto, enquanto uma espécie de *Grundkraft*, por uma região que seja identificável e explicitável em seu caráter originário, o que mais atestaria uma espécie de queda pré-crítica do que um ganho cognitivo[156]. Trata-se apenas de que também a subjetividade em suas diferentes manifestações tem que ser lida por um pressuposto de unidade não devendo ser tomada por um agregado acidental, o que é, para Rousset, o caráter mesmo da atitude transcendental (ROUSSET, 1967, p. 475).

O *Apêndice* é, por assim dizer, o atestado daquilo que já havíamos diagnosticado nos atos objetivantes do entendimento, isto é, de que esse último terá sempre em seu procedimento uma parcialidade e uma estreiteza que só sendo guiado por uma ideia poderá ir além do dado imediato. Para tal, as ideias servem como uma espécie de "*focus imaginarius*", uma noção da qual Kant já havia se utilizado nos *Träume* para explicar as ilusões do visionário (*Geisterseher*), atribuindo a esse um distúrbio pelo qual ele põe fora de si o que tem apenas na imaginação. No texto de 1766, o distúrbio é entendido como uma espécie de perturbação da sensibilidade (*Wahnsinn*) ou mesmo como loucura (*Verrückung*) e o "*focus imaginarius*" que, no caso da visão, é na representação sadia um ponto de convergência dos raios da luz que permite situar o objeto, torna-se para o perturbado um ponto de convergência externo do que ele tem na imaginação (TG, AA 02: 342-348). Já nos *Träume* afirmava-se um parentesco entre os sonhos da razão e os da sensação, o que, no caso das ideias transcendentais, poderá resultar na "...ilusão de que essas linhas de orientação seriam tiradas de um objeto que ficaria fora do campo do conhecimento empiricamente possível" (KrV. A644/672). Esse é o perigo, mas, uma vez tomada em seu sentido criticamente adequado, a atuação das ideias remeterá o "*focus*" para dentro do sujeito, a fim de "...orientar o entendimento para um certo fim (*Ziel*) em vista do qual as linhas de orientação de suas regras convergem em um ponto" (KrV. A644/B672). O intuito aqui é, segundo Kant, fazer o entendimento ultrapassar (*uber...hinaus*) uma experiência dada, a qual é uma parte da experiência possível (KrV. A645/B673). Só haverá engano se o "*focus*" for pensado como estando fora. Como se lê nos *Träume*, quando ele é posto fora do sujeito que pensa (*denkenden Subject*) (TG, AA 02: 346). O fim (*Ziel*) a que Kant se refere não será, decerto, algum fim perseguido por qualquer ciência particular, mas, aquilo que antes de tudo é capaz de tornar Ciência nossos saberes dispersos, "...uma

[156] Recobro aqui, apenas a título de exemplo, a leitura de Dieter Henrich contra Heidegger: "A interpretação que Heidegger faz de Kant tenta compreender a imaginação introduzida na dedução transcendental como essa raiz desconhecida (...) Heidegger insiste que a verdadeira dinâmica da Crítica tem que ser vista na força do relance de Kant para este desconhecido" (HENRICH, 1994, p. 19).

unidade integral do conhecimento do entendimento, pelo que, esse não será um simples agregado contingente, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias" (KrV.A645/B673). Em outros trechos do *Apêndice,* as ideias são denominadas esquemas: "esquema de um conceito de uma coisa em geral" (KrV. A670/B698); com relação à ideia de sujeito se diz que "essa coisa transcendental é tão só o esquema desse princípio regulativo" (KrV. A682/B710); em todos os casos, tratando-se de fornecer unidade sistemática e corrigir o curso do entendimento.

Seja a propósito da natureza, a qual perseguiríamos na busca de suas afinidades relacionando-a em espécies e gêneros, seja a propósito da subjetividade, a qual deveríamos investigar com o fito de traçar-lhe uma unidade a despeito de suas diversas manifestações, o que está claro no texto do *Apêndice* é a função sistematizante a que as ideias da razão foram agora relegadas. Mas, uma vez não isento de dificuldades, este reaproveitamento precisa ter seus direitos evidenciados. O leitor da *Analítica,* depois de tantas páginas, habituado ao esforço de delineamento da objetividade e o leitor da *Dialética,* convencido do caráter ilusório das ideias da razão, justo por sua não objetividade, poderiam agora, com justiça, perguntar pelos critérios que permitiriam conferir às ideias um sentido de orientação que devesse incidir justamente sobre as ações do entendimento e, por extensão, à conformação da "*Erfahrung*". É o caso, portanto, de investigar o estatuto mesmo que Kant pode conferir a este uso regulativo das ideias a fim de que se mostre não tratar-se de uma assunção arbitrária.

Em alguns pontos do *Apêndice,* os princípios pelos quais o entendimento é guiado para investigar a natureza são chamados transcendentais e são também denominados ideias[157]. Com isso, uma questão de imediato pode ser colocada, a saber: se o transcendental, enquanto comumente é entendido por tratar da condição de possibilidade do conhecimento, tem que referir sempre uma objetividade tal aquela que a *Analítica dos conceitos* nos liberou ou se o transcendental poderá também referir um caráter objetivo que, todavia, não precisa comportar o mesmo sentido daquele pelo qual se qualifica o saber

[157] "Se, porém, a qualidade dos objetos ou a natureza do entendimento que os conhece enquanto tais se presta em si à unidade sistemática (…) isso seria um princípio transcendental da razão que tornaria a unidade sistemática não apenas lógica e subjetiva, enquanto método, mas objetivamente necessária" (KrV. A648/B676); Mais adiante, o exemplo dado por Kant é o da *Grundkraft* da qual ele diz: "...apresenta (vorgebe) uma realidade objetiva pela qual se postula a unidade sistemática das diversas forças..." (KrV. A650/B678); Depois, tratando da divisão da natureza em gêneros e espécies, afirma haver, como guia da especificação empírica, uma lei transcendental da especificação (KrV. A657/B685); A continuidade na natureza é lei transcendental, diríamos, uma espécie de fundação transcendental do *horror vacui* (KrV. A660/B688).

científico? Fazer o transcendental passar única e exclusivamente pelo primeiro modelo será, inevitavelmente, o pressuposto pelo qual o *Apêndice* se prestaria a ser possivelmente o texto mais disparatado no interior da *primeira crítica*. De tal forma, é preciso compreender em que consiste esse suposto caráter objetivo que agora surge após a *Dialética* e, para isso, nos parece importante, já de saída, enfrentarmos um tema que não é pouco controverso: a dedução das ideias.

Quando lemos a *Dedução transcendental* dos conceitos do entendimento, partimos do pressuposto de que ali tratava-se de provar como os conceitos poderiam se referir *a priori* a objetos (KrV. A85/B117). Foi possível entender o sentido de uma objetividade em geral, cuja relação com o empírico passava pela doutrina do esquematismo. Equalizar a dedução das ideias com a dedução dos conceitos do entendimento, sobretudo, levando em conta que esta última tem por objeto final uma incidência sobre o existente, não seria coisa pouco embaraçosa, depois dos alertas lançados pela *Dialética* a respeito das ilusões inevitáveis da razão. O próprio Kant afirma não ter sido possível realizar uma dedução objetiva das ideias, embora tenha sido realizada uma derivação (*Ableitung*) subjetiva a partir da natureza da razão (KrV. A336/B393). Curioso, para não dizer desconcertante, é encontrar-se no *Apêndice* – o qual como se vê é devotado a expor um uso das ideias – a afirmação de que "não se pode fazer uso de um conceito *a priori* com segurança sem ter levado a cabo sua dedução transcendental" (KrV. A669/B697). Atenua-se, é certo, essa afirmação quando se lê em seguida, que a dedução das ideias não pode ser da mesma espécie que aquela das categorias, não obstante, ela tem que ser possível. E uma observação que não pode ser ignorada, é que com essa dedução tem-se o "acabamento da ocupação crítica da razão pura" (*Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft*) (KrV. A670/B698), o que, por si só, basta para que o tema em voga não passe por secundário.

Ao olharmos o texto em que Kant afirma dedicar-se à dedução das ideias, o qual rende menos de um parágrafo (KrV. A670-1/B698-9), não surge a impressão de que realizou-se um procedimento que desvelasse o processo de gênese das ideias, nem mesmo uma vinculação necessária entre ideia e objeto, como se pôde perceber haver entre objeto e conceito na dedução das categorias. Essa diferença se explicaria pelo fato de que, no caso da ideia, só pode haver um esquema para a representação de outros objetos. Em que pese as diferenças reiteradas por Kant, uma similaridade poderá ser entrevista entre o esquematismo do entendimento e o da razão. O primeiro tratava, como vimos, da condição

sensível que deveria ser desenhada no múltiplo dos fenômenos para se prestarem a uma unidade, a do conceito. Ora, no caso do esquema das ideias também se tratará de projetar uma unidade, a unidade racional e sistemática, mais precisamente, "para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão" (KrV. A670/B698). Essa última caracterização não deixa de ser problemática, pois, como se sabe, só o entendimento pode ser relacionar com objetos e, por conseguinte, com o empírico, ao passo que a razão só se dirige ao entendimento[158]. Pode-se dizer, então, que o entendimento é um objeto para a razão e, como já havíamos notado, essa lhe servirá de corretivo prescrevendo unidade das regras, o que, ao mesmo tempo, significará um esforço por descobrir a unidade por entre os objetos do entendimento, supondo uma afinidade entre eles, não obstante o fato de que as coisas da natureza pareçam constituir-se como um "*quantum discretum*" (KrV. A661/B689). A razão tem com isso uma função heurística e proporciona, na sua exigência própria, uma espécie de lógica da descoberta, exigindo proceder de acordo com uma *máxima*. Tal como não se tratava, no caso da constituição da "*Erfahrung*", de expor sua origem, mas apenas de desvelar sua constituição apontando a função de seus elementos, parece que também na dedução das ideias trata-se tão só de expor suas funções na elaboração do conhecimento sistemático.

A tarefa de sistematização é uma demanda necessária, isto é, uma prescrição de unidade feita pela razão, o que está imbricado em seu procedimento natural, como uma inclinação incontornável pela totalidade, a qual, no contexto da regulação passa de uma necessidade subjetiva da razão para uma regra objetiva, ou seja, o único modo de que ela dispõe para que a elaboração do conhecimento não estacione num amontoado de saberes dispersos. A objetividade, portanto, que se atribui ao caráter regulativo das ideias funda-se, na verdade, numa necessidade subjetiva, como se lê nos *Prolegômenos*, da "lei irresistível da necessidade" (Prol, AA 04: 367). Este ritmo natural do pensar poderia ser retomado mais ou menos assim: não será pelo ímpeto de realizar uma experiência completa no sentido externo que nos advem a ideia de mundo? E uma vez essa mesma sendo insustentável, não nos remete a pensar em algo para lá do que poderia ser o mundo? Não será por termos consciência de um fluxo incessante de fenômenos frente aos quais, contudo, permanecemos os mesmos, que nos advém a ideia de sujeito?

[158] "A razão jamais se refere diretamente a um objeto, mas meramente ao entendimento e, através do mesmo, ao seu próprio uso empírico" (KrV. A643/B671).

A *Crítica*, como uma tomada de consciência da índole mesma da intuição sensível, tão só nos previne para não cairmos na ilusão de que em algum momento possamos provar a existência dessas "coisas", todavia, pensá-las é algo tão natural à nossa razão que passa mesmo pelo necessário. O uso que se pode fazer dessas ideias tem objetividade exatamente no sentido de um entrecruzamento, por onde a necessidade subjetiva da razão redunda na única forma sistemática de consideração das coisas, seja para atuar sobre o entendimento, seja para regular a investigação empírica[159]. Na introdução ao *Ideal transcendental* afirmava-se do ideal em geral sua utilidade para um juízo de apreciação (*Beurtheilung*) (KrV. A570/B599). Ora, o uso regulativo tem, como já dito, seu caráter heurístico, mas ao fundar-se na objetividade indeterminada do esquema da razão, jamais poderá comportar uma asserção definitiva a respeito do todo, mas certamente poderá prevenir-nos por uma avaliação da experiência de que esse todo projetado ainda não foi alcançado. Daí Kant dizer que "...o princípio de tal unidade sistemática também é objetivo, de modo indeterminado (*principium vagum*)" (KrV. A680/B708). E se tal princípio pode ser dito transcendental (KrV. A648/B676) tem-se com isso a confirmação de que o transcendental não se reduz à objetividade do entendimento e que o valor objetivo desse último não recobre o valor objetivo e procedimental que a razão tira de sua própria necessidade subjetiva.

A razão, diz Kant, "não pode pensar esta unidade sistemática de outro modo do que dando ao mesmo tempo um objeto à sua ideia, o qual, porém, não pode ser dado em nenhuma experiência" (KrV. A681/B709). Esse suposto objeto, essa "coisa transcendental" funciona como esquema, o qual, por sua vez, já no esquematismo dos conceitos do entendimento era caracterizado como regra, distinguindo-se de qualquer imagem que pudesse ser reproduzida pela imaginação empírica. No contexto de agora, menos ainda se poderá supor qualquer caráter ostensivo e o esquema atuará como regra em vista da unidade sistemática. A ideia, com isso, é entendida como um análogo do esquema da sensibilidade, não para determinar objetos mas para chegar ao máximo da divisão e da

[159] Para Zocher o texto do *Apêndice* teria tido suas partes redigidas em épocas diferentes, o que resultou numa *Kontamination* de diferentes conceitos de ideia. No texto do *Apêndice*, por exemplo, a ideia seria tomada por ele como referindo um quase-objeto: "Por detrás da situação dialética que se bre com o tratamento das três ideias expostas à aparência transcendental está uma legítima atividade transcendental da razão, que regula o entendimento, cujos princípios, na verdade, se referem ao objeto transcendental, mas só de modo indeterminado e apenas relativamente à multiplicidade experienciável e que, por isso, não são hipostáticos ou ostensivos, mas apenas quase objetivos. Sua validade é ilustrada por regulações semelhantes, que porém não tem mais, em geral, a ver com o objeto transcendental, mas tem apenas um sentido puramente heurístico de orientação (comp. B691), que somente visa a vinculação sistemáticas dos objetos empíricos" (ZOCHER, 1958, p.57-8).

ligação dos conhecimentos do entendimento num único princípio (KrV. A665/B693). Essa caracterização convém aos conceitos de "*focus imaginarius*", "*Grundkraft*" e à lei dos gêneros e espécies, os quais podem impor sistematização, embora não de modo exclusivo, ao próprio entendimento, à subjetividade e à natureza, respectivamente. Mas, se aqui podemos encontrar essas ideias-regras que nos servem de maneira corretiva e regulativa sobre a subjetividade e a natureza, é verdade que só na segunda parte do *Apêndice* aparece a implicação trazida pela ideia de Deus, cuja exigência não parece ser respondida pelas ideias reguladoras anteriores. [160]

No pequeno trecho que, de acordo com a letra de Kant, compõe a dita dedução das ideias, afirma-se que pela ideia "as coisas do mundo têm que ser consideradas como se tivessem a sua existência de uma inteligência suprema" (KrV. A671/B699). Para Allison, as implicações dessa inteligência suprema (*höchste Intelligenz*) seriam tratadas já noutro contexto, fora da dedução, portanto, e envolvendo a consideração teleológica da natureza, o antropomorfismo e a ideia de intelecto arquétipo. Nas palavras de Allison, "especificamente, elas não fazem parte da dedução, que diz respeito à conexão entre essas ideias e o princípio da unidade sistemática" (ALLISON, 2004, p. 440). De fato, na disposição do texto há uma distância entre o trecho da dedução e o momento em que se trata dos temas referidos. Mas, ainda que esse fosse um critério bom para demarcação, a ideia de uma "inteligência suprema" aparece no texto, como se pôde ver na citação acima, bem como uma referência aos três tipos transcendentais, logo, também à ideia teológica (KrV. A671/B699). Com isso, então, talvez tenhamos uma sugestão interessante para pensar as implicações da ideia teológica. Se o *Ideal transcendental*, no conceito de um ser supremo, nos intimava a pensar uma "*durchgängige Bestimmung*" – o que mais rende um problema para nosso modo essencialmente limitado de conhecer – o caráter regulador de uma "*höchste Intelligenz",* ao exigir uma consideração teleológica das coisas, limitada ou atenuada pela forma de uma *Als-ob-Betrachtung*, indica-nos que o *Ideal transcendental* responde especulativamente pelo contingente, exigindo das faculdades cognitivas do sujeito outra maneira de considerar as coisas, que não seja aquela que se opera nas formas

[160] A leitura de Henri Allison acentua o papel do *focus imaginarius*, na medida em que ele serve à extensividade do entendimento e afirma que a dedução das ideias depende de se mostrar a necessidade do "*focus*" bem como mostrar que as ideias possam atuar como ele (ALLISON, 2004, p. 439). Isso responderia pela noção de unidade sistemática, enquanto a noção de uma *purposive unity*, inserida com o conceito de um ser supremo já significaria uma mudança de tema. Para Allison, a inserção da teleologia "do ponto de vista do uso empírico do entendimento está mais para a 'cobertura do bolo do que para uma condição necessária de sua operação" (Ibid. p. 440).

objetivantes da "*Erfahrung*". Uma determinação completa exige outro tipo de regulação[161], ainda que seja, como afirma Allison (2004, p. 440), uma reivindicação epistêmica mais modesta a que se faz através desta ideia. O que nos parece mais sugestivo, todavia, é que essa demanda por uma consideração teleológica das coisas não tem suficientemente esclarecida a sua condição de possibilidade no interior dos atos da subjetividade, tal como a *Crítica da razão pura* os delineia. Vimos que o "*Gemüth*" pode ser tomado como uma "*Grundkraft*", seguindo assim a sugestão de Kant de nos valermos desse último conceito como uma ideia reguladora. Se for necessário esclarecer a dinâmica que o pensamento sobre o orgânico impõe à própria estrutura do sujeito, valerá, antes disso, tentarmos evidenciar o ganho metodológico que uma consideração teleológica das coisas traz para os construtos teóricos, pois, justamente ali onde o mecanicismo nada tem a dizer, deixando as exigências da razão completamente insatisfeitas, surge o caso de levantar outros recursos explicativos. Em que pese o estatuto do método ser de natureza diversa daquele que opera nas investigações objetivas da natureza, teremos, ao menos, posto às claras o fato de que a razão pode também operar por modulações para alargar sua função compreensiva. Para Kant, o modelo teleológico de explicação da natureza é, antes de tudo, um recurso metodológico, cuja envergadura e repercussão buscaremos investigar no capítulo seguinte.

---

[161] "A unidade formal suprema, que repousa unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas conforme a um fim, e o interesse especulativo da razão torna necessário considerar toda ordenação no mundo como se procedesse da intenção de uma razão suprema" (KrV. A686/B714). Esta afirmação de Kant parece ser programática, pois, a *primeira crítica* não dispõe de recurso algum para pensar o teleológico a não ser pelo postulado de uma inteligência suprema, uma exigência que precisará ser depurada. Ademais, é no modo teleológico de consideração que a unidade formal suprema pode ser pensada. Isso decerto já indica uma insuficiência dos modos de sistematização que a regulação pode fornecer, além do que, a proposta de um uso regulativo das ideias não deixa, como bem notou Peter, de ter suas dificuldades lógicas: "A reivindicação de validade universal da regra para a determinação do particular funda-se assim na seguinte conclusão circular: a ideia de unidade sistemática do conhecimento do entendimento é o fundamento regulativo do conhecimento baseado em regras; mas, ao mesmo tempo, esta unidade é também 'a pedra-de-toque da verdade das regras' relativamente à validade universal das regras (429/B675). Neste mesmo procedimento, a razão depara-se com o produto de sua função regulativa e aprecia-se como universalmente válida. A verdade, assim averiguada, relativamente à validade universal da regra, é uma aparência dialética; e, na verdade, em oposição ao evitável uso transcendente, e exterior ao ideal, da teologia, uma aparência que resulta necessariamente do uso empírico" (PETER, 1992, p. 32-3). De acordo com Michel Souriau, por aqui se explica entrada em cena, ao fim da *primeira crítica*, mais especificamente no Cânon, do problema moral. A razão exige o finalismo: "É, pois, pela ideia de finalidade que a própria razão se realiza. Mas, a finalidade, à força de dominar o entendimento sem por isso se desinteressar da ciência, à força de guiar o trabalho dessa, sem por isso seguir seu método, faz explodir o quadro especulativo da Crítica da razão pura, e remonta, num salto, do 'objetivo final da dialética natural' ao 'objetivo final do uso puro da nossa razão', que é a introdução ao Cânon da razão pura" (SOURIAU, 1926, p. 32).

CAPÍTULO III

A VITALIDADE DA RAZÃO: DA TELEOLOGIA COMO MÉTODO À VIDA COMO CARACTERÍSTICA DA CONSCIÊNCIA

Ao tratarmos do texto da "*Arquitetônica da razão pura*", visando apresentar a exigência metodológica que ela impõe às empreitadas da razão, vimos Kant anunciar uma vinculação estreita entre o conceito de ciência, sistema, organismo e racionalidade (KrV. A832-3/B860-1). A qualidade sistemática é o traço fundamental da noção de ciência, isto é, que os saberes localizados e ao mesmo tempo dispersos sejam reunidos a partir daquilo que neles possa prestar-se a um fim. A finalidade conjugaria de cima para baixo, ou melhor, a partir de um princípio, a multiplicidade inicialmente desarranjada, eis a proposta. De tal maneira, Kant destacava, a propósito da *Arquitetônica*, o modelo de desenvolvimento da racionalidade em profunda paridade com o desenvolvimento da estrutura orgânica. A ideia que anima o sistema reside "como um germe na razão" (*wie ein Keim in der Vernunft*) (KrV. A834/B862). O esquema para delinear o sistema é algo como um germe originário que permite pensar uma "razão que se desenvolve" (*auswickelnden Vernunft*) (KrV. A835/B863). De tal modo, a principal insinuação desta concepção é que a lógica da vida exprimirá um sentido mais amplo de racionalidade na filosofia crítica.

O crescimento interno do organismo se faz em vista de torná-lo mais forte e mais hábil para seus fins (KrV. A833/B861). O serviço do filósofo, o mestre no ideal, está voltado "para promover os fins essenciais da razão humana" (*um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern*) (KrV. A839/B867). Ora, no já citado texto de 1788, publicado no "*Teutsche Merkur*", pode-se encontrar o sentido geral de *conservação da vida* que Kant concede à noção de *fim essencial*. No debate ali estabelecido com o naturalista Johann Georg Adam Forster, o esforço por reconduzir as variedades e diferenças raciais entre os humanos a um tronco originário da humanidade implica na necessidade de afirmar o caráter dinâmico do organismo em sua força interna de adaptação, frente aos climas e ambientes variados existentes no planeta. As diferenças raciais são remetidas ao estofo de germes e disposições originárias que se desenvolvem conforme o entorno o exige. As diferenças não são impressas, mas, por assim dizer, expressas. Daí a afirmação de Kant:

> conforme toda probabilidade, a variedade entre homens da mesma raça foi posta no tronco original de maneira tão adequada à maior multiplicidade, em proveito de fins infinitamente diversos, assim como a diferença de raças o foi para fundar e, na sequência, desenvolver a aptidão a menos fins, porém, mais essenciais (ÜGTP, AA 08: 166).

Kant refere-se frequentemente neste texto à conformação ou adaptação (*Anartung*) que é proporcionada pelo desenvolvimento dos germes e disposições. O desenvolvimento do orgânico, portanto, expressa a autoconservação como uma finalidade interna. Seria interessante tentar entender como essas afirmações, oriundas de lugar aparentemente estranho à investigação transcendental, poderão mais adiante ser incorporadas ao problema da constituição da subjetividade. Por ora, importa, sobretudo, destacar o vigor metodológico que a teleologia recupera.

3.1 – GERMES E DISPOSIÇÕES ORIGINÁRIAS: TELEOLOGIA E MÉTODO DA RAZÃO

Ao lado da produção e publicação das três críticas, uma porção de pequenos textos assoma-se às margens da árida reflexão transcendental. Desses, ao menos três tocam o tema das raças humanas[162]. No texto de 1788 é a própria explicitação do princípio em que se basearam os dois textos anteriores que está em voga. Através disso, Kant pretende apontar a necessidade de haver um fio de orientação para nortear uma investigação da natureza. Não será, para nós, de grande importância a própria discussão em seus desdobramentos antropológicos e em seus resultados classificatórios, mas sim o método a partir do qual o filósofo conduz sua investigação. Em vista disso, há uma distinção frequentemente feita por Kant entre o que implica uma descrição da natureza (*Naturbeschreibung*) e uma história da natureza (*Naturgeschichte*). Essa última, desde muito cedo a encontramos em sua obra, não só porque intitulava um de seus primeiros textos, mas, sobretudo, porque dava o tom mesmo da investigação. A "*Allgemeine Naturgeschichte*", de 1755, não tratava de uma descrição calculada dos atuais movimentos celestes, mas, seguindo leis gerais da física aventava mesmo uma hipótese de origem e estruturação do edifício cósmico[163]. O intento de fazer história da natureza, seja da

---

[162] "*Von den verschiedenen Racen der Menschen*" de 1775, "*Bestimmung des Begriffs einer Menschenracen*" de 1785 e "*Über den Gebrauch teleologischer Prncipien in der Philosophie*" de 1788.

[163] É assim que no prefácio Kant anuncia a parte mais importante da obra: "... procuro desenvolver, meramente através de leis mecânicas, a constituição do edifício do mundo a partir do estado mais simples da

natureza viva ou inanimada não é isento de problemas, pois a falta de documentos desde logo pode condenar a empreitada ao insucesso, coisa do que Kant era, aliás, bem consciente, como se pode ver em outro pequeno texto de 1786, "*Muhtmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*", que se inicia já anunciando o valor metodológico do que se vai apresentar, pois é necessário interpolar conjecturas a fim de preencher a falta de informações, não para criar produtos fictícios, mas para elaborar hipóteses, como um exercício para a imaginação acompanhada pela razão (MAM, AA 08: 109). Para lá, contudo, de se enfrentar a natureza aventado hipóteses, há ainda uma necessidade anterior à investigação, sem a qual nada conforme a fins se poderia encontrar na natureza, de modo que a investigação não passaria de um andar às apalpadelas (*herumtappen*) pelo empírico, sem que a razão possa fazer algo em proveito de uma teoria (ÜGTP AA 08: 161). Se a razão interroga a natureza sem critério algum vai perder-se em sua monstruosa multiplicidade, ficando frustrado o intento de apelar à natureza para que por suas mostras nos esclareça algo. "Importa" – diz Kant – "ter previamente muito bem determinado o conceito que se quer esclarecer através da observação, antes que se interrogue a experiência por sua causa; pois nela encontra-se o necessário apenas se sabemos pelo que procurar" (AA 08: 91). O fato é que, neste tipo de investigação a necessidade de orientação é incontornável.

No caso das raças, a navalha de Kant modula ligeiramente a regra da escola, e se a regra da parcimônia pode incidir nos princípios, impedindo multiplicá-los além do necessário (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*), a natureza, a despeito das variedades individuais, também mantém uma força de conservação da espécie, tal um princípio geral (AA 08: 97). Uma divisão escolar toma as semelhanças como critério para a classificação da natureza em gêneros e espécies, serve para a memória, mas a divisão natural está fundada em troncos (*Stämme*) e serve para o entendimento com o fito de pôr a natureza sob leis (VvRM, AA 02: 429). Esta caracterização da natureza permite a Kant colocar a humanidade toda como proveniente de um tronco comum, de maneira que não se pode pensar em diferentes espécies humanas, mas tão somente em diferentes raças. Mantendo-se um princípio apenas, um único tronco original, atende-se à regra da economia, embora se ganhe o problema de explicar a diversidade. O que, afinal, para Kant

---

natureza" (NTH, AA 01: 234); e um pouco mais adiante, onde Newton para explicar com o espaço vazio a concordância dos movimentos dos corpos celestes tinha que supor a *Hand Gottes*, aventa-se uma hipótese do estado primitivo: "Este espaço é completamente vazio, ou pelo menos como o vazio; portanto, ele deve outrora ter se encontrado diferente e pleno de suficiente matéria potente para transmitir o movimento a todos os corpos celestes que nele se situavam..." (NTH, AA 01: 262).

não será coisa tão embaraçosa, desde que não se pense que o homem, tanto quanto qualquer ser orgânico, dispense o desenvolvimento do que ainda está em germe, como possibilidade apenas esperando ocasião para vir à tona[164]. Já no texto de 1775, Kant reclamava de teorias que, para explicar a diversidade, tinham que assumir diversas criações locais, feitas já de tal modo que fossem, desde o início, adequadas ao clima, ao solo, etc., de maneira que bem se poderia pensar num mundo desde sempre pronto, e que Deus tivesse posto renas na Lapônia para comer o musgo, e lapões para comer as renas, o que, diz Kant, até não seria a pior ideia para um poeta, mas um recurso ruim para o filósofo (VvRM, AA 02: 440). Seria, por assim dizer, fazer a "*Hand Gottes*", invocada por Newton para ajustar o curso dos astros, transmutar-se agora na autora de um bem arquitetado arranjo sábio (*weise Fügung*), para colocar cada coisa no lugar adequado (ÜGTP, AA 08: 173).

Dispensando a atuação direta da sabedoria divina, embora fazendo uso de uma Natureza, a qual é ao menos uma expressão mais modesta, Kant nos dá o ponto crucial para entendermos como e por que surge a diferença? O tronco é pensado como contendo variedade de germes (*Keime*) e disposições (*Anlagen*). Pressupondo um único tronco evita-se a multiplicação do serviço da natureza, posto que as variedades exigiriam cada qual uma criação particular. Os germes e disposições são pensados como possibilidades a realizarem-se conforme a ocasião exija, em outras palavras, isso significa dizer que a vida não tem por regra geral uma estática de sua conformação, mas uma dinâmica que não ignora o entorno e a situação. As diferenças e variedades de cada espécie, que por toda parte podem ser encontradas[165], contam para Kant como

[164] Diferente de Kant, Forster, com quem Kant debate no texto de 1788, afirmava terem sido necessários dois troncos para dar conta da diferença entre negros e brancos, o que não seria o caso para Kant: " Apenas duas diferenças entre nossos conceitos ainda permanecem, as quais não estão tão distantes entre si para necessariamente jamais tornar superável a divergência: a primeira é que, as propriedades hereditárias aí cogitadas, a saber, aquelas dos negros em contraste com todos os outros homens, são as únicas que devem merecer ser tomadas por originalmente implantadas; nesse caso, eu julgo, ao contrário, que ainda várias outras também são autorizadas para uma divisão de classificação completa (a do indiano e americano, acrescidas àquela dos brancos): o segundo distanciamento, o qual porém não concerne tanto à observação (descrição da natureza) quanto à teoria a admitir (história da natureza), é que o Sr. F. acha necessário dois troncos originais para a explicação desses caracteres; ora, na minha opinião (que considero igual à do Sr. F. para os caracteres originais) é possível e, nesse caso, mais conforme ao modo de explicação filosófico, considerá-las como desenvolvimento de primeiras disposições conformes a fins implantadas num tronco... " (ÜGTP, AA 08: 168-9).

[165] "Portanto, não foi necessário nenhum particular arranjo sábio para levá-los a lugares tais que suas disposições fossem adequadas; mas, onde quer que casualmente chegaram e sua geração continuou por muito tempo, ali se desenvolveu o germe existente em sua organização para esta região da terra e que os tornou adequados a semelhante clima. O desenvolvimento das disposições orientou-se de acordo com os lugares e não os lugares, por acaso, tiveram que ser selecionados para as disposições já desenvolvidas, como equivocadamente o entende o Sr. F." (ÜGTP, AA 08: 173).

originalmente contidas no primeiro tronco e desenvolvidas para fornecer alguma aptidão em vista de fins essenciais (ÜGTP, AA 08: 166). A origem mesma da vida, como desde 1755 atestava-se, permanece misteriosa e, por completo, inacessível[166]. Agora, ao menos, a teleologia é considerada no seio da natureza apenas como um princípio de explicação dos fenômenos e mantém aberto o caminho da ciência, servindo de orientação na condução de uma investigação. Em que pese uma primeira origem do ser orgânico permanecer inacessível, e não se tratará disso mesmo, pois tal empreendimento já soaria descabido, sendo mais uma coisa para deuses (ÜGTP, AA 08: 161), o que importa é que se abriu a perspectiva para uma forma de pensar a natureza que não é somente descritiva e, portanto, externamente classificatória, mas procede por princípios racionais supostamente internos a ela.

A afirmação de um princípio teleológico serve para organizar uma multiplicidade aparentemente solta e desprovida de sentido. Não parece importar tanto a afirmação categórica da existência de um tronco original, o que nos levaria a forjar a imagem do primeiro tipo de homem, sem muita clareza quanto a suas características. Importa sobretudo o ganho que tal hipótese fornece para a compreensão de um estado de coisas: a atual variedade e diferença entre os homens. Se, no caso das raças, o uso do princípio teleológico pôde ser útil para uma compreensão da história da natureza que não fosse apenas externamente classificatória e descritiva, talvez fosse o caso de pensar as ações humanas por um ponto de vista que extrapolasse a simples juntada de acontecimentos como um agregado. Neste ponto, a teleologia recobra uma inflexão prática[167]. Tratando-se então de dirigir a própria abordagem dos acontecimentos, não apenas no âmbito do mundo físico, mas também no que diz respeito aos feitos humanos no decorrer da história, o sentido regulativo das ideias da razão passa entremeado pela ideia

---

[166] Na *Allgemeine Naturgeschihte* afirmava-se: "... que antes se poderá compreender a formação de todos os corpos celeste, a causa de seus movimentos, em suma, a origem de toda presente constituição e origem do edifício do mundo, do que tornar inteira e claramente conhecida a produção de uma única erva ou de uma lagarta por causas mecânicas" (NTH, AA 01: 230). O que permanecerá o mesmo anunciado no texto de 1788 (ÜGTP, AA 08: 169).

[167] "Se pois, o uso do princípio teleológico nas explicações da natureza, visto que ele é limitado às condições empíricas, jamais pode, completamente e para todos os fins, indicar determinada e suficientemente a origem da ligação conforme a fins, então, ao contrário, é preciso esperar isso de uma doutrina pura do fim (que não pode ser outra senão aquela da liberdade), cujo princípio contém *a priori* a relação de uma razão em geral à totalidade de todos os fins e só pode ser prática. Mas, visto que uma teleologia prática, isto é, uma moral, é determinada a tornar seus fins reais no mundo, então, ela não pode descurar daquela possibilidade no mesmo, tanto no que diz respeito às causas finais nele dadas, como também no que diz respeito à adequação da causa suprema do mundo à totalidade de todos os fins como efeito, por conseguinte, tanto de uma teleologia natural, como também da possibilidade de uma natureza em geral, isto é, a filosofia transcendental, para assegurar realidade objetiva à doutrina prática pura do fim, no intuito da possibilidade do objeto na execução, a saber, aquela do fim que prescreve realizar no mundo" (ÜGTP, AA 08: 182).

de que a natureza não atua despropositadamente, como que produzindo o inútil. Será preciso então encontrar um fio de orientação pelo qual se possa compreender as ações do homem no mundo, em que pese nossas observações – sempre mergulhadas e mutias vezes tomadas pela proximidade dos acontecimentos – tenderem mais a justificar um desastroso e desarranjado curso das coisas humanas, do que propriamente algum projeto sábio, no qual a humanidade se engajasse unânime e conscientemente. Daí a observação de Kant no texto da *Idee* a respeito das ações humanas:

> Não é possível subtrair-se a certa relutância quando se vê suas ações no grande palco do mundo; no particular, às vezes, uma aparente sabedoria, mas, finalmente, na maioria, tudo encontra-se entretecido de loucura, futilidade infantil, frequentemente também, de maldade infantil e ânsia de destruição; pelo que, ao cabo, não se sabe que tipo de conceito se deve fazer de nossa espécie, tão presumida quanto a suas prerrogativas. Não há aqui saída para o filósofo, já que ele não pode pressupor no homem e no seu grande jogo nenhuma intenção racional própria, a não ser que ele experimente se não poderá descobrir um propósito da natureza nesse absurdo decurso das coisas humanas (…) (IaG, AA 08: 17).

A primeira visão que se tem das coisas, as coisas tal como imediatamente nos aparecem, seja para o filósofo, como também para qualquer um, pode ser o motivo para um juízo no qual entregaríamos o mundo a um infeliz acaso. Aqui, o pensador defronta-se com aquilo que meramente aparece para a consideração, o fenômeno. Mas esse, não oferecendo qualquer critério de leitura e interpretação para além de mostrar-se em seu contexto, em sua nudez circunstancial, dificilmente poderá oferecer algum sentido a fim de que não se fique estacionado no aparente *nonsense* das coisas. E, para a história humana, é preciso ver se não se pode ser bem-sucedido em encontrar aí um fio condutor (*Leitfaden*), como uma ideia que possa ordenar a diversidade dos acontecimentos, à primeira vista irregulares e desprovidos de propósito. Por conta disso, figuram nesse cenário os germes e disposições naturais que, inscritos na espécie humana, propiciam um caráter teleológico à leitura do curso da história humana. O ponto de partida do texto da *Idee* será, assim, a tentativa de ver se aquilo que "...nos sujeitos singulares se mostra aos olhos intrincado e sem regras", não poderia contudo, "no todo da espécie ser conhecido como um constante e progressivo, embora lento, desenvolvimento de disposições

originárias (*ursprünglichen Anlagen*) da mesma" (IaG, AA 08: 17)[168]. Com o texto da *Idee*, esses conceitos oriundos do debate embriológico são mobilizados em função de dar condições para se pensar o progresso, a cultura, a política. Todas essas instituições são, por fim, vistas como elementos e condições para o próprio progresso moral, através do qual, um fio diretivo de leitura ajusta os fenômenos dispersos em vista de uma teleologia, é verdade, mas também em vista de uma possibilidade de compreensão que a mera objetividade não satisfaz. A teleologia nos remete a um estatuto epistêmico mais fraco, mas nem por isso de todo inútil[169].

De acordo com a leitura do *Apêndice*, ficou evidenciado o sentido regulativo das ideias, na medida em que elas podem levar uma unidade sistemática à natureza. Pode-se dizer que o texto da *Idee* é um ensaio de semelhante uso. Enquanto as exigências da objetividade consideram a natureza em sua regularidade, como quantidade, relação causal e, portanto, como mecânica, logo, uma natureza em seu aspecto material, as exigências da

---

[168] Este pequeno texto de 1784 é interessante não só porque nele há uma considerável ocorrência do vocabulário tomado de empréstimo do debate embriológico, mas, sobretudo, porque aqui não se trata mais tão somente do desenvolvimento orgânico em sua adaptação em vista de fins essenciais para a conservação, por assim dizer, imediata, mas, de um desenvolvimento que caracteriza também a própria razão, tal como diz a *segunda proposição*: "No homem (enquanto única criatura racional sobre a terra), aquelas disposições naturais que são destinadas ao uso de sua razão têm que desenvolver-se integralmente apenas na espécie, mas não no indivíduo. A razão (…) não atua de forma instintiva, mas requer tentativas, exercício e aprendizado, para, paulatinamente, progredir de um nível de conhecimento a outro" (IaG, AA 08: 18-19); caracteriza também a liberdade pela qual o homem se constrói e conquista para si a felicidade: "Ele não deveria ser guiado pelo instinto, ou ser instruído e cuidado por um conhecimento congênito (anerschaffene), antes, deveria sacar tudo de si mesmo" e que "... se o homem tivesse que algum dia sair da maior rudeza para a maior habilidade, para a perfeição interna do modo de pensar e, por aí, (tanto quanto é possível na terra) para a felicidade, teria que vencer pelo seu trabalho e inteiramente sozinho ter o mérito disso e só a si mesmo poder agradecer" (IaG, AA 08: 19,20); as disposições naturais têm, lê-se na quarta proposição, na insociável sociabilidade a ocasião para seu desenvolvimento: "... ir da rudeza para a cultura (…) então desenvolvem-se pouco a pouco todos os talentos, forma-se o gosto" para então "...poder, finalmente, converter num todo moral uma concordância patologicamente impelida para a sociedade..." (IaG, AA 08: 21).

[169] A ideia de progresso, como se sabe, praticamente um dos lemas mais fortes da *Aufklärung*, não deixa de suscitar problemas, sobretudo, para a reflexão moral em Kant. É porque a ideia de progresso moral opõe-se à moral ela mesma, uma vez que uma ação moral, isto é, autônoma e independente de toda influência da sensibilidade não tem necessidade de qualquer elemento sensível no qual o tempo é invariavelmente uma condição. O fundamento do ato moral é suprassensível. Já a temporalidade é *conditio sine qua non* do progresso. O timbre histórico que o pensamento de Kant ganha aqui não deixa de suscitar um problema para sua filosofia. Quanto a isso, veja-se: (STERN, 1986); também: (KLEINGELD, 1999) Para além dessa questão, uma observação do próprio Kant nos fornece o estatuto epistêmico da história que aqui se aventa. Não lhe cabendo o rigor da objetividade ela é, ao menos, útil para se pensar um sistema: "É, na verdade, estranho e, segundo a aparência, inconsistente um projeto de querer redigir uma história, de acordo com uma ideia, de como deveria ser o curso do mundo se tivesse que ser adequado a certos fins racionais; parece que, em semelhante propósito, apenas poderia surgir um romance. Se, todavia, se pode assumir que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano e um propósito final, então essa ideia poderia ser muito útil (…) poderia servir-nos de fio condutor para apresentarmos, pelo menos no conjunto, como um sistema o agregado das ações humanas, de resto sem plano" (IaG, AA 08: 29). É que para Kant trata-se apenas de "...um pensamento (Gedanke) acerca do que uma cabeça filosófica (que de resto deve estar bem informada historicamente) poderia ainda investigar a partir de um outro ponto de vista" (IaG, AA 08: 30).

razão logo abrem o horizonte para outro ponto de vista, epistemologicamente mais modesto, mas mais favorável à sistematicidade. O estatuto regulativo da ideia conjuga-se aqui com o modo próprio de consideração do orgânico em seu desenvolvimento, para o qual os germes e disposições originárias têm um papel fundamental. Por aqui, o aparente *nonsense* ao menos cede lugar à possibilidade de uma ordenação das coisas, a uma hipótese da razão[170].

Nesta apresentação sumária de temas razoavelmente marginais, se comparados aos temas da crítica transcendental, não tivemos o intuito de tratar detidamente as questões antropológicas e políticas que estes textos levantam. Quisemos apenas destacar que o modo teleológico de consideração dos acontecimentos é dotado de um proveito teórico. Embora aqui o sentido regulativo da ideia seja um elemento fundamental, há que se considerar também que os elementos genéticos aí envolvidos dão o tom da própria possibilidade da conjectura. Na medida em que essa pressuposição assenta na ideia de que a natureza, e nesse caso especificamente quanto à espécie humana, fornece um equipamento de germes e disposições que precisam ser despertados por ocasiões externas, não parece fora de propósito situarmos melhor as consequências da escolha de Kant a favor da epigênese, sobretudo, na medida em que ela incide sobre sua própria concepção de razão. Isso parece motivo suficiente para nos colocarmos novamente na rota da questão da constituição da subjetividade.

3.2 – A EPIGÊNESE DA RAZÃO PURA

A caracterização epigenética que se faz do procedimento da razão pura e, através disso, dos conceitos *a priori*, projeta toda uma nova significação para a avaliação da envergadura do pensamento kantiano, visto operar-se aqui uma virada epistêmica que, embora não rompa com o mecanicismo, ao menos permite emergir a consciência de que o modelo mecanicista de leitura do mundo – com o qual, aliás, a *primeira crítica* em grande

[170] Como afirma Kleingeld, "as ideias regulativas possibilitam a integração de eventos empíricos e desenvolvimentos dentro de um todo mais abrangente. Elas não fazem investigação histórica sobre as causas de eventos específicos e desenvolvimentos supérfluos (…) o principal problema da 'Ideia de uma história universal' é a questão de se e como a história humana poderia ser descrita exibindo algum tipo de ordem. O uso do modelo teleológico, no caso da história humana, é justificado nos termos da *primeira crítica.* O princípio teleológico é um princípio meramente regulativo (e não constitutivo) para sistematizar o conhecimento, e é o interesse da razão que justifica a explicação teleological" (KLEINGELD, 2008, p. 525).

parte se ocupa – é na sua essência mesma uma imagem deficiente[171]. Se a filosofia da representação pôde ter na matemática o traço mais promissor de uma *mathesis universalis* e se esta pôde então assegurar um modo inquestionável de acesso às coisas constituindo-se, por assim dizer, como a imagem do mundo insuspeita de erros, descobre-se, com Kant, que ela nem de longe pode penetrar as sutilezas da natureza[172]. Ao tratar de uma epigênese da razão pura, Kant nos lega outra forma de compreender a racionalidade – irredutível ao modo geométrico de orientação do pensamento, o qual também só tem certeza de um mundo geometrizado – cuja visão da natureza, portanto, não se reduz a critérios de objetividade matemática. A esta altura, a racionalidade ganha no organismo uma imagem mais privilegiada enquanto critério de elaboração do pensamento. Se, por aqui, se afirma uma metáfora da razão, valerá decerto investigar como, agora no âmbito do mundo da consciência, será possível identificar semelhante *modus operandi*.

Essa passagem para o âmbito da consciência não é isenta de problemas. Afinal, como e com que direito seria possível operar aqui uma passagem do domínio da observação – pela qual se aprecia o orgânico em suas disposições finais, tal *como se* ali uma causa intencional tivesse operado – para o mundo da consciência? Poderíamos levantar a hipótese de que, talvez, este seja o procedimento mais adequado, mas sim o da direção contrária, isto é, que este tipo de apreciação das coisas, já acenava Kant em 1788, é

---

[171] De acordo com Santos, compreende-se a metáfora orgânica na medida em que ela responde a uma transformação das necessidades teóricas e especulativas: "Se não fossem as perguntas agora dirigidas não tanto à ordem ou à disposição das partes numa série, ou à descrição e comparação exteriores, mas preferentemente à gênese e ao desenvolvimento de um processo, se se visasse não tanto o perseguir a reprodução do mesmo quanto o atender à diferença e à novidade do que num dado processo emerge" (SANTOS, 1994, p. 406).

[172] Sem dúvida, o modelo matematizado de ciência recobra para Kant o que há de mais seguro para a produção das "*Naturwissenschaften*" e se a *Crítica* não tivesse preocupação com uma racionalidade que fosse além da que é requerida pela *Naturwissenschaft*, bem se poderia dizer que Kant, *mutatis mutandis*, não nos daria um mundo muito diferente daquele recuperado por Descartes na *Meditação Sexta*, quando diz das coisas corpóreas: "Talvez elas não sejam, todavia, inteiramente como nós as percebemos (…); mas, ao menos, cumpre confessar que todas as coisas que, dentre elas, concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, falando em geral, compreendidas no objeto da geometria especulativa, aí se encontram verdadeiramente" (DESCARTES, 1973, p. 143); não se tratará de afirmar que Kant desabone a matemática, mas tão só, que ele reconhece seus limites. Do contrário, uma leitura dos *Anfangsgründe* logo nos desmentiria: "Eu afirmo, porém, que em qualquer doutrina particular da natureza apenas pode ser encontrada a ciência propriamente dita tanto quanto se encontre aí matemática" (MAN, AA 04: 470). Até este ponto, o diagnóstico de Heidegger sobre Descartes valerá também para Kant: "Esta objetificação do ente realiza-se em um re-presentar que, com isso, visa assim trazer perante si todo ente, de tal modo que o homem que calcula possa estar seguro, isto é, possa certificar-se do ente. Há ciência como pesquisa quando, e somente quando, a verdade transformou-se em certeza do representar. Pela primeira vez, o ente como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar determina-se na metafísica de Descartes" (HEIDEGGER, 1977, p. 87). Todavia, a filosofia de Kant estará longe de pensar reduzir o dado a conceitos matemáticos. Em que pese permanecer sempre uma filosofia da representação, portanto, consciente de que o mundo passará sempre pela imagem, em Kant a representação pode recorrer a outros modos de compreensão para além do matemático.

permitida, primeiramente, por uma relação a nós mesmos. Por exemplo, pode-se pensar em uma "*Grundkraft*", no caso do desenvolvimento do orgânico, sempre que a experiência nos dê informação a respeito de seu conceito[173]. Por outro lado, será preciso manter uma restrição a propósito do modo como se compreende o orgânico, pois a pressuposição de causas finais aí "em absolutamente nada diz respeito à natureza do objeto, parece, porém, ser simplesmente uma ocupação com nossas próprias intenções e necessidades" (ÜGTP, AA 08: 159-60). Quiçá, a análise da "*Begehrungsvermögen*" nos colocasse no terreno apropriado para a consideração da atividade intencional, afinal, a faculdade de desejar procede em vista de fins. Como afirma Kant, "é, sem dúvida, inegável que todo querer precisa ter também um objeto, logo, uma matéria" (KpV, AA 05: 34). A representação desse objeto determina o querer e toda atuação decorrerá a partir dessa determinação. O problema, entretanto, é que a *Analítica da razão prática*, para pensar a faculdade de desejar, de acordo com a liberdade, tem que excluir todo e qualquer condicionamento patológico e dar vez à expressão de uma vontade pura. Só a forma da lei circunscreve uma vontade livre (KpV, AA 05: 29). Por outro lado, se a razão prática deve dar conta de alguma matéria, já não será o caso de admitir os móbiles sensíveis na determinação do querer, mas se tratará de um objeto que se admite para além de qualquer circunstância sensível, tal o caso do *Sumo Bem*. A demanda pela finalidade é, sem dúvida, parte essencial da filosofia prática de Kant, pois, sem ela, a arquitetônica da razão prática não se viabiliza, em que pese o sujeito autônomo poder ser inteiramente pensado pela *Analítica*.

O quadro da filosofia teórica, por sua vez, é, com a restrição imposta pelas categorias, inteiramente alheio à demanda teleológica, ou seja, o uso das categorias do entendimento não é capaz de inscrever a finalidade nas coisas, de maneira constitutiva. Se, portanto, a "*Begehrungsvermögen*" é pensada como atividade intencional, a asserção de igual característica orquestrando o desenvolvimento do orgânico e mesmo das relações externas a fins que podem ser identificadas espalhadas pelo mundo seria uma afirmação teórica cuja condição de possibilidade o entendimento não é capaz de entrever sem atrever-se para além de seus limites. A finalidade, fenômeno que cai fora do quadro normativo do entendimento, exige um passo a mais da filosofia crítica: avançar ainda um pouco mais no movimento de desmontagem das faculdades do "*Gemüt*" a fim de evidenciar o núcleo

[173] "... nós conhecemos semelhantes forças, *segundo seu fundamento de determinação*, apenas pela experiência em *nós mesmos*, isto é, em nosso entendimento e vontade, como uma causa da possibilidade de certos produtos, dispostos inteiramente segundo fins, a saber, as *obras de arte*". (ÜGTP, AA 08: 181. Grifos do autor).

originário desses juízos pelos quais alavancamos das coisas um sentido para além da mera compreensão físico-matemática.

Resta saber agora, como é que o "*Gemüth*" pode, em suas diversas manifestações, levar as coisas a um sistema e, particularmente, inscrevendo finalidade na apreciação das coisas. Obviamente, aqui já se vislumbra a nova tarefa da faculdade de julgar. Todavia, antes de ingressarmos na *terceira crítica*, nos parece útil considerarmos que a *primeira crítica* não foi tão alheia a essa necessidade, pois o caráter teleológico agora em voga, e sobretudo na dinâmica interna que caracteriza a própria estrutura orgânica, pode ser identificado a partir de uma peculiaridade pela qual Kant teria pensado a razão pura. Trata-se aqui de uma ocorrência extremamente ligeira e de explicações sumárias, mas que atua amparando, por antecipação, as necessidades dos desdobramentos teleológicos, na medida em que Kant anunciou, ao fim da segunda edição da *Dedução transcendental*, pensar num sistema da epigênese da razão pura.

3.2.1 – EPIGÊNESE: APRIORISMO E DESENVOLVIMENTO DA RAZÃO

De acordo com a compreensão que a teoria da epigênese, pensada como preformação genérica, projeta sobre as produções orgânicas da natureza, as noções de processo e desenvolvimento passam a figurar como elementos indispensáveis. O orgânico, assim concebido, põe em cena a demanda por uma temporalidade para o curso de suas produções. Se isso pode soar banal enquanto forma de caracterizar a natureza, decerto não deixará de ser interessante se uma transposição para o domínio da produção da racionalidade, tal que pudesse ser construída desde a subjetividade, fosse aqui bem-sucedida. O terreno em que Kant se move naqueles pequenos textos sobre as raças e a teleologia confina com a biologia e, mais precisamente, remonta aos debates embriológicos sobre a geração do ser vivo. Obviamente, sendo já, mesmo àquela altura, de longa data a discussão sobre o tema, está longe de nossa intenção tentar recompor minuciosamente aqui seus contornos[174]. De qualquer modo, uma vez que nos textos de Kant a relação entre a epigênese e a filosofia transcendental é muito sumariamente apresentada, vale uma ligeira incursão no caso para ver se não se põe às claras o sentido dessa relação que, para lá da

[174] Refiro aqui, como texto rapidamente informativo a propósito dos partidos em disputa, o artigo de Keezer que, embora extremamente conciso, põe alguns nomes em cena para situar o debate (KEEZER, 1965, p. 26-32).

própria geração do vivo, incide justo ali na justificação das formas do pensamento. A opção do filósofo pela epigênese deverá assim, no âmbito da teoria do conhecimento, ajustar o sentido do *a priori*, como alternativa à afirmação das representações inatas, por um lado, e das representações empiricamente adquiridas, por outro.

Entre o orgânico e o inorgânico o traço fronteiriço é, desde logo, também uma precaução metodológica que deve evitar as divagações que arriscam se deparar com monstruosidades, quimeras que mais arrastam o investigador da natureza para o deserto da metafísica, coisa que Kant ironiza, por exemplo, na postura de Forster[175]. Há limites para além dos quais a razão só faz extraviar-se, tal o caso de querer descobrir como o tronco original de uma espécie formou-se[176]. A preocupação de Kant não se fixaria nisso, mas, exatamente no passo seguinte, no desenvolvimento dos germes e disposições. Portanto, já não sendo o caso da primeira origem, também não se trata de supor a passagem da matéria bruta para a vida, logo, não se tratará, seja no que diz respeito ao orgânico ou às formas do pensamento, de uma *generatio aequivoca*, uma espécie de geração espontânea, a qual mais serve para ilustrar a postura empirista (KrV. B167). No texto da *Arquitetônica*, Kant observa o caso: "os sistemas parecem (*scheinen*) ter sido formados como os vermes através de uma *generatio aequivoca* a partir da simples confluência de conceitos recolhidos, de início truncados, completando-se com o tempo" (KrV. A835/B863); ora, aqui a aparência todavia esconde o elemento originário que já em seguida se introduz: "... embora (*ob ...gleich*) todos tivessem seu esquema como o germe originário na razão que simplesmente se desenvolve" (Ibid.). A própria empreitada da *Analítica dos conceitos* anuncia-se remetendo-nos a essa mesma chave embriológica, por assim dizer, pela qual o orgânico é explicado na sua variedade, como se pôde ver no caso das raças, agora, contudo,

---

[175] Kant cita trechos do texto de Forster "*Noch etwas über die Menschenraßen*" e do "*Beschluß"*, publicados no *Teutsche Merkur* de 1786. Tomando trechos de diferentes páginas que aparecem entre parênteses assim os compõe: "A terra em parto, (p. 80) que de seu tenro seio maternal fecundado pela lama do mar, deixou surgir animais e plantas, sem geração a partir de seus iguais, criou, nisso fundadas, as gerações locais de espécies orgânicas, então, a África e seus homens (os Negros), a Ásia e os seus (todos os demais) (p. 158), o parentesco de tudo daí derivado, em uma imperceptível gradação desde o homem à baleia (p. 77) e ainda mais para baixo (presumivelmente até os musgos e líquens, não simplesmente num sistema de comparação, mas num sistema de procriação a partir de um tronco comum) em contínua cadeia natural de seres organizados" (ÜGTP, AA 08: 179). O texto de Forster pode ser encontrado no seguinte endereço eletrônico: http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/teutmerk/teutmerk.htm (acessado em: 10/04/2012).

[176] "De minha parte, eu derivo toda organização do ser orgânico (por geração) e formas posteriores (desse tipo de coisas da natureza) segundo leis do desenvolvimento gradual de disposições originais (as mesmas que frequentemente deixam-se encontrar nas transplantações das plantas) e que foram encontradas na organização de seu tronco. Como esse mesmo tronco originou-se, este problema fica além dos limites de toda física possível ao homem, no interior da qual eu acreditei ter que me manter". (ÜGTP, AA 08: 179).

caracterizando a tarefa mesma (*eingenthümliche Geschäfte*) da filosofia transcendental, tratando-se então da

> ainda pouco tentada decomposição da própria faculdade do entendimento para através disso investigar a possibilidade dos conceitos *a priori* (…). Perseguiremos, portanto, os conceitos puros até seus primeiros germes e disposições no entendimento humano, no qual estão dispostos (*vorbereitet liegen*) até serem desenvolvidos por ocasião da experiência (KrV. A65-6/B90-1).[177]

Os germes e disposições, que no caso das investigações sobre as raças e variedades orgânicas atuavam como modo de explicação das diferentes características no interior da espécie e possibilitavam uma adequação conforme a fins, são agora postos a fundamento das próprias formas do pensar, os conceitos *a priori*. Não será o caso de, com isso, querer aventar a hipótese de uma categoria da "*Zweckmäßigkeit*", o que, certamente, arruinaria a investigação da natureza material, na medida em que ela tem que ser explicada de acordo com leis próprias da natureza em geral, onde, portanto, não se supõe a presença de uma intenção que ajuste o curso das causas; questão de fronteira[178]. Mas, agora, os elementos que permitem pensar em conformidade a fins estão postos na própria gênese das formas do pensamento, têm, por assim dizer, uma anterioridade diretiva, o que sugere pensar que o teleológico está mais enraizado na subjetividade do que se poderia compreender por uma leitura do sujeito tão somente alinhada aos estratos transcendentais delineados por uma objetividade em geral. O "*Gemüth*", em todos os desdobramentos da subjetividade, tanto exige uma forma de compreensão que é aquela pela qual se considera a própria vida, quanto atua ele mesmo sendo vida.

---

[177] Também nos *Prolegômenos*, em passagem semelhante, Kant refere-se a buscar o conhecimento a partir de seus germes originários (Prol, AA 04: 274).

[178] Nos *Anfangsgründe*, ao tratar da mecânica, Kant estabelece o limite em que deve mover-se uma filosofia da natureza como sendo o próprio lugar da ausência de vida. Essa última tem um princípio interno de ação e a matéria, somente um princípio externo, logo, nela toda mudança tem causa externa, o que funda a lei da inércia: "A inércia da matéria é e nada mais significa do que sua ausência de vida enquanto matéria em si mesma. A vida é a capacidade (Vermögen) de uma substância de se determinar à ação por um princípio interno, de uma substância finita se determinar à mudança, de uma substância material se determinar ao movimento ou repouso como mudança de seu estado. Ora, nós não conhecemos nenhum outro princípio interno de uma substância para modificar seu estado que não seja a apetição e, em geral, nenhuma outra atividade interna que não seja o pensar, com o sentimento de prazer ou desprazer e desejo ou vontade que dele dependem (...). Na lei da inércia (a par da permanência da substância) repousa inteiramente a possibilidade de uma genuína ciência da natureza. O contrário da primeira e daí a morte de toda filosofia da natureza seria o hilozoísmo" (MAN, AA 04: 544).

A frequência da linguagem embriológica na obra de Kant rende algumas amostras e embora o vocabulário pareça menos assíduo no âmbito da teoria do conhecimento, nem por isso perde importância. Assim, por exemplo, afora o texto já citado que abre a *Analítica dos conceitos*, lê-se nos *Prolegômenos* a propósito da metafísica que ela "...não pode ser composta de maneira avulsa, mas o seu germe tem que estar antes inteiramente pré-formado na crítica" (Prol, AA 04: 368); noutro trecho, fala-se da relação das ideias transcendentais com a metafísica, a propósito dos limites da razão:

> e este é o fim e a utilidade dessa disposição natural (*Naturanlage*) da nossa razão, que criou a metafísica como sua filha predileta, cuja procriação, bem como qualquer outra no mundo, não deve ser atribuída a um acaso fortuito, mas a um germe originário que é sabiamente organizado para grandes fins (Prol, AA 04: 353).

O texto da *Arquitetônica*, por sua vez, amarra, nessas bases, o teleológico com o sistemático, fornecendo o sentido mesmo que se deve conceder à palavra ciência: "Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem ter uma ideia por fundamento" (KrV. A834/B862). Para realizar a ciência é preciso distinguir o fim capital da razão (*Hauptzweck*) e então, de forma esquemática, traçar o esboço, mesmo ainda o esquema estando longe da ideia "... pois essa está na razão como um germe, no qual todas as partes estão ainda muito envolvidas, ocultas e pouco reconhecíveis à observação microscópica" (KrV. A834/B862). Para além dessas amostras, é em texto emblemático, acrescentado na segunda edição da *Crítica da razão pura*, que temos o mote do que visamos investigar aqui. Ao tratar da "... concordância da experiência com os conceitos dos seus objetos" (KrV. B166), é à teoria da epigênese que Kant concederá a prerrogativa de qualificar a sua concepção. Em oposição a ela, e tão ligeiramente citadas quanto ela, aparecem, de um lado, a *generatio aequivoca* e, de outro, o sistema da preformação.

O §27 da *primeira crítica* dá a entender, frente à empreitada crítica, essas outras duas teorias possíveis para a explicação das formas do pensamento e da intuição, atrelando aí a correspondência biologia e filosofia[179]. Assim, figuram *generatio*

[179] Essa relação não deixa de ser problemática, pois, sendo o caso de dispensar as metáforas e analogias no pensamento de Kant, tem-se de pronto uma ingerência biológica no ponto nevrálgico da filosofia transcendental. É, por exemplo, o que sugere Sloan: "o uso, por Kant, desses termos [Keim, Anlage] nesta [na KrV] e em outros textos não pode ser assumido como sendo casual ou não-técnico, ou empregue somente como vagas analogias" (SLOAN, 2002, p. 232; a inclusão em colchetes é minha); enfaticamente, diz mais adiante: "os fundamentos das categorias, na verdade, são biologicamente preexistentes em nós" (Ibid. p. 242); a propósito da negação de Kant, em referência à preformação individual, Sloan afirma das categorias:

aequivoca/empirismo, preformação/inatismo. A primeira é caracterizada como a afirmação de uma origem empírica (*empirischen Ursprungs*), a segunda, seria a das "disposições subjetivas para o pensar implantadas em nós ao mesmo tempo com nossa existência" (... *subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken*). Ora, aqui é, decerto, a implicação filosófica que guia a opção de Kant. Do empirismo não advém nenhuma necessidade dos conceitos e o sistema das disposições implantadas em nós ao mesmo tempo (*zugleich*) com nossa existência implica numa ação causal externa, um feito do criador, "... além do quão longe se teria que impelir a pressuposição de disposições predeterminadas a juízos futuros, que em semelhante hipótese não se divisa o fim" (KrV. B168). Pelo preformacionismo individual não só pecisamos recorrer à causa externa que dispõe a capacidade de pensar já pronta, mas temos ainda o problema de um certo enrijecimento de tal capacidade, do contrário essa disposição deveria ser imensamente variada para dar conta da multiplicidade de coisas a serem pensadas pelo "juízos futuros". De acordo com essas consequências, a preformação tem que ser rechaçada. Todavia, a *terceira crítica* (KU, AA 05: 423), ao apresentar a epigênese, o faz qualificando-a como um sistema da preformação genérica. Resta, decerto, que a crítica da *KrV* dirige-se ao sistema da preformação individual[180]. Ora, nesse âmbito das teorias da geração, de acordo com a hipótese do ocasionalismo, uma intervenção sobrenatural deve sobrevir a cada acasalamento. De acordo com a preformação individual não; porém, também nesta teoria nada cabe à força formadora da natureza, de modo que todos os indivíduos deveriam já estar integralmente pré-formados desde o início da criação, o que redundaria numa teoria do encaixe, mais ou menos qual uma boneca russa. Para Kant, ocasionalismo e pré-formação individual enfrentam o mesmo problema, pois retiram da natureza qualquer incumbência que não seja a de ajudar a crescer. Tropeçam em subterfúgios, pois, é "como

---

"elas ainda seriam propriedades biológicas. Contudo, não são características biológicas subjetivas meramente pré-formadas, que seriam individualmente específicas e implantadas, na criação, por uma divindade externa" (Ibid. 245).

[180] O texto do §81 da *KU* é bastante esclarecedor: "Ora, se o princípio teleológico da produção desses seres é admitido (como não pode ser diferente) então, pode-se pôr a fundamento da causa de sua forma internamente conforme a fins ou o ocasionalismo ou o pré-estabilismo. De acordo com o primeiro, a suprema causa do mundo daria imediatamente, conforme sua ideia por ocasião de cada acasalamento, a formação orgânica à matéria que nos mesmos se mistura; de acordo com o segundo, ela teria levado para os produtos iniciais dessa sua sabedoria apenas a disposição, pela qual um ser organizado produz seu igual e conserva constantemente a própria espécie (…). Ora, o pré-estabilismo, por outro lado, pode proceder de dois modos. Ele considera cada ser orgânico produzido por seu igual ou como eduto ou como produto do primeiro. O sistema das gerações como simples edutos chama-se sistema das preformações individuais ou também teoria da evolução; o das gerações como produtos é denominado sistema da epigênese. Esse último também pode ser chamado sistema da preformação genérica: pois a capacidade (Vermögen) produtiva dos que geram, então, de acordo com as disposições internas conformes a fins que tinham parte em seu tronco, portanto, a forma específica, estava *virtualiter* preformada" (KU, AA 05: 422,423)

se não fosse o mesmo deixar sobrenaturalmente surgir tais formas no início ou no decurso do mundo" (KU, AA 05: 423). Por sua vez, o caso da epigênese, enquanto preformação genérica, tem a prerrogativa da aprovação (*Gunst*) da razão, porque considera a natureza como produtora (*hervorbringend*) e não apenas como a que desenvolve (*entwickelnd*), cabendo, afora o primeiro começo, tudo à natureza (KU, AA 05: 424).

Embora o termo epigênese só tenha ocorrido na segunda edição da *Dedução transcendental*, sua presença pode ser notada na pena de Kant antes mesmo de 1781, seja para tratar da geração orgânica seja para tratar das formas do pensamento. Quanto a esse último caso, temos o seguinte, na reflexão 4851, possivelmente manuscrita entre 1776 e 1778, segundo datação de Adickes:

> (Se os conceitos são simplesmente *educta* ou *producta*. Preformação e epigênese). (*producta* ou por influxo físico (empírico) ou pela consciência da natureza formal de nossa sensibilidade e entendimento por ocasião da experiência, logo *producta a priori*, não *a posteriori*). A doutrina das *Ideis connatis* conduz ao fanatismo. *acquisitae* são *a priori* ou *a posteriori acquisitae*. (Refl. 4851, HN, AA 18: 8).[181]

A figura do adquirido ou da aquisição (*acquisitae*), cujo correspondente alemão é do verbo *erwerben*, e daí, então, Kant falar de uma aquisição originária (*ursprüngliche Erwerbung*), ganha uma forma de explicação pela epigênese, que pode dispensar a existência dos conceitos como se fossem edutos, como se fossem implantados. De maneira semelhante ao modo de explicação utilizado para tratar do surgimento das diferentes raças, isto é, supondo no tronco original da espécie uma variedade de germes e disposições que se desenvolvem conforme a ocasião, explica-se agora, numa clara analogia, a própria possibilidade das formas do pensar, tal como, por exemplo, pode-se ler no §13 da *Dedução*:

> desses conceitos, como de todo o conhecimento, pode-se buscar à experiência, senão o princípio de sua possibilidade, ao menos as causas

[181] Ainda no registro da teoria do conhecimento, outras reflexões fornecem uma classificação de alguns autores. Manuscrita por volta de 1770-71, a Reflexão 4275 assim os dispõe: "Intuições dos sentidos (de acordo com a forma e matéria sensíveis) dão proposições sintéticas que são objetivas. Crusius explica os princípios reais da razão de acordo com o *systemate praeformationis* (a partir de *principiis* subjetivos), Locke, como Aristóteles, por *influxu physico*, Platão e Malebranche, a partir do *intuitu intellectuali*, nós, de acordo com a epigênese, a partir do uso das leis naturais da razão" (HN, AA 17: 492); de período posterior a 1780, veja-se também a Reflexão 5637 (HN, AA 18: 273, 275).

> ocasionais (*Gelegenheitsursachen*) de sua produção; onde então as impressões dos sentidos dão a primeira ocasião (*Anlaß*) para iniciar a inteira faculdade de conhecimento e constituir a experiência. (KrV. A86/B118).

A ocasião, portanto, ao menos explica o sentido de uma passagem decerto bastante conhecida da letra inicial da *Introdução B:* "Que todo nosso conhecimento comece com a experiência não há dúvida; senão, através do que deveria ser despertada para o exercício a capacidade de conhecimento (*Erkenntnissvermögen*), não o fosse por objetos que movem nossos sentidos..."; e, logo adiante, lemos o elemento que causa aqui a necessária diferença exigida pela filosofia transcendental: "Embora todo nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso origina-se (*entspringt*) todo ele da experiência" (KrV. B1). A necessidade e a insuficiência do elemento empírico, portanto, externo, tornam-se, assim nota introdutória indispensável. Ao final da *Introdução,* a linguagem de Kant novamente nos remete ao cenário do orgânico: "...há dois troncos (*Stämme*) do conhecimento humano que talvez originem-se de uma raiz (*Wurzel*) comum, mas a nós desconhecida, a saber, sensibilidade e entendimento" (KrV. A15/B29). Que esse elemento radical passe por desconhecido não só pouco importa, como atesta o mesmo sentido restritivo que vimos Kant outorgar às "*Grundkräfte*", bem como, no caso das espécies, limitava a investigação a não ousar querer descobrir a origem de um tronco (ÜGTP, AA 08: 179). No âmbito, portanto, da origem do entendimento e da intuição, a investigação fica relegada , por assim dizer, ao que se manifesta como faculdade, seja a de pensar, com todas as suas regras, seja a de intuir. Querer remontar aqui à causa seria, certamente, como querer derivar uma "*Grundkraft*".

O problema da origem das representações elementares – isso para falar de forma talvez algo desajeitada, afinal, o problema da *Dedução* parecerá não ser tanto o da origem, mas, da concordância entre os conceitos e os objetos – é abordado de forma um pouco mais pontual na *Resposta a Eberhard* de 1790, aparecendo aí a expressão que carateriza o *a priori,* isto é, a *ursprüngliche Erwerbung,* que, como já dito, dispensa o inato em sentido forte. Daí Kant afirmar:

> A crítica, absolutamente, não permite representações congênitas ou inatas; ela as admite, todas, pertençam à intuição ou aos conceitos do entendimento, como adquiridas. Porém, também há uma aquisição originária (como se expressam os mestres do direito natural), logo,

> também daquilo que absolutamente não existia antes, consequentemente, que não pertenceu a coisa nenhuma antes dessa ação. É semelhante, como afirma a crítica, primeiramente a forma das coisas no espaço e no tempo, em segundo, a unidade sintética do múltiplo nos conceitos; pois nenhuma de ambas é tomada, para nossa faculdade de conhecimento, dos objetos, como se em si mesmas elas fossem dadas neles, mas constituem-se a partir de si mesmas *a priori*. Deve haver, contudo, um fundamento para isso no sujeito, o qual torna possível que representações pensadas originem-se assim e não de outro modo e que ainda possam ser referidas a objetos que ainda não são dados, e pelo menos esse fundamento é inato. (ÜE, AA 08: 221-2).

Ora, se nos deparamos com conceitos e formas da intuição enquanto elementos que primeiramente tornam possível a experiência, pela ocasião mesma de um primeiro movimento que toca nossa sensibilidade, e se agora se põe a questão de remontar ainda até a fonte primeira desses conceitos e formas da intuição, tem-se ao menos o risco de querer pôr às claras o próprio fundamento desses elementos. Dizer que ao menos o "fundamento no sujeito é inato", em que pese a ligeira concessão ao inatismo – agora não dos próprios conceitos, mas daquilo que os funda – poderá decerto ainda ajustar-se ao tom da *Crítica*, se aí não se pretender um acesso cognitivo ao que inevitavelmente tem que ser admitido, sempre que a investigação transcendental depara-se com os limites, cujo ultrapassamento tornaria a investigação inevitavelmente dialética[182].

De tal maneira, o caráter mais significativo da epigênese da razão nos parecerá ser a capacidade de expressar a possibilidade de uma "*ursprüngliche Erwerbung*", uma aquisição de algo que ainda não existindo não precisaria, por isso, ser tomado de empréstimo de outrem ou mesmo ser posto em nós por outrem. Pela analogia, compreende-se que a autonomia da razão pode ser salvaguardada sem que ela, em seus desdobramentos constitutivos, se torne por si mesma completamente desinteressada pelo dado, o qual, por sua vez, lhe servirá de ocasião. Um acréscimo significativo que arrematará a compreensão kantiana da epigênese será buscado num conceito elaborado por Blumenbach, na noção de

---

[182] Kant esclarecerá que, quanto à faculdade de conhecimento, a intuição sensível não é nem o limite nem a imagem (*Bild*) mas, "... é a mera receptividade peculiar do ânimo (*Gemüth*), quando ele é afetado por algo, para receber uma representação de acordo com sua índole subjetiva" (ÜE, AA 08: 222); "Assim a intuição formal, que se chama espaço, surge como uma representação originariamente adquirida, (a forma dos objetos externos em geral) cujo fundamento, não obstante, (enquanto mera receptividade) é inato, e cuja aquisição de longe precede o conceito de coisas determinadas que estão de acordo com essa forma; a aquisição dos últimos [os conceitos determinados de coisas] é acquisitio derivativa, na medida em que já pressupõe conceitos transcendentais universais do entendimento, os quais do mesmo modo não são inatos mas adquiridos, cuja acquisitio, tanto como aquela do espaço, é originaria e não inata, na medida em que pressupõe as condições subjetivas da espontaneidade do pensar (conformidade com a unidade da apercepção)" (Ibid. 222-3).

um impulso formativo (*Bildungstrieb*), presente no organismo como força vital e que, na pressuposição de Kant é, tal como as "*Grundkräfte*", também imperscrutável (*unerforschlich*) para nós (KU, AA 05: 424) [183]. O mais importante, todavia, está no fato de que agora se pensa num princípio fundamental, pelo qual as manifestações arquitetônicas inerentes ao organismo são passíveis de leitura. E, por outro lado, tem-se das formas do pensamento uma perspectiva que não precisa justificá-las nem a partir das soluções do inatismo nem do empirismo.

Mas, se com isso obtém-se uma solução distintiva para o apriorismo dos conceitos e formas da intuição, não se evidenciou como a razão poderia proceder teleologicamente considerando-se a dinâmica da subjetividade. Pois, sendo, então, como o próprio Kant sugere ao falar em epigênese da razão pura, lícita a transposição por via de analogia do âmbito do biológico para o terreno da filosofia transcendental, é verdade que quando observamos o quadro das categorias e o delineamento de uma natureza em geral ou, mais propriamente, de uma objetividade em geral, não ocorre minimamente a impressão de que o procedimento aí tenha algum parentesco com aquela dinâmica de emergências extremamente plurais, pela qual a vida adapta-se tão engenhosamente às mais diversas condições e que Kant chamou de fins essenciais. Em reforço ainda a essa impressão, da própria tábua das categorias é afirmado, na segunda edição, que ela contém "... completamente os conceitos elementares do entendimento" (KrV. B109), o que, de tal maneira, mais pode convencer de que, no quadro da objetividade em geral, é sobretudo uma estática que se sobressai, podendo Schopenhauer ser aqui celebrado por sua denúncia de que a filosofia de Kant está mais para um "leito de Procusto"[184]. Se não podemos

---

[183] Será então como condição de possibilidade para pensar o orgânico que o" *Bildungstrieb*" poderá, de acordo com António Marques, ser alinhado à ideia de um princípio transcendental: "...heuristicamente útil e próprio de uma apreciação teleológica reflectinte sobre o organismo. Trata-se de algo que não é conhecível senão nas suas determinações e que, em si mesmo, só pode ser uma condição de possibilidade de organizações singulares. O mais que se pode dizer ser um tendência arquitetônica, sem ser em si mesma objecto de conhecimento empírico, sendo conhecida à medida que as estruturas específicas do organismo se vão manifestando" (MARQUES, 2004, p. 256). Seja no nível de compreensão do orgânico ou no nível da compreensão da razão, vale notar que, para Kant, o estatuto epistêmico dos princípios explicativos em voga é sempre mais frágil do que aqueles constitutivos da "*Naturwissenschaft*". Assim, nos parece que a afirmação de gênese biológica das categorias, tal pensada pelo já citado Phillip Sloan, será sempre problemática. A propósito do modo de explicação do biológico, Robert J. Richards aponta para o equívoco de se equalizar em tudo Kant e Blumenbach; segundo ele, "Mesmo depois de ter recebido o endosso de Kant, Blumenbach mantinha a mesma estrutura causal em sua explicação do *Bildungstrieb*. O *Bildungstrieb* não foi assim um 'como se' kantiano, mas uma causa teleológica real (isto é, agindo em vista de fins) que, contudo, somente era conhecida através dos fins que ela realizava" (RICHARDS, 2000, p. 26).

[184] A compreensão de que há uma estrutura inflexível da subjetividade, na qual se é levado a crer pela falta de maiores explicações, inclusive da parte do próprio Kant, é, de acordo com Genova, "a visão de que as categorias kantianas são propriedades transcendentais de mentes individuais, tendo *status* de entidades enquanto formas mentais que estruturam o conteúdo da intuição" (GENOVA, 1974, p. 261). Contra

conceder procedência ao impasse, a pergunta que agora parece inevitável deverá propor descobrir onde, propriamente, esse tipo de procedimento que se assemelha à dinâmica de estruturação do orgânico poderia ser encontrado e articulado na analítica das faculdades.

Parece-nos que a melhor pista para aventar-se uma resposta a essa questão é sugerida pelo próprio Kant, na segunda edição da *Dedução,* onde, pouquíssimas linhas depois de anunciar a epigênese como forma de explicar a relação entre conceitos e objetos da experiência, ele acrescenta que o *como* (*wie*) de tal relação "se verá mais desenvolvidamente no capítulo seguinte sobre o uso transcendental da faculdade de julgar" (KrV. B167). Como é sabido, a tábua das categorias é remetida à tábua dos juízos e, logo no início da *Analítica dos conceitos,* onde se trata do uso lógico do entendimento em geral, Kant opera uma síntese tão ligeira que faz toda a distinção de faculdades, tão esmeradamente exposta na crítica, passar por uma unidade que se vincula à função da unidade nos juízos, ao afirmar que:

> Todos os juízos são funções da unidade das nossas representações (…). Podemos, porém, reconduzir todas as ações do entendimento a juízos, de modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar (*Vermögen zu urtheilen*). Pois, conforme o que está acima, ele é uma faculdade de pensar (*Vermögen zu denken*). Pensar é conhecer por conceitos. Conceitos, porém, relacionam-se como predicados de juízos possíveis a uma qualquer representação de um objeto ainda indeterminado (KrV. A69/B94)[185].

Parece ser, portanto, na faculdade de julgar que se encontra a força originante da relação entre os conceitos e objetos e, por assim dizer, da experiência em

---

semelhante leitura, segundo o comentador, entende-se mais adequadamente o sentido do idealismo transcendental sob a luz da epigênese, a qual congrega as noções de autonomia, comunidade e reflexividade. E o princípio da autoconsciência passa a servir como um princípio de interação entre inteligência e múltiplo empírico, dando vez à ideia de um "*epistemological environment*" (Ibid. p. 270). Embora o artigo detenha-se sobretudo nas exigências teóricas do contexto da *KrV,* afirma-se *en passant* que o argumento poderia estender-se aos elementos práticos e estéticos da filosofia de Kant. Em que pese não tê-lo feito, estamos de acordo quando ele finaliza afirmando que o conceito aqui em voga "vai substanciar o fato de que a função kantiana da inteligência não é uma entidade substantiva ou super-psicológica de uma mente individual. Antes, é um modo fundamental de atividade racional que é descoberta e aplicada no contexto de uma comunidade intersubjetiva de pensadores racionais. Não é uma ideia inata ou forma preestabelecida, mas, em vez disso, uma forma universal de atividade racional que a inteligência, em sua generalidade, concebe por si mesma" (Ibid. p. 273).

[185] Ver também: (KrV. A79/B105); também nos *Anfangsgründe,* ao tratar o tema da dedução transcendental e enfrentar a questão de saber como é que a experiência seria possível mediante as categorias, afirma que ela pode resolver-se "...a partir da definição exatamente determinada de um juízo em geral" (MAN, AA 04: 474, nota).

geral. A essa altura será o caso de investigarmos o modo de atuação do juízo enquanto dá fôlego ao sistemático por meio de suas leituras de conformidade a fins.

Já não sendo o caso de uma apreciação do próprio organismo, nem mesmo do homem como ser orgânico, trata-se então de considerarmos a questão na medida em que ela incide sobre a dinâmica vital da subjetividade, a vida do "*Gemüth*". Tendo o texto da *primeira crítica* nos colocado a par da caracterização da razão em similaridade com o orgânico; tendo este sido caracterizado por uma demanda de auto-subsistência, por algo como um "ser-por-si-mesmo" e em vista de si mesmo, atuando em vista de fins que lhe são essenciais, pode a razão, epigeneticamente pensada, prezar também por sua "*Selbsterhaltung*" (WDO, AA 08: 146, nota) e o juízo poderá ganhar com isso papel fundamental[186]. Diante de tal contexto, a sugestão de Rohden nos parecerá muito acertada, ao afirmar que "o grande artista da vida vai ser o juízo" (ROHDEN, 2009, p. 11)[187]. Ora, não sendo a vida, o orgânico e mesmo todo o léxico biológico de grande ocorrência na *primeira crítica* de Kant, sua legitimidade se impõe não por um critério de frequência, mas, pelos desdobramentos sistemáticos que conferem à compreensão da unidade da consciência e da razão[188]. É como se a filosofia e por meio dela a racionalidade, que de acordo com o senso comum pouco tem a ver com a vida, agora não pudessem passar sem estar intimamente ligadas a ela.

---

[186] Dörflinger apresenta essa relação entre juízo e vida a partir do centro mesmo da discussão epigenética: "Com a autorealização do pensar, enquanto definidor decisivo do conceito de vida da epigênese, a vida do juízo, organizada pelas categorias de modo epigenético-sistemático não é vida tomada de exemplo, não é vida como um ser ordenado num acontecer originalmente estranho à realização do juízo, não é vida no simples participar como meio para um fim heterogeneamente posto, em suma não é uma vida que sucede, mas, uma vida do juízo que é auto-conduzida e auto-determinada" (DÖRFLINGER, 2000, p. 17).

[187] Ainda sobre a relação entre *Gemüth* e vida, o mesmo comentador, em vista da discussão terminológica que o termo levanta, publicou artigo interessante, voltado para o contexto da *terceira crítica*: ROHDEN, V. El termino Gemüt en la critica de la facultad de juzgar. In: SOBREVILLA, David. (org.). *Filosofia, política y estetica en la Critica del Juicio de Kant.* Lima: Goethe-Institut, 1991, p. 49-64.

[188] Rousset resume o ponto e o peso desta discussão em torno da epigênese, relativamente à forma da unidade da consciência pressuposta por Kant, e mostra como a epigênese projeta uma explicação sobre o modo de operação da vida da consciência: "Mas uma forma só pode existir na medida em que isso do que ela deve ser a unidade se encontre realmente unificado: é, pois, verdadeiro que sua existência torna-se efetiva unicamente com a síntese do diverso, que ela é, por conseguinte, progressiva, pondo-se pouco a pouco, à medidaem que é dada uma nova matéria e realizada uma nova síntese, e que ela permanece em definitivo, simplesmente ideal, como convém a uma unificação completa de um diverso infinito. Segue-se que uma forma não é nem eterna nem inteiramente constituída desde o primeiro instante: inatismo e preformismo são excluídos, porque ela é uma construção histórica, uma 'aquisição' contemporânea ao surgimento de seus conteúdos e da realização de sua síntese, mas ela não se reconduz à acumulação passive e contingente, à justaposição sem ligação dos materiais informes, pois ela é sua unificação, o que lhes dá sua organização e lhes impõe relações determinadas" (ROUSSET, 1967, p. 390).

3.3 – SENTIMENTO E APRECIAÇÃO

A finalidade, fenômeno que cai fora do quadro normativo do entendimento, exige ainda um passo da filosofia crítica: avançar um pouco mais no movimento de desmontagem das faculdades do "*Gemüt*", a fim de evidenciar o núcleo originário desses juízos pelos quais a atribuímos a certos objetos. Desde então, a própria faculdade de julgar será o objeto das análises de Kant. Aqui será o caso de dar continuidade ao projeto de uma crítica da razão pura, cujo sentido estrito voltava-se para uma investigação da razão especulativa e para a consequente demarcação do âmbito do conhecimento constitutivo, a partir do entendimento; entretanto, no "*Vorrede*" da *terceira crítica* pode-se ler a sugestão de um projeto mais amplo: "Uma crítica da razão pura, isto é, de nossa capacidade de julgar *a priori* segundo princípios, seria incompleta, se aquela da faculdade do juízo, que como faculdade de conhecimento por si também a reclama, não fosse tratada como uma parte especial da mesma" (KU, AA 05: 168)[189]. Ora, se pensar a condição de possibilidade da matemática, da ciência da natureza e da metafísica permitiu a Kant expor uma determinada configuração das faculdades, não nos parece que a "*Urteilskraft*" dispense a ocasião para evidenciar-se. Agora, o belo, o sublime e a teleologia nos remeterão às circunstâncias pelas quais o exercício da faculdade de julgar poderá ser explicitado e demarcado, sobretudo, em vista de sua contribuição para o projeto mais amplo de uma crítica da razão e mesmo ainda para a ampliação e conservação da vida da razão naqueles terrenos dos quais, de praxe, a racionalidade via-se excluída.

A *Analítica do belo*, já em seu primeiro parágrafo, nos coloca no terreno em que a investigação deverá inscrever-se: no caso do juízo de gosto a referência da representação é feita ao sujeito e ao "sentimento de prazer e desprazer do mesmo" (*Gefühl der Lust oder Unlust desselben*) (KU, AA 05: 203). O juízo aí proferido será estético e seu "*Bestimmungsgrund*" só poderá ser subjetivo. À primeira vista, este estado de coisas fica a uma considerável distância das injunções objetivantes da *primeira crítica*, embora, tanto a universalidade como a necessidade, características do conhecimento objetivo, encontrem

[189] Também a "*Erste Einleitung*" afirma o mesmo a propósito da necessidade de se investigar a origem da ideia de natureza como arte: "... nosso conceito de uma técnica da natureza, como um princípio heurístico no ajuizamento da mesma, pertencerá à crítica de nossa faculdade de conhecimento, que indica que ocasião nós temos para nos fazermos semelhante representação dela, que origem tem essa ideia e se ela se encontra em uma fonte *a priori*, assim como qual o âmbito e os limites do uso da mesma: numa palavra, uma tal investigação pertencerá, como parte, ao sistema da crítica da razão pura, mas não à filosofia doutrinal." (EEKU, AA 20: 205).

também aqui o seu lugar; um arranjo que certamente exigirá ser esclarecido. De imediato, o que chama a atenção é o fato de que o sentimento (*Gefühl*) torne-se o lugar para a exposição de um estrato transcendental do "*Gemüth*". Afinal, não deveríamos estar aqui tão somente às voltas com a psicologia empírica? Não seria, por isso, o sentimento algo da ordem do inteiramente privado a ponto de dar razão para pensar o subjetivo como sinônimo do relativo, do inteiramente privado, particular e contingente? É certo que sim. Porém, se as análises estacarem por aqui, a *terceira crítica*, no que diz respeito ao juízo de gosto, se prestaria no máximo a um tratado de psicologia floreado aqui e ali com observações de cunho antropológico[190].

Essa suspeita não é sem razão, pois a questão do gosto para Kant nem sempre teve o seu estatuto claramente definido, tal como a *terceira crítica* o fez. Na *Crítica da razão pura*, Kant observa em nota a incorreção de se tentar fazer das questões do gosto uma ciência e que a própria palavra "*Ästhetik*" deveria ser reservada para a doutrina que ali ele expunha, essa sim uma verdadeira ciência. As páginas da "*Estética Transcendental*" pensam uma "*ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori*" (KrV, A21/B35), mas, por meio da sobredita ciência, a sensibilidade foi analisada e exposta a partir do que nela se presta à objetividade, isto é, para a determinação de um quadro normativo e universal a que todo fenômeno deveria estar submetido. A crítica do gosto está longe de encontrar aí seus princípios. Por isso, Kant afirmou em 1781, que no gosto as "supostas regras ou critérios são, segundo suas fontes principais, meramente empíricas e, portanto, jamais podem servir para leis determinadas *a priori*" (KrV, A21/B35, nota)[191]. Logo na sequência, a mesma nota admite ainda o seguinte: "muito antes, o último [o *Geschmacksurtheil*] perfaz a apropriada pedra de toque da correção das primeiras [as *Gesetze*]" (Ibid.). Obviamente, a essa altura Kant não está de posse do

---

[190] Remeter os sentimentos do belo e do sublime a uma leitura psicofisiológica não seria tarefa despropositada. Semelhante investigação dos sentimentos não é impossível. O próprio Kant a reconhece, ao final da exposição dos juízos estéticos, referindo Burke como o autor mais importante no assunto. "Como observações psicológicas essas análises dos fenômenos de nosso ânimo são muito belas e dão rico material para as mais populares investigações da antropologia empírica" (KU, AA 05: 277). O caso é que, para Kant, o terreno da filosofia não é este. Para a investigação transcendental trata-se do seguinte: "Se, portanto, o juízo de gosto não deve valer de modo egoísta, mas (...) necessariamente enquanto plural (...), então algum princípio a priori (seja objetivo ou subjetivo) deve estar a seu fundamento, ao qual jamais se pode chegar por meio da investigação (*Aufspähung*) das leis empíricas das mudanças de nosso ânimo" (KU, AA 05: 278).

[191] Embora já refira um *a priori* do gosto, uma vez que foi organizada em 1798, depois, portanto, da publicação da *terceira crítica*, a *Anthropologie* ilustra o que Kant sugere com esse caráter empírico que está na base do gosto: "Assim, em matéria de refeição a regra de gosto válida para os alemães manda começar por uma sopa, mas, para os ingleses, por um prato forte, porque um hábito que se propagou aos poucos por imitação fez com que esta se tornasse a regra de como servir a mesa" (Anthr, AA 07: 240). Sobre esta questão do padrão do gosto, seu traço cultural e antropológico, também tratados na "*Crítica da faculdade do juízo*", ver o comentário de Lebrun (1993, p. 470-474).

conceito de uma reflexão estética, mas daqui resulta, no mínimo, uma distinção que fará papel fundamental nas análises da *terceira crítica*: o gosto não é passível de tornar-se ciência e sua origem não está, como acentua Lebrun, na "*Erkenntnissvermögen*" [192]. As regras em vigor no gosto poderão ter surgido empiricamente, como se observou na *Anthropologie*, mas, ao se pensar o gosto como uma "*Probierstein*" em relação àquelas regras insinua-se, ao menos, que ele também não é por inteiro dependente daquilo que se convencionou fazer em sociedade (Refl. 1787, HN, AA 16: 114). Parece necessário ter que haver alhures uma instância de discernimento com relação às próprias regras, mas a "Estética" da primeira crítica não se ocupará disso.

O âmbito mais geral no qual a questão de imediato parece transitar pode ser designado por aquilo que a subjetividade comporta enquanto receptividade (*Empfänglichkeit*). De tal modo, o ponto de partida estará, por assim dizer, no lado oposto daquele que, em outros textos, permite a Kant caracterizar o sujeito como "*Spontaneität*" e "*Selbstthätigkeit*", etc (GMS, AA 04: 452). O fato, contudo, de tratar-se aqui de pensar esse terreno da suscetibilidade e da passividade não implica necessariamente que o discurso aí esteja fadado a mover-se apenas num solo movediço e múltiplo, em total ausência de regras. A própria *Estética* da *primeira crítica* descobriu um fundo transcendental da sensibilidade *a priori*: a forma do fenômeno. Há, portanto, uma maneira pela qual somos afetados pelos objetos[193]. Assim, em vista do conhecimento dos objetos a sensibilidade é capaz de uma forma universal para receber o dado. Mas, a *Empfänglichkeit* não se esgota apenas no modo das formas universais do tempo e do espaço[194]. Ela pode escapar a esta estrutura e a subjetividade pode experimentar, ainda que por ocasião de algo

---

[192] A nota citada da *primeira crítica* refere o debate com Baumgarten que, para Kant, empreendeu um vão esforço para submeter o juízo sobre a beleza a princípios racionais. Valerá decerto, mesmo à altura da *primeira crítica*, reconhecer da parte de Kant o enfrentamento do intelectualismo inscrito na tentativa de Baumgarten. Como afirma Lebrun: "Contra Baumgarten, Kant assegura que a 'estética' não é o nome genérico de certos saberes, mas de uma dimensão original da consciência – cuja fonte deve ser procurada no Gemüth e não na 'Erkenntinssvermögen'" (LEBRUN, 1993, p. 408). Uma rápida reconstrução das posições de Kant em diferentes épocas a respeito do gosto pode ser lida nas primeiras páginas do texto de Guillermit (1986, p. 16-27).

[193] "A capacidade (receptividade) de receber representações pelo modo como somos afetados por objetos chama-se sensibilidade" (KrV, A17/B31); "O múltiplo das representações pode ser dado em uma intuição que é simplesmente sensível, isto é, nada mais que receptividade [Empfänglichkeit], e a forma dessa intuição pode estar a priori em nossa capacidade de representação, sem, contudo, ser diferente do modo como o sujeito é afetado" (KrV, B129). A Anthropologie também o afirma de modo muito semelhante: "Ora, a índole formal dessa receptividade (*Receptivität*) não pode, por sua vez, ser pedida de empréstimo aos sentidos, mas (enquanto intuição) tem que ser dada a priori" (Anthr, AA 07: 141).

[194] É semelhante a posição de Guillermit: "De fato, é fácil ver como a primeira estética se põe, de repente, fora das condições de cumprir a promessa que sua definição como 'teoria geral da sensibilidade' anuncia, visto que ela se vincula unicamente à parte que a sensibilidade pode tomar no conhecimento" (GUILLERMIT, 1986, p. 72).

no mundo externo, uma vivência que estará alojada apenas na interioridade, no sentimento. Aqui entram em cena o prazer ou desprazer e os sentidos que mais podem atestar o grau de subjetividade e relatividade do que aí se desenrola são o paladar e o olfato (Anthr, AA 07: 157). Esse já não é o domínio pelo qual a *Estética* pode fornecer algo para a "*Erkenntnissvermögen*", mas, o domínio "da receptividade [Empfänglichkeit] do sujeito de ser determinado por certas representações para a conservação ou recusa do estado dessas representações" (Anthr, AA 07: 153). E a experiência mais banal pode dar a qualquer um a ocasião de perceber que a questão não é de ordem cognitiva. Se fosse possível submeter o sentimento que o indivíduo tem de seu próprio estado, ao provar certo prato, à faculdade de conhecer, daí resultaria ou que ele e todos igualmente aprovariam ou reprovariam o dito prato – o que a experiência mostra não ser o caso em tais questões – ou então que a discussão teria que versar sobre a receita e não sobre o quanto aquele prato agrada ou desagrada.

Prazer e desprazer podem, por outro lado, ter uma relação com a *Begehrungsvermögen*. Todavia, uma faculdade de desejar que se determinasse à efetivação de seus objetos a partir das promessas de prazer e desprazer a eles vinculadas não se realizaria enquanto autonomia, mas se arriscaria no mundo da heteronomia do arbítrio, onde nenhuma lei *a priori* pode ser encontrada, por conseguinte, também nenhuma garantia de realização pode ser fornecida[195]. Nessa circunstância o sujeito encontra-se na dependência e determina-se por aquilo que lhe falta, portanto, não atua a partir de sua "*Selbstthätigkeit*", mas, apenas, a partir do que sua receptividade lhe oferece. "O prazer a partir da representação da existência de uma coisa, na medida em que ela deve ser o fundamento de determinação do desejo por essa coisa, funda-se sobre a receptividade do sujeito, porque ela depende da existência de um objeto" (KpV, AA 05: 22). Do ponto de vista da razão prática, com exceção do respeito (*Achtung*), o sentimento não recobra nenhum lugar na determinação *a priori* da faculdade de desejar.

Essa dupla exclusão a propósito de qualquer tipo de objetividade, seja prática ou teórica, parecerá relegar o "*Gefühl*", enquanto um âmbito da "*Empfänglichkeit*", ao terreno da linguagem privada, do incomunicável e mesmo do que é irrelevante quando se trata de esquadrinhar as faculdades superiores do "*Gemüth*" [196], a menos que outro modo

[195] "De nenhuma representação de qualquer objeto pode ser reconhecido *a priori*, qualquer que seja ela, se ela será vinculada a prazer ou desprazer ou será indiferente" (KpV, AA 05: 21).

[196] O próprio Kant, na *Reflexão* 873, assinala a dificuldade de tratar o sentimento para além da dimensão privada: "Gosto é escolha (não mediata, mas imediata), porém, escolha geralmente válida [gemeingültige

de consideração das coisas possa ganhar lugar no discurso da filosofia transcendental, isto é, a menos que para além de fundar a ciência e a moral, a *Crítica* também possa descortinar-nos o horizonte para um outro tipo de discurso sobre as coisas. A vida, que segundo a definição de Kant na *Metaphysik der Sitten* "... é a capacidade de um ser de agir de acordo com suas representações" (MS, AA 06: 211)[197] e que por isso está profundamente alinhada à *Begehrungsvermögen*, à liberdade e espontaneidade na atuação por aí tornadas possíveis e que, por outro lado, queda inexplicável pela *Erkenntnissvermögen*, pode, como bem notou Lebrun, chamar a atenção para um domínio que excede o caso da pura e simples identificação com o organizado e estruturado (LEBRUN, 1993, p. 338). Já a *Crítica da razão prática*, para além da vinculação do vivo com a capacidade de agir, relaciona o prazer com as condições subjetivas da vida. Decerto, uma porta de entrada para a *terceira crítica*. Não sendo o caso de pensar, como já foi dito, o prazer na determinação *a priori* da *Begehrungsvermögen*, resta que o prazer pode ser tomado como o indício de algo passível ao menos de ser interpretado. Poderíamos sustentar que o prazer diz algo a respeito da vida, não enquanto ela é autodeterminação, mas, enquanto sentimos seu aumento ou diminuição. É neste contexto, que uma *Reflexão*, que à primeira vista talvez soe desajeitada para o purismo da filosofia transcendental, ganha seu sentido e significado na letra de Kant: "Só prazer e desprazer constituem o absoluto, porque eles são a própria vida" (Refl. 4857. HN, AA 18:11)[198]. No que agora começa a entrar em cena, não se trata de definir de maneira especulativa o conceito de vida, mas de avizinhar-se de um aspecto peculiar de uma subjetividade que faz entrecruzar em si o pensar e o sentir: uma *Selbstthätigkeit* que determina a vida desde dentro e uma *Empfänglichkeit* capaz de referir um todo sentido, um *Gefühl* que, por assim dizer, dá informação do estado em que a vida se encontra no aqui e agora. [199]

Wahl]. Sensação, Faculdade de julgar, Espírito e Gosto: todos juntos pertencem aos fundamentos subjetivos da complacência. (é comunicante e participante, por isso sociável. O sentimento [Gefül] não julga, nada ensina, ele não é comunicável [communicabel]). (HN, AA 15: 383-4).

[197] Definição semelhante encontra-se no *Vorrede* da *Crítica da razão prática*: "Vida é a capacidade de um ser de agir segundo leis da faculdade de desejar. A Faculdade de desejar é a capacidade do mesmo de ser, através de suas representações, causa da realidade dos objetos dessas representações. Prazer é a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida". (AA. V, p. 9).

[198] "Os estímulos da vida são impressões e pensamentos. Nós não sentimos a própria vida, mas a promoção ou impedimento da mesma. O próprio divertimento (*Vergnügen*) é uma promoção da vida, daí alegria." (Refl. 561. HN, AA 15: 244).

[199] Esse *Gefühl* parece referir uma totalidade que difere da mera sensação direcionada para algo: "O subjetivo em minhas representações que não pode ser objetivo, diz respeito a meu estado (*Zustand*). Não mera sensação (*Empfindung*) (Refl. 551, AA 15: 240).

Abre-se aqui um modo de consideração das coisas que extrapola as conquistas do sujeito teórico e do sujeito prático. A princípio, embora ainda não se deixe entrever exatamente como a questão do prazer e do desprazer pode ser tratada em território transcendental, o sentimento será o tema para mirar as análises. Relegado, até a *segunda crítica*, a um papel negativo, de ofuscamento e impedimento da autodeterminação prática e irrelevante do ponto de vista teórico, visto nada dizer a respeito das coisas, será o caso de retomá-lo de modo mais cuidadoso. Não se tratará de ater-se aqui à banalidade daqueles sentidos tão privados como o paladar e o olfato, como se agora a filosofia tivesse que meter-se com a cozinha. Decerto, para qualquer leitor, seria o caso de dispensar de bom grado os comentários de Kant em torno do tema se, misturado a assunto aparentemente tão frívolo, não se pudesse descobrir um poder originário do "*Gemüth*" e, aliado a esse poder, a possibilidade de falar das coisas na medida em que elas recobram um valor para a vida. Atribuir valor a algo está longe de confundir-se com a tarefa de identificar as qualidades mensuráveis e objetivamente cognoscíveis presentes na coisa. O valor atesta um vínculo imediato com a vida da subjetividade, tal o sugere a *Reflexão* 823 de 1776-1778.

> Coisas têm em si mesmas muitas propriedades que lá permanecem mesmo se elas não são reconhecidas por nenhum ente racional, porém, jamais algum valor (seja na sensação ou fenômeno ou conceito) a não ser em relação ao ente, pelo qual eles podem ser reconhecidos e ser objeto de sua escolha. Portanto, seres intelectuais são *foci* e jamais simples meio. O valor da complacência [Wohlgefallens] ou descomplacência [Misfallens] relaciona-se com a escolha possível, isto é, com o arbítrio, consequentemente, com o *principium* da vida. O que pode ser um objeto de nossa escolha? Aquilo que produz nosso bem e, consequentemente, amplia o *actus* da vida. Portanto, o sentimento de promoção ou impedimento da vida é complacência e descomplacência. (HN, AA 15: 367).[200]

Há que se convir: a *Reflexão* não está voltada para uma questão propriamente estética, muito antes, trata-se aí de pensar "*Wohlgefallen*" e "*Misfallen*" no rol daquilo que pode orientar o arbítrio. O terreno que se insinua seria então o da "*Begehrungsvermögen*". O que, todavia, vale notar é o fato de que o valor das coisas exige ser reconhecido (*erkant werden*) por um ente racional, na medida em que este identifica nas coisas, ou, talvez, mais apropriadamente, na relação com elas, algo que incide sobre o

[200] A Reflexão 715 reproduz uma ideia semelhante: "O que concorda com o sujeito em geral (quer seja ele humano, quer seja outro) é bom. O valor das coisas depende sempre das afinações (*Stimmungen*) com o sujeito" (HN, AA 15: 317).

princípio da vida, que lhe aumenta (*vergrössert*) a atividade. O terreno específico no qual este reconhecimento deverá operar não informará ao ente racional mais do que uma espécie de percepção de si mesmo, uma informação sobre seu "*Zustand*", a qual só pode aceder à consciência por um "sentimento de promoção ou impedimento da vida" (*Gefühl der Beforderung oder Hindernis des Lebens*)[201]. Se por aqui se tornará possível encontrar uma orientação para o arbítrio, um critério vital para a admissão ou recusa das coisas com as quais topamos pelo mundo, a fim de que nosso estar-no-mundo não se assemelhe a um tateio cego e desprovido de critérios, há ainda que se levar em conta que por detrás do simples "*Gefühl*", ou talvez muito mesclada a ele, encontra-se uma capacidade do "*Gemüth*". A análise do sentimento, portanto, será capaz de desvelar um poder que atua nele imiscuído. [202]

A relação entre o valor e a vida da subjetividade pode então sugerir o terreno a ser desbravado pela investigação transcendental: aquele pelo qual, tal o anuncia o §1 da *Analítica do Belo*, "a representação é inteiramente referida ao sujeito e, na verdade, ao sentimento de vida do mesmo, sob o nome de prazer ou desprazer, o qual funda uma faculdade inteiramente particular de distinção e ajuizamento" (KU, AA 05: 204). O ponto de partida empírico, tal a sugestão dada pelo paladar (*Geschmack*) em seu modo de fazer distinções, tal o sentimento momentâneo que o sujeito tem de si, faz pensar numa faculdade, uma "*Beurtheilungsvermögen*". Por aí, o âmbito de incidência da investigação transcendental se alarga, pois, não sendo mais o caso de pensar uma atividade judicativa cujo procedimento esquemático elege no dado o que nele presta-se ao conceito, uma crítica da faculdade de julgar estética poderá ser pensada como um empreendimento de exegese da subjetividade, isto é, visando desvelar o sentido porventura oculto por detrás de um sentimento[203].

---

[201] Aqui temos ocasião para operarmos um corte epistêmico entre o nível do orgânico e o da vida da consciência, embora não se trate de afirmar dualidade ontológica; "... porque o ânimo é por si só inteiramente vida (o próprio princípio da vida) e impedimentos ou promoções devem ser procurados fora da mesma e contudo no próprio homem, logo, na vinculação com seu corpo" (KU, AA 05: 278).

[202] "(Nós temos só um sentimento, mas diferentes sensações). O sentimento não é requerido para recolher impressões, mas precisamente para poder notá-las e apreciá-las (*beurtheilen*)". (Refl. 606. HN, AA 15: 260).

[203] Por aí se encaminha a leitura de Makkreel; para ele "Acrescentar esta dimensão à discussão kantiana da consciência possibilita distinguir entre juízos que se referem à vitalidade do sujeito e aqueles que se referem à existência de objetos na natureza. Enquanto juízos determinantes afirmam ou negam a existência de objetos na natureza, dos juízos reflexivos na estética pode ser dito que afirmam ou negam a vitalidade do sujeito" (MAKKREEL, 1990, p. 95). Valerá acrescentar ainda, que, se o sentimento de vida poderá ser, de alguma maneira, significativo, há que se esperar um esclarecimento a respeito disso a partir do modo como nele se dá ou a ele subjaz certa interação das faculdades do *Gemüth*. É assim que, por exemplo, a analítica do sublime pode concluir por uma destinação suprassensível (*übersinnliche Bestimmung*) do sujeito (KU, AA 05: 268), e o interesse imediato pela bela natureza poderá ser tomado como *sinal* (*Kennzeichen*) de uma boa alma e de

Se o "*Gefühl*" pode aqui servir-nos de ponto de partida, é importante levar em conta que, uma vez situado no âmbito da "*Empfänglichkeit*", ele deverá ser pensado como algo que, de alguma maneira, exige pôr em cena o tema da afecção. Posto que a subjetividade é questão central em nossa investigação e, por aí também a polarização correta ou não entre sujeito e objeto, forçosamente a pergunta a ser colocada é a seguinte: o que afeta a receptividade do sujeito? Se há relevância no problema, então, a investigação precisa agora adentrar o terreno da afetividade a fim de dimensionar seu papel no interior da crítica do juízo estético e pontuar melhor os desdobramentos que o tópico da "*Empfänglichkeit*" desde agora exige.

3.4 – SUBJETIVIDADE E AFETIVIDADE

A expressão "afetividade", ora incluída nessa investigação, exige um esclarecimento prévio, a fim de não a confundirmos com o emprego que dela usualmente se faz, onde o termo confina, tratando-se das vivências psicológicas do indivíduo, com sua capacidade de ser dado a afetos, à simpatia, à amizade, etc., uso que parece recobrar uma carga de sentimentos que se constrói a partir das relações pessoais, decerto, terreno para o psicólogo. Em que pese a proximidade, não é esse o terreno visado. Trata-se aqui de definir como o âmbito geral da "*Empfänglichkeit*" pode se desdobrar de maneira significativa em torno do "*Gefühl*", a fim de saber se este último afeta algo ou se ele é resultado de uma afecção, o que, de alguma maneira, poderá ser útil para cincunscrevermos as origens e o estatuto do sentimento no interior da crítica do juízo.

O termo em causa, salvo engano, não parece encontrar lugar nos textos de Kant, ao menos, por uma pesquisa que o busque nas formas do alemão provindas do latim. Desse modo, o que mais se aproxima da expressão "*Affektivität*" é o termo "*Affectibilität*", de escassas ocorrências. Dele, lê-se na *Reflexão* 212, de época bem anterior à *primeira crítica*, o seguinte: "A sensibilidade é a afectibilidade (passividade) da faculdade de representação. O entendimento é a spontaneidade da faculdade de representação" (*Die Sinnlichkeit ist die affectibilitaet (passibilitaet) der Vorstellungskraft. Verstand ist die spontaneitaet der Vorstellungskraft*) (HN, AA 15: 81); uma oposição que, a despeito das

---

uma favorável disposição de ânimo (*Gemüthsstimmung*) para o sentimento moral (KU, AA 05:299). Como essas aproximações são possíveis, é o que deve ser mostrado ainda com as analíticas do belo e do sublime.

variações conceituais que recobrem a evolução do pensamento de Kant, de resto, condiz com a concepção geral do período crítico. A *terceira crítica*, por sua vez, apresenta também uma ocorrência, referindo, a propósito dos sentidos da visão e do olfato – não em vista do conhecimento – a capacidade de uma sensação particular a eles vinculada. A partir dessa peculiar "*Affectibilität*", diz Kant, pode-se levantar a hipótese de um ajuizamento estético a fim de saber se uma simples cor ou um som não podem ser computados noutro âmbito que não o do mero agrado sensível, mas, talvez, no de uma complacência refletida[204]. Daqui fica certo, ao menos, que o tema geral da afecção pode ser pensado para além dos problemas levantados pela filosofia teórica[205], de tal modo que, considerando a envergadura do conceito, seus desdobramentos também no terreno da filosofia prática e da estética, François Marty afirmará que "*l'affectivité*" designará um problema próprio. A se considerar o tema pelas ocorrências do substantivo "*Affect*" e do verbo "*afficiren*", a questão da afetividade poderia ocupar um lugar de destaque nas elaborações da filosofia kantiana[206].

A presença do tema da afetividade na obra de Kant sinaliza desde logo uma concepção fundamental da teoria do sujeito que o pensador desenvolve. A exigência de afetividade fixa sua finitude, uma vez entendida como a incapacidade do sujeito de dar-se

---

[204] KU, AA 05: 324. No trecho citado, Valério Rohden, em sua tradução da *terceira crítica*, verte *Affectibilität* por *Afectibilidade*.

[205] No *Opus Postumum* a ocorrência de *Affectibilität* é vinculada aos problemas teóricos, isto é, à física e às forças do movimento que afetam o sujeito: "A *Affectibilität* do sujeito enquanto fenômeno [Erscheinung] está ligada com a incitabilidade [Incitabilität] das forças motrizes correpondentes como correlato na percepção, isto é, os fenômenos são compreendidos [aufgefasst] pela espontaneidade do sujeito que se afeta na representação [Darstellung] segundo leis a priori." (OP, AA 21: 396). Esta perspectiva de uma autoafecção do sujeito não é questão tardia ou secundária. Ela está no centro do polêmico conceito de "coisa em si" e demarca os limites do conhecimento na filosofia crítica. De tal modo, pode-se ler já na *Estética Transcendental* da KrV: "Ora, a intuição é aquilo que, antes de toda ação de pensar algo, pode preceder enquanto representação e, se ela não contém mais do que relações, é a forma da intuição, a qual, já que ela nada representa, a não ser na medida em que algo é posto no ânimo [Gemüth], nada mais pode ser do que o modo como o ânimo, por sua própria atividade, isto é, por essa posição de sua representação, é, por conseguinte, afetado por si mesmo." (KrV, A49/B67). Daqui se pode concluir que, desde os estratos mais elementares da elaboração do conhecimento, o objeto [Objekt] já será sempre algo posto pelo sujeito, cuja atividade é – e aqui está o limite desse sujeito – por ocasião de algo despertada. Esse algo, o objeto enquanto algo que nos faz frente [Gegenstand], afeta, move [rühren] os sentidos e põe a atividade do entendimento em movimento (KrV, B1). O que podem ser em si mesmos objeto que afeta ou o sujeito que afeta, isso fica fora do âmbito do cognoscível. Desde semelhante perspectiva, a afecção tem que ser admitida não somente do ponto de vista de uma matéria – da qual de resto nada se pode dizer – que, situada alhures, afeta o sujeito, mas, também – uma vez sendo o conhecimento o produto de uma unificação sintética, cujo ato espontâneo e intelectual tem sua sede fora da *Sinnlichkeit* – do ponto de vista do sujeito transcendental que afeta o sujeito empírico em vista da ordenação do múltiplo: "Portanto, o entendimento não encontra já tal ligação do múltiplo, mas a produz na medida em que o [sentido interno] afeta." (KrV, B155); Ver também: Anthr, AA 07: 139.

[206] Refiro-me aqui ao artigo de François Marty que apresenta em algumas notas um catálogo dessas ocorrências. MARTY, F. Raison pure, raison affectée: a propos de l'affectivité chez Kant. *Revue EPOKHE*, n. 2. 1999, p. 9-33. Já de maior fôlego e exclusivamente voltado para a *terceira crítica* é o livro de Jérôme de Gramont: *Kant et la question de l'affectivité: lecture de la troisième critique*. Paris: VRIN, 1996.

um conteúdo[207]. Desde o ponto de vista do conhecimento, a afecção tem que ser pensada de dois modos: seja na relação ao que é externo às próprias condições da sensibilidade, portanto, do que não é fenômeno, seja na relação da atividade espontânea que incide sobre o sentido interno a fim de arranjar o múltiplo recebido. Por aqui, o terreno da objetividade ganhará sua constituição em via de mão dupla. O que, contudo, nos interessa investigar é se no âmbito do sentimento, portanto, não no domínio das sensações objetivas, será possível também encontrar uma relação de afecção que extrapole o estilo da mera relação de uma afecção vinda, por assim dizer, do objeto e permita entrever um ato da afecção que seja índice de uma certa relação das faculdades entre si.

Há, como já observamos, um corte entre o que é passível de objetivação e o que é meramente subjetivo. Ao último pertence o "*Gefühl*" que, enquanto se diferencia até mesmo do sentido interno (*innerer Sinn*), recebe a designação de um sentido que está não somente circunscrito à forma do tempo na representação daquilo que, sentido internamente, tende a referir-se a objetos do sentido externo, mas é também exclusivamente *voltado para dentro*, o sentido interior (*inwendiger Sinn*)[208]. Desde então, o que nos parece interessante investigar é como as figuras da estética, sobretudo a do belo, na medida em que permitem alguma referência ao que está fora do sujeito, portanto, a um objeto (*Gegenstand*), poderão dar lugar, não só à intuição, enquanto a fenômenos vinculados ao sentido externo, mas, sobretudo, a um "*Gefühl*" que não encontra correspondente nos sentidos objetivantes. Por outro lado, mais adiante, será importante

---

[207] O *Opus Postumum* o indica nestes termos, ao tratar da filosofia transcendental: "Fil. Transc. não é para meramente representar uma faculdade analítica da consciência de si mesmo, mas representar uma capacidade sinteticamente, em sua determinação completa, enquanto em um sistema das ideias como dado a priori (...). Se os limites da Fil. Transc. são ultrapassados então o pretenso princípio é transcendente; isto é, o objeto será uma não-coisa e seu conceito se contradiz: pois ele ultrapassa a linha de demarcação de todo saber: a palavra pronunciada é sem sentido (...). Aqui devemos nos lembrar que temos diante de nós o espírito [Geist] finito não o espírito infinito. O espírito finito é aquele que só se tornará ativo ao sofrer [nur durch Leiden thätig wird], apenas através de limites chegará ao absoluto; ele apenas atua e forma na medida em que recebe matéria. Portanto, tal espírito ligará [verbinden] ao impulso para a forma ou para o absoluto um impulso para a matéria ou para o limite, enquanto essas são condições sem as quais ele nem poderia ter o primeiro impulso nem poderia satisfazer-se" (OP, AA 21: 75-76).

[208] "Os sentidos são, por sua vez, divididos em sentido externo e sentido interno (sensus internus) (...), o último enquanto mera faculdade de percepção (da intuição empírica), é pensado como distinto do sentimento de prazer e desprazer (...) o qual se poderia nomear sentido interior [inwendigen Sinn] (sensus interior)" (Anthr, AA 07: 153)*;* "Sensus interior, o sentido interior, é o sentimento de prazer e desprazer. E a isso relaciona-se uma organização interna. Música." (Refl. 605. HN, AA 15: 260). É este mesmo sentido que Kant, na "*Erste Einleitung*" situa na "*Empfänglichkeit"*: "E, embora também costumemos denominar esse sentimento (de acordo com essa denominação) um sentido (modificação de nosso estado), porque nos falta uma outra expressão, ele, contudo, não é nenhum sentido objetivo, (...) (pois intuir ou mesmo conhecer algo com prazer, não é mera referência da representação ao objeto, mas uma receptividade do sujeito)" (EEKU, AA 20: 222).

verificar se e em que medida a subjetividade, nessas circunstâncias, comporta mais que mera passividade.

3.4.1 – SUBJETIVIDADE E AFETIVIDADE NA EXPERIÊNCIA ESTÉTICA

Desde a perspectiva da elaboração da objetividade, como já foi sucintamente apontado, a afecção tem que ser pensada de dois modos, seja pela admissão de uma passividade fundamental, que remete à coisa externa à estrutura do sujeito, seja pela admissão de que o próprio espírito se afeta. Neste sentido, a teoria da afecção permite entrever duas dimensões inerentes à elaboração do conhecimento: atividade e passividade, cabendo ao elemento ativo delinear a partir de si o que será tomado por objeto do conhecimento. Sujeito e objeto fixam-se. No âmbito do juízo estético a situação é inteiramente outra, já pelo fato de nela não se desenhar nenhuma objetividade e também por estar em cena um elemento que é inteiramente dispensável no caso do conhecimento: o sentimento. Sendo o sentimento o domínio geral no qual se move o juízo estético kantiano, temos com isso razão para, neste contexto, relegar a subjetividade a uma circunstância de total passividade? A investigação do estatuto da afetividade nesse contexto poderá decerto nos facilitar a resposta.

A propósito da beleza natural, por exemplo, Kant faz uma caracterização geral que é muito significativa. Ela é pensada como um favor (*Gunst*) (KU, AA 05: 380). Dái resulta um favorável acordo livre entre as faculdades e nenhum interesse pela coisa figura na constituição do sentimento. Aqui se tratará então de um dado capaz de levar a uma bem-sucedida relação das faculdades e, enquanto um dado que é recebido por meio de um favor, se tratará de um dado que não exige qualquer empenho cognitivo. Ora, isso permite salientar aspectos que ganham força em comentários como os de Gramont, que tende, por meio disso, a destacar a passividade fundamental da subjetividade humana, vendo na beleza, inclusive, um fenômeno que antecipa o trabalho do espírito[209]. Ora, essa posição não rende pouco, pois, ela nos colocaria em condição de afirmar uma relação imediata entre o sujeito e o dado, onde o último ganharia significação direta sobre a vida

[209] "Contemplar a beleza livre segundo a forma não que dizer pensá-la, considerá-la ao fio de tal ou tal intenção, à força de uma reflexão anterior que disponha já o horizonte de seu acontecimento, aí onde não se trata, de fato, senão de permitir o acontecimento do belo sem pressuposto algum; aí onde se trata somente de restituí-lo ao seu próprio acontecer, o livre acontecimento do seu aparecer (...) Talvez não pertença a todos os fenômenos antecipar o tipo de trabalho de síntese do nosso espírito" (GRAMONT, 1996, p. 84).

da subjetividade, o que, por fim, permitiria romper ou ao menos atenuar o quadro normativo da relação entre sujeito e objeto[210]. Desde semelhante perspectiva, a afetividade, a dimensão imediata do afeto, ganharia uma anterioridade, por assim dizer, fundante; o signo mesmo de um acordo direto entre o espírito e o dado, o homem e o mundo[211]. Relação genuína, pode-se dizer. Mas, se assim o é, não estaríamos aqui diante de um recuo da filosofia transcendental para níveis pré-críticos de pensamento? Não por um recuo à postura ingênua de que as relações lógico-formais serviriam de critério para afirmar o existente, coisa já criticada por Kant na prova ontológica, mas por um recuo que levasse a crer que o sujeito é passível de uma abertura para o dado isenta de condicionamentos.

Há um nítido esforço por parte de Kant a fim de mostrar a dimensão de pureza da peculiar circunstância em que se exclama: é belo! Os momentos da *Analítica do belo* o atestam: o desinteresse, a inutilidade, a ausência de conceito, enfim, a total despreocupação quanto à existência; nada inclina para a coisa. É esta dimensão, de um dado cuja simples presença leva a exclamar, o ponto de partida para destacar a importância da afetividade. Nessa circunstância, nem faculdade de desejar, nem faculdade de conhecer imperam. Embora sugira tratar-se de um caso em que, no belo, o fenômeno antecipa o labor do espírito, o comentário de Gramont não é isento de alguma oscilação, pois ele também afirma aí uma situação originária, identificável na dimensão da afetividade, que dá vez a um posterior trabalho de reflexão. Seria primeiramente o afeto o motor do pensamento. Por aqui se identificaria a origem mesma do pensar, o solo primordial de uma doação dos fenômenos que evoca o ânimo, põe em marcha o pensamento e a relfexão. "Como uma doação primordial do fenômeno que desperta o espírito e o força a julgar. O espanto, a afecção primitiva, a emoção diante da livre beleza da natureza, é propriamente a arqué da reflexão" (GRAMONT, 1996, p. 90). [212]

---

[210] Por isso, Gramont destaca certo primado do sentimento: " O poder de julgar não descobre enfim toda sua medida no momento em que a necessidade do pensar devém necessidade do prazer? Aqui precisamos dizer do gosto que ele se exerce inteiramente a título de reflexão sob os comandos de outro, no momento em que o juízo se afeta a si mesmo, como um pensamento do pensamento (consciência de si) tomando a figura do afeto" (Ibid. p. 71-2).

[211] "O importante é sublinhar desde já o terreno em que esta questão pode ter lugar, aquele da estética da afetividade, em todo caso, terreno estrangeiro a toda consideração lógica s*tricto sensu* e ao horizonte intelectual do juízo. É nesta vida do espírito liberada de todo interesse teórico – dito de outro modo: nesta afetividade estrangeira ao conceito (versão kantiana do ante-predicativo) que sucede, a favor do belo, o possível acordo do espírito e do ser" (Ibid. p. 74).

[212] A leitura em chave fenomenológica de Gramont, permite ver em Kant uma reflexão que remete a um dos temas mais significativos, quando se trata da origem do filosofar: "No começo da CFJ houve pois este maravilhamento frente ao belo, como um relance kantiano do thaumadzein; mas no começo desse maravilhamento foram necessárias as duas fontes da presença e do espírito" (GRAMONT, 1996, p. 68). A respeito da admiração como circunstância originante do filosofar, Gerd Bornheim, sem ocultar a tonalidade

Quando nos voltamos para a *Anthropologie*, desde logo é possível notar o modo de tratamento dado ao "*Affekt*", pelo lugar da obra em que o tema é posto: no livro sobre a "*Begehrungsvermögen*". O caso é que o "*Affekt*" tem uma peculiaridade que traz implicações para a faculdade de desejar. Dele resulta um obscurecimento momentâneo, uma impossibilidade de refletir[213]. O caráter momentâneo, repentino e gratuito do "*Affekt"* já o situa numa condição, por assim dizer, dominante, uma vez que, a não ser por apatia, não há possibilidade de recusá-lo. "O afeto é surpresa através de sensação, pela qual se suprime o controle do ânimo" (Anthr, AA 07: 252). Kant nomeia alguns estados de afeto, tais como a alegria, a tristeza, a ira, a vergonha, todavia, não se trata apenas de classificação e nomenclatura. O qualificativo essencial do afeto é sempre seu caráter instantâneo. Envergonhar-se em presença de uma pessoa será afeto, mas, mesmo em sua ausência, já será uma paixão de atormentar-se (Anthr, AA 07: 255). Enquanto a paixão permite até mesmo o cálculo e a estratégia, como no caso daquele que é tomado pelo desejo de vingança, a dimensão dominadora e repentina do afeto não o permite. "Em geral não é a força de um certo sentimento o que constitui o estado de afeto, mas a falta de reflexão para comparar esse sentimento com a soma de todos os sentimentos em seu estado" (Anthr, AA 07: 254). Pode-se dizer com isso, que o "*Affekt*" recobra o caráter do imediato e daquilo que, de uma vez por todas, assume a direção do ânimo. Do ponto de vista, portanto, da orientação da "*Begehrungsvermögen*" o "*Affekt*" será computado junto com a paixão como doença, "*Krankheit des Gemüths*", por suprimir o domínio da razão (Anthr, AA 07: 251).

O "*Affekt*", contudo, não é passível de ser pensado apenas por sua força frente ao âmbito da volição. Enquanto se situa no âmbito do prazer ou do desprazer, ele também pode recobrar um sentido no interior da análise das faculdades do "*Gemüth*", principalmente numa relação com a "*Urteilskraft*". Pode-se destacar através disso sua carga simbólica, enquanto indício de uma determinada relação das faculdades, e mesmo um caráter que não o desvincula da reflexão e do pensamento.

---

afetiva que compõe tal circunstância, destaca o seguinte: "Não há ressentimento ou desgosto, mas gosto, afeição, pela realidade, que se revela em uma atitude receptiva, de disponibilidade pura. Na admiração, verifica-se um simpatizar, no sentido etimológico da palavra, um sentir unido ao real, e esta disponibilidade apreende o real como uma presença insofismável, porque, longe de impor-lhe o que quer que seja, o deixa ser em toda sua dimensão, como plenitude de presença" (BORNHEIM, 1980, p. 22).

[213] "A inclinação dificilmente ou absolutamente indomável através da razão do sujeito é paixão. Ao contrário, o sentimento de prazer ou desprazer no estado presente, que não permite emergir a reflexão no sujeito (a representação da razão, se se deve ceder ou recusá-lo) é o afeto." (Anthr, AA 07: 251); "O afeto atua como uma água que rompe um dique; a paixão, como uma corrente que se enterra sempre mais fundo em seu leito" (Anthr, AA 07: 252).

> Espanto (constrangimento por encontrar-se diante do inesperado) é uma excitação do sentimento que primeiramente coibe o jogo natural dos pensamentos e por isso é desagradável, mas então, tanto mais promove o afluir dos pensamentos à representação inesperada e, por isso, é agradável; esse afeto, porém, só se chama propriamente assombro [Erstaunen] quando se está incerto se a percepção se passa em vigília ou em sonho. Um novato no mundo espanta-se com tudo, mas quem chegou a conhecer o curso das coisas por frequente experiência, toma por princípio de nada admirar-se (*nihil admirari*). Quem, ao contrário, com olhar investigativo persegue refletidamente a ordem da natureza em sua grande multiplicidade, cai em um assombro diante de uma sabedoria, da qual ele não estava advertido: uma admiração [Bewunderung] da qual não pode se libertar (não se espantar o suficiente); o qual, porém, é um afeto que só é estimulado pela razão e é um tipo de estremecimento sagrado por ver abri-se diante de seus pés o abismo do suprassensível. (Anthr, AA 07: 261).

O que está em jogo no caso da admiração, podemos nos perguntar. Há, sem dúvida, um sentimento que irrompe. Mas aqui, uma certa atitude diante das coisas precede o sentimento: o olhar investigativo, a consciência da ordem, da finalidade das coisas e da própria ignorância que desde logo surpreende o ânimo do contemplador. Aqui o trabalho do espírito depara-se com um limite, o que imediatamente transmuta-se de um modo de consciência para um afeto, um sentimento perante o limite. A atitude cognitiva cede lugar a um sentimento que será o indício mesmo do limite vislumbrado, o indício mesmo de uma informação prestada agora pela própria razão. Nesta circunstância, a ideia, enquanto representação puramente racional, desprovida de qualquer suporte sensível, não será propriamente pensada, mas, sobretudo, sentida. A receptividade do sujeito, que desde a perspectiva meramente teórica relacionava o sentido interno ao dado material fora do sujeito, às impresssões sensíveis, a fim de pedir uma determinação advinda da espontaneidade da apercepção originária, agora se torna receptiva a uma ideia. O suprassensível devém um afeto.

A *Analítica do sublime* evidencia essa relação direta entre razão e sensibilidade. É enquanto insuficiência da sensibilidade que a derrocada da imaginação abre a perspectiva do suprassensível. A investigação em torno de um sentimento descobre um limite epistêmico, mas o sentimento é indício e sinal de uma faculdade do "*Gemüth*", uma capacidade racional que extrapola os limites da sensibilidade. O sentimento do sublime requer exatamente um modo próprio de receptividade. Kant o afirma literalmente: "A disposição de ânimo para o sentimento do sublime requer uma receptividade do mesmo

para ideias" (*Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen*) (KU, AA 05: 265). Vemos desse modo que o âmbito da "*Empfänglichkeit*" não se esgota somente no modo de uma passividade frente ao sensível, já que o próprio sentimento do sublime implica certa disposição, certa afinação das faculdades por onde a razão terá, por assim dizer, sua voz. É a razão que sobressai com a figura do sublime e o fato inusitado a essa altura é que a sensibilidade não lhe é avessa[214].

O sentimento do belo, por sua vez, de uma maneira que se mostra menos imediata, também descortina uma receptividade que extrapola o terreno das impressões sensíveis. A *Crítica da faculdade de juízo estética* conclui com a indicação de uma aproximação entre o gosto e a moralidade, propriamente, uma receptividade ao sentimento moral, pois, o gosto "é, no fundo, uma faculdade de ajuizamento da sensificação (*Versinnlichung*) das ideias morais" (AA 05: 356). É justamente, portanto, na expressão de um sentimento, o belo, que se identifica a faculdade de julgar operando em analogia com a liberdade e indicando uma espécie sensível daquilo que outrora somente podia ser pensado e que, por isso, só poderia ser representado em completa desvinculação com qualquer modo pelo qual a sensibilidade recebe um dado. O "*Gefühl*" torna-se lugar para se pensar aquilo que é a demanda mesma da sistematicidade da filosofia transcendental, tal como o afirma o final da introdução definitiva:

> A espontaneidade no jogo das faculdades de conhecimento, cujo acordo [*Zusammenstimung*] contém o fundamento desse prazer, torna o conceito pensado apropriado para uma mediação da vinculação dos domínios do conceito de natureza com o conceito de liberdade em suas consequências, na medida em que esse promove a receptividade do ânimo para o sentimento moral. (KU, AA 05: 197).[215]

---

[214] François Marty destaca como o sentimento de respeito, "*pièce maîtresse de l'Anlytique de la Critique de la raison pratique",* alinha o sentimento do sublime na experiência estética às exigências da moralidade. O respeito indica o momento em que a lei moral toma a feição da sensibilidade: "O peso dado por Kant ao termo 'fato' autoriza, mesmo que ele não o tenha feito, a falar do respeito como o afeto que nasce no instante da lei moral (...) ele é esta transfiguração da sensibilidade que se produz quando um ser livre é também um ser sensível" (MARTY, 1991, p. 21).

[215] Na "*Erste Einleitung*" pode-se ler ainda sobre o caráter mediador do "*Gefühl*" e seu lugar de analogia com a faculdade de julgar*:* "... e ainda resta aí entre as propriedades do ânimo em geral uma faculdade intermédia [*ein mittleres Vermögen*] ou receptividade, a saber, o sentimento de prazer e desprazer, bem como entre as faculdades superiores, uma intermédia, a faculdade de julgar" (EEKU, AA 20: 207); Um pouco adiante, o "*Gefühl*" aparece como o lugar mesmo para "a receptividade de uma determinação do sujeito" (EEKU, AA 20: 208).

O que se evidencia a partir daqui é que, a respeito do juízo de reflexão estético, a mediação entre os diferentes domínios da filosofia, a natureza e a liberdade, encontra sua condição de possibilidade assegurada por um certo modo no qual as faculdades do "*Gemüth*" se põem em relação recíproca, cujo atestado de acordo poderá ser sentido. Não se tratando ainda de pensar como o curso dos fenômenos da liberdade poderá constituir um mundo em vias de moralização, seja por meio da cultura, do direito e da política no decorrer da história, ao menos no nível das faculdades do "*Gemüth*" a filosofia transcendental descobre essa possibilidade na dinâmica mesma da vida da subjetividade.

Até o momento, nos parece que a primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo* exige pensar a relação entre as faculdades do ânimo a partir de uma compreensão da "*Empfänglichkeit*" que não encontrava lugar claro nas duas primeiras críticas, uma vez que o "*Gefühl*" não podia recobrar importância nem na determinação prática e nem na determinação teórica. A questão da afetividade, por sua vez, para além de acenar à necessidade incontornável de se pensar a dimensão finita da razão humana, sua necessidade de receber de fora um estofo material, indica uma circunstância em que o sujeito estético, por ocasião de algo externo, se afeta de determinado modo. Essa autoafecção desdobra-se num sentimento cujo significado tem que ser buscado não tanto no objeto que lhe dá ocasião, mas, no jogo mesmo das faculdades. De tal maneira, para uma questão que exija saber o que afeta e o que é afetado, não parece haver resposta que privilegie atividade ou passividade, pois, se a afetividade pode designar uma abertura a um fenômeno que antecipa o trabalho do espírito ou que em alguma medida o faz, não parece possível dizer que o prazer, mesmo no belo, onde uma forma sensível pode ser identificada, seja efeito direto de uma relação com o "*Gegenstand*", mas antes, o efeito de um certo tipo de atividade do espírito, uma certa disposição interna das faculdades, que afeta o "*Gemüth*", uma disposição que afeta o todo do estado subjetivo[216]. Desde o aspecto

[216] "Pela denominação de um juízo estético sobre um objeto é imediatamente indicado que uma dada representação é, na verdade, referida a um objeto, mas no juízo não é entendida a determinação do objeto, mas do sujeito e de seu sentimento. Pois na faculdade de julgar entendimento e imaginação são considerados em relação entre si, (...) na medida em que na mesma representação uma [faculdade de conhecimento] promove ou impede a outra e através disso afeta o estado de ânimo e, portanto, como uma relação que é passível de ser sentida" (EEKU, AA 20: 223); Pouco adiante, Kant fala desse sentimento "... como representação sensível do estado do sujeito, o qual é afetado por um ato [Actus] daquela faculdade" (Ibid.); O comentário de Rousset também inscreve o juízo estético no interior dessa atividade de afecção do sujeito sobre o sentimento de prazer (ROUSSET, 1967, p. 186, nota 36); Para Gramont, enquanto o belo poderá, dada a dimensão contemplativa que ele requer, mostrar-se como o signo da liberdade, em cuja base está uma atividade legal manifestada pelo sentimento, o sublime dará vez a uma afecção da própria liberdade: "A liberdade não se dá mais somente imagens fora de si, mas se exerce e se afeta a si mesma, ao fio de uma história em que a revelação do espírito (aquela de sua própria destinação) toma a forma da moralidade (...). A experiência do belo só manifesta a liberdde a uma distância irredutível: o sujeito do gosto bem pode

objetivo, todavia, ao menos há que se reconhecer que é o objeto, ou para tentarmos ser um pouco mais precisos, o quase-objeto em seu caráter contingente, isento portanto das "*Bestimmungen*" do entendimento, que dá o ensejo e cumpre papel de ocasião para, por assim dizer, mover as faculdades do ânimo[217]. Assim, quanto ao belo, do ponto de vista daquilo que aparece na intuição e pelo modo como se dá, a atividade formadora das sínteses não opera todos os recursos cognitivos, não ao menos, no modo como se dá um conhecimento determinado, em que pese as faculdades colocarem-se sob a condição do que Kant chama de conhecimento em geral "*Erkenntniss überhaupt*". É essa circunstância, enquanto um estado das faculdades, como acordo e legalidade livre, que afeta a consciência no modo de um "*Gefühl*" que sente a beleza e, no sublime, como uma primeira dissonância e desacordo, que não mais levam a pensar a estrutura de uma "*Erkenntniss überhaupt*", mas remetem à própria liberdade como um destino inscrito no modo de operar das faculdades do ânimo[218].

A sensibilidade em geral ganha, com as reflexões de Kant sobre o "*Gefühl*", toda uma nova envergadura, pois agora é possível encontrar os indícios do suprassensível, sem manter a todo custo aquela cisão radical pela qual a sensibilidade se mostrava avessa às demandas da razão prática. Com isso, conquista-se, ao menos, a compreensão de que o sujeito é capaz de exprimir, na dinâmica da vida da consciência, a possibilidade de uma abertura do sensível às reivindicações do inteligível. Todavia, ainda não esclarecemos o modo como as faculdades do sujeito se relacionam, pois atentamos apenas para o fato de

---

reconhecer aí a aparência de sua própria liberdade, essa imagem nascida da natureza como se ela proviesse de sua própria imaginação – aí tudo é signo, símbolo, imagem, mas tudo aí só é signo, promessa ainda à espera de sua realidade. Por isso, o sujeito do gosto se entrega, na experiência do belo, a esta atividade sem ato que é a pura contemplação. Mas esta distância desaparece na experiência do sublime, onde a imaginação da liberdade dá lugar à sua atividade" (GRAMONT, 1996, p. 219-20).

[217] Tal é, por exemplo, a leitura de Peter: "Neste nível de uma análise do sujeito em sua capacidade de livre imaginação, a existência do objeto não tem mais que um papel ocasional" (PETER, 1992, p. 104); O comentário de Lebrun, por sua vez, dá o ponto de relevância do juízo estético e justifica essa batida em retirada do âmbito da objetividade, mesmo frente à teleologia: "... resta que o juízo teleológico recorre a uma regra oriunda da razão (a ligação a fins) e, sobretudo, que ele não nos faz abandonar o mundo já constituído da objetividade (...). Portanto, a faculdade de julgar não pode aparecer ainda como instância original: se o pensamento do vivo faz uso de nosso poder de refletir, ele não poderia ser o modelo deste. (...) A tarefa da KU. é, portanto, essencialmente sistemática: trata-se, com o auxílio de certos juízos aparentemente empíricos, de detectar a presença de uma faculdade de julgar a priori" (LEBRUN, 1993, p. 403).

[218] É o §9 da *Analítica do Belo* que trata diretamente do assunto pontuando a precendência do juízo quanto ao prazer no objeto: "Portanto, é a universal capacidade de comunicação do estado de ânimo na representação dada que, enquanto condição subjetiva do juízo de gosto, tem de estar no fundamento do mesmo e tem por consequência o prazer no objeto (...). Ora, o fundamento de determinação do juízo sobre essa comunicabilidade universal da representação tem de ser pensada de modo simplesmente subjetivo, isto é, sem um conceito do objeto, então ele não pode ser senão o estado de ânimo, que é encontrado na relação das faculdades de representação entre si, na medida em que elas referem uma representação dada ao conhecimento em geral" (KU, AA 05: 217).

um alargamento na doutrina kantiana da sensibilidade, na medida em que ela remete também o sentimento para o território da filosofia transcendental. Que condições de interação das faculdades deverão estar aí pressupostas é o que valerá agora perguntar. Entre o *Verstand* e a *Sinnlichkeit*, a *Urteilskraft* encena o papel de mediação; para esclarecermos o modo como ela o faz, será necessário agora atentar para o seu procedimento na medida em que se constitui como ato de reflexão.

3.5 – JUÍZO E REFLEXÃO

Para o leitor habituado ao sistema das faculdades exposto por Kant, afirmar a "*Urteilskraft*" como faculdade mediadora será certamente uma asserção banal. Ela opera ora por meio de uma tipificação em vista da razão prática, ora por uma esquematização dos conceitos do entendimento. Em todo caso, é sempre o papel de subsunção que lhe é atribuído como incumbência própria, a fim de ajustar as extremidades heterogêneas. Contudo, se essa incumbência lhe confere um papel que a qualifica como uma faculdade particular, é verdade também, como já notamos, que Kant parece diluir a demarcação de fronteiras entre as faculdades em golpes rápidos e repentinos: "o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade [Vermögen] de julgar" (KrV. A69/B94). Esta compreensão que apresenta o entendimento em suas ações (*Handlungen*) como "*Vermögen zu urtheilen*" põe em cena uma imbricação entre juízo e conceito que também pode ser lida logo na "*Erklärung*" que abre o capítulo da *Logik* sobre os juízos: "Um juízo é a representação da unidade da consciência de diversas representações ou a representação da relação das mesmas, na medida em que elas constituem um conceito" (Log, AA 09: 101). Se operarmos aqui as cisões que a *Crítica* impõe, ao pensarmos apenas o entendimento, enquanto ele também é denominado faculdade dos conceitos e, por isso, distinto da intuição[219], teremos o seguinte: "...o conceito é uma representação universal

[219] "Ora, os conceitos puros do entendimento em comparação com intuições empíricas (mesmo com as intuições sensíveis em geral) são completamente heterogêneos e jamais podem ser encontrados em qualquer intuição" (KrV, A137/B176). O texto da Logik pode pontuar melhor a noção de *Verstandesbegriff* "... o entendimento é considerado como a fonte e a faculdade de pensar regras em geral. Pois, assim como a sensibilidade é a faculdade das intuições, o entendimento é a faculdade de pensar, isto é, de pôr sob regras as representações dos sentidos. Por isso ele é ansioso por buscar regras e se satisfaz quando as encontra. Pergunta-se, portanto: já que o entendimento é a fonte das regras, de acordo com quais regras ele mesmo procede? (...) Todas as regras segundo as quais o entendimento procede são necessárias ou contingentes. As primeiras são aquelas sem as quais nenhum uso do entendimento seria possível, as últimas, aquelas sem as quais um certo uso determinado do entendimento não teria lugar. As regras contingentes, que dependem de

(*repraesentatio per notas communes*) ou refletida (*repraesentatio discursiva*)" (Log, AA 09: 91). Enquanto o conceito é representação universal, o juízo tem a peculiaridade de remeter a ele representações diversas (*verschieden*), isto é, o juízo tem por característica própria enfrentar a variedade e a diferença enquanto tem em mira a univocidade do conceito. O juízo opera, portanto, num terreno que é essencialmente tenso e precisa arranjar a variedade sob uma unidade. A questão que, tratando-se das ações da "*Urteilskraft*", pode-se de imediato colocar é: por quais meios o juízo pode distinguir o que cai sob a rubrica do conceito? Pois, se cabe ao juízo a tarefa de representar a unidade da consciência de diversas e diferentes representações, eis aí decerto a atividade de uma faculdade que, em terreno transcendental, em nenhum momento pode dar-se a prerrogativa de operar cegamente[220]. Se o entendimento se encarrega de representações universais, a "*Urteilskraft*", ainda que a reboque, isto é, em seu procedimento determinante, deve estar imbuída de perspicácia e capacidade de divisar as diferenças e similaridades entre as representações[221]. Se essa é a tarefa, a questão então será simplesmente a seguinte: o que torna possível o juízo? O que, antes de sua efetivação, opera a fim de que o seu produto seja uma subsunção acertada e bem-sucedida? Há um operador escondido por detrás das atividades judicativas e que permite à faculdade de julgar realizar as suas distinções? É preciso trazer à tona esse ato em seus movimentos, por assim dizer, subterrâneos, movimentos que não estão em algum terreno do inconsciente, mas que têm uma atuação tão ligeira e ordinária que facilmente podem passar por despercebidos. É a reflexão que

---

um objeto determinado do conhecimento, são tão variadas quanto os próprios objetos. Assim, por exemplo, há um uso do entendimento na matemática, na metafísica, na moral, etc. (...) Se, contudo, pusermos de lado todo conhecimento que temos que tomar de empréstimo dos objetos e refletirmos somente sobre o uso do entendimento em geral, então descobrimos aquelas suas regras que, em todo propósito e desconsiderando todos os objetos particulares do pensar, são absolutamente necessárias, porque sem elas nós jamais pensaríamos" (Log, AA 09: 11,12).

[220] Se de alguma forma Kant pode dizer que a síntese transcendental fica a encargo da imaginação, isso só pode se dar na medida em que a "*Urteilskraft*", no terreno propriamente transcendental que é o da síntese, está ali imediatamente envolvida e opera por detrás da imaginação, já que esta última "... é, embora indispensável, uma função cega da alma" (KrV, A78/B103).

[221] Nas Reflexões de Antropologia, tratando do sentimento, do juízo, etc., Kant assim caracteriza a "*Urteilskraft*": "As faculdades de conhecer [Erkentniskrafte] são Espírito [Witz] e Imaginação, na medida em que elas concordam com o entendimento. A faculdade de julgar é apenas a capacidade que torna possível a hamonização [Zusammenstimmung] de ambas (em um caso) in concreto. Perspicácia [Scharfsinn] é também a capacidade de notar o acordo ou a discordância de ambas, portanto é propriedade da faculdade de julgar." (Refl. 988, HN, AA 15: 432); Traduzimos aqui "*Witz*" por *espírito*, todavia, há que se notar que o sentido da expressão está mais próximo de *espirituosidade* e *graça*, o que também o alinha a questões de gosto e sentimento. Também, quando ocorre, vertemos "*Geist*" por espírito. Nesse caso, contudo, trata-se de um sentido vinculado ao próprio princípio de vivificação do ânimo: "Espírito [Geist] em siginificação estética é o princípio vivificante no ânimo" (KU, AA 05: 313); A Reflexão 831 o vincula diretamente com a vida e a originalidade: "O Espírito (*Geist*) é a fonte secreta da vida. Ele não é subordinado ao arbítrio (*Willkühr*), mas seus movimentos provêm da natureza. A reflexão assenta no propósito e na diligência. O que nasce do espírito é originário..." (HN, AA 15: 371).

atua em função do juízo num grau tão originário que agora parece logo nos indicar o estrato mais elementar da filosofia transcendental. Se assim for, a reflexão torna-se peça chave para se compreender a possibilidade mesma da síntese espontânea da apercepção originária e a própria possibilidade de uma relação dos conceitos à sensbilidade, que assim advoga, não encontra êxito se a reflexão não tiver lugar.

O fato de a reflexão aparecer na cena anterior à atuação do juízo, como que lhe preparando o terreno e fornecendo-lhe a possibilidade de correção, de imedidato leva a pensar numa imbricação essencial entre ambos. De tal modo, torna-se muito sugestivo que uma crítica da faculdade do juízo, tal como será a *terceira crítica* de Kant, coloque em cena uma atuação reflexionante do juízo. Se haverá nisso alguma novidade, será preciso ainda investigar. De qualquer maneira, a operação teórica da faculdade de julgar, isto é, sua função de determinação da objetividade do conhecimento, tal como a descreve a KrV, não dispensa, como se pode supor, o serviço de uma reflexão teórica. No contexto de uma crítica ao racionalismo leibniziano, no *Apêndice* à *Analítica dos princípios*, a reflexão mostra o caráter preventivo de sua atividade, pois, é a "*Überlegung*" que permite a elaboração de uma tópica, a fim de distinguir para onde as representações serão encaminhadas: ao entendimento, como puros conceitos, ou à sensibilidade. Neste contexto, a reflexão não opera propriamente em função dos objetos, mas, sobretudo, em função de ordenar as relações entre as faculdades de conhecimento:

> A reflexão (*reflexio*) não tem a ver com os próprios objetos [*Gegenständen*] para deles diretamente receber conceitos, mas é o estado de ânimo, no qual nós, primeirmente, nos dispomos para por a descoberto as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. Ela é a consciência da relação de representações dadas a nossas diferentes fontes de conhecimento, unicamente pela qual sua relação recíproca pode ser corretamente determinada (KrV. A260/B316).

Importa notar a relevância da reflexão a propósito da correção e objetividade do conhecimento. Ela dá a condição mesma para a realização da tarefa proposta pela investigação transcendental, ou seja, evidenciar como se realizará a relação de uma fonte de conhecimento, tal a sensibilidade, com a outra fonte, o entendimento. Desse modo, a reflexão não é uma tentativa de sacar todo conhecimento de um puro "*Selbst*" que nada esperaria de fora de seu circuito, mas, significa o esforço para distinguir na sensibilidade os padrões de conceitualização. Desde então, ela se constitui numa

atividade elementar e crucial para se pensar o juízo como capaz de içar relações objetivas[222]. Se se tratar do ajuste e relação *entre as faculdades*, a reflexão é transcendental, isto é, ela opera em função de uma relação entre elementos heterogênos, conceitos e intuições[223]. De outro modo, se a reflexão abstrai dessa relação entre faculdades e presta atenção somente aos conceitos, não importando saber nada a respeito do lugar do ânimo de onde a representação procede ou então a que lugar caberá reportá-la, então a reflexão é meramente lógica[224]. Sem a distinção desses modos de reflexão e sem colocar em exercício uma reflexão transcendental, atenta, por sua vez, a diferentes modo de conhecimento "*Erkenntnisarten*", pode-se dizer decerto que a própria *Crítica* perde seu fôlego, se, pela última, deve-se entender uma demarcação de fronteiras entre os poderes do ânimo e uma mensuração do alcance das faculdades quanto ao conhecimento. Sem essa distinção, ou elabora-se um sistema do mundo por via do entendimento, ou por via da sensibilidade, em todo caso, sempre em via de mão única. Daí, a dita "confusão" (*Verwechselung*) que encabeça em título o *Apêndice*, poder ser atribuída aos sistemas do racionalismo e do empirismo, a ponto de se poder dizer que "Leibniz intelectualizou os fenômenos, assim como Locke sensificou os conceitos do entendimento" (KrV, A271/B327). De qualquer modo, sem a distinção e, sobretudo, sem a relação operada por uma reflexão transcendental, é o procedimento canhestro e unilateral do dogmatismo que toma corpo e a essa altura, tanto o empirista como o racionalista parecerão merecer o reproche de dogmáticos.

---

[222] Longuenesse chama atenção para a importância desta distinção entre reflexão lógica e transcendental: "A este primeiro sentido vincula-se também o que Kant chama de reflexão lógica: a comparação de conceitos, da qual resulta a subordinação de diferentes conceitos a um conceito comum. Em segundo lugar, a reflexão é transcendental (...) É preciso notar que, mesmo neste segundo caso, a reflexão não significa, para Kant, transparência a si da consciência: a reflexão transcendental não tem nada de procedimento introspectivo; ela resulta do procedimento crítico de elucidação da condição de possibilidade do conhecimento, que permite o estabelecimento de uma 'tópica transcendental' ou determinação dos lugares transcendentais de nossas diferentes representações" (LONGUENESSE, 1993, p. 135, nota 1).

[223] "... assim, só a reflexão transcendental, isto é, a relação de representações dadas a um ou outro modo de conhecimento, poderá determinar sua relação recíproca; e se as coisas são idênticas ou diversas, concordantes ou conflitantes, etc., não poderá ser estipulado [ausgemacht] de pronto a partir de conceitos por simples comparação (*comparatio*), mas, primeiramente, pela diferenciação do modo de conhecimento a que pertencem, por meio de uma reflexão (reflexio) transcendental" (KrV, A262/B318).

[224] "... a reflexão lógica é uma simples comparação, pois nela abstrai-se completamente da faculdade de conhecimento à qual as representações dadas pertencem" (KrV, A262/B318); "Já que a lógica abstrai de toda distinção real ou objetiva do conhecimento, então, ela pode se ocupar da matéria do juízo tão pouco quanto do conteúdo dos conceitos. Portanto, ela só tem que levar em consideração a diferença dos juízos em relação a sua mera forma" (Log, AA 09: 101). Ora, parece-nos, assim, que na base mesma da distinção entre uma Lógica Geral e uma Lógica Transcendental, deve figurar a distinção quanto ao modo próprio da *Überlegung*, se ela procede apenas por atenção aos conceitos ou se ela presta atenção também a uma relação possível entre o que é do conceito e o que é da particularidade do sensível.

Se o juízo levará diferentes representações à unidade da consciência, então, uma doutrina transcendental da "*Urteilskraft*" não pode perder de vista esta relação que a reflexão transcendental opera em função da própria possibilidade do juízo. "Esta reflexão transcendental é uma obrigação que ninguém que queira julgar algo *a priori* sobre as coisas pode renegar" (KrV, A263/B319). A reflexão, portanto, aparece como um tipo de atividade originária, se se trata de pensar a atividade sintética do conhecimento, pois, estando ela intimamente vinculada à função do juízo, fornecendo-lhe a possibilidade do êxito, ela indica que, não obstante seja possível pensar que os comandos normativos do entendimento possam fazer-se à distância, um ato prévio de distinção tem que preparar os elementos para a realização do juízo e a consequente vinculação do sensível ao conceito[225]. Sua originalidade não está em ser ela uma função originária de síntese, tal o que se pensa da apercepção transcendental, mas está no fato de que sem ela, a síntese perde os critérios de distinção das coisas.

Não deixa de ser sugestivo que o tema da "*Überlegung*" arremate o capítulo da *Analítica dos princípios*, e que esse último seja o lugar mesmo onde se expressa uma doutrina da faculdade de julgar. Daí a importância e a necessidade de se admitir uma relação estreita entre o juízo e a reflexão, pois, se por um lado, temos que situar o ato da reflexão senão como origem pelo menos como condição mesma da síntese, há que se considerar, por outro lado, que a reflexão não é isenta de um direcionamento. A reflexão

---

[225] Quando vamos ao texto da *Logik* encontramos caracterizações que, justapostas, podem nos encaminhar para a compreensão das exigências da filosofia transcendental: "Em todo conceito distingue-se matéria e forma. A matéria do conceito é o objeto, a forma do mesmo, a universalidade" (Log, AA 09: 91); "A origem dos conceitos, segundo a mera forma, repousa na reflexão e na abstração da diferença das coisas que são designadas por uma certa representação" (Log, AA 09: 93); "A lógica geral não tem, portanto, que investigar a fonte [*Quelle*] dos conceitos; não como conceitos nascem [entspringen] enquanto representações, mas somente, como dadas representações tornam-se conceitos no pensamento; esses conceitos podem, de resto, conter algo tirado da experiência ou também algo inventado ou tomado da natureza do entendimento – essa origem lógica dos conceitos – a origem segundo sua mera forma – consiste na reflexão pela qual surge uma representação (*conceptus communis*) comum a vários objetos, como aquela forma que é exigida pela faculdade de julgar" (Log, AA 09: 94); quanto à faculdade de julgar segundo sua forma, ela consiste "... na determinação da maneira como as diversas representações, enquanto tais, pertencem a uma consciência" (Log, AA 09: 101). Não sendo o caso de levar em conta nem a procedência nem o conteúdo da representação, desde o ponto de vista lógico, o foco está apenas num modo de proceder. Os juízos, deparando-se com conceitos, tratam de comparar, afirmar, negar, saber se os conceitos se pertencem por inteiro ou apenas em parte, ou ainda se se excluem, etc. Como, todavia, surgem os conceitos, eis a tarefa do ato lógico de comparar, refletir e abstrair, para Loguenesse, operações solidárias e contemporâneas (LONGUENESSE, 1993, p. 138). A reflexão transcendental, em que pese poder recuperar o mesmo modo de proceder da reflexão lógica, tem um terreno de atuação. Ela tem que atingir o sensível em vista de um conceito do entendimento, a fim de dar vez ao juízo em suas exigências. "De um lado, as formas da comparação lógica expostas no capítulo da anfibologia podem esclarecer o exercício da comparação aplicada às representações dadas (...) Reciprocamente, a explicação do exercício reflexionante da comparção, pelo qual o sensível chega ao conceito ao mesmo tempo que o conceito chega ao sensível, é de natureza a corrigir o que pode haver de rígido na estrita separação dos 'lugares transcendentais' à qual se atém o capítulo da anfibologia" (Ibid. p. 137).

transcendental não é livre de um rumo que é dado pelo próprio entendimento. Para entender isso, retomemos aqui alguns pontos elementares: se o conceito é representação universal – agora não importando do que – e o juízo é a representação da unidade da consciência de diversas representações, então, essa unidade da consciência operada pelo juízo só é possível mediante uma subordinação do diverso a um universal, ou melhor, essa unidade da consciência é o reconhecimento daquilo que no diverso pode ser tomado por idêntico. É o esforço por distinguir o idêntico no diverso que, de acordo com a função de unidade requerida pela universalidade própria do conceito, guia a reflexão sobre o dado sensível. Aquela função do entendimento, e todas as outras que se expressam nas categorias, expia a natureza buscando reconhecer-se nela. Desde então, torna-se compreensível como a reflexão transcendental dará lugar a um processo de gênese de conceitos empíricos, gênese que é tornada possível pelas regras *a priori* do entendimento[226]. Não se trata de dizer que a reflexão resolve o problema dos conceitos empíricos nos mesmos moldes de uma indução que busca a origem da regra no dado, mas que ela projeta no dado o modelo de regra que tem sua legitimidade vinda de outro lugar, do entendimento, na medida em que este expressa a condição subjetiva de nosso modo de pensar em geral[227].

Que implicações poderíamos tirar do estatuto da reflexão, tal como ela a essa altura se apresenta? Na medida em que ela obedece à regra do entendimento, ela permite pensar a atividade da razão como autonomia, isto é, por uma elaboração do dado a

---

[226] Essa afirmação nos parecerá plausível a partir do próprio exemplo de Kant que aqui resumimos retomando os quatro títulos dos conceitos de comparação: a *identidade* das representações sob um conceito fornece juízos universais, a *diversidade*, juízos particulares; *concordância* e *oposição* darão lugar a juízos afirmativos e negativos; o *interno* e o *externo* darão lugar à relação nos juízos: a representação de uma determinação interna dá lugar a um juízo categórico, a de uma determinação externa, e já por isso uma relação, a um juízo hipotético; por fim, *matéria* e *forma*, recobrirá todo modo de determinação que se opera por via dos demais conceitos, por isso, dirá Kant, "são dois conceitos que são fundamentos de todas as outras reflexões e estão indissociavelmente ligados a todo uso do entendimento" (KrV, A266/B322). Por meio deles distingue-se o determinável (a matéria) e a determinação (a forma) e o modo em que a forma determinar a matéria dirá o valor da cópula do juízo, sem alargar necessariamente o conteúdo do conhecimento. Assim, se uma certa determinação expressa num juízo tem ao menos o caráter da possibilidade lógica, não levando-se em conta sua realidade, o juízo é problemático, se expressa uma determinação real e efetiva, o juízo será assertórico, e se expressa uma determinação necessária, o juízo será apodítico. A respeito da relação entre os títulos da comparação e os juízos não citados, a saber, os singulares, infinitos e disjuntivos, valerá decerto por analogia a observação de Kant sobre a relação em cada tábua, das duas primeiras categorias com a terceira. (KrV, B111). Esta apresentação sucinta da forma dos juízos e dos títulos pelos quais procede a reflexão apenas indica uma relação lógica. Para uma compreensão das exigências da reflexão transcendental e, portanto, das exigências de uma relação ao sensível, refiro aqui a análise pormenorizada de Longuenesse (1993, p. 158-208).

[227] Isso fornece o próprio problema da dedução transcendental: "... como poderão ter validade objetiva as condições subjetivas do pensamento, isto é, como poderão proporcionar as condições da possibilidade de todo conhecimento dos objetos..." (KrV, A89/B122).

partir de regras *a priori*. A esta altura, a teoria da epigênese pode nos explicar a reivindicação de Kant: a necessidade tanto quanto a insuficiência do dado empírico. A concessão ao empirismo é pontual e limitada: daí nenhuma origem (*Abstammung*) dos conceitos pode ser provada. A partir do dado tem-se tão só a ocasião (*Anlass*) para uma primeira produção (*Erzeugung*) desses conceitos (KrV, A86/B118). A reflexão transcendental, assim, parecerá estar ali, por detrás de todo juízo, fazendo uma arbitragem pela qual nem o entendimento procede sem conteúdos, nem os conteúdos são juntados rapsodicamente e sem regras. A reflexão se constitui assim como a condição para se pensar a razão como uma atividade judicativa que se corrige e evita um procedimento cego e mecânico, o qual seria a própria fonte dos preconceitos que, não por acaso, Kant atribui a um juízo que se realiza sem reflexão[228].

Se a "*Urteilskraft*" pode proceder como uma capacidade de ajuizar, apreciar e distinguir, ela o faz porque de algum modo identifica conveniências e inconveniências, acordos e desacordos. Sua perspicácia (*Scharfsinn*) exige comparar, separar (abstrair) e refletir, numa palavra, exige atividade reflexiva. Na ausência disso, o juízo incorre no risco de operar com preconceitos (*Vorurtheile*). Dessa maneira, só o já instituído, o já admitido irrefletidamente pode tomar a cena. Em semelhante contexto, o habitual e a imitação darão vez ao que Kant chama de passividade da razão[229]. Não tendo lugar uma reflexão que anteceda o juízo, isso significará que seu procedimento partirá de um conceito tal como ele aparece já instituído ou sem uma verificação daquilo que no dado poderia exatamente prestar-se ao conceito, ou seja, procede por hábito. A lógica que subjaz a semelhante modo de operação judicativa assemelha-se a uma mecânica onde a atividade do juízo mais não faz do que obedecer à regra sem verificar-lhe a legitimidade. Por conta dessa assimilação, o modelo mais amplo de racionalidade que a filosofia de Kant advoga, encontra seu

---

[228] "Preconceito [*Vorutheil*] é a propensão [*Hang*] a considerar a necessidade subjetiva de um juízo como prova da objetiva" (Refl. 2547. HN, AA 16: 411); "Preconceito é a propensão (propension) [*Hang*] do entendimento para julgar a partir de causas subjetivas. Essas fazem com que se julgue sem reflexão" (Refl. 2534. HN, AA 16: 408); "...Reflexão é comparação com regras do entendimento" (Refl. 2536. HN, AA16: 408); "Praejudicium é um princípio do julgar que precede a reflexão. Princípio de uma razão passiva." (Refl. 2548. HN, AA 16: 411). Traduzi aqui "*Vorurtheil*" por preconceito em vez de prejuízo, que seria literal e filosoficamente mais óbvio. Porém, usualmente a última opção não recobra no português o sentido que "*Vorurtheil*" quer expressar. Quanto a isso, refiro aqui a tradução de Valério Rohden da *terceira crítica*. (KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. 3. ed. 2012. §40, nota 136, p. 148).

[229] "Preconceito é uma máxima de julgar objetivamente a partir de fundamentos subjetivos, (p. ex. a partir do exemplo de outro juízo, ou hábito). Todos os provérbios [Denksprüche] (enquanto princípios) são preconceitos *in terminis.* (Imitação), inclinação, hábito" (Refl. 2550. HN, AA 16: 412).

análogo no orgânico e não no mecânico[230]. O uso mecânico da razão não erra necessariamente no proceder, mas corre decerto o risco de errar no ponto de partida. Toma o já estabelecido sem crítica, isto é, sem refletir sobre a representação dada a fim de saber se ela circunscreve de modo consequente um conceito.

Essa exigência da reflexão pode desdobrar-se para além do âmbito estreito das elaborações de uma filosofia da natureza, tocando, sem dúvida, as demandas gerais da "*Aufklärung*". Já por isso, o pequeno texto de 1784, distinguiu o "*Selbstdenker*" daquele que faz um uso mecânico de sua própria razão. Em todo caso, certamente, pode-se pensar, mas no último caso, o ponto de partida do pensar tem origem estranha[231]. O pensar, em sentido cosmopolita, não pode recusar a tarefa da reflexão, que aparece neste contexto como uma garantia de vigilância, por onde a razão pode enxergar as regras de seu uso.

Disso tudo, vale ressaltar o seguinte: a reflexão transcendental tem um âmbito de atuação que a reflexão puramente lógica não recobre, em que pese poder haver similaridade do procedimento[232]; a reflexão opera em função das exigências formais do juízo, projetando um modo de consideração do dado que permite ao juízo esquivar-se do preconceito[233]. No âmbito teórico que circunscreve um juízo determinante, a reflexão poderá e deverá ser pensada a partir dos encargos normativos do entendimento. Todavia, esse estado de coisas não recobre todos os modos que constituem a vida da consciência.

---

[230] "O princípio de uma razão passiva. O mecanismo da razão em princípios é o preconceito. Mecanismo é o que é possível à impressão de causas externas de acordo com leis. Fora da razão é inclinação" (Refl. 2532. HN, AA 16: 408).

[231] Assim, o texto afirma que a natureza já "nos absolveu de uma direção estranha" (WA, AA 08: 35); "Preceitos e fórmulas, esses instrumentos de uso mecânico, ou muito mais do mau uso de seus dons naturais, são correntes de uma contínua menoridade" (WA, AA 08: 36); É assim que o padre e o professor, enquanto executam seus ofícios, servem a um uso privado, doméstico da razão e executam aí uma "incumbência estranha" [*fremden Auftrag*] (WA, AA 08: 38), pois estão engrenados numa máquina onde "... para alguns ofícios, que correm no interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo pelo qual alguns membros da comunidade devem se comportar de modo meramente passivo" (WA, AA 08: 37).

[232] "O papel que ele atribui à reflexão lógica em sua descrição da lógica geral sugere que ele atribui papel paralelo à reflexão transcendentlal em sua explicação da filosofia transcendental. Recordo, em relação a isso, que ao determinar as relações entre representações dadas em nossa intuição, a reflexão transcendental emprega as funções lógicas dos juízos" (SMIT, 1999, p. 216).

[233] Qual será, então, o mecanismo e a consequência do *Vorurtheil*? A levar em conta o terreno no qual a reflexão transcendental deve incidir, não será exagero perceber nela uma condição indispensável para o próprio juízo sintético. Sem uma referência à *Anschauung*, inclusive em seus diferentes estratos, não se sai do conceito, não sendo possível uma abertura ao existente. Na ausência desse ato de reflexão tudo fica nivelado na altura do conceito e as diferenças se aplainam. Julga-se o existente por precipitação: "O princípio dos indiscerníveis fundava-se, propriamente, sobre o pressuposto de que, se no conceito de uma coisa em geral não é encontrada uma certa distinção, então ela também não se encontrará nas próprias coisas; consequentemente, todas as coisas, que já em seu conceito (segundo a qualidade ou a quantidade) não se diferenciam entre si, são inteiramente idênticas (numero eadem). Pois, como no simples conceito de uma coisa qualquer abstraiu-se de várias condições necessárias de uma intuição, assim, por uma curiosa precipitação, admite-se que aquilo de que se abstraiu não se encontra em lugar algum e concede-se à coisa apenas aquilo que está contido em seu conceito" (KrV, A281/B337).

Vimos que os critérios de explicação dos fenômenos, por meio de uma objetividade em geral, dão brecha a elementos que não encontram nos conceitos um modo satisfatório de explicação. Assim, se o sujeito de alguma forma deve pronunciar-se sobre o dado, na medida em que esse cai sob a rubrica da contigência, é preciso admitir que as regras do entendimento perdem seu poder de orientação. Há casos em que o sujeito tem uma relação com o dado, que não encontra no entendimento os critérios de explicação. Diante de tal contexto, a pergunta mais natural seria: como julgar? A "*Urteilskraft*" poderá se arranjar por própria conta na imensidão de fenômenos por onde ela transita? Esse ofício mundano da faculdade do juízo, porque de repente ela pode topar apenas e tão somente com os fenômenos, exige esclarecer sua capacidade. Valerá agora tentar compreender como, ao pensar o juízo enquanto faculdade própria e distinta das outras, a reflexão se desdobrará na ausência de um horizonte de determinação conceitual, em outras palavras, se tratará de saber como a reflexão pode arranjar-se na ausência do conceito.

Se a estrutura geral da "*Empfänglichkeit*" pode exibir uma dimensão da subjetividade que permite evidenciar certo modo de afecção que vai além das demandas de cientificidade e objetividade, em vista de determinados fenômenos, mostra-se por aqui, como já notamos, que a sensibilidade ganha um alargamento no interior da filosofia transcendental, um modo pelo qual as reivindicações da filosofia prática não se colocam a um distanciamento tão abrupto dos modos próprios da sensibilidade. A determinação do sensível precisa ceder lugar a uma postura mais branda e atenuada, ou talvez, a outra perspectiva de leitura. O sujeito, nesta circunstância, precisa posicionar-se de outro modo frente ao sensível, que não seja por uma reflexão já definitiva e previamente orientada pelo conceito. É, portanto, em torno desse modo de tomar posição frente ao mundo sensível que a investigação deve situar-se. A subjetividade que promove o sentimento, o faz a partir de uma certa qualificação que dissolve a engessada relação sujeito-objeto, alavancando outros critérios para essa relação. A fim de compreendermos quais deverão ser esses "outros critérios", será necessário esclarecer os meios pelos quais a subjetividade se relaciona com o sensível e o elabora ou o acolhe. É esta nova qualificação do sujeito que merece agora ser invetigada a partir das sinuosidades porventura presentes na reflexão estética, a fim de esclarecer o modo como a própria "*Urteilskraft*" reflexionante atua.

CAPITULO IV

O SUJEITO E A FACULDADE DE JULGAR REFLEXIONANTE

A investigação sobre o "*Gefühl*", feita no capítulo anterior, nos levou a supor um estrato transcendental que, operando como condição de possibilidade do próprio sentimento e da consciência estética, poderia agora nos fazer considerar a estrutura da faculdade do juízo em seus atos de reflexão e, através disso, permitir um delineamento da constituição da subjetividade neste contexto. Contudo, a tentativa de expor os contornos definidores de um sujeito da experiência estética não parece, à primeira vista, uma tarefa muito promissora. O próprio texto da *terceira crítica*, salvo engano, sequer faz menção de algum sujeito transcendental que, porventura, estivesse na base da consciência estética, seja no caso do belo ou no caso do sublime, isto é, não se destaca com a *Analítica do Belo* e nem com a *Analítica do Sublime* nenhum movimento de espírito por onde uma síntese da multiplicidade empírica tenha lugar e, por assim dizer, dê a determinação de algum objeto para uma consciência. Ao contrário disso, no âmbito da determinação teórica foi possível observar que no mesmo ato pelo qual a consciência, em sua espontaneidade, circunscreve um território de objetividade em geral, ela também se constitui como fixação de um "si mesmo" permanente e idêntico, como que sobrevoando a fluidez e multiplicidade do sentido interno. De tal maneira, a noção de um sujeito transcendental, enquanto uma função de unificação sintética do múltiplo, é condição indispensável para se pensar a identidade do "eu"[234]. Identidade e permanência parecerão assim ser qualificações elementares de qualquer conceito de sujeito, seja de uma concepção substancialista, tal a cartesiana, seja de uma concepção empirista, tal a de Hume que, não obstante o faça por via do hábito, precisa de qualquer modo dar lugar ao permanente e ao idêntico. Em que

[234] Neste ponto a observação de Rousset sobre a *Refutação do Idealismo* é adequada para expor a concepção kantiana do conceito de permanência: "não a descobrindo na sucessão das representações empíricas, a consciência só poderia encontrar a permanência em si mesma: ela não é esta atividade constante: ela não é esta atividade constante que vincula o diverso sucessivo e esta consciência de sua própria identidade por entre a multiplicidade sucessiva de suas representações e de seus atos, que lhe fazem conceber e reconhecer a identidade do objeto como substrato sintético do diverso? Ela não é também esta permanência imperceptível do tempo, cuja permanência da substância sempre é apenas a tradução perceptível, como já o era a linha traçada no espaço? O permanente seria pois somente a projeção de seu ser" (ROUSSET, 1967, p. 153-4).

pese esses sujeitos terem estatutos epistêmicos distintos, identidade e permanência serão denominadores comuns de teorias do sujeito. [235]

Na *primeira crítica*, o "*Ich denke*" era pensado como veículo das categorias (KrV. A341/B399). Isso significava que o "*Eu penso*", no sentido transcendental, era justamente essa possibilidade de uma consciência de si mesmo, a despeito das diferentes formas pelas quais as várias categorias determinariam o múltiplo. Ora, pressupondo-se que a fonte originária da síntese estivesse do lado do entendimento, isto é, realizando-se, sobretudo, enquanto atividade produtora de conceitos, ato pelo qual se define, de um lado, o objeto e, do outro, o sujeito, então, de início, o modo de exercício do juízo estético deverá provavelmente recusar-nos a possibilidade de um sujeito, visto que em seu caso o juízo opera em completa "ausência de conceito" (*Begriffslosigkeit*). A situação do juízo estético mostra-se assim extremamente particular, tal como nota Lyotard, por conta de certa precariedade na relação das faculdades. Para ele, no belo, um suposto sujeito estético se dá, quando muito, como uma promessa de unidade e no caso da experiência do sentimento do sublime a impossibilidade de efetivação dos procedimentos de síntese da consciência já indicaria a própria ausência de um sujeito[236]. Semelhante estado de coisas não deixa de ser curioso, para não dizer mesmo paradoxal, pois, no mínimo, ele indica um sentimento cuja efetividade não se dá para nenhum "eu". De acordo com Lyotard, "não há sujeito como síntese ou como continente, ou como subordinado, do sentimento sublime ou do gosto" (LYOTARD, 1990, p. 529). Isso seria como dizer que não há um sujeito que pronuncia o juízo: é belo. Parecerá, assim, que uma tentativa de pensar o sujeito estético em Kant se frustraria já nas considerações iniciais, a menos que outro ponto de vista, ou mesmo outra concepção de sujeito possa ser desenhada. Não se trataria, certamente, de um

---

[235] Esse pressuposto de identidade e permanência que, de fato, parece ser muito significativo, o encontramos na leitura de Lyotard. Desde então, o autor pôde caracterizar a consciência da beleza e do sublime por certo desajuste diante de tal demanda de unidade: "uma unidade que persistiria idêntica a si mesma através do tempo. Pois esta condição de persistência é uma daquelas que se deve encontrar na noção de um sujeito" (LYOTARD, 1990, p. 525).

[236] Daí Lyotard afirmar que, no gosto, há tão só a promessa de um sujeito, de um casual acordo e unidade das faculdades, que não tem permanência: "Mas o gosto não resulta dessa unidade. E neste sentido ele não pode ser experimentado por um sujeito. Ele resulta do noivado de duas faculdades e anuncia assim o nascimento esperado de um casal unido. Não há uma subjetividade que experimentaria o sentimento puro, há esse sentimento puro que promete um sujeito. Na estética do belo, o sujeito está em estado de nascimento" (LYOTARD, 1990, p. 525). Para Lyotard, o sentimento do sublime daria ocasião mais clara para se notar a ausência de condições para a constituição de um "*Selbst*", pois ali, havendo só apreensão (*Auffassung*) nenhuma totalidade se daria como acabada: não há compreensão (*Zusammenfassung*). Do juízo sublime, diz o autor, "por sua parte, ele responde claramente, isto é, negativamente, à questão da possibilidade de um sujeito e de uma temporalidade estéticos (sublimes) emprestados do modelo do *Ich denke* e da temporalidade tidos como válidos para o pensamento teórico. Não parece discutível que aqui faltam as condições mais elementares (as sínteses do tempo) para a síntese de um *Selbst*" (Ibid. p. 527).

sujeito cujos traços principais estivessem na insistência do idêntico e do permanente, seja no "si mesmo", seja no objeto, mas, uma concepção que acentue uma subjetividade que se exerce mais por sua atividade de crítica do que por seu potencial de determinação dos conteúdos materiais da sensibilidade. Seria o caso de se pensar a peculiaridade de um sujeito a partir de uma crítica da faculdade de julgar.

A crítica da faculdade do juízo ostenta na economia geral das investigações de Kant uma peculiaridade destacável: ela não dá lugar para uma doutrina. É este, ao menos, o tom com o qual o filósofo prefacia sua *terceira crítica*, ao mesmo tempo, anunciando um trabalho ainda por fazer: a parte doutrinal de sua obra. "Obviamente, aí não haverá nenhuma parte especial para a faculdade do juízo, pois, em vista dela, a crítica serve em vez da teoria" (KU, AA 05: 170). Ora, essa afirmação tem um peso exegético que não se pode dispensar facilmente. Ela exige levar em conta, entre os âmbitos abertos pela *Crítica*, desdobramentos que podem constituir doutrina e outros que não são passíveis de tornarem-se uma doutrina[237]. Onde uma doutrina se estabelece decerto tem-se um âmbito no qual verdades podem ser ditas. Uma doutrina, portanto, não deixa de recuperar elementos que são, por assim dizer, dogmáticos[238]. Em semelhante contexto, certo quadro geral de compreensão das coisas pode ser projetado, isto é, lançado sobre as coisas por antecipação. Esse é o caso da matemática, é o caso da ciência da natureza quanto ao que

---

[237] De tal modo, a *Crítica* libera âmbitos nos quais as afirmações podem pretender o valor de verdades objetivas e outros em que não. Nesse último caso, esclarece-se a afinidade que haverá entre gosto e crítica. "A dialética transcendental é a crítica da aparência, assim como a analítica é a doutrina da verdade. Nos antigos ela era, na maioria das vezes, uma técnica da ilusão, ou arte sofística. A crítica da aparência pertence à filosofia. A crítica do gosto não é uma doutrina; o gosto dá regras e sofre limitações, mas não prescreve..." (HN, Refl. 5063, AA 18:77).

[238] De fato, Kant afirma no prefácio à *Crítica da faculdade do juízo* que, tendo terminado seu ofício crítico (*kritisches Geschäft*) passará "imediatamente ao doutrinal" (KU, AA 05: 170). A doutrina pode se afirmar ali onde a *Crítica* mostrou a possibilidade de um exercício do entendimento sobre a intuição pura apenas, dito de outro modo, onde o existente é dispensável. A certeza matemática lhe serve de modelo. Souriau nos dá o ponto: "Esta certeza *a priori* atribuída às matemáticas nos axiomas da geometria assinalavam apenas a aplicação de uma categoria do entendimento ao conteúdo sensível da intuição espacial e permanecia pois essencialmente conforme ao princípio crítico; mas a mesma certeza *a priori* atribuída a noções físicas, pela aplicação de outra categoria do entendimento ao conteúdo sensível da intuição, que só pode ser objeto da experiência *a posteriori*, noutros termos, a inclusão da física na matemática por antecipação do contéudo da primeira, é propriamente o dogmatismo; e é também Leibniz, que os desenvolvimentos do princípio de antecipação sugerem, em particular, o apelo constante à ideia de continuidade e essas quantidades fluentes 'que poderiam mesmo ser dadas anteriormente ao espaço ou ao tempo' e que evocam a lembrança das mônadas" (SOURIAU, 1926, p. 13-14). Ainda mais enfática é a leitura de Lebrun, a respeito do estatuto da crítica: "Propedêutica à filosofia, 'investigação subjetiva', esta ciência particular sem dúvida deve ser formulada doutrinalmente, mas sem ser uma doutrina. É essa diferença entre Crítica e Sistema da filosofia que as duas introduções à K.U. iluminam opondo à tripartição daquela a bipartição deste: teorética e prática formam as duas partes de um sistema doutrinal, mas a faculdade que, no interior da Crítica, as une, é a-doutrinal por definição (...). Esta faculdade que, fora da Crítica, dissolve-se em um agregado de funções psicológicas, é a própria faculdade de criticar. Ela não tem princípio objetivo" (LEBRUN, 1993, p. 386); ver também PETER, 1992, p. 77.

nela é matematizável; é também, sobretudo, o caso da determinação moral do querer, onde definitivamente nenhuma matéria empírica é esperada para influir sobre a vontade. Do ponto de vista teórico, esse é um ofício do entendimento, do ponto de vista prático, da razão. Nesses moldes, tanto o sujeito teórico quanto o sujeito prático dispõem de critérios, ou melhor, regras seguras para a determinação de seus objetos. Ora, no caso do gosto (*Geschmack*), o qual justamente serve de figura para exibição da faculdade de julgar, nenhuma regra *a priori* lhe serve para determinação do múltiplo. Isso porque, tal como afirma Lebrun, "o sujeito estético não é uma consciência cognoscente, mas uma consciência julgante" (1993, p. 415). Assim, será preciso pensar que o sujeito estético, enquanto sujeito do gosto, não procede sob pressão de conceitos e, enquanto um sujeito eminentemente crítico, experimenta e prova a total liberdade de exercer uma atividade que deverá estar constantemente em fase de elaboração. O sujeito então não se daria como estrutura *permanente e idêntica* de compreensão das coisas – o que mais deveria provar uma capacidade de subsumir dados a conceitos já pré-definidos e preestabelecidos – mas deveria se mostrar como capacidade de enfrentar o dado para o qual nenhum conceito está ainda à disposição[239]. Isto é, não seria o caso de tratar o dado por antecipação conceitual, o que seria uma atitude nitidamente dogmática, mas seria o caso de exercer uma liberdade ainda mais originária para enfrentamento do empírico. Para este sujeito que visamos delinear, o existente tem uma precedência que em nenhum grau pode ser antecipada. A afirmação de Kant, a propósito, não deixa dúvidas: "... não se pode determinar a priori que objeto estará ou não de acordo com o gosto, deve-se experimentá-lo" (KU, AA 05: 191). É a esta altura que o experimento (*Versuch*) demanda critérios, demanda um tratamento cujas regras não estão ainda prescritas[240]. Se identificarmos, nesse contexto, as condições para o uso da "*Urteilskraft*", os traços de uma estrutura a partir do estrato transcendental de um sujeito julgante, de um sujeito que aprecia, então, talvez se exprima uma concepção de subjetividade que nos faria relegar a noção de sujeito como identidade e permanência a uma visão, já para o próprio Kant, insuficiente para enfrentar as demandas da

[239] Vale lembrar aqui rapidamente que, no primeiro capítulo, tratamos da postura que o "*Lehrer im Ideal*" requer, a fim de levar a cabo a tarefa da arquitetônica da razão pura. Notamos também que sua tarefa tinha mais a ver com a postura do gênio do que com a do cientista. Dele espera-se mais originalidade do que capacidade de imitação, o que um mero discípulo pode fazer. Um sujeito crítico parece estar no próprio centro daquilo que seria a tarefa mesma do filosofar.

[240] Tal como observa Souriau: "É preciso que o juízo não tropece nessas categorias estéreis que só impõem sua própria forma, enquanto ele deve criar e, portanto, encontrar, conforme à ideia crítica, muitas outras leis além das leis lógicas: as leis de toda física do porvir. Em suma, desde que o problema da possibilidade da ciência até aí não tinha sugerido a Kant outra solução a não ser a da existência de conceitos *a priori*, será necessário que o filósofo descubra, em algum tipo de atividade espiritual diferente da atividade científica, uma faculdade de julgar sem conceitos" (SOURIAU, 1926, p. 45).

"*Aufklärung*". A semelhante concepção de sujeito, o filósofo estaria dando as vias de superação, não propriamente para afirmar a ausência ou derrocada do sujeito – como se Kant pudesse ser celebrado por antecipar uma marca pós-moderna – mas para dar vez a uma noção mais alargada de subjetividade e mais apropriada às demandas arquitetônicas de sua filosofia. Se esse raciocínio é correto, então a *Crítica da faculdade do juízo* é o lugar onde a própria noção de crítica é explicitada, é onde se exibe, ao mesmo tempo, sua própria condição de possibilidade. A atividade reflexionante da "*Urteilskraft*" seria o modelo de atividade crítica, por excelência, justamente por não haver nela nenhuma precedência epistêmica do entendimento, logo, também não ser o caso de uma ocupação propriamente cognitiva. Para além disso, já não se trataria apenas de pensar a possibilidade de um sujeito estético ou um sujeito do gosto, ambos atrelados aos temas da arte e do gênio, mas, sobretudo, de pensar a possibilidade de um sujeito crítico em geral.

4.1 – O SUJEITO QUE JULGA: OS PRESSUPOSTOS DA CRÍTICA

Estas observações preliminares, sobretudo, a propósito do acento na ausência de conceitos, característica das atividades do "*Gemüt*" expostas pela análise da faculdade de julgar, nos apresentam uma circunstância que parecerá destoar das primeiras investidas da *Crítica da razão pura*. Nesta última, o esforço por salientar a forma *a priori*, "*conditio sine qua non*" do conhecimento objetivo, inaugura aquele texto dando corpo a uma doutrina da sensibilidade; a sequência, a *Analítica dos conceitos*, não é senão o esforço por pensar a forma enquanto atividade conceitual; a tônica posta na forma *a priori* orienta, portanto, os esforços da investigação transcendental. A *Crítica da faculdade do juízo*, um tanto avessa a semelhantes exigências, não será por isso a confissão de um fracasso daquela primeira empreitada, mas, no mínimo, será o reconhecimento de que ela só é bem-sucedida ao custo de também ser excludente. O caso é que:

> (...) há tantas formas múltiplas da natureza, por assim dizer tantas modificações dos conceitos universais e transcendentais da natureza, que serão deixadas indeterminadas por aquelas leis que o entendimento puro dá *a priori* – pois as mesmas só dizem respeito à possibilidade de uma natureza em geral (enquanto objeto dos sentidos) – que, para isso, também tem que haver leis, as quais, na verdade, enquanto empíricas, podem ser, de acordo com nossa perspiciência intelectual [*Verstandeseinsicht*], contingentes, as quais, todavia, se devem ser

> chamadas de leis (tal como o requer o conceito de uma natureza), devem ser consideradas necessariamente a partir de um princípio, se bem que para nós desconhecido, da unidade do múltiplo (KU, AA 05: 180).[241]

De acordo com isso, não será equívoco dizer que o problema geral de que a faculdade de julgar deve se incumbir será justamente esse indeterminado (*unbestimmt*) que passa ao largo das formas objetivantes. Ora, essa circunstância pela qual o sujeito se depara com uma multiplicidade desprovida de forma e sentido, visando de arranjá-los, já não teria sido exposta quando Kant analisou os conceitos de reflexão e pensou na necessidade daquelas atividades tão elementares, tal a reflexão lógica e a transcendental?[242] A útlima, distinguindo lugares transcendentais para onde remeter as representações e a primeira, distinguindo notas características? A reflexão lógica, comparando e abstraindo, e a reflexão transcendental, dirigindo a atividade crítica de discernir os lugares da sensibilidade e do entendimento? De fato, estes atos do "*Gemüt*" são elementares e, por assim dizer, originários. Todavia, é preciso notar que o caráter conceitual não é minimamente estranho a essas reflexões. Seja no caso de refletir sem levar em conta a necessidade de submeter a sensibilidade ao entendimento e, portanto, apenas operando comparações e separações entre representações, não importando qual será o seu domícilio provável; seja, tal o caso da reflexão transcendental, tentando discernir no múltiplo da sensibilidade aquilo que nela se presta às demandas próprias a todo conceito. Nos dois casos, a forma dirige a atividade. Se isso é correto, então, nesse contexto, a faculdade de

---

[241] A circunstância que Kant desenha aqui não parece pouco significativa em termos filosóficos, pois é à beira do desconhecido que agora se encontra o sujeito. É justamente no ambiente do não ordenado, do não compreendido, do não identificado que se encontra o sujeito que julga. "Pois, pode-se bem pensar que (...) a diversidade específica das leis empíricas da natureza, com seus efeitos, poderia, entretanto, ser tão grande, que seria impossível, para nosso entendimento, descobrir nela uma ordem compreensível, dividir seus produtos em gêneros e espécies, para usar os princípios de explicação e compreensão de um também para a explicação e conceitualização do outro e, a partir de uma matéria para nós tão confusa (na verdade, infinitamente múltipla, inadequada à nossa capacidade de apreensão) constituir uma experiência encadeada" (KU, AA 05: 185); também a *Erste Einleitung*, no mesmo tom, afirma o caráter problemático dessa "tão infnita multiplicidade" (*so unendliche Mannigfaltigkeit*) e "tão grande heterogeneidade das formas da natureza", como algo que soa "completamente estranho ao entendimento" (*dem Verstand ganz fremd sein muss*) (EEKU, AA 20: 203).

[242] A reflexão lógica não se ocupa de objetos da natureza e só trata de representações e sua possível conceitualização. Já o juízo reflexionante, indo ao particular, tem que pressupor a sistematicidade: "À primeira vista, este princípio não tem aparência de uma proposição sintética e transcendental, mas, pelo contrário, parece ser tautológico e pertencer à mera lógica. Pois, essa ensina como se pode comparar uma dada representação com outras e, através disso, extrair aquilo que ela tem em comum com as diferentes, enquanto uma nota para uso universal e constituir um conceito. Só que, se a natureza indicou para cada objeto ainda muitos outros como objetos de comparação, que tenham com ele na forma algo comum, disso ela nada ensina; ao contrário, essa condição de possibilidade de aplicação da lógica à natureza é um princípio de representação da natureza como um sistema para nossa faculdade de julgar, no qual o múltiplo, dividido em gêneros e espécies, torna possível levar a conceitos (de maior ou menor universalidade), por comparação, toda forma natural que tenha ocorrência" (EEKU, AA 20: 211-12 nota).

julgar não está sendo tomada em sua peculiaridade, naquilo que lhe é próprio. Ela está sendo exposta em seus estratos reflexivos apenas a partir de um serviço que é prestado a partir de critérios que lhe são estranhos. Assim o é, no caso das atividades cognitivas mais elaboradas e também no caso das atividades mais ordinárias onde se afirma ou nega-se qualquer coisa sobre qualquer coisa. O juízo está sempre operante, mas nem por isso pode-se dizer que opera por si mesmo. Ele pode, inclusive, orientar-se pelo simples hábito, pela simples inclinação pessoal, etc. Na ausência da reflexão, como já vimos, o preconceito (*Vorurtheil*) irá vigorar e imiscuir-se em todos os juízos. É preciso, portanto, alavancar critérios pelos quais, na ausência de conceitos transcendentais, seja possível ainda julgar com isenção. A autonomia exigida aqui da faculdade de julgar faz entrever a distinção entre o fato e o direito. É o *quid juris* que precisa ser exposto, não importando saber como se julga, mas, como se deve julgar (*wie geurtheilt werden soll*) (KU, AA 05: 182).

Agora poderíamos nos ocupar do seguinte: como descobrir esse "dever ser" que uma analítica da "*Urteilskraft*" teria que nos liberar? Em que tipo de exercício poderíamos ver a faculdade do juízo de forma mais transparente? Qual seria a figura de sua pureza? Rousset é enfático: é o tema da objetividade que melhor abrange (*embrasse*) o sistema (1967, p. 15). Talvez, já por isso, sua predileção pela teleologia, quando se trata de identificar o lugar de exposição da forma pura da reflexão. Pelo juízo teleológico, o sujeito alcançaria e veria realizadas as demandas de unidade visadas pela faculdade de julgar, tendo para isso, inclusive, uma intuição correspondente[243]. Obviamente, o tema não é objeto de consenso fácil. Lebrun, por sua vez, não admite que aquilo que, para poder ser pensado, fazendo uso de nosso poder de refletir, seja posto como o modelo mesmo de tal poder[244]; uma observação que parecerá mais alinhada ao próprio conceito geral que se deve

---

[243] "Como a objetividade, a teleologia comporta um conceito *a priori* e um dado empírico correspondente, mas ela não é a determinação de um pelo outro; por falta de uma dedução transcendental e de um verdadeiro esquematismo, não há adequação entre o princípio que a funda em sua possibilidade e necessidade e a intuição que mostra sua realidade" (ROUSSET, 1967, p. 458-9). A despeito deste descompasso, dessa ausência de determinação entre o *a priori* e o dado empírico, ausência que, aliás, é fundamental para que a teleologia permaneça no âmbito da reflexão, Rousset vê aí a realização do modelo de unidade exigido pela consciência: "Consideremos, com efeito, a consciência que é, ao mesmo tempo, receptividade e espontaneidade e exige, como condição de sua existência, a unidade total do diverso realizado pelo entendimento e pela razão: sua receptividade faz que as formas e as relações dadas na intuição permaneçam empíricas e contingentes, excedendo, por sua riqueza, o poder de determinação dos juízos sintéticos *a priori* postos segundo as categorias (...); mas a exigência de unidade e legalidade, que era a fonte dos princípios da objetividade, subsiste em face daquilo que ela não é capaz de construir: ali onde o entendimento não determina mais *a priori* as relações do ser dado para dele constituir uma representação objetiva, é preciso ainda julgar e fazer relações, agrupar, classificar, unificar" (ROUSSET, 1967, p. 454-5).

[244] "Conceber um organismo como fim natural supõe que já o conheçamos como objeto, por conceitos. Portanto, a faculdade de julgar ainda não pode aparecer como instância original: se o pensamento do vivo faz uso de nosso poder de refletir, ele não poderia ser o modelo deste." (LEBRUN, 1993, p. 403); Também

ter da filosofia transcendental e que deve valer no caso da faculdade de julgar se se pretende dizer que dela Kant fez uma exposição transcendental. São os critérios de demarcação do que deve ser propriamente chamado de transcendental que dão aqui razão a Lebrun[245]. Disso decorre que não é demasiado o cuidado para não tomar a forma de um objeto por modelo originário da racionalidade esperada pela faculdade de julgar. O orgânico, a essa altura, só por acaso, serve de modelo, mas, se se trata de fazer da "*Urteilskraft*" a exposição de seu estrato transcendental, será preciso esquivar-se de qualquer resvalo que a investigação possa dar em objetos. O gosto parece o âmbito mais apropriado, pois aí sequer a constituição de algum objeto pode ter sucesso. Em tal circunstância, decerto, evidencia-se tão somente o poder de julgar.

4.1.1 – A ESTRUTURA DO SUJEITO QUE JULGA: O DESINTERESSE

Como o sujeito poderia estar certo, ao deparar-se com o contingente, isto é, com aquilo que aparece fora de qualquer quadro compreensivo de que ele disponha, de que estaria em posição correta para dizer algo a seu respeito? Todo o esforço aí estaria voltado para a constituição de conceitos empíricos, como resultados das primeiras comparações e distinções realizadas pela reflexão. Tal é, por exemplo, a tarefa que Kant atribui à faculdade de julgar na "*Erste Einleitung*", qual seja, dar condições para o devir do conceito[246]. Mas, curiosamente, a *Analítica do Belo*, lugar onde se expõe os meandros da reflexão estética, é enfática: o belo não é conceito empírico. Parece que aqui, a reflexão estética opera num nível de radicalidade ainda não entrevisto. Absolutamente, nem de

---

Joachim Peter sugere a pertinência do gosto como lugar para expor o juízo de reflexão, não sendo a beleza o que estaria em primeiro plano: "Na estética, declara-se com isso a autonomia desse princípio; isto é, na reflexão estética está contida analiticamente a autonomia do princípio da faculdade do juízo. A partir da visão da segunda introdução desloca-se o foco do primeiro livro, de uma teoria do juízo sobre o belo para uma teoria da estrutura autônoma dos princípios do juízo de reflexão. Não é a teoria do belo que está em evidência, mas a partir do belo este princípio revela-se como passível de ser analiticamente indicado" (PETER, 1992, p. 73).

[245] Para ilustrar, transcrevo aqui trechos que são uma explicação elementar do transcendental: "Eu chamo transcendental todo conhecimento que, em geral, se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento dos objetos, na medida em que esse tem que ser possível a priori" (KrV. B25); noutro texto, nas análises dos paralogismos, Kant explica porque é enganosa a pretensão de conhecer um sujeito do conhecimento, o que, para além de justificar a crítica da psicologia racional, deixa aberto o espaço de explicitação do caráter próprio do transcendental: "Ora, é bem evidente que, aquilo que devo pressupor para conhecer em geral um objeto, não o posso, por sua vez, conhecer como objeto (...)" (KrV. A402).

[246] "A faculdade do juízo pode ser considerada ou como mera capacidade de, segundo um certo princípio, refletir sobre uma dada representação em proveito de um conceito tornado possível através disso, ou, como capacidade de determinar um conceito, que lhe fica por fundamento, através de uma representação empírica. No primeiro caso, ela é a faculdade do juízo que reflete, no segundo, a que determina" (EEKU, AA 20: 211).

longe algum conceito opera, a fim de orquestrar qualquer circunscrição dos dados. Para além da ausência de conceito, a qual em boa medida já retira um fio de orientação para o juízo, outro aspecto dará ênfase à noção de autonomia da "*Urteilskraft*". Este grau de independência parecerá ser o requisito mais elementar de qualquer atividade de pensamento que se pretenda crítica: é preciso ser essencialmente desinteressado.

É significativo que a *Analítica do Belo* não comece com a exposição da finalidade (*Zweckmässigkeit*), anunciada, desde a introdução, como o princípio da "*Urteilskraft*". O caso é que se esse princípio tem importância, e certamente tem, é preciso que as atividades do "*Gemüth*" estejam em condições de total isenção para que o princípio opere leigitimamente. A afirmação de Kant é pontual: o momento lógico da qualidade é considerado primeiro, porque a faculdade do juízo toma-o primeiro em consideração (*Rücksicht*) (KU, AA 05: 203 nota). A partir de então, o qualificativo essencial desse momento e, talvez, o de maior peso no que diz respeito à caracterização da crítica, será o desinteresse. Curioso, entretanto, é que o lugar mais comum e que é mais óbvio para poder pensar o interesse é da ordem da faculdade de apetição (*Begehrungsvermögen*). Tal como se observa já no início do §2 da *Analítica do Belo*:

> O interesse é a complacência que vinculamos à representação da existência de um objeto. Tal interesse, por isso, tem sempre ao mesmo tempo uma referência à faculdade de apetição, ou como fundamento de determinação da mesma, ou como necessariamente conectado ao fundamento de determinação da mesma. (KU, AA 05: 204).[247]

No interesse, algo move, chama para si, de tal forma que o sujeito não se encontra em situação de inércia e tampouco está isento de qualquer influência. A existência do objeto é o que move e direciona o "*Gemüth*". Este último, portanto, não se encontra livre e independente, mas tem seu direcionamento comandado a partir de alhures. Essa relação direta com o objeto (*Gegenstand*), a força de sua existência ou, ao menos, da

[247] Na *Crítica da razão prática* Kant afirma que a noção de interesse caracteriza o próprio procedimento geral das faculdades e assim o define: "Pode-se atribuir a cada faculdade do ânimo um interesse, isto é, um princípio que contém a condição unicamente sob a qual o exercício da mesma é promovido" (KpV. AA 05: 119); Mas é, sobretudo, na *Begehrungsvermögen* que se evidencia de modo mais imediato o modo como o interesse põe o desejo em movimento: "A causalidade da representação em vista da atualidade do objeto (objetos em geral) é o desejo (em vista dela própria é o prazer) (a vida; o consensus com a vida: o prazer). Porém, nesse caso, a representação deve ter uma relação ao sujeito, para determiná-lo a agir. Essa relação é prazer e, na verdade, na realidade do objeto, isto é, um interesse (o interesse não pertence ao ajuizamento). O interesse repousa na complacência em nosso estado, o qual depende da realidade do objeto. (Causa impulsiva é aquilo que, em si, comporta interesse). *Elater* é a receptividade subjetiva de ser movido para o desejar" (Refl. 1021, HN, AA 15: 457).

consideração de sua realidade, tornam-se algo do que não se pode deixar de fazer caso. Por isso, a própria moral, em que pese demandar um interesse da razão, tem-no de outro lugar que não o mundo sensível[248]. Ora, parece que o interesse é exemplificado mais claramente no exercício da faculdade de apetição quando ela lida com o que é da ordem do sensível. Aí se dá de imediato a ocasião de ações que são iniciadas no interesse de alcançar um objeto, realizar um desejo, isto é, alcançar satisfação. Nesse âmbito, as coisas podem se passar de dois modos, conforme o arbítrio é necessitado: "O arbítrio (Willkür) cego é assim aquele que é necessitado por estímulos (stimulos) e é determinado. A independência do arbítrio dos *stimulis* (sic) é a liberdade" (Refl. 1028, HN, AA 15: 460). Nesta mesma *Reflexão,* Kant segue afirmando a liberdade do arbítrio humano, seja no caso de ser necessitado pelos estímulos sensíveis, seja lá "onde o motivo (*Bewegungsgrund*), enquanto representação da razão, é determinante (*den Ausschlag geben*)" (Ibid.) Esta condição do ato moral parece não ter sofrido alterações na concepção de Kant. O que, todavia, nos importa é o seguinte: julgar se alguém agiu moralmente ou apenas conforme ao dever – se seu "*Bewegungsgrund*" foi uma representação da lei ou um simples estímulo sensível – é algo que passa longe de qualquer possibilidade de vislumbre por parte de qualquer pessoa. Uma diferença, contudo, parece haver entre os motivos. Os estímulos sensíveis têm um domícilio acessível, já no caso das ações morais, não há para seus motivos nenhuma tradução sensível ou imagética. O fato é que o sujeito moral, ao atuar como vontade pura, bate em retirada do mundo sensível e a típica da faculdade do juízo será, ao que parece, tão só a tradução conceitual da liberdade: a forma da universalidade. Desde o ponto de vista do sujeito teórico, a mesma forma da universalidade, enquanto elaboração do conceito, demanda um esforço imenso para, por assim dizer, destinar (*bestimmen*) essa universalidade ao concreto. Parece que, no limite, tanto o sujeito moral como o sujeito teórico, em suas injunções formalizantes, padecem pela ausência de um mundo concreto. Não se trata, com isso, de afirmar que os sujeitos, sobretudo o teórico, são abstrações que não dizem respeito à realidade empírica, ou que, julgam o mundo de cima para baixo. O que falamos da reflexão transcendental logo nos desmentiria. Contudo, o que merece ser destacado é o seguinte: a estrutura desses sujeitos é, por princípio, distante do concreto e,

[248] "Cada emoção (Gemüthsbewegung) produz também um movimento interno da vida (*Lebensbewegung*), ou, antes: aquela não pode existir sem esta. Nós não podemos, porém, colocar o nosso ânimo em movimento, porque queremos, por exemplo, rir efusivamente, no medo (empalidecer) ou na vergonha (enrubescer); mas nós devemos pôr o objeto de tal maneira, que ele pareça ser algo real, que nos diz respeito e afeta. Daqui segue-se que, a moralidade enquanto uma obrigação para nós não é, de modo algum, extraída da maneira como nosso estado é afetado, a mesma também não pode nos imprimir nenhuma emoção (*Gemüthsbewegung*). Este é o caso, portanto, em que apenas a vontade tem que mover o ânimo (...)" (Refl. 1016, HN, AA 15: 452).

no caso do sujeito teórico, quando ele se defronta com o concreto ele o faz no interesse de conduzí-lo a um conceito. Na teoria, o conceito em seus traços de necessidade e universalidade é inevitavelmente o destino, na moral, o destino é a completa ausência da sensibilidade, mais especificamente, ausência do sentimento.

Com a *Crítica da faculdade do juízo* estas exigências não serão dispensadas, mas a circunstância da consciência que nela se analisa mostra que o lugar de onde o sujeito se expressará será profundamente distinto: o sujeito que julga é um sujeito que tem mundo, já a princípio. Explico-me: o trato que é dado ao contingente está privado, de antemão, de qualquer estrutura que sobrevoe o dado forçando-o a ali arranjar-se. É enquanto concreto que o dado aparece. Não valendo aqui nenhuma esquiva diante dele, o sujeito expressa uma atitude de enfrentamento originário. A reflexão, assim, irrompe como uma atividade essencialmente mundana, cujo avesso, aliás, se levado às últimas consequências, ostentaria mais a feição de uma reivindicação mística e religiosa do que a de uma atividade propriamente crítica. Pensar-se fora do tempo, dirá Kant, é uma representação que revolta a imaginação.

> Que, porém, alguma vez ocorra um ponto no tempo em que cesse toda mudança (e com ela o próprio tempo) é uma representação que revolta a imaginação. Então, toda natureza estaria imóvel e como que petrificada: o último pensamento, o último sentimento ficariam, assim, paralisados e, sem mudança, sempre os mesmos no sujeito pensante. Para um ser que só no tempo pode se tornar consciente de sua existência e da grandeza da mesma (enquanto duração), uma tal vida, embora se queira chamá-la de outra vida, deverá se parecer à aniquilação, pois, para se imaginar em semelhante estado é preciso ainda em geral pensar em algo, todavia, *o pensar contém um refletir que só pode acontecer no tempo* – Os habitantes do outro mundo são, por isso, de acordo com a diferença de seu domicílio (o céu ou o inferno), representados ou como entoando sempre a mesma canção (seu Aleluia) ou eternamente a mesma lamentação: através disso, deve ser indicada a total ausência de qualquer mudança em seu estado. (EAD, AA 08: 334-5). (itálico meu).

Ora, esta circunstância não é de todo uma novidade. Como já foi notado, a reflexão transcendental está justamente incumbida de destinar o conceito ao empírico e, portanto, ela tem que infletir no tempo, mas, já por esse compromisso com o conceito e com suas formas, o resultado dessa relação é especialmente parcial. No que agora se passa, a situação difere justo nisso: não havendo o conceito, tem-se tão só o dado e a reflexão está exatamente mergulhada nas malhas da temporalidade. O sujeito que reflete está, assim,

fundamentalmente referido ao mundo. Ora, aqui a suspeita parece inevitável: diante de tal circunstância não seria mais óbvio dizer que o sujeito do gosto tem mais a ver mesmo com o teor psicológico e sentimental de suas afirmações estéticas? Não estaria, assim, o sujeito que reflete, já a princípio, demasiadamente comprometido com o dado em sua singularidade? A possibilidade de um juízo desinteressado exige que não; e esta demanda genuína abre uma perspectiva de pensamento por onde a filosofia kantiana, em que pese o tão alardeado purismo que lhe é imputado, alavanca a possibilidade de uma reflexão profundamente empenhada com as coisas, tal como elas imediatamente aparecem, embora, nem por isso conivente com elas. Hannah Arendt foi precisa.

> A faculdade de julgar particulares (tal como foi revelada por Kant), a habilidade de dizer "isto é errado", "isto é belo", e por aí afora, não é igual à faculdade de pensar. O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. Mas as duas faculdades estão inter-relacionadas, do mesmo modo como a consciência moral e a consciência. Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, o derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o próprio pensamento (...). A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástofres, ao menos para o eu (ARENDT, 2008, p. 215-6).

A leitura do juízo feita por Arendt, em que pese inacabada, é certamente muito significativa. Ela aponta a dimensão crítica que a faculdade do juízo pode ter, uma vez liberada para atuar por entre as "aparências", pelo "mundo sensível". Seus desdobramentos políticos ficam visíveis em cenários de obscurecimento do espaço público, onde a necessidade de não estar tomado pelo fato, pelo meramente vigente, é uma condição fundamental para orientar-se no mundo[249]. Através disso, evidencia-se o quanto, por detrás

[249] De tal forma, é enquanto uma inabilidade para pensar que Arendt parece ver em Eichmann o indício de uma "falta de juízo", propriamente, uma "irreflexão". A leitura de Arendt permite ao menos vislumbrar a envergadura das contribuições que uma reflexão sobre o sujeito e a faculdade do juízo – essa enquanto uma capacidade daquele – pode trazer para a atualidade. Na ausência do juízo, o resto se desenharia mais ou menos assim: "Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos a todo o tempo a essa exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado consciência de tal exigência" (ARENDT, 2008, p. 18). Este sentido de orientação que se espera do juízo fica evidente também na leitura levada a cabo

dessas figuras estéticas, o belo e o sublime, tão em voga na época de Kant, o tema em análise pode ganhar dimensões significativas em outros contextos. Não pretendo aqui recompor o pensamento político kantiano, tal o identificou Hannah Arendt, mas, apenas chamar a atenção para o que me parece ser um elemento forte nesta leitura, a saber, seu vínculo estreito com a demanda do desinteresse.

Em sua obra, "*A vida do espírito*", Arendt se propõe investigar e caracterizar as atividades espirituais, pressunpondo uma divisão das faculdades do espírito, certamente clássica, mas, sobretudo, kantiana. É como se as três *Críticas* de Kant dessem o mote da pesquisa, inspirando-a, ora mais de perto, ora mais ao longe. No primeiro volume, a tematização do *pensar*, enquanto atividade tipicamente especulativa, ostenta principalmente os traços de esquiva, recuo e retirada do mundo das aparências, retirada do mundo plural e movediço dado pela sensibilidade, como um movimento essencial da atividade de pensar e típico da atitude filosófica; talvez, uma condição paradoxal, dirá Arendt, "... de um ser vivo que, ainda que parta do mundo das aparências, tem uma faculdade – a habilidade de pensar, que permite ao espírito retirar-se do mundo, sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo" (ARENDT, 2008, p. 62). Trata-se, certamente, daquilo que por séculos deu à filosofia o seu feitio mais peculiar e também caracterizou um modo de viver que, alinhado às demandas da filosofia, difundiu-se como "vida contemplativa". A atitude do filósofo então se manifesta como pura atividade do espírito, sem a qual só pode haver aquilo que se dá como tal, nenhum movimento de distanciamento do dado. A própria alma, enquanto uma espécie de cenário onde transcorrem nossas vivências internas, inclusive aquilo que nos afeta, como o fazem as paixões, não recobraria o mesmo tipo de atividade (Ibid. p. 90). O espírito é atividade porque é pura espontaneidade; uma qualificação que, aliás, dispensa referências aos textos kantianos, dada a frequência com que o filósofo qualifica a razão como espontaneidade. Segundo Arendt, por aí se evidencia uma das mais antigas e mais decisivas noções de filosofia, como uma atividade superior e inteiramente des-empenhada com o mundo[250]. Por oposição à vida ativa, a vida

---

por Rudolf Makkreel. Isso importa, sobretudo, por fazer notar o quanto a *terceira crítica* abre a perspectiva transcendental para além dos interesses relativos à ciência da natureza. Com enfoque nos processos da imaginação, Makkreel desenvolve sua leitura sobre o sentido de orientação exposto pela *terceira crítica*: "Quando a estética de Kant é referida a suas preocupações epistemológicas mais amplas ela pode contribuir para uma hermenêutica crítica na qual o ponto de vista transcendental não é mais concebido como exclusivamente fundacional para uma ciência da natureza, mas, como orientacional para o sujeito humano no mundo" (MAKKREEL, 1990, p. 2).

[250] "A ideia completa da superioridade do estilo de vida contemplative vem desta compreensão antiga de que o sentido (ou a verdade) só é revelado àqueles que se abstém de agir. Vou mostrar isso para vocês de forma mais simples e menos sofisticada, na forma da parábola atribuída a Pitágoras: 'A vida ... é como um festival;

contemplativa se expressa, sobretudo, enquanto "visão", por meio do que o filosofar encontraria seus pressupostos pré-filosóficos naquilo que era propriamente tomado como uma ocupação divina: ver o todo[251]. A possibilidade de ver a partir de um lugar privilegiado estaria assim, para além do privilégio da vista, estreitamente vinculada com a condição de um não engajamento[252]. Ora, esse território específico da contemplação, seu distanciamento da dimensão prática e imediata da vida, ou para falarmos em termos mais kantianos, a desconsideração desse âmbito do empírico, o território, portanto, do inteligível recebeu um corretivo que coube a Kant expor: nele qualquer pretensão de verdade tem que ser dispensada[253]. Se a pressuposição aí deixa de ser teórica, isto é, se a pretensão de verdade não existe neste território, então, tem-se decerto a melhor condição para ativar a faculdade de julgar. Obviamente, aqui já seria necessário nos enredarmos de maneira mais detida na interpretação de Hannah Arendt, em sua consideração das três faculdades do espírito. Não sendo este o caso, vale ao menos salientar um ponto que nos parece fundamental: o espectador dá um modelo privilegiado para simbolizar a atividade do pensamento e, por meio dela, o desinteresse. Por outro lado, embora liberado do empecilho da contingência, justamente por isso ele não recobra um traço elementar da faculdade do juízo que, diferente da espontaneidade do pensar, está imersa no mundo sensível[254].

---

assim como alguns vêm ao festival para competir, alguns, para fazer comérico, mas, a melhores pessoas vêm como espectadores (*theatai*), assim, na vida, os homens servis saem em busca de fama (*doxa*) ou vitória, os filósofos, em busca da verdade' (...) só o espectador ocupa uma posição que lhe permite ver o todo (...) o espectador é imparcial por definição – nenhum papel lhe é designado. Por isso, a retirada de um envolvimento direto, para um ponto de vista exterior ao jogo é uma condição *sine qua non* de todo juízo" (ARENDT, 1992, p. 55).

[251] Para Arendt, a própria etimologia o sugere: "É seguindo essa direção que a etimologia antiga várias vezes derivou a palavra-chave *theorein*, e até mesmo *theatron*, de *theos*" (2008, p. 149).

[252] "A vantagem do espectador é que ele vê o jogo como um todo, enquanto cada ator conhece só a sua parte ou, se ele devesse julgar a partir da perspectiva do agir, só a parte do todo que lhe concerne" (ARENDT, 1992, p. 68-9). Ainda, ela afirma o seguinte em "A vida do espírito": "Historicamente, este tipo de retirada do agir é a mais antiga condição postulada para a vida do espírito. Em sua forma original, funda-se na descoberta de que somente o espectador, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo" (Idem, 2008, p. 111).

[253] Daí Arendt poder dizer que, a propósito de *Vernunft* e *Verstand*, "Kant traçou essa distinção entre as faculdades espirituais após haver descoberto o 'escândalo da razão', ou seja, o fato de que o nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não se pode impedir de pensar" (Ibid. p. 28); e ainda: "Kant nunca teve completa consciência de haver liberado a razão e o pensamento, de haver justificado essa faculdade e sua atividade, mesmo quando elas não se podem gabar de ter produzido quaisquer 'resultados' positivos. Como vimos ele afirmou ter 'achado necessário negar o conhecimento (...) para abrir espaço para a fé'; mas o que ele de fato 'negou' foi o conhecimento das coisas incognoscíveis; com isso abriu espaço para o pensamento, não para a fé" (Ibid. p. 81).

[254] A fim de evitar qualquer deslize que pretenda ver nesta situação, expressa pelo juízo de gosto, um acesso ao dado em estilo fenomenológico, vale levar em conta o comentário de Lebrun: "Sujeito reflexionante ou sujeito de entendimento, o sujeito transcendental permanece um protocolo de condições de possibilidade (da beleza ou da objetividade), e é impossível, em última instância, encontrar na *3ª Crítica* a doutrina do sujeito

Esta condição em que se encontra a "*Urteilskraft*" é, sem dúvida, muito expressiva. É o indício claro de que Kant precisa pensar um sujeito capaz de um trato específico com mundo sensível, na medida em que esse é contingente, sujeito que, todavia, não pode estar envolvido com a sensibilidade a ponto de confundir-se com ela por inteiro, isto é, a ponto de deixar-se tomar pelo fato, pelo dado, esvaindo-se em pura passividade. Se a faculdade de julgar estética, enquanto faculdade transcendental encontra seu correspondente psicológico no domínio do prazer, do sentimento, em suma, da "*Empfänglichkeit*", daí não decorre que um sujeito estético deva ser pensado como pura inatividade. O sujeito que julga exerce uma atividade que, embora imersa no mundo sensível, curiosamente, precisa realizar-se em completa independência do mesmo. Poder-se-ía falar aqui, que a "*Urteilskraft*", em seu exercício mundano, dá a possibilidade para a realização de uma liberdade situada, concreta; não, propriamente, uma liberdade no sentido moral, reivindicado pela filosofia prática, mas uma liberdade que é a condição mesma para a reflexão, em seus atos de distinção, apreciação, etc. O sujeito que julga, a fim de não perder-se entre os preconceitos e hábitos instituídos, para não apegar-se a conceitos que circulam por benevolência geral, esse sujeito tem que ser livre. E aqui está o nó que a crítica precisa afrouxar: "O pensar" – dizia Kant – "contém um refletir que só pode ocorrer no tempo" (*Denken aber ein Reflectiren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann*). Ora, de tal maneira, o sujeito transcendental da *primeira crítica* estaria do mesmo modo comprometido com a temporalidade? Decerto que sim. Contudo, o movimento analítico da investigação kantiana fazia separar o sujeito lógico, em sua conformação categorial *a priori*, das determinações efetivas dos objetos no tempo e espaço. De fato, aquele sujeito tem uma autonomia que se realiza na projeção dos conceitos sobre o empírico. Seria possível dizer que, naquele contexto, o sujeito tem uma autonomia que se exerce como compromisso com o conceito. Em tal caso, entre o conceito e o dado, o juízo só pode operar em função da "*Bestimmung*". Agora, no caso liberado pela *Crítica da faculdade do juízo*, é a ausência de determinação *a priori* que faz saltar à vista a demanda de liberdade do juízo. A essa demanda Kant chamou desinteresse. O desinteresse, por sua vez, permite compreender outra feição do sujeito.

No texto da *Analítica do belo*, a análise de Kant incide primeiro sobre o modo como os sentimentos podem gerar interesse pelas coisas. O agradável (*angehnem*) qualifica, enquanto sensação (*Empfindung*), o estado de ânimo do sujeito, na medida em

---

encarnado que aprofundaria a do sujeito puro... É porque o sujeito do gosto kantiano é *apenas estético* na aparência: sua função principal é deixar transparecer a faculdade de Julgar" (LEBRUN, 1993, p. 463).

que ele está, de alguma maneira, sendo afetado e, por este meio, também determinado diretamente pela representação de algo. Em tal circunstância, o sujeito vê-se coagido e não pode, já pelo modo próprio do prazer em jogo, ser-lhe indiferente:

> Agora, que meu juízo sobre um objeto (*Gegenstand*), juízo pelo qual o declaro agradável, expresse um interesse pelo mesmo, é claro já pelo fato de que, por meio da sensação move-se (*rege macht*) um desejo pelo mesmo objeto, por conseguinte, a complacência não pressupõe o mero juízo sobre ele, mas, a relação de sua existência a meu estado, na medida em que esse é afetado por tal objeto. (KU, AA 05: 206-7).

Aqui se explica o trecho já citado, com o qual Kant abre o §2 da *Analítica do Belo,* dizendo que o interesse "*tem sempre ao mesmo tempo uma referência à faculdade de apetição*". O caso será o seguinte: em semelhante condição, o sujeito tem a faculdade de apetição em relevo. Julgar não será impossível, mas esta não será a circunstância mais desejável para expor, em sua pureza, o próprio poder de julgar. O desejo põe o sujeito na dependência da existência do objeto (do agrado), o agrado ofusca-lhe a imparcialidade e em que pese o juízo aí ser possível, ele estará já de saída corrompido por uma dependência. Se as coisas se passassem exclusivamente dessa forma, toda nossa apreciação do entorno poderia tomar o agrado como critério. Se tudo ficasse nivelado por aqui, então "sejam as impressões dos sentidos, que determinam a inclinação, os princípios da razão, que determinam a vontade, ou as simples formas refletidas da intuição, que determinam a faculdade do juízo, seriam completamente o mesmo." (KU, AA 05: 206); e, se algum critério tivesse que ser instituído para tratar de quaisquer desses elementos com os quais as faculdades do sujeito se determinam, então "não se poderia exigir delas nenhuma outra avaliação das coisas e de seu valor senão a que consiste no deleite (Vergnügen) que elas prometem" (Ibid.). Do ponto de vista do interesse, seja o agradável ou o bom, ambos produzem a mesma tendência para o objeto, não obstante o façam por razões diferentes (KU, AA 05: 209).

O desinteresse marca, então, a possibilidade de encontrar um ponto de vista asséptico, justamente por ser a saída desse território extremamente vigoroso em poder de determinação; é a saída do patológico, é a esquiva do poder que o afeto exerce sobre o sujeito. O primeiro momento da *Analítica do Belo* marca justamente este desvio que deve ser operado pela faculdade do juízo. É preciso desconsiderar qualquer elemento que sirva à faculdade de apetição. Por isso a recusa do elemento afeccional, recusa de uma utilidade

qualquer pela qual se visa algo. Trata-se de assegurar que a investigação não resvale no âmbito da "*Begehrungsvermögen*", mas que se esteja lidando unicamente com aquilo que a "*Urteilskraft*" pode dar a si mesma[255]. De acordo com tais pressupostos da investigação, a heautonomia qualificará por uma necessidade incontornável o modo de se pensar o sujeito que julga. O desinteresse demanda uma circunscrição, uma restrição das referências em vigor: nenhuma determinação afetiva, passional, intencional ou cognitiva pode figurar. Através disso, o sujeito é pensado como liberdade da capacidade de julgar[256]. Essa exigência é ilustrada por certa circunstância, na qual o sujeito ostenta uma constituição diante dos fenômenos. Não se trata, portanto, de esperar que o objeto (*Gegenstand*) exerça o efeito estético no sentimento do sujeito, mas, ao contrário, que o próprio sujeito, uma vez tendo encontrado uma situação de harmonia casual das faculdades, sinta a harmonia[257]. O "*Lebensgefühl*" (KU, AA 05: 204) é o indício de tal acordo casual, que é, sobretudo, um acordo isento de pressões, de constrangimentos cognitivos ou de qualquer outra ordem. Tal situação, dado seu caráter inexplicável – pois, se o fosse permitiria também encontrar a regra que subjaz à beleza – dado seu caráter circunstancial e acidental, essa situação de um acerto gratuito entre faculdades heterogêneas só pode levar um nome: favor (*Gunst*) (KU, AA 05: 210)[258]. A partir desta circunstância, vale aqui uma breve retomada: não era uma reivindicação da tarefa arquitetônica da razão estabelecer domicílio, forçar a razão a um cultivo de si em vez de deixá-la enredar-se por extravios de visionários que buscam outros

---

[255] No *Vorrede* Kant observa a circunscrição exigida pela investigação da *Urteilskraft*: "Ela própria deve, portanto, exibir um conceito, pelo qual propriamente nenhuma coisa é conhecida, mas que apenas serve a ela mesma como regra, não, porém, como uma regra objetiva, à qual ela pudesse adequar o seu juízo, pois para isso se exigiria novamente uma outra faculdade do juízo para distinguir se é ou não o caso da regra" (KU, AA 05: 169).

[256] "A condição necessária de uma independência transcendental, como possibilidade da reflexão estética é assim a indicação da espontaneidade autônoma enquanto liberdade de referências afeccionais e intencionais. A análise tem que produzir a prova da possibilidade de uma posição frente ao objeto, que permita fundar de novo o conceito de sujeito. Kant tenta isso ao atribuir à faculdade de julgar o fenômeno da complacência desinteressada" (PETER, 1992, p. 96).

[257] O §1 da *Analítica do Belo* permite entender que no caso do sentimento de prazer e desprazer: "... o sujeito sente-se a si mesmo, como ele é afetado pela representação" (KU, AA: 05 204); Quanto à precedência do juízo, o §9 da *Analítica do Belo* não deixa dúvidas; não é o sentimento que determina o juízo, antes, é certa situação na qual se encontra o estado de ânimo (*Gemüthszustand*) que resulta no sentimento. (KU, AA 05:217).

[258] Hannah Arendt já chamou atenção para a dimensão mundana da atuação da *Urteilskraft*, que se prova com o fenômeno da beleza (ARENDT, 1992, p. 30) e que vale ressaltar aqui pelo seu caráter ilustrativo; de acordo com Kant, "Agrado (Annehmlichkeit) vale também para animais irracionais; beleza, somente para homens, isto é, animais, contudo, seres racionais, embora, não enquanto tais (por ex. espíritos), mas ao mesmo tempo como animais" (KU, AA 05: 210); evidencia-se aqui o papel do juízo no diagnóstico de um fenômeno que, irrompendo tão casualmente entre os dados do mundo sensível, dá ocasião de um acordo entre as dimensões distintas do sujeito (entendimento e sensibilidade) e indica assim o lugar do homem, seu domicílio próprio. A seguinte *Reflexão*, já aduzida por Hannah Arendt, exemplifica o caso: "A beleza é distinta do agrado e da utilidade. Quando pensada, a utilidade dá apenas uma complacência mediata, a beleza, uma complacência imediata. As coisas belas anunciam que o homem combina com o mundo e que mesmo sua intuição das coisas concorda com as leis de sua intuição" (Refl, 1820a, HN 16: 127).

mundos? Obviamente, para isso seria preciso primeiro, abandonar os sonhos de visionários e, segundo, que ao reconhecer as fronteiras do mundo habitável, o mundo sensível, que ele decerto não nos parecesse terra estrangeira, isto é, que se mostrasse adequado. O belo parece indicar justamente isso, este acordo significativo com o mundo sensível, um acordo sem esforços, um acordo livre, cujo índice está no âmago da subjetividade (*der Mensch in der Welt passe*). Esse favor é, na verdade, o indício de certa constituição no sujeito, de certo acordo entre as faculdades. Para usar expressão de Peter, esta "*Befindlichkeit*", este *estado de ânimo* resulta de um trato específico de uma faculdade com uma representação[259]. A circunstância, portanto, permite pensar no modo como "*Verstand*" e "*Einbildungskraft*", sem prerrogativa de qualquer lado, acertam o passo. A última, em sua liberdade, como faculdade de apresentação e, portanto, com seu vínculo incontornável com a intuição sensível, o primeiro, em sua exigência peculiar de legalidade e universlidade. O modo como isso se dá e o estatuto epistêmico da tal situação permite pensar que tipo de reivindicação pode ser feita quando o assunto é o gosto.

4.1.2 – A ESTRUTURA DO SUJEITO QUE JULGA: A REIVINDICAÇÃO DE VALIDADE

O primeiro momento da *Analítica do Belo*, ao focar o desinteresse o faz, sobretudo, pela exigência de uma recusa, isto é, a recusa de que qualquer elemento apto para mover o arbítrio exerça influência sobre a "*Urteilskraft*" quando essa visa tão só apreciar. A mesma exigência de recusa pode, *mutatis mutandis*, ser pensada desde o ponto de vista das atividades estritamente cognitivas. A ocasião da beleza é aquela em que um objeto permite, deixa às faculdades a chance de uma espécie de acordo, mais precisamente um uníssono, embora não se possa dizer em que consiste isso que o objeto deveria conter em seu aparecer, a fim de que o uníssono se tornasse possível. Tal impossibilidade se anuncia já no início da *Analítica do Belo*, já que aí a representação é referida ao sujeito e a seu sentimento através da imaginação (*Einbildungskraft*); esta última, talvez esteja ligada

[259] Peter enfatiza essa *Verfassung* do sujeito que julga: "O modo como uma representação é tratada indica uma vinculação genuína com a constituição do julgante, isto é, no ajuizamento do gosto há um efeito estético: o juízo de gosto é estético! (...) ele é estético (...) porque um trato particular com uma dada representação tem uma referência originária ao estado de ânimo (*Befindlichkeit*), a qual repousa sobre a reflexão" (PETER, 1992, p. 97-8); um pouco mais adiante, sublinha: "uma análise ampla do juízo de gosto deve mostrar que uma maneira específica de proceder com uma dada representação funda-se na funcionalidade de uma faculdade, que, enquanto momento estrutural do ato de reflexão, funda a autonomia de modo lógico-transcendental" (Ibid. p.99).

ao entendimento (*vielleicht mit dem Verstande verbunden*) (KU, AA 05: 203). Pensar, portanto, o desinteresse em toda sua envergadura não exclui uma consideração da relevância e do papel do entendimento, o que, de imediato, põe outra questão: a do estatuto epistêmico do que é enunciado no juízo. Aquela posição quanto à participação do entendimento, algo titubeante de início, não ganhará nenhum grande corretivo. Só indeterminadamente o entendimento terá lugar na complacência do belo (KU, AA 05: 207, 244). A cena privilegia a imaginação, agora em grande medida desonerada dos encargos normativos do entendimento. Isso, todavia, não siginificará que aqui estejamos restritos ao domínio do meramente psicológico, em que pese o modelo cognitivo de consciência, baseado numa objetividade em geral, que opera por uma padronização do múltiplo sensível, perder sua vigência epistêmica[260]. A *Analítica do Belo* mostra uma circunstância da vida da consciência que nem se determina pelos interesses práticos, que invariavelmente põem em marcha o desejo, nem atende também aos interesses teóricos do entendimento que, por sua vez, tem um modo específico de trato com o dado sensível. À medida que a estrutura geral de determinação peculiar ao entendimento não sobressai, emerge o dado em sua singularidade. Tal é a necessidade de se destacar o caráter singular do que aparece, que Kant não se refere ao objeto (*Objekt*) na medida em que ele pode conter qualquer traço partilhável com outros objetos, mas se refere ao objeto (*Gegenstand*) na medida em que ele imediatamente nos faz frente, se nos opõe e faz resistência[261]. Importa destacar, que o objeto se insinua, por assim dizer, sobretudo na vigência do tempo presente. O contexto cognitivo, normatizado pelo entendimento é outro. Nele, a imaginação que esquematiza tem o compromisso de atuar de acordo com a regularidade possibilitada pelo conceito, a qual, por sua vez, não enfrenta o múltiplo sensível senão por determinações que podem impor-se também ao que está ausente, ao que pode estar em qualquer tempo, tal a natureza daquilo que se diz universal. A análise da quantidade no juízo de gosto esclarece esta

---

[260] Se considerarmos aqui a reflexão transcendental tratada no texto da Anfibolia poderemos ver que ela se presta à padronização exigida pela objetividade em geral. Ao distinguir o idêntico, por exemplo, a reflexão mostra-se comandada pela categoria de unidade e forja o juízo universal; se por esse meio pode-se ver surgir conceitos empíricos, vale ressaltar que eles são da mesma linhagem epistêmica que aquela aberta pela objetividade em geral. Peter, por exemplo, afirma que "Enquanto o juízo não se orienta pelas condições apodíticas de uma objetividade das coisas em geral, ele pode fazer-se valer em relação à possibilidade de uma referência ao objeto particular. A indicação da subjetividade do juízo de gosto encontra aí sua determinação positiva, pois, sobre essa indicação, a referência ao objeto da representação pode ser apresentada como um processo em meio à faculdade da imaginação" (PETER, 1992, p. 102); Lebrun, por sua vez, tem leitura semelhante ao afirmar que: "a consciência-de-beleza, na medida em que ela marca a liberação máxima do criticismo em relação à estrutura do 'objeto-em-geral', é a confissão de que há sentido fora da objetividade" (LEBRUN, 1993, p. 462).

[261] Sobre esta distinção, suas dificuldades e nuances ver: MAKKREEL, 1990, p. 39-42; também ROUSSET, 1967, p. 294-314.

situação. O juízo de gosto é sempre um juízo singular, é sobre o concreto que ele se realiza e não visa o objeto buscando nele quaisquer similaridades que ele possa ter com outros. O exemplo de Kant nos esclarece o ponto: "o juízo que surge através de comparação de vários singulares: as rosas em geral são belas, não é a partir daí enunciado como estético, mas como um juízo lógico fundado sobre um estético" (KU, AA 05: 215). Esta situação é o indício de que, no contexto da reflexão estética, o procedimento do juízo sobre a imaginação não está mais orientado por uma *doutrina* do esquematismo.

> O esquema em si mesmo é sempre apenas um produto da imaginação; mas, na medida em que a síntese da última não tem por objetivo nenhuma intuição singular (*keine einzelne Anschauung*), mas, somente a unidade na determinação da sensibilidade, então há que se distinguir o esquema da imagem. Assim, quando coloco cinco pontos um após o outro... isso é uma imagem do número cinco. Ao contrário, quando eu apenas penso um número em geral, que pode ser cinco ou cem, então este pensamento é mais a representação de um método para representar, em uma imagem, uma quantidade, de acordo com um certo conceito (mil, por exemplo), do que a própria imagem que, no último caso, dificilmente eu poderia abarcar com a vista e comparar com o conceito (KrV. A140/B179).

Sob o regime da "*Schematismuslehre*" a faculdade do juízo sai à caça de universalidades. Na *Analítica do Belo* as coisas se passam de outro modo. Nela, é diante do singular e do concreto que sua reflexão atua e, ao exercitar seu desinteresse, ela não visa os traços sensíveis partilháveis com outros objetos. Se assim fosse, jamais se poderia dizer que a rosa é bela assim como o arrebol é belo. Afinal, que traço comum há entre eles? A situação aqui é parecida com aquela em que Aristóteles, quando se tratava de pensar o bem, criticava a doutrina das ideias de Platão; na ética não é possível ter um conceito normativo e universal do bem, é preciso descobrí-lo na contingência dos acontecimentos. De tal forma, Aristóteles pôde afirmar que o bem se diz de vários modos[262]; igualmente, Kant poderia dizer que o belo se diz de várias maneiras. Não há regra que nos antecipe o que seja a beleza ou que dela nos forneça um padrão, é preciso enfrentar o acontecimento.

[262] Aristóteles parece ter se encontrado em situação análoga à de Kant. A ética aristotélica demanda, por meio da noção de sabedoria prática, uma capacidade de distinção quanto ao que será o bem na circunstância específica em que o ator moral se encontra, uma vez que não há um conceito capaz de exprimir univocamente o que seja o bem: "Além disso, como a palavra 'bem' tem tantos sentidos quantos 'ser' (visto que é predicada tanto na categoria de substância, como de Deus e da razão, quanto na de qualidade, isto é, das virtudes; na de quantidade, isto é, daquilo que é moderado; na de relação, isto é, do útil; na de tempo, isto é, da oportunidade apropriada; na de espaço, isto é, do lugar apropriado, etc), está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa. Ainda mais: como das coisas que correspondem a uma Ideia a ciência é uma só, haveria uma única ciência de todos os bens" (ARISTÓTELES, 1984, p. 53).

Se, como já notamos no primeiro capítulo, Foucault pôde atribuir à "*Aufklärung*" "um tipo de interrogação filosófica que problematiza, ao mesmo tempo, a referência ao presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo" (FOUCAULT, 2000, p. 1390), então, parece evidente que Kant, muito mais do que através do horizonte aberto pelas duas primeiras críticas, pela dimensão teórica ou prática, responde a essa demanda através da fundação transcendental da "*Urteilskraft*". Atenta ao íntimo dos processos da imaginação, ela não tem uma regra para pinçar qualidades sensíveis atribuíveis a tudo o que será dito belo. Não havendo regra ou conceito que nos antecipe algo sobre o dado, tarefa típica dos atos do entendimento, no belo é o acontecimento no singular que terá precedência. Assim, a liberdade exigida pelo juízo na reflexão estética não será só aquela frente à sensação do agrado e da utilidade, motores indiscutíveis do desejo. É preciso estar livre também dos padrões exigidos para o conhecimento das coisas. O esquema, "esta condição formal e pura da sensibilidade, sobre a qual o conceito do entendimento está restrito em seu uso" (KrV. A140/B179), não está, é verdade, ausente no jogo das faculdades que acontece no caso da beleza, pois, assim o belo se limitaria a um fenômeno da ordem da pura passividade e estaria restrito só à "*Empfänglichkeit*". Mas, se de alguma maneira o entendimento tem que participar, então, algum elemento de mediação tem que haver para arranjar seu acordo com a sensibilidade. A situação de agora, insólita talvez, é a de uma imaginação que "esquematiza sem conceito" (KU, AA 05: 287), ou, para cruzar esse texto com o da *primeira crítica*, nesta situação, a faculdade da imaginação fornece uma "condição formal e pura da sensibilidade" que, por acaso, se acerta com o entendimento em geral.

A situação não deixa de ser problemática, pois, como oberva Rousset a respeito do esquema, " ele é o equivalente intuitivo imediato da categoria" (1967, p. 275). A questão seria a de saber como, no caso da beleza, esta equivalência poderia ser pensada de modo talvez mais atenuado. Pensar essa possibilidade é importante justamente para que, embora o tipo de juízo revelado pela reflexão estética não seja cognitivo, ele também não seja o índice de um discurso inteiramente relativizável e, portanto, incapaz de sustentar-se para além das "*Privatbedingungen*". Se tudo não ultrapassasse esse domínio, qualquer discussão sobre o gosto seria tolice (*Torheit*) (KU, AA 05: 212). De tal modo, se o caso não pode ser esse, então é preciso esclarecer a forma como o "*Verstand*" está envolvido. Guillermit destaca aquilo que arremata o segundo momento da *Analítica do Belo* (KU, AA 05: 219), a saber, o fato de que as condições da universalidade "são assunto próprio do

entendimento" (*sont l'affaire propre de l'entendement*) (GUILLERMIT, 1986, p. 90). Através disso, qualquer coisa de universal de certos objetos se estabeleceria, embora não seja um traço universal comum a vários objetos (Ibid. p. 88). Isso só pode significar que é a condição da universalidade que se vê realizada a partir de um singular, muito mais do que uma universalidade determinável e passível de ser identificada e reconhecida por meio de uma regra.

O reconhecimento no conceito, segundo a divisão da primeira edição da *Dedução transcendental* das categorias, ocupa o ponto alto da síntese que se opera na consciência cognitiva. No caso do belo, a própria noção de síntese não deixa de sugerir um problema, pois, como se pode ver no contexto do conhecimento objetivo, o conceito possibilita a síntese justamente por seu poder diretivo. Decorre daí o fato de que as categorias sejam tomadas por condição de possibilidade da experiência. Esta é a antecedência de uma determinação lógica impossível de ser pensada no caso do belo[263]. A síntese, operação que no âmbito da constituição da objetividade se desdobra em atos diferentes no interior da imaginação – apreensão e reprodução – guiada pelas demandas do conceito, não ocorre da mesma maneira na consciência estética. De acordo com Makkreel, "para compreender porque atos específicos da síntese imaginativa são omitidos na discussão kantiana da beleza, precisamos olhar para as condições da consciência estética e do juízo reflexionante" (1990, p. 48). Isso significa que é preciso atender ao fato, anunciado logo na introdução à *terceira crítica*, de que o belo sequer perfaz um conceito empírico (KU, AA 05: 191), o que exige supor que o poder de determinação das categorias não se impõe e, portanto, não orienta nem a apreensão nem a reprodução na imaginação. Quando Kant fala em uma apreensão (*Auffassung*) no caso do belo, ele a remete à forma de um objeto (*Gegenstand*) e não ao múltiplo sensível arranjado numa sucessão temporal[264].

---

[263] Por aqui se vê como a "*Urteilskraft*" reflexionante supre uma exigência bem anterior à fase crítica de Kant, exigência cuja origem remonta pelo menos ao texto de 1763, o *Beweisgrund*. É ali que o filósofo expõe a fissura irremediável entre lógica e existência. De um conceito, expressão irrecusável do possível, não se segue, todavia, nenhuma existência. O existente é justamente aquilo que precede qualquer conceito. Que o contexto aqui seja outro, não implica que não tenhamos uma analogia adequada: a consciência da beleza exprime justamente uma precedência do existente frente às faculdades teórico-especulativas do sujeito, a razão e o entendimento. A leitura que recortamos no *Beweisgrund* já sugeria esse ponto: "a existência não pode ser apresentada em uma intuição *a priori*" (*... das Dasein in keiner Anschauung a priori dargestellt werden kann*) (MAN, AA 04: 469); a única faculdade capaz de ir sem preconceitos direto ao existente é a faculdade de julgar.

[264] Na *Crítica da razão pura* a apreensão é vinculada à capacidade do ânimo (Gemüth) de distinguir "o tempo na série das impressões" (KrV. A99); ora, isso permite pensar que a intuição enquanto uma grandeza extensiva não dispensa um processo em que se destacam a composição e a sucessividade: "Chamo grandeza extensiva aquela na qual a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, necessariamente precede essa). Não posso representar uma linha, por pequena que seja, sem traçá-la em

A apreensão da beleza não é sintética, tal como o é a apreensão cognitiva. O prazer, que no belo tem uma referência só ao sujeito, está assim vinculado apenas à mera apreensão da forma.

> Se o prazer está ligado com a mera apreensão (*apprehensio*) da forma de um objeto da intuição sem relação da mesma a um conceito para um conhecimento determinado, então, através disso a representação não é referida ao objeto, mas, simplesmente ao sujeito (KU, AA 05:189).

Parece assim, quanto ao que se passa na "*Anschauung*", que a beleza comportará muito mais uma aparição repentina do que um processo de construção[265]; é a apreensão de uma forma. Todavia, se esta leitura condiz com a demanda por uma ausência de conceito e, portanto, com a ausência de uma determinação prévia que permitisse distinguir no múltiplo a ser percorrido e sintetizado o que cairia sob a rubrica da beleza, por outro lado, a própria letra da *terceira crítica* não desautoriza uma leitura que pretenda encontrar aí alguma atividade espontânea que porventura saísse à caça de formas. A liberdade da imaginação no juízo de gosto exige que ela seja considerada como autora (*Urheberin*) de formas de intuições possíveis e, de tal modo, não obedecendo às leis da associação na reprodução, mas, atuando de modo produtivo e espontaneamente (*selbstthätig*) (KU, AA 05: 240). Este aspecto produtivo, inerente a uma imaginação espontânea, poderia sugerir um modo de percorrer o múltiplo, ligá-lo e assim compor a forma. Por outro lado, isso não significa que a imaginação poderá fruir inteiramente suas habilidades plásticas; isso porque a sobriedade inerente à filosofia crítica pressupõe que, deixada a si mesma, a imaginação é extravagante[266]. Se se tratar da beleza, algum ajuste regular, ainda que indefinido, deverá estar presente. Segundo denominação de Kant, deve

---

pensamento, isto é, sem produzir todas as partes sucessivamente a partir de um ponto e através disso desenhar esta intuição" (KrV. A162/B203); na segunda analogia da experiência, onde a intuição não dispensa conteúdos empíricos, lemos: "A apreensão do diverso nos fenômenos é sempre sucessiva" (KrV. A189/B234); no caso do belo, a apreensão tem que ser entendida como um ato que não distingue sucessão temporal, portanto, não supõe em cada instante (*Augenblick*) uma unidade absoluta (*absolute Einheit*) a percorrer (*Durchlaufen*) e a juntar (*Zusammennehmung*) (KrV. A99), mas, é uma apreensão da forma.

[265] Para Makkreel, o processo sucessivo de acúmulo das representações é típico da síntese cognitiva. No belo, a síntese não tem esse sentido: "Se a forma esteticamente apreendida de um tipo de objeto fosse uma representação completa desse tipo, então a apreensão da forma exigiria as sínteses da reprodução e da recognição, mas a apreensão estética não é a experiência de um complexo determinadamente construído. Porque uma forma estética é um todo cujas partes não são discretamente percebidas, mas, sentidas como sendo uma unidade indeterminada não há necessidade de atos especiais de sínteses empíricas, nem de apreensão, reprodução ou recognição" (MAKKREEL, 1990, p. 51).

[266] "Nenhum estado é mais perigoso do que quando nós passeamos pelo mundo das fantasias (*Welt der Einbildungen*), até que, por assim dizer, nele nos perdemos e não podemos encontrar o caminho de volta. Paraíso dos loucos" (Refl. 335, HN, AA 15: 132).

vigorar aí uma conformidade a leis sem lei (*Gesetzmässigkeit ohne Gesetz*) (Ibid. 241). Em que pese, contudo, essa legalidade admitida, será uma síntese harmônica e um acordo repentino entre imaginação e entendimento o que sucederá no juízo sobre a beleza, ao invés de uma síntese construtiva que demandasse um progresso da imaginação a percorrer as sinuosidades da forma recortando suas possíveis conveniências legais. O caso é que a ideia de uma imaginação que é "*selbstthätig"* não deixaria de insinuar tal possibilidade.

Embora não trate da função da imaginação, a leitura de Zinkin está bastante comprometida com a noção de síntese e recupera no texto e no contexto da *Crítica da razão pura* um estrato transcendental do sujeito cognitivo, que permitiria pensar o sujeito do gosto[267]. Para ela, "o sujeito de juízos de gosto é o que Kant chama de forma qualitativa da unidade" (ZINKIN, 2006, p. 470). Seria, portanto, a unidade da consciência, cuja síntese expressaria uma unidade qualitativa, anterior à constituição do objeto do conhecimento, cujo sujeito perfaz uma unidade quantitativa e numericamente idêntica a si, tal o sugere a noção de uma apercepção transcendental. Antes de tal constituição do objeto, operaria um sujeito capaz de distinguir unidades qualitativas, cuja atuação visaria selecionar (*pick out*) traços comuns entre elementos distintos, tal como se pode visar a unidade do tema em um drama. Para Zinkin, esta tarefa não seria orientada conceitualmente – o que dá aqui um bom motivo para imputá-la a um sujeito que também se prestaria a ser o sujeito do gosto, já que o juízo de gosto dispensa o conceito – mas, em alguma medida, isolaria entre as representações aquelas que melhor se adaptariam à forma da unidade[268]. O que, todavia, não figura na interpretação de Zinkin é a função da reflexão transcendental tratada no *Apêndice* à *Analítica dos princípios*. A partir desse contexto, seria possível notar que o ato de selecionar, discernir ou julgar "*what is to count as a candidate for a synthesis in the first place*" (ZINKIN, 2006, p. 476) estaria orientado pelos conceitos de reflexão, cujas exigências, assim pensamos, não são minimamente estranhas

[267] Em que pese sua observação de que são concepções distintas de subjetividade (ZINKIN, 2006, p.470, nota 7).

[268] A leitura de Zinkin não deixa de ser interessante, pois, ela acomoda os requisitos do gosto a um sujeito transcendental e afirma que: "O sujeito transcendental que é capaz de um juízo de gosto puro é aquele que, ao julgar, toma o ponto de vista externo, de uma terceira pessoa" (ZINKIN, 2006, p. 486). Para ela, a atividade prévia à subsunção ao conceito não se orientaria pelo conceito: "Se o eu, do qual posso tornar-me consciente quando faço um juízo congnitivo, é a unidade numérica e analítica do 'Eu' que pensa, então, há um eu diferente, do qual posso tornar-me consciente quando, ao fazer um juízo de gosto, não uso nenhum conceito? Tal eu não seria o eu idêntico a si, que torna possível a unidade das representações no pensamento. Em vez disso, vou argumentar que ele é o eu que primeiramente torna possível a síntese do múltiplo de representações, isolando aquelas representações que devem ser sintetizadas daquelas que não devem, e assim, discernindo ou julgando o que conta como candidato para a síntese em primeiro lugar. O eu que faz isso não é a unidade numérica do eu, mas uma unidade qualitativa do eu" (ZINKIN, 2006, p. 475-6).

às exigências das categorias. Esta reflexão que busca unidades está orientada à distância pelo entendimento. Não estando livre de um remoto direcionamento conceitual, esse ato de reflexão não é viável para pensar o sujeito do gosto[269]. Para além disso, a leitura de Zinkin não deixa de expressar um acento construtivo por parte do sujeito do gosto, seja afirmando que os momentos da *Analítica do Belo* perfazem critérios para alcançar (*attaining*) o correto ponto de vista (ZINKIN, 2006, p. 483), seja afirmando que aí

> o objetivo é produzir uma unidade que é temática, na qual representações são conectadas à consciência do sujeito ao possuírem uma certa qualidade em comum, tal como uma qualidade de ser heróico. Quando tal unidade qualitativa é alcançada (o sujeito se torna completamente heróico, por exemplo), o sujeito sente prazer (Ibid. p. 485).

Ora, se o sujeito do gosto visa qualidades comuns, não seria preciso saber o que há de comum entre as coisas belas, para realizar o juízo? Além do mais, se se trata apenas do comum, há que se convir que um conceito empírico também se constitui assim. Por exemplo, se a unidade é uma categoria pela qual se pode conceituar o sensível, talvez ela não sirva só para quantificar o homogêneo, tal como na adição de um mais um são sempre unidades exatamente iguais que se juntam, mas, também para visar o idêntico na pluralidade – tal como para a origem de um conceito empírico qualquer, abstrai-se das diferenças para manter apenas o que há de comum e, assim, o conceito de uma casa expressa uma unidade de sentido, apesar das diferenças reais que pode haver entre os particulares[270]. Novamente, talvez seja válida a pergunta: o que há de comum entre a rosa e o arrebol? Possivelmente, só a circunstância em que se encontram as faculdades do sujeito

---

[269] Dieter Henrich assume um ponto de vista no qual concordamos: "Primeiro, juízos estéticos são e permanecem distintivos juízos singulars; eles não podem ser substituídos pela aplicação de conceitos descritivos. Em segundo lugar, e ainda mais importante, a situação na qual eles fazem sentido não inclui nenhuma comparação com outros objetos" (HENRICH, 1992, p. 46).

[270] O texto da *Anfibolia* ao sugerir a necessidade de uma reflexão transcendental mostra que, mesmo no caso da constituição do conhecimento objetivo, a reflexão não é dispensável. Ela dá condição para a realização do juízo determinante. A reflexão que precede a elaboração de conceitos empíricos culmina em determinação, a reflexão estética não. A *Erste Einleitung* aponta para esta distinção: "A cada conceito empírico pertencem três ações da faculdade de conhecimento espontânea, a saber: 1. A apreensão (apprehensio) múltiplo da intuição 2. A compreensão, isto é, a unidade sintética da consciência desse múltiplo no conceito de um objeto (apperceptio compreensiva) 3. A exibição (exhibitio), na intuição, do objeto (Gegenstand) correspondente a este conceito. Para a primeira ação é requerida faculdade da imaginação, para a segunda, entendimento, para a terceira, faculdade do juízo, a qual, quando se tem a ver com um conceito empírico, seria a faculdade do juízo determinante" (EEKU, AA 20: 220). Um pouco adiante, Kant trata da reflexão estética excluindo exatamente o elemento *compreensivo*, o qual serviria à determinação do conceito: "assim como nenhum conceito determinado do objeto é exigido e nem produzido através disso e o próprio juízo não é um juízo de conhecimento – um tal juízo chama-se juízo-de-reflexão estético" (EEKU, AA 20: 221).

num acordo harmonioso (*Zusammenstimmung*) é o que pode haver de comum na experiência da beleza.

Ao iniciar, no §6 da *Analítica,* o segundo momento do juízo de gosto, Kant observa que a complacência universal pode ser inferida do caráter desinteressado do juízo, o que é muito plausível, certamente, pois, uma vez livre de qualquer condição privada, o sujeito particular expressaria a negatividade típica desta circunstância, portanto, o mesmo que qualquer outro sujeito expressaria: a mesma imparcialidade e isenção frente ao dado. A singularidade que circunscreve a beleza exprime, não obstante, uma condição de validade que extrapola o domínio privado e confere ao juízo uma pretensão de validade universal. Isso porque o sujeito ajuizante encontra-se assim em uma situação que "*ele também pode pressupor em todo outro*" (KU, AA 05: 211). Mas não é somente o ponto de vista desinteressado que permite levantar tal pretensão. A beleza é também o indício de um acordo tácito celebrado entre o entendimento – em sua pecularidade nomotética e já por isso também universalizante – e a imaginação – a qual tem capacidades esquemáticas e, portanto, capacidades que guardam razoável solicitude pelas demandas cognitivas – que, por outro lado, é capaz de ir também direto ao particular. São esses dois poderes do "*Gemüth*" que se ajustam. A singularidade, a concretude com que a coisa se apresenta, dá o ensejo, mas não serão dados específicos que entrarão em cena: o acordo não será por conta deste ou daquele conceito do entendimento, nem por esta ou aquela forma da intuição. Por aí se evidencia o próprio princípio da faculdade do gosto:

> Essa, usada relativamente a uma representação pela qual um objeto (*Gegenstand*) é dado, requer a harmonia (*Zusammenstimmung*) de duas faculdades de representação: a saber, da imaginação (para a intuição e a composição do múltiplo da mesma) e do entendimento (para o conceito da representação da unidade dessa composição). Ora, já que aqui não há nenhum conceito do objeto como fundamento para o juízo, então, ele só pode consistir na subsunção da própria faculdade da imaginação (em uma representação pela qual um objeto é dado) à condição de que o entendimento em geral chegue da intuição a conceitos (...); e o gosto enquanto faculdade de julgar subjetiva contém um princípio da subsunção, embora não das intuições a conceitos, mas, da faculdade das intuições ou apresentações (isto é, da imaginação) à faculdade dos conceitos (isto é, o entendimento) na medida em que a primeira, em sua liberdade, concorda (*zusammenstimmt*) com a última em sua conformidade a leis (KU, AA 05: 287).

Ora, aqui parece tornar-se evidente uma realização que não é peculiar apenas à consciência da beleza, mas também às realizações objetivas do conhecimento. Trata-se do quadro de um "conhecimento em geral" que se esboça, em que pese a gratuidade, a ausência de empenho, a facilidade com que faculdades heterogêneas se acertam. Por isso, para além do desinteresse, o qual já qualifica razoavelmente uma situação como favorável para a exigência de validade universal, a beleza ainda constitui, de maneira inteiramente livre, uma relação harmoniosa entre entendimento e intuição, que, em perspectiva cognitiva, só se realizaria sob a vigência e imposição normativa do conceito. Vale ressaltar: no âmbito do gosto o juízo tem estatuto falível, mas, reivindicar nele a possibilidade de um êxito não é um disparate[271]; a aparência que ele tem de um juízo cognitivo, de um juízo objetivo, exige um esforço da *Crítica* para descobrir-lhe o risco de um engodo: a beleza não é uma qualidade da coisa da qual ela é afirmada, não obstante, o sujeito "falará do belo como se (als ob) a beleza fosse uma propriedade do objeto (Gegenstand) e o juízo fosse lógico" (KU, AA 05: 211). Obviamente, a semelhança não é apenas a da estrutura predicativa da proposição. A semelhança é também da ordem da relação das faculdades. A consciência da beleza perfaz a condição de um "conhecimento em geral" (*Erkenntnis überhaupt*)[272]. Neste caso, entendimento e imaginação estão relacionados, assim como devem estar relacionados para que haja conhecimento objetivo, já que "pensamentos sem conteúdos são vazios e intuições sem conceitos são cegas" (KrV. A51/B75). Ora, a consciência da beleza também não fugirá a essa advertência. Todavia, na consciência estética entendimento e imaginação não se relacionam por subordinação determinada, mas, por um feliz acordo, as faculdades, por assim dizer, ressoam uma à outra, refletem-se. A faculdade do juízo reflexionante parece, assim, dar a condição de possibilidade desta "*Zusammenstimmung*", ao menos, é o que sugere a definição kantiana

[271] Daí a observação de Peter: "O juízo fático justifica sua reivindicação sobre a afluência de qualquer um, na medida em que ele se compreende como o caso representativo de um procedimento munido de princípio (*prinzipiierten*): o juízo fático não é, enquanto caso, subsumível ao princípio, mas o caso é que é a articulação do princípio. Esse princípio não é fixável conceitualmente, pois ele não é pretendido pelo juízo fático no sentido de uma universalidade conceitual: com o juízo está vinculada uma reivindicação – é expressa uma principialidade para a qual cada juízo fático faz valer um *status* representativo. Pode ser questionável se o juízo fático é representativo e partilhado por cada um, porém, não é questionável que se compreende enquanto representação. Para Kant, 'o problema não é a questão de se é justificada a reivindicação que nós efetivamente levantamos, mas é questão de como ela poderia ser justificada'" (PETER, 1992, p. 113).

[272] A seguinte passagem da *Erste Einleitung* nos sugere do que se trata: "Pois, na faculdade do juízo entendimento e imaginação são considerados em relação recíproca, e isto pode, primeiramente, ser tomado em uma consideração objetiva, enquanto pertencente ao conhecimento (como aconteceu no esquematismo transcendental da faculdade do juízo), mas, pode-se, contudo, considerar ainda a mesma relação das duas faculdades de conhecimento de modo meramente subjetivo, na medida em que, na mesma representação, uma promove ou impede a outra e, assim, afeta o estado de ânimo e, portanto, como uma relação que é passível de ser sentida" (EEKU, AA 20: 223).

mais elementar de reflexão: "Refletir (*Überlegen*), porém, é: comparar e manter juntas certas representações, ou com outras, ou com a sua faculdade de conhecimento em relação a um conceito através disso tornado possível" (EEKU, AA 20: 211). Por essa definição a reflexão recobre dois aspectos que são tratados na *terceira crítica*: a comparação (*Vergleichung*) opera em vista da elaboração de conceitos empíricos, dando a condição para uma sistematização em termos de gêneros e espécies; por outro lado, a reflexão também permite manter juntas (*zusammenhalten*) certas representações com as faculdades de conhecimento. Ora, se, como vimos, a consciência da beleza não promove nenhuma síntese progressiva e disntintiva de traços comuns por entre o múltiplo, então, a reflexão do juízo estético não será tanto aquela que distingue identidades por entre as representações a fim de tornar possível um conceito, mas será aquela em que a faculdade da intuição, a imaginação, por paradoxal que o pareça, assume o concreto em sua singularidade sem, por isso, alienar-se da legalidade do entendimento[273]. De acordo com Peter, trata-se de um aventurar-se (*sich einlassen auf*) pelo concreto[274].

Sem um conceito que o explique, o belo não será o sinônimo de um ponto de vista particular, que poderia, aliás, sustentar o dito comum que enuncia: "gosto não se discute". Certamente, se se tratasse de alavancar argumentos para sair em defesa da beleza deste ou daquele objeto, o fracasso seria certo. Todavia, se o ditado pretende dizer que o gosto é algo de inteiramente privado, e que não se discute porque "*cada um possui seu gosto particular*" (KU, AA 05: 213), eis aí o que Kant também não concede. Isso porque a consciência estética no juízo de gosto pressupõe uma condição transcendental.

> Uma representação que, enquanto singular (*als einzeln*) e sem comparação com outras, tem, todavia, uma concordância (*Zusammenstimmung*) com as condições da universalidade, a qual perfaz um ofício do entendimento em geral, põe as faculdades de conhecimento na disposição proporcionada que reivindicamos em todo conhecimento e, por isso, também consideramos válida para qualquer um que está

[273] "Mas, porque na mera reflexão sobre uma percepção não se tem a ver com um conceito determinado, mas, em geral, apenas com a regra para refletir sobre uma percepção em proveito do entendimento, enquanto faculdade dos conceitos, então, vê-se bem que em um juízo meramente reflexionante faculdade da imaginação e entendimento são considerados na relação em que devem estar entre si na faculdade do juízo em geral, comparada com a relação na qual as faculdades efetivamente estão em uma percepção dada" (EEKU, AA 20: 220).

[274] Peter destaca muito bem a situação peculiar que se abre para a *Urteilskraft*: "A liberdade do jogo das faculdades de conhecimento não é só a liberdade da faculdade da imaginação com relação ao entendimento, mas, como nós aduzimos, ela é a liberdade de um aventurar-se (*sich Einlassen*) no concreto do objeto, portanto, é aquele momento de uma objetividade que, nesta consideração, não pode ser pensada *a priori* pelo entendimento, na medida em que está tematicamente na dignidade de um singular" (PETER, 1992, p. 115-16).

> destinado a julgar por meio da conjunção de entendimento e sentidos (para todo homem) (KU, AA 05: 219). [275]

Nisso se encontra, certamente, aquilo que permite a Kant, de algum modo, pensar a comunicabilidade para além das construções cognitivas determinadas do entendimento. A observação de Peter é pontual: a "*Erkenntnis überhaupt*" é como um paradigma da reflexão (PETER, 1992, p. 116); decerto porque o conhecimento em geral revela o estatuto epistêmico da reflexão. O que o próprio Kant não deixa de sugerir: "Nada, porém, pode ser universalmente comunicado, exceto conhecimento e representação, na medida em que pertencem ao conhecimento" (KU AA: 05 217). O gosto estaria quase no âmbito da exceção, não fosse o caso de perfazer um conhecimento em geral. O modo como tal disposição das faculdades afeta a receptividade do sujeito faz irromper o sentimento de promoção da vida inerente à beleza. O mundo do sentimento, que durante um tempo razoável da produção intelectual de Kant ficava fora do discurso racional, ganha agora um novo estatuto e não é mais estranho às pretensões de racionalidade[276]. Antes disso, não seria preciso muito para justificar a exclusão do sentimento do âmbito de incidência da racionalidade, bastando atentar para a estreiteza do seu alcance: à primeira vista, ele não ultrapassa o mundo privado. Com a *Analítica do Belo* o giro será radical; o gosto de reflexão, à diferença do gosto dos sentidos, "pronuncia pretensos juízos comumente válidos (públicos) (...) sobre um objeto meramente em vista da relação de sua representação ao sentimento de prazer e desprazer" (KU, AA 05: 214). Diferente ainda da situação cognitiva, onde o objeto expresso por via do conceito serve de apoio para um acordo entre os sujeitos do conhecimento, a faculdade do juízo em sua reflexão estética expõe o caráter potencialmente público das elaborações da subjetividade. É como se se tratasse de pensar a intersubjetividade sem precisar de um objeto trampolim, mas, ainda assim, pressupor comunicabilidade por uma partilha de perspectiva[277]. Por esta via, o

---

[275] Na introdução à *terceira crítica*, Kant o explica: "Um princípio transcendental é aquele pelo qual é representada a condição universal, somente pela qual, coisas podem ser objetos de nosso conhecimento em geral" (KU, AA 05: 181).

[276] Aqui se exemplifica o que temos perseguido desde o primeiro capítulo, a saber, que a noção kantiana de sistema expressa um esforço dinâmico de ampliação de seu conceito de racionalidade, arranjando ao máximo possível figuras distintas, discursos distintos, sob uma totalidade de sentido. A observação de Henrich a esse respeito é elucidativa: "Os próprios discursos permanecem relativamente independentes. Um sistema só pode ser considerado quando se compreendeu o modo em que os discursos integram-se e se complementam. Consequentemente, um sistema tem que se alcançado por meio de uma escalada – não por meio de uma derivação lógica a partir de um conjunto de premissas convincentes intuitivamente possíveis" (HENRICH, 1992, p. 7).

[277] "Mas, exatamente por isso, a universalidade estética, atribuída a um juízo, deve ser de um tipo particular, pois ela não vincula o predicado da beleza com o conceito do objeto, considerado em sua inteira esfera

sentimento, que só era remetido ao âmbito privado, estabelecerá trânsito em domínio público. A comunicabilidade ganha a exposição de sua condição de possibilidade, mesmo neste caso em que o seu êxito, o sucesso dado em um acordo, não dispõe da mediação dos conceitos.

A possibilidade de um acerto entre as faculdades permite levantar a pretensão de validade universal por meio de um juízo de gosto; é o que sugere a circunstância de uma "*Erkenntniss überhaupt*". Todavia, um cuidado se faz aqui necessário, a fim de se manter a distinção fundamental que a *Crítica da faculdade do juízo* permitiu traçar. Quanto a isso, o comentário de Lebrun é pontual: "Não é que o juízo de gosto seja um outro tipo de conhecimento, mas ele é o exemplo de uma outra modalidade, não-teórica, de nossa relação ao aparecer" (1993, p. 436). Pode-se pensar assim, que a objetividade não exaure em si o campo da validade do discurso, isto é, que o discurso válido não é prerrogativa única das "*Naturwissenschaften*". Para além dessa reivindicação desde então mostrada como razoável, outra questão aí imiscuída irrompe e demanda esclarecimentos: essa "*Zusammenstimmung*" das faculdades – ocasião bem sucedida, geradora de um prazer e capaz de circunscrever uma condição de universalidade permitindo a postulação de uma comunicabilidade – resultaria de algum fim previamente visado, o qual permitisse um direcionamento que orquestrasse o jogo das faculdades? A questão, se está posta corretamente, remete ao terceiro momento da *Analítica do Belo* e, portanto, para o conceito sem dúvida mais denso de toda a *terceira crítica*: a conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*)[278].

---

lógica, e, todavia, estende exatamente o mesmo predicado sobre a esfera inteira dos que julgam" (KU, AA 05: 215).

[278] No final do segundo momento da *Analítica do belo*, Kant adianta o que deverá ser tratado no terceiro momento e que, a nosso ver, é questão crítica fundamental, pois é o finalismo que será, a partir daí, crivado pela crítica transcendental: "Agora ocupamo-nos ainda com a questão menor: de que modo nos tornamos conscientes de uma recíproca concordância subjetiva das faculdades de conhecimento entre si no juízo de gosto, se esteticamente, através dos meros sentido interno e sensação, ou, intelectualmente, pela consciência de nossa atividade intencional, com a qual colocamos aquelas em jogo" (KU, AA 05: 218); a opção de Kant, poucas linhas abaixo, pelo modo estético de tomada de consciência indica desde já a exclusão do caráter intelectual, isto é, exclui a possibilidade de que algum conceito a ser realizado ou alcançado oriente o jogo. É a preparação da ideia de um fim sem fim.

4.1.3 – A ESTRUTURA DO SUJEITO QUE JULGA: O PRINCÍPIO DA CONFORMIDADE A FINS

Ao examinar as empreitadas especulativas da razão no esforço de prova da existência do ser supremo, Kant critica três tentativas de prova, entre elas, a chamada prova físico-teológica. O tom elogioso da escrita sobre a pretensa prova refere o respeito que lhe é devido; "ela é a mais antiga, mais clara e mais adequada à razão humana comum"; tem efeitos benéficos, pois, "ela vivifica o estudo da natureza" (KrV. A623/B651). Além do mais, ela leva a uma "*irresistível convicção*" e chega a ser desolador (*trostlos*) e vão (*umsonst*) querer subtrair algo ao seu prestígio (KrV. A624/B652). Não obstante, Kant não deixa de expor seus expedientes sub-reptícios: ela começa tomando em consideração o mundo empírico, sua ordem e beleza; através dessa mesma consideração situa-se no terreno próprio da prova cosmológica, a qual, por sua vez, baseia-se na prova ontológica. Isso significa que ela se realizaria por via da razão pura, procedimento que necessariamente recusa o que lhe era o ponto de partida: o mundo empírico (KrV. A629/B657). Se o procedimento da prova fosse legítimo, dela, todavia, resultaria, quando muito, tão só a admissão de um Deus artista, um arquiteto do mundo (*Weltbaumeister*) capaz de manipular uma matéria previamente disposta, mas não se provaria com isso um criador do mundo (*Weltschöpfer*), afinal, o que está em voga no pensar físico-teológico é apenas a contigência da forma. Com a físico-teologia não seria possível provar um criador e ainda menos se provaria a existência de um Deus moral[279]. À altura da *primeira crítica*, portanto, Kant descobre a sub-repção da prova físico-teológica, mas, apesar disso, parece ainda não antever exatamente o que lhe pôr no lugar. Afinal, criticar a prova significa

[279] Quanto a isso, ver KrV. A627/B655. No texto sobre a Teodicéia, Kant traça, de maneira mais pontual, a diferença entre uma sabedoria artística e uma sabedoria moral: "Embora o conceito próprio de uma sabedoria represente apenas a qualidade de uma vontade de concordar com o bem supremo enquanto fim último de todas as coisas; a arte, ao contrário, representa apenas a capacidade no emprego do meio mais adequado para fins arbitrários: porém, a arte, quando ela se mostra tal que é adequada a ideias cuja possibilidade ultrapassa toda compreensão da razão humana (por ex. como quando nos corpos organizados, meio e fim se produzem reciprocamente), como uma arte divina, não é injusto reservar-lhe o nome de sabedoria; para não confundir os conceitos, todavia, reservar-lhe o nome de sabedoria artística (Kunstweisheit) do autor do mundo, à diferença da sabedoria moral do mesmo. A teleologia (através dela também a físico-teologia) dá abundantes provas da primeira na experiência. Dela, porém, não vale a conclusão sobre a sabedoria moral do autor do mundo, porque a lei da natureza e a lei moral requerem princípios inteiramente heterogêneos, e a prova da última, apresentada inteiramente *a priori*, não deve, portanto, ser fundada sobre a experiência daquilo que acontece no mundo. Ora, já que o conceito de Deus, o qual tem que ser apropriado para a religião (pois, em proveito da explicação da natureza, logo, com um propósito metafísico, nós não o utilizamos) deve ser um conceito dele enquanto ser moral; já que este conceito pode ser fundado sobre a experiência tão pouco quanto pode ser produzido a partir do conceito meramente transcendental de um ser completamente necessário, o qual é inteiramente transcendente para nós; então parece simplesmente evidente que a prova da existência de tal ser somente poder ser a de um ser moral" (MpVT, AA 08: 256 nota).

apenas expor seu procedimento ilegítimo; o ser orgânico, a beleza, etc. continuam ostentando a aparência de algo que demandaria uma habilidade técnica de produção. Para dissipar de vez a ilusão transcendental, a finalidade exigirá mais esclarecimentos e um exame crítico de seu estatuto epistêmico. [280]

O que, afinal, a beleza atesta? De acordo com o primeiro momento da *Analítica do belo,* ela mostrou-se o indício claro de um sujeito despreocupado, a possibilidade, portanto, de não deixar-se tomar passivamente pelo dado, em que pese não deixar de considerá-lo; de acordo com o segundo momento, ela atesta a possibilidade de que o sujeito emita juízos universalmente válidos, sem que tenham de ser objetivos; recuperemos então: o sujeito considera algo sem levar em conta qualquer relação que esse algo possa ter com seu desejo, suas inclinações ou suas necessidades pragmáticas; o sujeito considera algo sem que seu enunciado se apoie em qualquer qualidade atribuível à própria coisa e, embora não fale de uma propriedade ou qualidade da coisa, nem por isso estará situado em algum ponto de vista exclusivamente privado. O terceiro momento irá esvaziar ainda um pouco mais a coisa bela. Ela, enquanto produto natural, não será o indício de nenhuma intenção, nem, muito menos, de algum tipo de perfeição que pudesse ser encontrada nas coisas.

Quando investigamos a relação entre juízo e reflexão, no capítulo anterior foi possível evidenciar que, em seus operadores mais elementares, a constituição do conhecimento não pode dispensar o ato reflexivo que permite ao juízo distinguir no dado sensível os padrões requisitados pelos conceitos. À pergunta, portanto, sobre o que, em semelhante contexto, orienta a "*Urteilskraft*", pode-se rapidamente responder: o conceito. O que torna decerto interessante a *Crítica da faculdade do juízo* é justamente essa situação algo inusitada: se ela tem que ser pensada em sua autonomia, é justamente daquele, do conceito, que ela já não dispõe mais. A heautonomia da faculdade do juízo implica que ela não tenha orientação estranha. A esta altura, nada soaria mais natural do que pergurtar pelo modo de proceder do juízo reflexionante, afinal, julgar sem conceito parecerá mesmo impossível. O fato é que para levar adiante os pressupostos do segundo momento da

[280] A observação de Lebrun destaca bem a importância desse caminho interpretativo: "Com efeito, não é por escrúpulo de classificador que Kant ocupava-se em mostrar a existência de uma faculdade de Julgar, mas porque apenas a esse preço a Aparência transcendental tornava-se enfim inofensiva e sua última ilusão era elucidada. A finalidade só tinha surgido como um conceito metafísico inextirpável, na medida em que ela ainda não tinha sido analisada criticamente. Mas se podemos atribuir sua postulação à faculdade transcendental que o juízo de gosto atesta sem equívoco, a ilusão torna-se impossível. Se este fio condutor da obra não é recuperado, a última Crítica surge, a cada etapa, como o mais artificial dos exercícios" (LEBRUN, 1993, p. 436).

Analítica, é necessário que não que não seja impossível julgar sem conceito. Daí a importância de distinguir entre o "*Urteil*" e a "*Beurtheilung*". Antes de efetivar o primeiro, é preciso ativar a segunda, isto é, a atitude de apreciar, distinguir e só então julgar. [281]

De fato, é estranho pensar um juízo que procede sem uma regra. Por outro lado, como já vimos, a crítica da "*Urteilskraft*" depara-se com uma demanda bastante peculiar da "*Aufklärung*", a saber, a de que o pensamento livre significa pensamento sem preconceito (*Vorurteil*). Se, então, por um lado, julgar sem conceitos soa logicamente estranho, por outro, a ausência de conceitos parecerá uma vantagem para a filosofia crítica, na medida em que ela, ao contrário do dogmatismo, não podendo desconsiderar o concreto toma-o, como sugere a *Analítica do belo*, como ponto de partida. Não sendo, por outra parte, o caso de admitir um empirismo grosseiro, como se fosse possível assumir que o dado bruto da sensibilidade é por si mesmo portador de algum sentido, será necessário arranjar um princípio de orientação. Parece assim, que nas camadas mais elementares de operação do "*Gemüt*" deve se evidenciar algo, cujo eco, curiosamente, reencontramos em outras atividades de investigação, tal como o método da investigação empírica, pelo qual o naturalista tem que se pautar. Contra Forster, já observamos acima, Kant tinha advertido que, "através do mero andar às apalpadelas pelo empírico (*empirisches Herumtappen*), sem um princípio condutor segundo o qual se tem que investigar, nada conforme a fins jamais seria encontrado" (ÜGTP, AA 08: 161): questão de método[282]. A *terceira crítica* vai reencontrar essa exigência, porém, não só como a adoção de uma técnica para o naturalista que quer classificar a natureza, mas, como um movimento silencioso que se realiza nas

---

[281] Nesse sentido, nossa compreensão acompanha a leitura de Rohden, que afirma: "a *Beurteilung* significa, além disso, o processo pelo qual se chega a um juízo (determinante). Neste sentido, a reflexão pode ligar-se a um processo cognitivo. A *Beurteilung* é, aqui, um juízo inacabado e em vias de constituição, de modo que sob este aspecto não há *Urteil* sem *Beurteilung* (...). Kant, porém, leva a admitir, na terceira Crítica, que há uma *Beurteilung* sem um *Urteil*, no sentido de que a determinação como instância conceitual do juízo lógico não faz parte do ajuizamento estético" (ROHDEN, 1998, p. 62). Sobre as diferentes reivindicações do "*Urteil*" lógico e da "*Beurteilung*" no gosto, veja-se: (REGO, 2011, p. 3-20).

[282] Da parte de Forster, sua crítica a Kant assemelha-se à crítica a algum racionalismo dogmático: "Definições (Bestimmungen) que se fundam sobre um conhecimento limitado podem ser úteis no interior desses limites, mas, tão logo se estenda o horizonte, desloque-se o ponto de vista, não parecerão elas semiverdadeiras e parciais?" (FORSTER, G. Noch etwas über die Menschenraßen. *Teutsche Merkur*. 4º Trimestre, 1786, p. 61). Um pouco mais adiante, Forster se refere da seguinte maneira a um trecho do texto kantiano de 1785: "Se portanto o princípio (*Satz*) 'de que só se encontra na experiência o que se precisa, quando se sabe previamente pelo que procurar' (*Berl. Monatsschrift, Novemb*. 1785, p. 390), também tivesse sua exatidão incontestada, então também seria necessária um certa precaução no emprego do mesmo, para evitar a mais comum de todas as ilusões, a saber, que em determinada busca por aquilo de que se precisa crê-se frequentemente encontrá-lo ali onde na verdade ele não está. Quanta calamidade não surgiu desde sempre no mundo porque se partiu de definições (*Definitionen*) das quais não se desconfiava, logo, inadvertidamente, alguém via por antecedência num certo clarão e enganava a si e aos outros" (Ibid., p.61-62). A digitalização do texto de Forster pode ser encontrada em: http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/teutmerk/ Acesso em: 30 jan. 2013.

camadas mais originárias da atividade da consciência. Lá a questão era de método, aqui é condição transcendental. Com a crítica do juízo, a "*Zweckmässigkeit*" se mostrará menos algo que se possa atribuir à índole dos produtos naturais do que o modo próprio de proceder da "*Urteilskraft*", sobretudo, quando esta não divisa um conceito que previamente a oriente. Do contrário, poderíamos dizer: também ela nada mais faria do que um cego "*Herumtappen*". Desde então, para dar conta do proceder do juízo, o conceito de fim torna-se evidentemente necessário, tanto quanto seu esvaziamento, para dar conta das demandas da *Crítica*. Falar em conceito de fim não significa que ele esteja situado em algum estrato transcendental fora do circuito imanente da própria faculdade de julgar, como se ela fosse buscar orientação alhures. Uma advertência do próprio Kant pode nos prevenir quanto isso: "O conceito de conformidade a fim não é um conceito constitutivo da experiência, não é uma determinação de um fenômeno pertencente ao conceito empírico de um objeto, pois ele não é uma categoria" (EEKU, AA 20: 219). Eis o ponto fundamental: não se trata de um conceito, tal as categorias sediadas no entendimento, mas de um modo próprio de atuação: "a faculdade do juízo é propriamente técnica" (EEKU, AA 20: 220).

A essa altura, torna-se imprescindível esclarecer as implicações de uma técnica da juízo, justamente porque será aí que se poderá entrever a marca da dissolução dos últimos resquícios do dogmatismo; a beleza não será o índice de realização de nenhuma intenção (*Absicht*). A dissociação entre beleza e perfeição dá o golpe de misericórdia naquela pretensão, porque a perfeição demanda um ideal a ser realizado e a beleza jamais poderá ser tomada como indício de semelhante realização. O juízo teleológico torna mais visível o que está para ser criticado, justamente porque nele ainda opera um conceito: compara-se a coisa com aquilo que ela deveria ser e assim a adequação ou não do caso com a regra permite o qualificativo: perfeito[283]. Mas será à analítica do gosto que caberá o ônus da prova de que é possível haver uma forma final sem fim nenhum e que, portanto, as apreciações feitas pela "*Urteilskraft*" mostram um proceder técnico, o qual, por sua vez, tem com a atividade intencional apenas uma analogia.

[283] "Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, segundo aquilo que ele é, com aquilo que ele deve ser. Aqui é posto, a fundamento do ajuizamento de sua possibilidade, um conceito (do fim) que o precede *a priori*. Em produtos da arte não há nenhuma dificuldade em representar a possibilidade de tal maneira. Mas, pensar de um produto da natureza que ele tinha que ser algo e daí ajuizar se ele efetivamente o é, contém já a pressuposição de um princípio que não poderia ser tirado da experiência (a qual apenas ensina o que as coisas são)" (EEKU, AA 20: 240).

A posição da *terceira crítica* quanto à beleza é um desvio significativo da tradição cognitivista, na qual o próprio Kant transitou[284]. A *Reflexão* 1758, por exemplo, datada de 1758-59, assim o exprime: "Pode-se dizer: toda perfeição é beleza. Por isso, todo conhecimento desperta prazer (*Vergnügen*)" (HN, AA 16: 104)[285]. Ora, uma das insistências fundamentais do terceiro momento da *Analítica do Belo* está justamente em resistir à acepção tradicional que vinculava o gosto a algum tipo de perfeição sensível. Esta rejeição de Kant não é obviamente arbitrária. Ela atesta a exata continuidade dos movimentos da *Analítica*. Recusa-se à noção de perfeição ser o qualificativo adequado para a beleza, justamente porque ela, a perfeição, esconde em si um apelo incontornável ao conceito. Admití-la seria desdizer a "*Begriffslosigkeit*" que amparava todo o segundo momento da *Analítica*. Daí a observação de Kant: "É da máxima importância decidir em uma crítica do gosto se também a beleza pode realmente dissolver-se no conceito de perfeição" (KU, AA 05: 227). Ademais, se Kant não recusa a separação entre beleza e perfeição, várias distinções fundamentais da *Crítica* vão por água abaixo: entre entendimento e sensibilidade, modo de representação lógico e estético nenhuma linha fronteiriça poderia ser demarcada[286]. Desde então, a circunstância será a seguinte: sem

---

[284] Dessa relação das produções de Kant como as teorias precursoras no gosto, bem observa Lebrun: "O juízo de beleza é o reconhecimento das normas de perfeição sensíveis assim definidas; a maior parte das *Reflexionen* sobre a antropologia e a lógica convergem para essa ideia que a K.U. vai recusar. (...) Com as *Reflexionen*, estamos em presença de uma filosofia do belo onde se buscaria em vão – a não ser que nos deixemos enganar pela semelhança do vocabulário – a prefiguração da K.U." (LEBRUN, 1993, p. 443, 444).

[285] A *Reflexão* 1748 é ainda mais explícita na imbricação entre conhecimento, estética e perfeição: "Uma apreciação sensível da perfeição chama-se gosto. Um conhecimento que, a partir da faculdade de julgar sensível, é reconhecido como perfeito, chama-se estético. Gosto gótico. A concordância do múltiplo em uma coisa para uma intenção comum chama-se perfeição. Se tudo concorda segundo regras que estão sob as faculdades de conhecimento, então há perfeição estética. Isto é, quando a concordância é reconhecida meramente através de nossas capacidades sensíveis." (HN, AA 16: 100). A *Reflexão* 1812a tem discurso semelhante: "A perfeição do conhecimento segundo leis da razão é lógica, segundo leis da sensibilidade é estética. A perfeição estética do conhecimento consiste ou na relação do mesmo (derselben) à sensibilidade do sujeito, o jogo das ações internas para excitar, ou, ao entendimento do mesmo. A primeira é sentimento, a segunda, gosto, por ex. ordem, unidade, etc. etc." (HN, AA 16: 125).

[286] A *Erste Einleitung* ilumina o ponto: "Aqui é principalmente necessário esclarecer a explicação do prazer enquanto representação da perfeição sensível de um objeto. De acordo com essa explicação, um juízo dos sentidos estético ou juízo de reflexão estético sempre seria um juízo de conhecimento do objeto; pois, a perfeição é uma determinação que pressupõe um conceito do objeto, através do que, portanto, o juízo que atribui perfeição ao objeto não se distingue de outros juízos lógicos, mais ou menos como quando se pretende pela confusão vinculada ao conceito (que se assume denominar sensibilidade), o que, porém, jamais pode constituir alguma diferença específica dos juízos. (...) Representação sensível da perfeição é uma contradição expressa e, se a concordância do múltiplo em um deve chamar-se perfeição, então ela tem que ser representada por um conceito, do contrário, ela não pode portar o nome de perfeição. Se se quer que prazer e desprazer nada mais sejam do que simples conhecimentos das coisas pelo entendimento (o qual apenas não seria consciente de seus conceitos) e que eles apenas nos pareçam ser meras sensações, então o ajuizamento das coisas através dos mesmos não deveria chamar-se estético (sensível), mas, em toda parte, intelectual e, no fundo, os sentidos não seriam mais que um entendimento julgador (embora sem consciência suficiente de suas próprias ações) (...)" (EEKU, AA 20: 226,227).

vínculo com conceito, o que se representa na beleza é tão só a forma da conformidade a fins sem fim (KU, AA 05: 221, 236).

A análise da relação provoca assim mais um esvaziamento da coisa bela. Desprovida de conceito orientador, a faculdade de julgar ainda atua por seu modo próprio como se visasse algum fim. A *Analítica*, portanto, prova-nos uma possibilidade: a do gosto puro. Aqui, parece que estamos diante de uma retomada do primeiro momento da análise do gosto:

> "Todo interesse corrompe o juízo de gosto e retira-lhe a imparcialidade, sobretudo, se ele não dá preferência (*voranschickt*), tal como o interesse da razão, à conformidade a fins antes do sentimento de prazer, mas a funda sobre ele; o que sempre acontece no juízo estético sobre algo, na medida em que ele deleita ou causa dor" (KU, AA 05: 223).

O § 13 da *Analítica* mostra a necessidade de se operar aqui uma crivação, a fim de que a consideração do ajuizante não se apegue ao que particularmente o atraia. Estímulos e comoções dão prova de um gosto bárbaro (KU, AA05: 223), no qual o ânimo é passivo (*das Gemüt passiv ist*) (KU, AA 05: 222). Por outro lado, vincular à beleza uma ideia não será de todo coisa fora de propósito, mostra o § 17. Todavia, isso faz entrar em cena aquilo mesmo de que o § 15 se havia incumbido de recusar: a noção de perfeição. Tal como a beleza aderente, seja a ideia normal estética ou o ideal da beleza precisam mobilizar padrões externos à "*Urteilskraft*", seja para que a faculdade da imaginação trace uma média e assim produza uma ideia normal (KU, AA 05: 234), seja para que na avaliação de uma conduta tenha-se a possibilidade de ver a moralidade ganhar expressão: benevolência, pureza, vigor, tranquilidade (KU, AA 05: 235). A esta altura, parece que Kant nos joga numa aporia: primeiro ele recusa assimilar perfeição e beleza e, depois, afirma uma figura como a "ideia normal estética", profundamente solidária de uma noção de perfeição, de um padrão orientador. Ora, vejamos o que está em voga aqui: da consideração que Kant faz da ideia normal estética, não se tem propriamente a intrusão – que em tal contexto soaria visivelmente disparatada – de um conceito que subitamente desmentisse o segundo momento da *Analítica*. Como bem observou Lebrun, trata-se aí do "reconhecimento de nossa condição de fato" (1993, p. 468). Aqui o gosto pode, sem dúvida, chegar próximo de ser relativizado: "por isso, um negro, sob essas condições empíricas, deve ter necessariamente outra ideia normal da beleza da figura, diferente da que tem um branco, um chinês, outra diferente da do europeu" (KU, AA 05: 234). Em que

pese a ideia normal não ser um padrão empírico, é daí que o juízo tiraria suas regras, diz Kant; tem-se aí a imagem flutuante (*schwebende Bild*) da espécie inteira. Disso tudo, vale certamente dizer: nenhuma concessão ou extravio se fizeram diante das exigências do gosto puro. O juízo de gosto puro é possível, mas ele não pode guiar-se por nenhum estímulo, nenhuma comoção, nenhuma ideia normal ou mesmo pelo ideal da beleza em sua expressividade moral. A exclusão desses elementos prova que a "*Urteilskraft*" goza de uma autonomia tal que é capaz de evidenciar uma conformidade a fins sem buscar fora de si mesma o elemento que lhe sirva de critério. A exclusão dos elementos que figuram no terceiro momento da *Analítica* indica o estrato transcendental do gosto puro: a estrutura imanente da faculdade de julgar, a relação a si mesma. A dinâmica própria da "*Urteilskraft*" no exercício do gosto puro não implica em um transcender o jogo das faculdades. Quando isso se dá, o juízo já está a serviço de padrões alheios. [287]

Quando, como vimos, a *Crítica da razão pura* descobriu um sentido heurístico para as ideias da razão, outorgando a elas um papel regulativo na construção do conhecimento, ela alavancou um critério de sistematização que, em larga medida, antecipou as preocupações sistematizantes da *terceira crítica*. Todavia, o caráter transcendente das ideias da razão pura não permitia a Kant um esclarecimento quanto ao modo como a sistematização deveria efetivar-se. O procedimento "do alto para baixo" que as ideias supõem torna, se não problemático, ao menos não explícito o tratamento que se deverá dispensar ao dado. Talvez não seja tão difícil pensar uma ação de sistematização que se distenda ao infinito na busca de conhecimento do sujeito, tendo como parâmetro a ideia de um sujeito absoluto, ou na investigação dos fenômenos do mundo externo, tendo por parâmetro a ideia de um todo do mundo. Mas, aquilo que era reivindicado por uma determinação completa (*durchgängige Bestimmung*), em suas exigências teleológicas, como um ideal regulador do nosso conhecimento, a demanda, portanto, do *Ideal transcendental*, não encontra, de acordo com os pressupostos epistêmicos da *primeira crítica*, meios satisfatórios de realização sem ao mesmo tempo esbarrar nos resquícios de

[287] A propósito do que se passa no caso do Ideal e da ideia normal estética, por oposição às reivindicações do gosto puro, a observação de Peter é muito elucidativa: "O juízo de gosto aqui não transcende o jogo a partir de si, de acordo com uma dinâmica essencial da reflexão, mas é posto em referência com o que transcende o jogo e é, na verdade, condicionado pela objetividade. O tema do que é apresentado requer um ideal, enquanto original, medida suprema, ideia de um máximo, etc. Aqui o juízo de gosto tem uma instância exterior ao jogo das faculdades, não porque enquanto juízo de gosto ele tenha necessidade desta instância, mas, porque a temática do objeto só é originalmente compreensível sob o ponto de vista dessa instância (...). Aqui a transcendência é tema. Daí ser insdispensável transcender o jogo. O objeto é de tal modo tematicamente compreendido que a reflexão não pode substrair-se a sua reivindicação e as faculdades de conhecimento excedem a imanência de seu jogo" (PETER, 1992, p. 133).

dogmatismo que o finalismo ainda poderia atestar[288]. Ora, a análise do momento da relação no juízo de gosto, ao expor a técnica da "*Urteilskraft*", sobretudo, como exposição da possibilidade de um *modus operandi* que atua finalisticamente sem nenhum recurso ao transcendente, parece vir, de uma vez por todas, completar a revolução copernicana iniciada anos antes da *terceira crítica*: a aparência de finalidade que por toda parte se vê atesta desde então apenas mais uma forma *a priori* da subjetividade que, se comparada com as categorias do entendimento, não só não diz nada das coisas em si mesmas, mas ainda fica longe de poder levantar qualquer pretensão de objetividade da sua forma.

A *terceira crítica* opera assim um refinamento da faculdade de julgar, já compreendida anteriormente como procedendo em vista de fins. A realização de uma intenção, de um fim, já lhe havia sido atribuída. A *Reflexão* 842 permite vislumbrar essa compreensão de uma intenção que a anima.

> Tal como a razão vai do universal para o particular, a faculdade de julgar sensível, ao contrário, vai do particular para o todo da compreensão, do múltiplo para a unidade ou, para a composição ou para a ideia e intenção que põe essa ação em um jogo vívido. (HN, AA 15: 375). [289]

Guillermit (1986, p. 50) vê, a partir dessas *Reflexões*, uma espécie de antecedente daquilo que a *Lógica Transcendental* e o *Apêndice* à *Dialética Transcendental* da *primeira crítica* colocaram sob a rubrica da regulação. Contudo, como notamos acima a propósito do caráter regulativo das ideias, apenas não se esclarece, à altura da *primeira crítica*, como e por meio de que capacidade do ânimo é possível visar as ideias fazendo-as incidir sobre o sensível. A *Crítica da faculdade de julgar* repensa a tarefa, contudo, deslocando o acento de maneira crucial, já que seu procedimento tem início exatamente

---

[288] Não é só o caso de prevenir-nos do dogmatismo que a finalidade invariavelmente invoca ao sugerir-nos uma inteligência arquitetando as disposições finais. Ao mesmo tempo, trata-se também de mostrar que a origem desse tipo de leitura está inscrita no modo de atuação de nossa faculdade de julgar. Como explica Lebrun, trata-se de entender que "nosso juízo espontâneo de finalidade não é um artifício metodológico, mas uma exigência inscrita no estatuto finito de nosso conhecimento" (LEBRUN, 1993b, p. 96). Kant já admitia, um pouco antes da KU, que a estipulação de fins "parece ser meramente uma ocupação com nossas intenções e necessidades" (ÜGTP, AA 08: 160); o que permite dar razão à suspeita levantada por Lebrun: "o conceito tradicional de finalidade poderia muito bem ser uma má interpretação do ato técnico" (1993, p. 446).

[289] Ainda outras *Reflexões* recobram teor semelhante: "A faculdade de julgar é a atividade do ânimo de relacionar ao seu fim o múltiplo em um objeto" (Ref. 813, HN, AA 15: 362); "A faculdade de julgar é a capacidade de relacionar as ações a uma ideia enquanto fim. O produto mostra faculdade de julgar quando ele conduz à ideia e concorda bem com ela" (Ref. 814, HN, AA 15: 363); "Há unidade de subordinação (lógica) ou de coordenação real. A última cabe à intuição do particular, ou seja, ir das partes para o universal, isto é, ao todo e ao fim. A faculdade se chama faculdade de julgar e não raciocina. Ela é o preparativo sensível do entendimento" (Ref. 839, HN, AA 15: 374).

nos estratos mais elementares da sensibilidade. Para além disso, parece-nos que não só é plausível relacionar a atividade em vista de fins da faculdade de julgar com os ideais de regulação, salvaguardando obviamente suas diferenças, como também, com a própria operação de subsunção ao conceito que se realiza no âmbito do juízo determinante. A determinação que ocorre no conhecimento de um objeto se dá como um fim a ser realizado por meio de uma adequada destinação do conceito ao empírico. No conhecimento é o conceito enquanto regra que orienta o juízo em seus atos distintivos.

> A conformidade a regra que conduz ao conceito de um objeto é a condição imprescindível (*conditio sine qua non*) para captar o objeto em uma representação única e determinar o múltiplo na forma do mesmo. Essa determinação é *um fim em vista do conhecimento* (*ein Zweck in Ansehung der Erkenntniss*); e em referência a esse ela também sempre está ligada à complacência (a qual acompanha a efetivação de cada intenção ainda que meramente problemática). Mas então se trata simplesmente da aprovação da resolução que satisfaz a um problema e não de um entretenimento livre e indeterminadamente conforme a fim das forças do ânimo com aquilo que chamamos belo, pelo que o entendimento está a serviço da imaginação e não essa a serviço daquele. (KU, AA 05: 242). (*Itálico meu*).

O texto acima é claro: na determinação há um fim em vista do conhecimento. Não se trata de dizer que o entendimento procede de acordo com fins, mas que, uma vez estabelecidos seus conceitos *a priori* é a faculdade do juízo que, em vista do conhecimento (*in Ansehung der Erkenntniss*) deve proceder com o fim de circunscrever os conceitos. De tal maneira, parece que visar fins é um qualificativo inextirpável da "*Urteilskraft*". A questão é saber quando o fim está determinado e quando não está. Quando o fim é algo criticamente plausível e quando a sua pressuposição enreda o sujeito na afirmação de disparates teóricos. No âmbito restrito das demandas objetivantes do saber científico, o fim está de antemão estabelecido: traçar no múltiplo aquilo que nele se presta a um conceito, isto é, circunscrever um objeto. O que a *Analítica do Belo* nos mostra não é só uma retomada daquelas *Reflexões* que já atribuíam à "*Urteilskraft*" certa inclinação em vista de fins. A novidade, agora e sobretudo, é que há, para além disso, a possibilidade de que as faculdades do sujeito se encontrem num exercício tal, que elas podem atuar sem subordinação a fim algum e nem por isso terão como únicos resultados expressões desprovidas de sentido. Se um fim qualquer realizado pode ser apreciado dando vez ao que se denomina perfeição, na beleza a forma da realização final está presente, menos o fim ele

mesmo. Por isso, Kant caracteriza esse procedimento do juízo como uma forma da conformidade a fins sem fim. Assim não será tanto, como sugere Rousset (1967, p. 360), que a faculdade de julgar produz (*produit*) o conceito de finalidade[290]. O juízo pode atuar finalisticamente sem que o fim esteja determinado e, sobretudo, sem que lhe deva ser dado de alhures. É justamente esse esvaziamento que exclui o risco de um recuo dogmático, dispensando o finalismo de sua antiga necessidade de, invariavelmente, "pôr" pelo menos uma causa inteligente atuando por detrás de todas as aparências de finalidade. [291]

O signo de tal esvaziamento, poderemos encontrar ao perseguirmos a seguinte questão: porque a beleza enquanto sentimento é propriamente o modelo da forma final desprovida de conteúdo, isto é, sem fim? Temos a resposta logo no início da *Analítica do Belo*. Na beleza, a representação está referida ao sentimento de vida (*Lebensgefühl*) do sujeito (KU, AA 05: 204). Ora, se considerarmos que a vida consiste numa dinâmica que, não ignorando o entorno, todavia, se desdobra sempre em função de si mesma, como já o admitia o texto de 1788, "*Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*", então, a noção de autonomia que ela implica satisfaz exatamente as exigências de uma dinâmica final, cujo fim, porém, jamais pode ser-lhe estranho, jamais pode se localizar em algo que transcenda a própria dinâmica de seu desenvolvimento. A consciência da beleza é a reprodução de estrutura semelhante e que torna evidente um traço próprio do "*Gemüt*", mais precisamente, um de seus poderes: o juízo. Na beleza, o sujeito sente, isto é, a vitalidade da consciência é, sobretudo, sentida[292]. O fato de que o ânimo (*Gemüt*) por si só seja todo ele vida (Cf. KU, AA 05: 278) permite supor que as diferentes faculdades devam

---

[290] Trata-se aqui apenas de salientar que a "*Zweckmässigkeit*" é um modo de operação da *Urteilskraft* e não um conceito distinto de suas ações. Daí Kant destacar: "Um tal juízo é um juízo estético sobre a conformidade a fins do objeto (Objects), que não se funda em nenhum conceito existente do objeto (Gegenstand) e não proporciona (verschaff) nenhum conceito dele" (KU, AA 05: 190).

[291] De tal modo, o finalismo, agora expurgado pela *Crítica*, mantém os direitos da subjetividade de inscrever sentido a partir de determinada leitura dos fenômenos. É por esta via que se encaminha a interpretação de Vaysse: "Kant só retoma, portanto, a questão tradicional da finalidade para deslocá-la em direção àquela do sentido. Na medida em que as ideias da razão são apenas regras problemáticas, autorizando só um uso regulador e um juízo reflexionante, pode-se considerá-las como horizontes de sentido vindo conferir uma última significação ao conceito crítico de limite" (VAYSSE, 1999, p. 48).

[292] A Reflexão 2382 o afirma categoricamente: "A vivacidade (Lebhaftigkeit) é representação que excita o sentimento de vida" (HN, AA 16: 338); sobre o prazer como indício de vivificação, a Reflexão 587 afirma: "Posto que cada promoção da vida, quer seja de modo físico ou ideal, só pode ser parcial (pois, do contrário, já que faltaria a comparação, nós não a perceberíamos) assim a promoção tem a sua medida naquilo que estorva o equilíbrio da vida. Ela tem que confluir com a vida como um todo, do contrário, ela se tornará dor. Ao prazer, portanto, pertence concordância (Zusammenstimmung), à dor, conflito. O primeiro faz com que o busquemos, a segunda, com que dela fujamos. O sentimento de promoção da vida pressupõe, portanto, de certo modo, ou um estado indiferente ou doloroso. Dores precisam de causas positivas, já o contentamento flui do sentimento de vida sem impedimento. Pois, nós vivemos continuamente em (pulsos cardíacos) ou o sentimento de vida promove a própria vida" (HN, AA 15: 253).

entrar numa dinâmica vital. O sentimento da beleza é o indicativo preciso desta dinâmica da vida da consciência. O § 12 da *Analítica do Belo* assim o atesta:

> A consciência da conformidade a fins meramente formal no jogo das faculdades de conhecimento do sujeito em uma representação, através da qual um objeto é dado, é o próprio prazer, porque ela contém um fundamento determinante da atividade do sujeito, em vista da vivificação de suas faculdades de conhecimento, portanto, contém uma causalidade interna (que é confome a fins) em vista do conhecimento em geral, sem, contudo, estar limitada a um conhecimento determinado, contém, por conseguinte, uma simples forma da conformidade a fins subjetiva de uma representação em um juízo estético. Este prazer também não é de modo algum prático, nem como aquele prazer vindo de fundamentos patológicos da amenidade, nem como aquele vindo do fundamento intelectual do bem representado. Todavia, ele possui em si causalidade, a saber, conservar, sem propósito ulterior, o próprio estado da representação e a ocupação das faculdades de conhecimento. Nós nos demoramos na contemplação do belo porque esta contemplação se fortalece e se reproduz (KU, AA 05: 222).

A consciência da beleza, portanto, é, ao mesmo tempo, a ocasião em que as faculdades de conhecimento (*Erkenntnisskräfte*) colocam-se num jogo que se conserva sem qualquer outro objetivo (*ohne weitere Absicht*), o qual, por sua vez, é um jogo de concordância (*Zusammenstimmung*) e não de conflito (*Widerstreit*)[293]. É neste ponto e, salvo melhor juízo, apenas neste, que à reflexão estética cabe a prerrogativa de ser constitutiva, não de algum objeto, mas, de um sentimento de prazer, um "*Wohlgefallen*", o qual, por sua vez, é o indício de que, livremente, a "*Urteilskraft*" pôs em acordo entendimento e imaginação[294]. Mas é menos o prazer do que a própria forma final que é

[293] Ao tratar da sensação (*Empfindung*) que ocorre na reflexão estética, a *Erste Einleitung* assim a situa, sendo justamente tal situação que nos interessa aqui destacar: "é aquela que o jogo harmônico que as duas faculdades de conhecimento da faculdade do juízo, imaginação e entendimento, provoca no sujeito, na medida em que a faculdade de apreensão de uma e faculdade de apresentação da outra são reciprocamente proveitosas (*beförderlich*), cuja relação provoca, por esta simples forma, uma sensação que é o fundamento de determinação de um juízo que, por isso, se chama estético e enquanto conformidade a fim subjetiva (sem conceito) é vinculado com o sentimento de prazer" (EEKU, AA 20: 224); Dieter Henrich o explica de maneira bastante didática, em termos que acentuam o caráter lúdico aí em voga: "O acordo harmonioso dos poderes cognitivos, assim concebido, é lúdico em um sentido particular: o acordo mútuo acontece sem coerção e as duas atividades coincidem automaticamente. O jogo pode assim ser comparado à dança de dois parceiros que ser harmonizam em seus movimentos sem influência recíproca e que desfrutam de sua performance conjunta. Devemos admitir, contudo, que nos pouquíssimos lugares onde Kant não fala apenas abstratamente do jogo, ele o concebe mais frequentemente como uma interação. Nesse caso, um jogo de bola (sem competição) seria a analogia mais apropriada" (HENRICH, 1992, p. 52).

[294] A introdução definitiva à *terceira crítica* destaca o fato de que o prazer está ligado à realização de qualquer intenção (KU AA 05: 187), vale ressaltar, mesmo lá no caso em que a intenção é estritamente teórica, onde apesar da imensa multiplicidade e heterogeneidade, ainda se descobre uma ordem: "e a

preciso destacar aqui. Aquilo que a "*Arquitetônica da razão pura*" reclamava como estrutura da razão, não tanto como um quadro estático, mas muito mais como um método a ser praticado e que o organismo espelhava como imagem, talvez, a mais contundente imagem da racionalidade, sofre agora um deslocamento fundamental. Será uma atividade alojada nas camadas mais elementares da subjetividade que, visando fins em seu proceder (sem determiná-los previamente) dará mostras de que aí está a condição necessária, a condição transcendental de seu uso. Parece assim, que a demanda por um procedimento sistemático, como método de construção em vista de fins e como índice mesmo da racionalidade, tem exposta, desde o circuito imanente da analítica do sujeito, sua condição transcendental[295]. Com isso, a *Crítica* descobre, pela analítica do sujeito, logo, na constituição do ser racional finito, a condição de possibilidade de um proceder em vista de fins sem ter que esperá-los de uma instância alheia, uma noção ideal, tal o caso do valor regulativo das Ideias da razão que, conforme exposto no *Apêndice à Dialética transcendental*, embora não seja nenhum atestado de alguma queda pré-crítica, ao menos mantinha ainda mal resolvida a difícil tarefa de fazer incidir o ideal transcendente nas ações de sistematização do entendimento. Além desse ganho metodológico fornecido por esta localização da "*Zweckmäßigkeit*" na maneira de proceder do juízo, pelo que as pretensões dogmáticas do finalismo vêem-se de vez expurgadas, o terceiro momento da *Analítica do Belo* ampara por interiro a tese do §58, de um idealismo da conformidade a fins, o qual restringe a consideração estética da natureza à limitação da forma final sem fim, motivo pelo qual, decerto, o uso de princípios teleológicos, mesmo e sobretudo, lá

---

descoberta da mesma [da ordem] é um ofício do entendimento, que é conduzido com a intenção (*Absicht*) de um fim necessário do mesmo, a saber, introduzir na natureza unidade dos princípios; fim que deve ser atribuído à natureza pela faculdade do juízo, pois aqui o entendimento não pode lhe prescrever lei nenhuma" (KU AA 05: 187); um pouco adiante lemos: "De fato, do encontro das percepções com as leis, segundo conceitos da natureza em geral (as categorias), não encontramos em nós o menor efeito sobre o sentimento de prazer, e nem podemos encontrar, pois aí o entendimento procede sem intenção e necessariamente, de acordo com sua natureza; por outro lado, a compatibilidade descoberta entre duas ou mais leis heterogêneas empíricas da natureza sob um princípio que trate de ambas é o fundamento de um prazer notável" (KU, AA 05: 187); sobre a relação da conformidade a fins formal com o prazer veja-se ainda: KU, AA 05: 189-190.

[295] Sobre o interesse prático da razão, Deleuze observa aquilo a que a filosofia kantiana faz nítida oposição: "O racionalismo, por seu lado, reconhece sem dúvida que o ser dotado de razão persegue fins propriamente racionais. Mas, neste caso, o que a razão apreende como fim é ainda algo exterior e superior: um Ser, um Bem, um Valor, tomados como regra da vontade" (DELEUZE, 1963, p. 10); essa imagem da autonomia moral defendida por Kant caracteriza, por fim, sua noção geral e razão. A propósito disso, a observação de Deleuze é exata: "Contra o racionalismo, Kant põe em realce que não somente os fins supremos são fins da razão, como ainda a razão não estabelece outra coisa senão ela própria ao estabelecê-los. Nos fins da razão, é a razão que se toma a si mesma como fim. Há, pois, interesses da razão, mas, além disso, a razão é o único juiz de seus próprios interesses. Os fins ou interesses da razão não são julgáveis nem pela experiência nem por outras instâncias que permaneçam exteriores ou superiores à razão" (DELEUZE, 1963, p. 10).

onde o organismo parece atestar um objeto realmente forjado segundo uma intenção final, poderá ser admitido sem receios[296].

Esta manobra feita pela *terceira crítica* não é pouco significativa. Amplia-se aqui o terreno da crítica, na medida em que se institui no âmbito da subjetividade um princípio pelo qual as ideias da razão cedem à "*Urteilskraft*" a tarefa de distinguir a formas finais. Resolvido o modo como a faculdade do juízo põe entendimento e imaginação em relação, cabe investigar de que modo o juízo poderá fazer suas reivindicações: se aí se afirma algo que é meramente possível, que é efetivo ou que é necessário. A necessidade do juízo de gosto exigirá reivindicar a ideia de uma subjetividade que não pode desconsiderar o outro, mais propriamente, exige-se uma subjetividade que seja capaz de alargar seu ponto de vista.

4.1.4 – O PRESSUPOSTO DO SUJEITO QUE JULGA: O *SENSUS COMMUNIS* E O OUTRO NO HORIZONTE DA RAZÃO

O quarto momento da *Analítica do Belo* investiga a modalidade do juízo de gosto e defende que "belo é o que é conhecido sem conceito enquanto objeto de uma complacência necessária" (KU, AA 05: 240). Dito de outro modo, a necessidade do juízo de gosto implica que ao sujeito do gosto seja permitido levantar a reivindicação de que qualquer outro deva sentir, tal como ele mesmo, porque se supõe que a relação das faculdades é necessária. Nas palavras de Kant, "o juízo de gosto exige (ansinnen) de qualquer um o consentimento; e quem declara algo belo quer que qualquer um dê aprovação ao presente objeto e igualmente deva declará-lo belo" (KU, AA 05: 237). A ocorrência aqui do verbo "*sollen*" acentua, certamente, o tom da necessidade do juízo de gosto. À primeira vista, nada pareceria maior prova de uma espécie de egoísmo lógico, de acordo com o qual, o sujeito dispensa qualquer exame ulterior de seu próprio juízo e, com isso, aplana as divergências em função de um acordo com o seu ponto de vista[297]. Exigir do

---

[296] "Mas a natureza mostra em suas livres formações em toda parte tão grande tendência mecânica para a produção de formas que parecem, por assim dizer, ser feitas para o uso estético de nossa faculdade do juízo, sem fornecer o menor motivo para presumir que para isso ela precise de algo mais que seu mecanismo, simplesmente como natureza, pelo qual, elas, mesmo sem uma ideia que esteja a seu fundamento, podem ser conformes a fim para o nosso ajuizamento" (KU, AA 05: 348).

[297] A *Anthropologie* nos dá o tom dessa postura: "O egoísmo pode conter três tipos de pretensão: a do entendimento, do gosto e do interesse prático, isto é, ele pode ser lógico, estético ou prático. O egoísta lógico

outro assentimento ao que penso, ao que sinto, soa, dito assim de maneira tão espontânea e sem mais, no mínimo um desatino. Afinal, uma das maneiras de acessar o outro e ganhar sua adesão é apresentando-lhe argumentos. Mas, o argumento é justamente aquilo que é impossível de se instaurar nesse contexto, pois, sem que um conceito esteja claramente definido, nenhum ponto de mediação que torne o argumento compreensível poderá vigorar. Ora, o que está em voga no gosto é algo como exigir do outro um acordo, uma adesão a meu juízo sem oferecer-lhe razões para tal. De fato, é isso mesmo. No limite, para Kant, a ausência de um meio de comunicação, exatamente por sugerir uma espécie de fechamento, faz semelhante situação, uma vez levada às últimas consequências, confinar com a loucura (*Verrücktheit*). A *Anthropologie* assim o exprime:

> A única marca universal da loucura é a perda do senso comum (*sensus communis*) e, em compensação, a ocorrência do sentido privado lógico [*Eigensinn*] (*sensus privatus*), por exemplo, quando um homem vê, à luz do dia, uma luz ardente sobre sua mesa, que, todavia, um outro presente não vê, ou ouve uma voz que nenhum outro ouve. Pois é uma pedra de toque subjetivamente necessária da correção de nossos juízos em geral e, portanto, também da saúde de nosso entendimento, que o sustentemos diante do entendimento de outros e não nos isolemos com o nosso e julguemos, por assim dizer, publicamente com nossa representação privada. (Anthr. AA 07: 219).

A ausência de uma partilha, de um mundo de acontecimentos que se pode comungar com outro, testemunha assim, em chave psicológica, o indício da "*Verrücktheit*". Mas, a perda do senso comum (*Verlust des Gemmeinsinnes*) está longe de acometer apenas camadas psicológicas e, portanto, atingir apenas a vida individual. Essa situação tem desdobramentos extremamente significativos em outros âmbitos. Um primeiro caso nos remeterá imediatamente a uma questão de ordem política. A *Anthropologie* faz entrecruzarem-se de modo mais exato *sensus communis* e *disciplina*, evidenciando a dimensão política aí em vigor.

> Pois são os homens – isto é, seres maldosos (*bösgeartete*), embora racionais, dotados de inventividade e, ao mesmo tempo, de disposição moral – que sentem, pelo acréscimo da cultura, o mal que, por egoísmo, causam uns aos outros, enquanto não vêem contra isso nenhum outro recurso senão submeter, embora a contragosto, o senso privado

---

toma por desnecessário provar seu juízo ao entendimento de outro, como se ele absolutamente não precisasse dessa pedra de toque (criterium veritatis externum)" (Anthr. AA 07: 128).

> (particular) ao senso comum (de todos juntos), a uma disciplina (da coerção civil), à qual, porém, eles só se submetem de acordo com leis dadas por eles mesmos; por essa consciência eles se sentem enobrecidos, isto é, por pertencerem a uma espécie que está de acordo com a destinação do homem, tal como a razão lha representa no ideal. (Anthr. AA 07: 329).

Um segundo caso parece estender o poder de significação da noção de *sensus communis* a terrenos, talvez, ainda insuspeitos. É ao próprio exercício da razão – enquanto signo inequívoco da *"Aufklärung*", portanto, justamente em sua pretensão de ser a expressão da liberdade de pensamento – que cabe uma prova de fogo. Isso porque o discurso dito filosófico também pode incorrer no erro de privar-se de um *sensus communis*. Como já notamos no primeiro capítulo, o pensador dogmático – protagonista de um estado de natureza, onde a insubordinação a uma lei comum torna tudo um estado de guerra – poderia aqui figurar como o candidato mais promissor para assumir agora o papel do louco. Fechado sobre si e seus conceitos, iludido por uma liberdade que se arvora na posse de uma razão que procede de maneira oblíqua, ele não presta atenção à razão humana universal. Já na *primeira crítica,* Kant chamava atenção para o caso, sugerindo que a liberdade de pensar que a razão reivindica não encontra critérios suficientes de correção em uma subjetividade cerrada, incapaz de ter o outro em seu horizonte. Ora, quanta suspeita isso não permite levantar contra a metafísica, que sistema após sistema, "*se destrói completamente*" (Refl. 5072, HN, AA 18: 79). A razão humana ou é razão humana universal ou esconde em suas expressões algum interesse privado. Daí que o ambiente da apreciação pública pode dar vez ao exercício do *sensus communis.*

> A esta liberdade pertence, pois, também a de expor publicamente à apreciação seus pensamentos, suas dúvidas, que não se pode por si mesmo resolver sem com isso ser desacreditado como cidadão inquieto e perigoso. Isso repousa já no direito originário da razão humana que não reconhece nenhum outro juiz a não ser a própria razão humana universal, na qual cada um tem a sua voz. (KrV. A752/B780).

O vigor do conceito de um *sensus communis* não parece acanhado. A leitura de Lebrun mostra como, para além do idealismo, é do ceticismo que ele também nos

previne[298]. De modo geral, então, o que Kant nos sugere aqui é que, em certos casos, o exercício da razão não pode fazer-se na solidão. Por um lado, certos usos da razão podem muito bem dispensar a consulta do outro; aí a construção de conceitos prescinde tranquilamente até da experiência e não espera dela nenhum corretivo. É o caso da matemática, tal como o atesta a *primeira seção* do texto da *Disciplina da razão pura*. Em que pese o procedimento dogmático, aí se produz conhecimento, isto é, aí o sujeito do conhecimento produz algo cuja objetividade permite a comunicação, uma demanda que, aliás, dispensa qualquer explicação ulterior, afinal, que o conhecimento deva ser objetivo, significa que nele ostenta-se algo que pode ser tornado comum, isto é, que pode ser comunicado. "Conhecimentos e juízos, junto com a convicção que os acompanha, devem poder comunicar-se universalmente" (KU, AA 05: 238). Isso significa que no âmbito específico das elaborações teóricas, a questão que levanta o problema da comunicabilidade dificilmente poderia aparecer. Aqui, como nota Deleuze, a comunicabilidade não é problema[299]. Dito de outro modo, não é problema porque aí o conceito faz a mediação. Por outro lado, não é essa mesma sensação, de um acordo tranquilo, que se tem quando a expectativa de assentimento do sujeito do gosto é reivindicada; logo parece operar aquele egoísmo lógico. Todavia, é exatamente aí que Kant envidará esforços para pensar a possibilidade de um sujeito capaz de descentrar-se e, por fim, dar vez a uma subjetividade alargada; ocasião em que, de repente, uma filosofia do sujeito parece descobrir no próprio sujeito o embaraço do solipsismo, sua dificuldade no trato com certos usos da razão, pelo que, inesperadamente, o outro se torna pedra de toque. A necessidade do juízo, para a qual

---

[298] "É verdade que só apelo a este 'pacto tácito' (...) quando perdi a certeza de seguramente beneficiar-me dele, que só proclamo partilhável o meu sentimento na medida em que não estou mais seguro de que ele será partilhado. Mas é preciso justamente que a compreensão do outro não me esteja garantida para que a comunicabilidade de direito adquira esse valor insuspeitado: apenas ela é capaz de me assegurar de que minha convicção, mesmo sem conceito, não é por isso ilusória, e de que aquém da objetividade a refutação do idealismo permanece possível. Julgar sobre o belo é salvaguardar a última chance da verdade no próprio momento em que o ceticismo parece irrefutável e, quando o solo da 'experiência' se esquiva, apostar em uma '*Gemein*schaft' e em um '*Gemein*sinn' de direito ao invés de resignarmo-nos ao relativismo." (LEBRUN, 1993, p. 495-6).

[299] A leitura de Deleuze torna claro o ponto nevrálgico da questão do *sensus communis.* A começar pelo *sensus communis logicus*, ele afirma: "Ele exprime a harmonia das faculdades no interesse especulativo da razão, ou seja, sob a presidência do entendimento (...). Devemos prever que, do ponto de vista de um outro interesse da razão, as faculdades entram numa outra relação, sob a determinação de outra faculdade, de maneira a formar outro senso comum: por exemplo, um senso comum moral, sob a presidência da própria razão (...). Mas todas a vezes que nos colocamos assim do ponto de vista de uma relação ou de um acordo já determinado, já especificado, é fatal que o senso comum se nos afigure uma espécie de facto a priori, para lá do qual não podemos avançar. O mesmo é dizer que as duas primeiras Críticas não podem resolver o problema originário da relação entre as faculdades, mas apenas indica-lo e remeter-nos para este problema como para uma tarefa última. Todo o acordo determinado pressupõe, com efeito, que as faculdades, mais profundamente, sejam capazes de um acordo livre e indeterminado. É somente ao nível deste acordo livre e indeterminado (sensus communis aestheticus) que poderá pôr-se o problema de um fundamento do acordo ou de uma gênese do senso comum" (DELEUZE, 1963, p. 30).

Kant dispensa o adjetivo de "incondicionada", a fim de chamá-la de "exemplar" (KU AA 05: 237), explica a exigência, aparentemente disparatada da circunstância. Reivindica-se que o juízo proferido sirva de exemplo, tal uma "norma ideal" (KU, AA 05: 239), o exemplo de uma regra universal, pela qual, se se trata de visar algum êxito, um sentido terá que haver para aquele a quem o exemplo é exposto. Como bem notou Lebrun, o outro se torna um critério indispensável. [300]

Admitir, para além dos acordos contingentes, dos acordos de fato, um *sensus communis* como requisito mínimo e indispensável para qualquer acordo, situá-lo, como quer Lebrun (1993, p. 491), pela invocação do outro como recurso para manter o privilégio do sujeito transcendental, será também uma maneira de forjar um nivelamento em função da vida de fato, não se tratando, por isso, de advogar a mediocrizacão ou a instituição de um igualitarismo tacanho, mas, de mostrar que o sujeito está minimamente dotado da capacidade de lidar despretensiosamente com o outro no mundo. Esse mínimo esperado, nível mais baixo da capacidade de conhecer, é também uma capacidade de distinguir ficção e realidade, uma função cognitiva extremamente relevante do ponto de vista teórico[301]. Que o trecho citado da *Anthropologie* dê a explicação do *sensus communis* se referindo à operação pela qual o conceito do entendimento ganha conteúdo, pelo que o conceito dá o tom do que deve ser tomado como realidade (*Realität*), tratando-se lá ainda de um *sensus communis logicus*, implica que a *terceira crítica* enfreta tarefa ainda mais radical. Num caso como no outro, trata-se é certo do acordo; no último caso, porém, de um

---

[300] Lebrun explica a circunstância: "Certamente, minha boa-fé não me preserva do erro, mas ela me resguarda do egoísmo, já que tenho consciência de formular outra coisa do que um Privatgefühl (...). Logo, no momento em que mais pareço curvar-me sobre minha singularidade, eu me sinto universal. Tentemos compreender essa situação estranha. Dos outros, não espero apenas que eles partilhem silenciosamente de meu estado de alma, mas que eles ratifiquem explicitamente meu juízo e reconheçam seu caráter efetivamente exemplar, que encontrem nele o exemplo de uma regra universal 'impossível de enunciar' (...) O valor de meu juízo, aos meus olhos, depende então de sua aprovação? Não: para mim ele é universal de pleno direito, mas é essencial todavia que o outro reconheça essa universalidade ... Dessa maneira, se o sujeito reflexionante se arroga de um só golpe – e loucamente, na aparência – a universalidade, o próprio critério dessa universalidade já limita a exorbitância de sua pretensão; é do exterior e da opinião do outro que eu espero que me seja outorgado o direito de falar em nome de todos. É verdade que se todos se esquivam eu os chamo de beócios e lhes recuso a dignidade de sujeitos universais; mas é ainda à comunidade ideal que eu apelo agora para recusar a comunidade de fato" (LEBRUN, 1993, p. 489-90); É assim que a questão do outro aparece no horizonte, talvez, agora, o de maior indeterminação, pelo qual se mantém o privilégio do sujeito transcendental (Ibid. p. 491).

[301] "Que a palavra sentido (mas apenas no singular) que é tão frequentemente usada como pensamento deva mesmo designar ainda um nível mais alto que o do pensar; o que se diz de uma sentença: nela há um sentido mais rico ou mais profundo (daí a palavra adágio (*Sinnspruch*)) e, que também se denomine senso comum ao entendimento humano sadio e que, embora aquela expressão propriamente designe apenas o nível mais baixo da faculdade de conhecimento, ela seja encimada, funda-se no seguinte: que a faculdade da imaginação, a qual sujeita a matéria ao entendimento para fornecer conteúdo a seus conceitos (para o conhecimento) parece, por causa da analogia de suas intuições (fictícias) com as percepções reais, fornecer realidade aos conceitos." (Anthr. AA 07: 169).

acordo sem conceitos. É neste nível mínimo, aquém ainda dos procedimentos de objetivação do entendimento, que se instaura mais fundamentalmente um horizonte da comunicabilidade, no sentimento comum da humanidade, o que, por sua vez, não é privilégio de ninguém, nem muito menos do filósofo, pelo contrário, é o que o torna homem com outros homens[302]. Trata-se de um modo de abertura para o outro que não lhe recusa de antemão a razão para apenas deixá-lo existir por tolerância. O princípio dessa última, decerto muito celebrado à época de Kant, estaria longe ainda de caracterizar para o filósofo uma postura efetivamente esclarecida, à qual, decerto, o esforço por uma prática do *sensus communis* serviria como mais adequado endosso. [303]

A discussão da modalidade do juízo de gosto e o modo como Kant circunscreve sua necessidade como exemplar e não como apodítica, dá a entender uma diferença considerável quanto à função do *sensus communis*, frente, por exemplo, ao papel da "*Zweckmäßigkeit*", característica, por assim dizer, estrutural da reflexão, de acordo com o terceiro momento da analítica. Afinal, enquanto a "*Zweckmäßigkeit*" mostra-se o qualificativo irrecusável de um procedimento da "*Urteilskraft*" em sua reflexão, como um momento estruturante do próprio juízo de gosto, a conformação final em que as faculdades se colocam permite pensar que o "*Wohlgefallen*" experimentado é um produto necessário de tal relação. Para além disso, o próprio traço transcendental exigido como característica da reflexão estética, isto é, a reivindicação de que o que aí se passa não é nenhuma situação apenas psicologicamente fundada, o que, portanto, somente nos relegaria a uma associação contingente dos elementos da sensibilidade; aquele traço transcendental, então, por si já nos outorgaria admitir uma necessidade apodítica do juízo de gosto?[304] O quarto momento da *Analítica* não deixa de apresentar elementos que respaldam esta compreensão.

---

[302] É Arendt que, neste sentido, observa bem o tom que, para Kant, deve nortear a atividade do filósofo, por oposição às pretensões especulativas da filosofia: "Primeiro, para Kant, o filósofo esclarece as experiências que todos nós temos; ele não reivindica que o filósofo possa deixar a caverna platônica ou juntar-se à viagem de Parmênides ao céu, nem pensa que ele deveria tornar-se o membro de uma seita. Para Kant, o filósofo permanence um homem como você e eu, vivendo entre seus companheiros homens e não entre seus companheiros filósofos. Em segudo lugar, a tarefa de avaliar a vida com referência a prazer e desprazer – que Platão e outros reivindicaram apenas para o filósofo, assegurando que muitos estão inteiramente satisfeitos com a vida como ela é – Kant reivindica que pode ser esperado de todo homem de bom senso que já refletiu sobre a vida" (ARENDT, 1992, p. 28).

[303] O que facilmente deixa-se depreender dos elogios de Kant a Frederico II: "Um príncipe que não acha indigno de si dizer que toma por dever nada prescrever aos homens em matéria religiosa, mas deixa-lhes nisso inteira liberdade e que, portanto, rechaça o soberbo nome de tolerante é ele mesmo esclarecido e merece ser elogiado e agradecido pelo mundo e pela posteridade como aquele que primeiramente, ao menos da parte do governo, despojou o gênero humano da menoridade, deixando-lhe a liberdade de servir-se da própria razão em tudo aquilo que for caso de consciência" (WA, AA 08: 40).

[304] "Com o quarto momento é abordada muito mais uma circunstância a partir da qual a reivindicação de consentimento universal pode se determinar como necessária a partir de uma teoria da reflexão estética pura.

> Se porém conhecimentos devem poder se comunicar, então, o estado de ânimo, isto é, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral, e na verdade naquela proporção que convém a um representação (pela qual um objeto nos é dado) para disso fazer um conhecimento, também deve poder se comunicar universalmente; pois, sem isso, enquanto condição subjetiva do conhecer, o conhecimento não poderia surgir como efeito (KU, AA 05: 238).

Isso deve ser, diz Kant, pressuposto de toda lógica e em todo princípio de conhecimento que não seja cético (KU, AA 05: 239). Mas se esse pressuposto é inevitável, porque o momento da modalidade recusa ao juízo de gosto a necessidade apodítica? Possivelmente, porque o quarto momento sinaliza para uma circunstância que já não está empenhada com a descrição estrutural da reflexão estética, mas, está indicando o que é que se pode esperar como uma espécie de produto daquela própria estrutura delineada *a priori*[305]. Por isso, Kant arremata o § 22 muito sugestivamente: "por ora, apenas temos que decompor a faculdade do gosto em seus elementos e por fim unificá-la na ideia de um senso comum" (KU, AA 05: 240). Ora, que a necessidade seja dita exemplar sugere já que não se trata de pensar a condição de possibilidade do gosto puro, como os outros momentos o fizeram, mas, de atender para o exercício de fato da faculdade de julgar: aí o falibilismo é inevitável e é o indício mesmo de que, embora seja uma decorrência da faculdade do gosto, o *sensus communis* não tem aí estatuto de elemento estrutural. Vale, por fim, investigar qual é este estatuto.

Ora, se o sentimento que surge da reflexão estética tinha como pressuposto que o sujeito não se deixasse levar por nenhuma inclinação de ordem subjetiva, nenhum interesse de caráter prático, se o sujeito não era nem mesmo um juiz que sentia prazer pelo fato de ter tido êxito em uma subsunção correta, embora tenha alcançado a realização de uma condição universal do conhecimento, sem que por isso tenha realizado alguma

---

A causalidade dessa relação deve ser salientada como um momento apodítico no juízo de gosto" (PETER, 1992, p. 135).

[305] Peter assim o explica: "A admissão de um s*ensus communis* é assim uma consequência da teoria da possibilidade da reflexão estética e não um momento estrutural a mais que funda a possibilidade da reflexão estética. Ela é a expressão da causalidade de uma situação transcendentalmente fundada, do jogo prazeroso das faculdades de conhecimento na reflexão. Trata-se, portanto, apenas da modalidade da complacência no juízo de gosto e não de uma condição sob a qual primeiramente se pode julgar. Por isso, a possibilidade da reflexão também não depende desta ideia, mas somente a reivindicação do julgante enquanto expressão de sua própria compreensão no próprio agir, que não se entende a partir do consentimento ou recusa do outro, mas, a partir de uma autonomia da reflexão. O julgante exige do outro uma potencialidade subjetiva a realizar" (PETER, 1992, p. 138-9).

intenção previamente pensada, se daí, portanto, resulta um *Wohlgefallen*, esse está longe ser um produto passível de ser experimentado apenas por aquele sujeito, está longe de ser um "*Privatgefühl*". Imediatamente abre-se o horinzonte de um sentimento comunitário (*gemeinschaftlich*). São, portanto, sobretudo os três primeiros momentos da *Analítica do Belo* que dão vez a esta figura comunitária ideal, com a qual, inevitavelmente, os juízos de fato sempre poderão se medir. Desde então, o sujeito transcendental, acentuadamente crítico e reflexivo, projeta, fora do horizonte objetivante da construção do conhecimento, uma pedra de toque pela qual o seu estar-no-mundo, se a expressão não soar descabida, não é algo como um "mero andar às apalpadelas pelo empírico" (*herumtappen*). Esse caráter ideal e, por assim dizer, regulativo do "*Gemeinsinn*" o próprio Kant o sugere:

> Essa norma indeterminada do senso comum é efetivamente pressuposta por nós. O que prova nossa pretensão de pronunciar juízos de gosto. Se de fato há um tal princípio, enquanto princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou se um princípio ainda mais alto da razão no-lo torne princípio regulativo para, primeiramente, produzir em nós um senso comum para fins superiores; se, portanto, o gosto é uma faculdade original e natural ou apenas a ideia de uma faculdade artificial ainda por adquirir, tal que um juízo de gosto com sua exigência de um consentimento universal seja de fato apenas uma demanda da razão para produzir semelhante unanimidade no modo de sentir, e o dever, isto é, a necessidade objetiva da confluência do sentimento de qualquer um com o particular de cada um, signifique apenas a possibilidade da unanimidade e um juízo de gosto apenas estabeleça um exemplo de aplicação desse princípio, isso não queremos e nem podemos ainda investigar. (KU, AA 05: 240).

Se o *sensus communis* é constitutivo da possibilidade da experiência, se é uma faculdade ou se é um artifício, isso tem, da parte de Kant, ainda à altura da *Analítica*, a investigação adiada[306]. Mas, que na "decomposição do gosto", como notamos pouco acima, o *sensus communis* possa ser acrescentado, disso não parece haver dúvida. Um sentimento comunitário é o inevitável pressuposto do gosto. Que, todavia, o acordo entre os ajuizantes não seja necessário, que raramente ocorra ou mesmo que nunca ocorra, não invalida a pressuposição de que o sujeito, tal como foi pensado pela investigação

[306] No § 39 Kant faz uma afirmação que parece responder ao adiamento, ao tratar do prazer da simples reflexão: "Sem ter por orientação qualquer fim ou princípio esse prazer acompanha a apreensão comum de um objeto pela imaginação, enquanto faculdade de intuição, em referência ao entendimento, como faculdade dos conceitos, por meio de um procedimento da faculdade do juízo, **o que ela tem de exercer em proveito da experiência mais comum**" (KU, AA 05: 292; negrito meu).

transcendental do juízo, possa abandonar seu "*Privatgefühl*" a fim de instalar-se no horizonte de um "*Gemeinsinn*".

Isso tudo resulta do fato de que o sentimento, tendo seu estatuto revisitado pela *Crítica da faculdade do juízo*, não é mais apenas o âmbito de nossos poderes inferiores, mas é o indício da vitalidade da consciência, do jogo dos poderes superiores do "*Gemüt*". O "*Wohlgefallen*" que ocorre na consciência da beleza é já o sinal positivo de uma apreciação que indica vitalidade. É, para além disso, o pressuposto de uma partilha possível de significações não objetiváveis e um medidor das afinidades pelas quais um mundo intersubjetivo se abre. O *sensus communis* agora pressuposto é, na leitura de Makkreel, o modo pelo qual a faculdade do juízo ganha estatuto orientacional[307]. Obviamente, essa intersubjetividade terá suas limitações inerentes ao fato de ter nascido em uma filosofia da consciência. O outro, certamente, aparece no horizonte da razão, mas é preciso saber que estamos em âmbito mundano, no território de incidência dos atos do "*Verstand*", agora, previamente conduzido pela "*Urteilskraft*". Levar às últimas consequências a noção de alteridade exigiria restringir a Deus, e somente a ele, o privilégio de perfazer alteridade radical. O sujeito pode ir ao encontro do outro, por meio dessa ideia de um sentido comum, pela possibilidade de uma unanimidade forjada pelo desinteresse. Seu exercício mais comum, todavia, é imaginativo. Das máximas do entendimento humano comum, Kant destaca a segunda, recuperando nela uma tonalidade típica do gosto, como o procedimento de um modo de pensar essencialmente alargado.

> No que diz respeito à segunda máxima do modo de pensar, estamos bem habituados a chamar de limitado (de inteligência curta, o contrário de alargado), aquele cujos talentos não se prestam a nenhum grande uso. Só que não se trata aqui da faculdade de conhecimento, mas do modo de pensar, para dela fazer um uso conforme a fins, o qual, por pequenos que também sejam a extensão e o grau a que alcance o dom natural do homem, indica, todavia, um homem de modo de pensar alargado, quando ele não se importa (*sich über...wegsetzt*) com as condições privadas do juízo, dentro das quais muitos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre seu próprio juízo a partir de um ponto de vista universal (que ele só pode determinar ao transportar-se ao ponto de vista dos outros). (KU, AA 05: 295).

[307] "No nível do juízo é então possível propor dois correspondentes reflexivos para a orientação no espaço e no pensamento: a saber, uma orientação estética que avalia o mundo na base do sentimento de vida e a orientação teleologica, que interpreta a cultura na base do senso comum ou *sensus communis*" (MAKKREEL, 1990, p. 156).

É curiosa a sugestão desse trecho, justamente porque ele indica certa liberdade no uso da razão. O uso conforme a fins que se pode fazer da faculdade de conhecimento não é ele mesmo um uso que se dá naturalmente, por assim dizer, como um acontecimento mecânico previamente determinado. É preciso que o sujeito assuma um modo de pensar (*Denkungsart*), nesse caso, uma "*erweiterter Denkungsart*". Kant já havia dito algo semelhante na introdução à *primeira crítica*, afirmando que "a razão pura especulativa tem em si a peculiaridade de medir sua própria capacidade de acordo com as diferentes maneiras como ela escolhe objetos para o pensar (*zum Denken*)" (KrV. BXXIII). A razão crítica não é um dado absoluto, há objetos a serem escolhidos, perspectivas a serem assumidas e, sobretudo, o esforço para testar até onde os objetos podem ser pensados ou, as perspectivas podem ser levadas às últimas consequências. O *sensus communis* reflete exatamente semelhante esforço; sob sua ideia "deve-se entender um sentido comunitário, isto é, uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater seu juízo à inteira razão humana" (KU, AA 05: 293). O alargamento da razão promovido pela reflexão que ocorre na consciência da beleza, enquanto resultado do esforço de situar-se num ponto de vista comum, dá ensejo à possibilidade de um acesso esteticamente comunicativo ao outro.

O terreno em que o ajuizante se move resulta na circunstância de um "conhecimento em geral", inerente ao juízo sobre o belo, e assim situa a relação da "*Urteilskraft*" no âmbito próprio do "*Verstand*", em que pese essa relação não encontrar determinação. Por isso, a beleza parece insinuar uma objetividade fictícia, já que a atribuímos a objetos naturais, inclusive. O sublime nos apresenta outra relação das faculdades. Com a *Analítica do sublime* surge a ocasião de tratamento de uma alteridade radical, que não se oferece em hipótese alguma no horizonte intuitivo. O distanciamento, o recuo diante da natureza, que ocorre no sentimento do sublime, dará a Kant a oportunidade de expor a mediação que o juízo reflexionante fará entre a imaginação e as demandas especificamente totalizantes da razão e, por meio disso, permitirá uma autoapreciação do sujeito para além de sua relação com a natureza.

4.2 – O SUJEITO QUE JULGA E A RAZÃO: O SENTIMENTO DO SUBLIME

A *Analítica do Belo,* com a qual concluímos uma parte fundamental de nossa investigação, tem uma peculiaridade claramente destacável: nela a "*Urteilskraft*" tem a ocasião de operar uma mediação bem específica, a saber, entre o "*Verstand*" e a "*Einbildungskraft*". Pode-se dizer assim, que através disso a reflexão estética permite encaminhar um modo de tratamento com o qual ela se circunscreve nos limites de uma natureza, ainda que não se trate do quadro rígido de uma natureza, tal como pensada por uma objetividade em geral. Nesta relação entre entendimento e imaginação descobre-se que o sujeito reflexivo está direcionado para pensar a finalidade a partir de uma camada de fenômenos passíveis de serem inscritos em formas dadas pela natureza, embora os desdobramentos analíticos da empreitada transcendental só se ocupem efetivamente com a exposição da estrutura imanente de um sujeito do gosto, cabendo ainda à dedução pensar a necessidade de que, em que pese o caráter essencialmente subjetivo das tarefas do juízo no gosto, a subjetividade aí não seja compreendida como tipicamente cerrada[308]. Com a *Analítica do Sublime* terá lugar uma atividade da faculdade de julgar com resultados consideravelmente distintos, não somente porque será entre a imaginação e a razão que ela deverá operar seus recortes finais, mas também porque a referência do juízo será definitiva e essencialmente subjetiva, visto que em tal contexto sequer uma imagem permite um acabamento dos processos da imaginação onde uma forma pudesse se mostrar; assim Lebrun pode dizer com exatidão do sublime, que "*esse predicado pertence à coisa ainda menos que o belo*" (LEBRUN, 1993, p. 583). Desde o ponto de vista sistemático, a investigação do sublime arremata, por via da reflexão estética, o problema da relação das faculdades do sujeito, permitindo a Kant costurar os dois elementos mais caros a sua filosofia. De acordo com Guillermit, há aí uma considerável importância arquitetônica,

[308] A observação de Peter é esclarecedora: "A Analítica expôs até agora que o juízo de gosto, segundo sua possibilidade subjetiva, baseia-se em uma autonomia da atividade reflexiva do juízo, portanto, é indicável na independência de um ato munido de princípio, cuja funcionalidade é independente de componentes externos e exatamente por isso é pincípio peculiar de identidade, assim valendo para conduzir a prova de que a reflexão é transcendental, isto é, apropriada enquanto princípio de uma referência ajuizante à objetividade (*Gegenständlichkeit*). A dedução do caráter transcendental desse princípio deve assim indicar que ele realiza sua mediação qualificada de faculdades imanentes ao sujeito e assim possibilita uma referência de mediação ao objeto, pelo que a possibilidade de tal referência qualificável baseia-se na articulação desse princípio do juízo. O prazer na realização da reflexão aparece assim primeiramente sob o aspecto da transcendentalidade do princípio, como ele é entendido pelo sujeito que julga, a saber, como prazer na possibilidade de uma referência específica ao objeto. O que é experimentado como prazer é a referência a algo que nunca está contido no conceito do sujeito, isto é, a um objeto da intuição, independente do sujeito, em sua particular concreção" (PETER, 1992, p. 144).

posto que a "*Urteilskraft*" ostenta, nas Analíticas, a passagem da imaginação para o entendimento, no primeiro caso e, no segundo, da imaginação para a razão, tornando compreensível, desde o ponto de vista do sistema das faculdades, a possibilidade de uma passagem entre natureza e liberdade (GUILLERMIT, 1986, p. 104).

A *Analítica do Sublime*, assim como a do belo, está dividida de acordo com os quatro momentos lógicos da tábua das categorias. Não obstante, dois conceitos podem recobrir esses momentos para efeito de uma apresentação mais concisa: trata-se das noções de "poder" e "grandeza". Para Kant, a natureza "suscita as ideias do sublime, quando apenas poder (*Macht*) e grandeza (*Grösse*) aparecem" (KU, AA 05: 246). O primeiro qualificativo surge no tratamento do sublime dinâmico, o segundo, o da grandeza, no tratamento do sublime matemático; nos dois casos, entretanto, importa destacar que a reflexão da "*Urteilskraft*" desemboca na descoberta de uma faculdade (*Vermögen*) suprassensível no sujeito, através do que é a própria qualificação moral do sujeito que desde então passa a ganhar um endosso imediato.

4.2.1 – O SUBLIME E O FRACASSO DA IMAGINAÇÃO

Quando o §25 da *KU* abre a investigação do matemático-sublime, ele o faz dando do sublime uma definição nominal: trata-se aí do que é "absolutamente grande" (*schlechthin groß*). Semelhante definição só de modo muito preliminar pode caracterizar o sublime, pois ela, já por ser nominal, não recupera e nem se importa com a exposição da condição subjetiva da consciência que subjaz a tal sentimento. Projetada então no cenário do jogo das faculdades, a noção do "absolutamente grande" manifestará a circunstância da consciência capaz de dar vez ao sentimento do sublime. Submetendo tal definição ao crivo do modo de operação das faculdades, Kant encontrará o estrato transcendental deste sentimento. É, obviamente, esse estrato transcendental que nos interessa recuperar.

A primeira forma de exposição do sentimento do sublime exige recobrar uma circunstância cognitiva pela qual a *Crítica* já havia feito incursão. A imensidão cosmológica dá ensejo para circunscrever bem o lugar transcendental que servirá de ponto de partida: a extensão, logo, a síntese nas grandezas extensivas. Desde o ponto de vista dos atos cognitivos do entendimento, a *Analítica dos princípios* nos informa sobre o modo da

apreensão na imaginação, na medida em que ela é orientada pelo entendimento[309]. A possibilidade de se estabelecer na extensão aquilo que será compreendido como parte, dá a condição mesma para que o entendimento se exerça sobre a sensibilidade instaurando por meio da imaginação um recorte que sirva de medida. O estabelecimento da medida, portanto, dá o tom da síntese cognitva na extensão e relativiza toda apreensão ao padrão fundamental instituído pelo conceito do entendimento. Justamente por isso, a síntese da apreensão, seguindo os axiomas da intuição, não tem condições de topar aquilo que acima vimos ser a definição nominal do sublime: o "absolutamente grande". A perspectiva da imaginação orientada pelo entendimento é uma determinação prévia que permite um acúmulo infinito de partes homogêneas.

> A imaginação progride por si mesma ao infinito na composição que é requerida para a representação da grandeza, sem que algo lhe impeça. O entendimento, porém, a dirige através de conceitos numéricos para os quais ela tem que dar o esquema; e neste procedimento, na medida em que ele pertence à avaliação lógica da grandeza, há algo objetivamente conforme a fins, de acordo com o conceito de um fim (tal o é toda medição), contudo, nada de conforme a fins e de prazeroso para a faculdade do juízo (KU, AA 05: 253).

O matemático-sublime pressupõe o mesmo modo de síntese apreensiva da intuição do espaço e que, portanto, poderia ocorrer como uma síntese sempre necessariamente inacabada no âmbito do que é homogêneo. A diferença fundamental, contudo, é que não estando a serviço do entendimento, não sendo conduzida por esse último, a imaginação não produz nenhum esquema de apreciação lógica das grandezas. O que se passa por detrás do sentimento do sublime é um abandono do ofício explicativo do entendimento, de sua orientação conceitual, de maneira que, de repente, a mesma intuição progressiva da grandeza dá ocasião a um sentimento. Mas, não se trata apenas de variar a perspectiva. É preciso que o ânimo se dê conta, primeiramente, de uma incapacidade. Sem as medidas artificialmente impostas pelo entendimento, a imaginação progride sem padrão, isto é, sem uma tomada de posição que circunscreva o esquema para determinar a medida,

[309] Na Analítica dos Princípios, Kant assim se explica: "Chamo grandeza extensiva aquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, necessariamente a precede) (...). Como a simples intuição, em todos os fenômenos, é o espaço ou o tempo, todo fenômeno como intuição é grandeza extensiva, porque só pode ser conhecido na apreensão por síntese sucessiva (de parte para parte) (...). Sobre esta síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção de figuras se funda a matemática da extensão (geometria), com seus axiomas, que exprimem as condições da intuição sensível *a priori*, únicas que permitem que se estabeleça, subordinado a elas, o esquema de um conceito puro do fenômeno externo" (KrV. A162/B203).

a imaginação por si mesma não dispõe de critério de interrupção e de comparação de seu progresso, o que atesta sua incapacidade de dar a imagem do absoluto, ou, se quisermos, o que torna a noção do "absolutamente grande" um disparate para a sensibilidade. Afinal, a essa altura, a pergunta crítica poderia novamente ser: que critério há para se afirmar que o todo foi passado em revista? Não teria sido justamente questão semelhante que, por assim dizer, permitiu à *Crítica* expor o embate antinômico registrado pela *Dialética Transcendental*? Evidenciam-se aí duas ações que entram em um jogo tenso: a apreensão (*Auffassung*) e a compreensão (*Zusammenfassung*) (KU, AA 05: 251). A última, se se tratasse de dar vez a um trabalho cognitivo de medição, seria estabelecida e caracterizada pela relatividade de seu padrão e permitiria assim um progresso ao infinito, somando partes a partes. Por isso, Kant afirma que "nessa avaliação matemática da grandeza o entendimento está bem servido e satisfeito, quer a imaginação escolha para a unidade da medida aquilo que se pode captar numa olhadela, por exemplo, um pé ou vara, ou uma milha alemã ou ainda o diâmetro terrestre" (KU, AA 05: 254).

Pela determinação da medida, portanto, sob a instrução do entendimento, jamais será possível abandonar o terreno do relativo. Todavia, o que a investigação do sublime faz notar é que a medição em sentido lógico distingue-se da apreciação estética da grandeza[310]. A *Analítica do sublime* expõe assim a atividade peculiar da "*Urteilskraft*", na circunstância mesma em que os conceitos estabelecidos pelo "*Verstand*" não podem vigorar. Sem o padrão orientador de uma avaliação lógica das grandezas, a imaginação fica exposta e abandonada a um vaguear desamparado. A partir dessa ampliação desmedida da imaginação, explica-se o fato de que o sublime confine com o medo. "O exagerado (*überschwenglich*) para a faculdade da imaginação (até o qual ela é impelida na apreensão da intuição) é, por assim dizer, um abismo no qual ela teme perder-se" (KU, AA 05: 258). Ora, não é justamente aqui que se evidencia o sinal mais claro de que a sensibilidade padece de uma fragilidade ínsita? Por si mesma, sem a intervenção do entendimento, a sensibilidade não oferece nenhum critério de medida por onde a imaginação possa operar seus recortes, vislumbrar formas, isto é, instituir terminações; na ausência total de formas e na ausência total de critérios é aqui que a "*Urteilskraft*" converte em sentido o aparente

[310] "Mas o que quer dizer a expressão: algo é grande, pequeno ou médio? Não é um conceito puro do entendimento o que se designa através dela; tampouco uma intuição dos sentidos; e ainda menos um conceito da razão, pois não comporta absolutamente nenhum princípio do conhecimento. Deve, portanto, ser um conceito da faculdade do juízo" (KU, AA 05: 248).

absurdo da empreitada da imaginação e dá vez ao supressensível[311]. O "absolutamente grande", sem comparação, só pode ser admitido fora de qualquer empenho cognitivo e, portanto, também para lá de qualquer padrão sensível; a experiência estética que lhe corresponde dá vez a um sentimento ao qual subjaz uma ideia, e a sensibilidade, mesmo no maior alargamento que a imaginação pode lhe fornecer, não é capaz de circunscrever a totalidade que agora a razão demanda. Isto é, não se trata de simplesmente promover uma ampliação infinita da imaginação, mas de registrar o fracasso (*Ohnmacht*) da mesma frente à exigência racional de compreensão (*Zusammenfassung*) estética da totalidade.

> Portanto, tem de ser a avaliação estética da grandeza, na qual o esforço para a compreensão – a qual sobrepassa a capacidade da faculdade da imaginação para compreender a apreensão progressiva em um todo da intuição – é sentido e ao mesmo tempo percebida a inadequação dessa faculdade, ilimitada no progredir, para captar, com o mínimo trabalho do entendimento, uma medida fundamental útil à avaliação da grandeza e usá-la para a avaliação da grandeza. Ora, a original e imutável medida fundamental da natureza é o todo absoluto da mesma, o qual nela, enquanto fenômeno, é infinitude compreendida. Mas, já que essa medida fundamental é um conceito que se contradiz (por causa da impossibilidade da totalidade absoluta de um progresso sem fim), então, aquela grandeza de um objeto da natureza, na qual a faculdade da imaginação aplica toda sua capacidade de compreensão de modo infrutífero, deve levar o conceito da natureza a um substrato suprassensível (que está, ao mesmo tempo, a fundamento dela e de nossa capacidade de pensar) (KU, AA 05: 255)

Com isso, não se prova somente que o sujeito cognitivo sucumbe às exigências totalizantes das ideias da razão; essa prova, certificação da parcialidade essencial dos atos do entendimento, já havia sido minuciosamente exposta com a denúncia das antinomias da razão na *Dialética Transcendental*. Na *primeira crítica* destacava-se a limitação do entendimento, agora, é muito mais o desfalecimento da imaginação que se atesta e, a reboque, a insuficiência da sensibilidade para acompanhar as exigências peculiares da razão. O curioso e, talvez, paradoxal em tal contexto é que o atestado de incapacidade da sensibilidade exposto pela *Analítica* é sinalizado exatamente por algo que é também da ordem da receptividade (*Empfänglichkeit*), isto é, pelo sentimento (*Gefühl*). A exposição da derrocada da imaginação e da ausência dos atos do entendimento na

[311] Nas palavras de Guillermit: "É a este desconhecimento que a faculdade de julgar reflexionante vem remediar, cujo princípio de finalidade se encarrega de devolver seu sentido ao aparente absurdo da tarefa à qual a avaliação estética da grandeza pode acuar a imaginação" (GUILLERMIT, 1986, p. 147-8).

apreciação estética da grandeza assinala o âmbito que se abre com a *Analítica do sublime*: o território que se descobre é essencialmente da ordem da subjetividade. Uma vez não havendo ato cognitivo, ato do entendimento, não há relação a objeto algum; sem isso também não há ato da imaginação que circunscreva de alguma forma a multiplicidade sensível, portanto, a rigor, também não há uma intuição de qualquer coisa à qual se atribuirá o predicado do sublime. Disso Kant pode concluir que: "A verdadeira sublimidade só deva ser buscada no ânimo daquele que julga, não no objeto da natureza, cujo ajuizamento dá ocasião a essa disposição do ânimo" (KU, AA 05: 256). Sem nenhum conteúdo sensível, sem nenhuma forma, sem nenhum respaldo do entendimento, o sublime põe em realce o produto da razão: o suprassensível.

Revela-se aqui o modo como a mediação entre natureza e liberdade, tema central da *terceira crítica*, mostra-se possível a partir do exame levado a cabo pela *Analítica do sublime*, ou seja, é a demonstração da insuficiência da imaginação e da sensibilidade que marca a passagem para o suprassensível. Tal passagem, em que pese abrupta, é a condição mesma para o sentimento do sublime.

> Pois se trata aqui de um sentimento da inadequação da sua faculdade da imaginação para apresentar a ideia de um todo, pelo que a faculdade da imaginação alcança seu máximo e no esforço de ampliá-lo naufraga em si mesma, mas através disso desloca-se a uma comovedora complacência. (KU, AA 05: 252).

A circunstância que se manifesta não é a de uma passagem bem amparada e sustentada por algum dispositivo epistêmico porventura descoberto pela *Crítica.* Nenhum esquema surge aqui para arranjar a afinidade em vista de uma relação com a intuição. A passagem é abrupta exatamente porque não se dá como alguma espécie de êxito cognitivo, mas, ao contrário, se dá como um fracasso. A passagem se dá na mesma medida em que a *Crítica* mantém, ao mesmo tempo, a demarcação nítida da separação. De acordo com Floessel, "a experiência do sublime é a experiência de uma inadequação entre a apreensão e a compreensão, isto é, de uma separação (*Trennung*) entre o infinito e a totalidade" (2008, p. 110). O sentimento do sublime, não obstante a passagem promovida, emerge assim como o indício mesmo da demarcação dos limites que a *Crítica*, em seu serviço de esquadrinhamento da subjetividade, artificialmente expõe. Nenhuma concessão, portanto, ao fanatismo ou ao misticismo, por meio dos quais, a essa altura, a *Crítica* pareceria

degringolar no dogmatismo desde muito recusado[312]. Para lá do horizonte sensível, o sentimento acena o suprassensível. A indeterminação que se revela é sugestiva do vigor crítico da ideia prática que terá lugar desde então. Disso se conclui que, a não ser por fraude e usurpação, nenhuma expressão da imaginação e da sensibilidade é capaz de lhe corresponder adequadamente[313].

4.2.2 – SUJEITO ESTÉTICO E AUTOAPRECIAÇÃO

O dinâmico-sublime, por sua vez, abre a investigação com a questão do poder (*Macht*) e da força (*Gewalt*). O §28 trata do sublime em vista da relação. Dessa investigação, se destacará menos uma exposição da capacidade da imaginação diante das exigências da razão do que uma apreciação da própria existência do sujeito frente ao poder da natureza. Em todo caso, é também uma dimensão suprassensível do sujeito que ganhará evidência aqui. A exibição da insignificância física do homem, comparada ao poder dos diversos fenômenos naturais, transforma-se numa consideração de si que foge definitivamente de qualquer comparação por onde se queira medir as forças[314]. Não sendo

---

[312] Neste contexto, Floessel (2008, p. 112) observa que a imaginação é portadora (*Trägerin*) de um dogmatismo próprio. Ela certamente o seria, se deixasse se levar pelo ímpeto natural de dar presença objetiva e exposição ao que sempre se esquiva dela. A *Crítica* mostra, contudo, que ao manter aquela *Trennung* tal pretensão torna-se inteiramente ilegítima. O *Werther*, de Goethe, nos fornece um poético exemplo desse alargamento ilegítimo da imaginação: "Quando a bruma do vale se levanta a minha volta, e o sol altaneira se levanta sobre a abóboda escura e impenetrável da minha floresta, e apenas alguns escassos raios deslizam até o fundo do santuário, ao passo em que eu, deitado no chão entre a relva alta, na encosta de um riacho, descubro no chão mil plantinhas desconhecidas... Quando sinto mais perto de meu coração a existência desse minúsculo mundo que formiga por entre a relva, essa incontável multidão de ínfimos vermes e insetinhos de todas as formas e imagino a presença do Todo-poderoso, que nos criou a sua imagem e semelhança, e o hálito do Todo-amado que nos leva consigo e nos ampara a pairar em eternas delícias... Ah, meu amigo, quando o mundo infinito começa a despontar assim ante meus olhos e o céu se reflete todo ele em minha alma, como a imagem de uma amada... Então suspiro profundamente e penso: Ah! Pudesses tu voltar a expressá-lo, pudesses tu exalar o sentimento e fixar no papel aquilo que vive em ti com tanta abundância e tanto calor, de maneira que o mesmo papel pudesse se fazer o espelho de tua alma, como tua alma é o espelho do Deus infinito! Meu amigo! Mas vou ao chão ante isso, sucumbo ante o poder e a majestade dessas aparições" (GOETHE, 2008, p. 16-7).

[313] Esse é o traço que o misticismo infantil e dogmaticamente carrega e que a *Crítica* insistentemente denuncia: "pois, aí onde agora os sentidos nada mais veem diante de si e a evidente e indelével ideia da moralidade todavia permanece, seria primeiro necessário moderar o impulso de uma faculdade da imaginação ilimitada para não deixá-lo ascender ao entusiasmo, como que para, por medo da fraqueza dessas ideias, buscar ajuda para elas em imagens e num aparato infantil" (KU, AA 05: 274)

[314] "Rochas audaciosas pendendo, por assim dizer, ameaçadoramente, nuvens de tempestade erigindo-se no céu, avançando com estalos e relâmpagos, vulcões em sua inteira força destruidora, furacões com toda devastação deixada para trás, o ilimitado oceano revolto, uma alta queda d'água de um poderoso rio, etc. fazem nossa capacidade de resistir, em comparação com seu poder, de uma pequenez insignificante. Mas a sua visão apenas torna-se tanto mais atraente e amedrontadora, tão logo nos encontremos em segurança; e de bom grado chamamos esses objetos de sublimes porque eles elevam as forças da alma acima de sua medida

o caso de instituir uma comparação de forças do mesmo tipo, é por outro tipo de capacidade que o homem poderá considerar-se superior à natureza. "O caráter irresistível de seu poder nos dá a reconhecer, enquanto seres da natureza, a nossa impotência física, mas descobre ao mesmo tempo uma capacidade de nos ajuizarmos como independentes dela" (KU, AA 05: 261). Diferente do que se passa no matemático-sublime, onde ao mostrar-se uma incapacidade da imaginação emergia uma capacidade de pensar o suprassensível, agora, é na consideração do poder (*Macht*) da natureza que o sujeito descobre em si uma possibilidade de resistência, um traço distintivo que em nada se nivela àquele poder fisicamente invencível, sendo, portanto, de uma ordem inteiramente outra. No matemático-sublime a imaginação progride no homogêneo até dar-se conta de sua incapacidadade; no dinâmico-sublime destaca-se a heterogeneidade que nele se manifesta. À beira do sujeito moral, vale dizer que a dimensão sublime em voga não se confunde com o mesmo, com o ator prático que visa nortear-se pela forma universal da lei. Tal como afirma Floessel:

> De fato, o dinâmico-sublime é posto em relação com a faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*), contudo, não enquanto um motivo (*Triebfeder*) determinado para essa, mas, antes como um sinal (*Zeichen*) estético de sua determinabilidade pela razão prática. Enquanto sentimento estético, o sublime pertence à esfera da contemplação: ele não induz à ação. (FLOESSEL, 2008, p. 117)

O sentimento do sublime, como é de se esperar do próprio caráter da reflexão estética, indica assim um estado de contemplação por meio do qual o sujeito se aprecia como um ser dotado de envergadura moral. É uma autoapreciação (*Selbstschätzung*) que, dispensando tudo o que pode ser tomado por natureza, e que, portanto, pode figurar como obstáculo, aprecia a existência como vida na sua inteireza, vida sem inibição[315].

---

média habitual e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistir, de um tipo completamente diferente que nos encoraja a podermos medir-nos com a aparente onipotência da natureza." (KU, AA 05: 261).

[315] "Porque a vida, sem o sentimento do órgão corporal é simples consciência de sua existência, mas nenhum sentimento de bem ou mal-estar, isto é, promoção ou inibição das forças vitais, porque o ânimo por si somente é inteiramente vida (o próprio princípio da vida) e, obstáculos ou promoções devem ser procurados fora dele e, contudo, no próprio homem, por conseguinte, na ligação com seu corpo" (KU, AA 05: 278). Aqui, vale, certamente, a fim de prevenir qualquer suspeita de recuos dogmáticos na filosofia de Kant, manter no horizonte a advertência de Lebrun a respeito da *Analítica do sublime*: "Simples 'apêndice' à Analítica do belo, nem por isso ela deixa de indicar uma inflexão essencial à obra, pois ela nos proíbe, por si só, de reduzir a Crítica do juízo a uma filosofia da finidade que seria uma antropologia travestida. Kant não se interessa pelo sublime enquanto o homem faz experiência dele, ele não o apresenta como um revelador de

O que nos interessa destacar na *Analítica do Sublime* é justamente o passo que ela permite dar em direção ao suprassensível e, por decorrência, ao fundo moral que o sujeito descobre em si por meio da reflexão estética. O sentimento de respeito que aí se exprime está voltado para essa descoberta fundamental da *Analítica:* "*Portanto, o sentimento do sublime na natureza é respeito por nossa própria destinação*" (KU, AA 05: 257). A *Analítica do Belo* está longe de realizar a passagem com a mesma facilidade. É preciso esperar por uma dialética do gosto, a fim de ver figurar por esta via um conceito do suprassensível. De qualquer modo, seja pela figura do belo ou do sublime, a analítica do juízo reflexionante estético expressa a unidade das faculdades pela emergência irrecusável de um substrato suprassensível[316]. Vê-se assim que a *Crítica* força a considerar o suprassensível como ponto de unificação (*Vereinigunspunkt*) *a priori* das faculdades do sujeito (KU, AA 05: 341). Essa exigência não é de pequena importância ou de pequenos resultados, pois ela permite destacar uma ampliação do fôlego da *Crítica* na exata medida em que indica a liberação do sujeito de uma necessária anexação aos expedientes da sensibilidade. Uma rápida síntese a propósito da reflexão estética permite destacar seus qualificativos críticos. O belo expressa a circunstância em que a subjetividade enfrenta o mundo sensível sem estar imediatamente comprometida com ele. No matemático-sublime, o sujeito imaginante, em seu processo de adição da multiplicidade no intento de compor uma grandeza em suas visadas intuitivas, fracassa justamente por suspeitar de algo que sempre se insinuará a ele como uma ausência: ele jamais poderá tornar presente para si o

---

nosso estatuto ontológico. Como todos os conceitos da Crítica, o sublime é somente uma etapa no deslocamento das metafísicas do infinito. Mas uma etapa particularmente instrutiva" (LEBRUN, 1993, p. 588).

[316] A ideia de um substrato suprassensível é destacada por Kant em alguns trechos. Ainda com relação ao sublime a "*Allgemeine Anmerkung"* afirma: "Este esforço e o sentimento da inacessibilidade da ideia à faculdade da imaginação é mesmo uma apresentação da conformidade a fins subjetiva de nosso ânimo no uso da faculdade da imaginação para aquela destinação supressensível e nos coage a pensar a natureza subjetivamente, mesmo em sua totalidade, como a apresentação de algo suprassensível, sem poder realizar essa apresentação objetivamente" (KU, AA 05: 268); a propósito do belo, por sua vez, o conceito aparece no âmbito da resolução da antinomia do gosto, portanto, não como algo inerente à reflexão do gosto puro, mas como fundamento tanto do sujeito quanto do objeto do gosto: "no juízo de gosto sem dúvida está contida uma referência alargada da representação do objeto (ao mesmo tempo também do sujeito) sobre o que nós fundamos uma extensão desses tipos de juízos como necessária para qualquer um, ao qual, por isso, deve necessariamente ficar por fundamento um conceito qualquer; porém, um conceito que jamais se pode determinar pela intuição, pelo qual nada se conhece, por conseguinte, também não permite aduzir nenhuma prova para o juízo de gosto. Semelhante conceito porém é o simples conceito racional puro do suprassensível, que está no fundamento do objeto (e também do sujeito que julga) enquanto objeto dos sentidos, logo, enquanto fenômeno" (KU, AA 05: 339-40); se isso não fosse considerado, diz Kant, a reivindicação de validade universal do juízo de gosto não se salvaria (KU, AA 05: 340); a determinação do juízo de gosto talvez esteja fundada naquilo que é o "*substrato suprassensível da humanidade*" (Ibid.); o que solucionaria o conflito do gosto pelo fato de que ele estaria fundado no "conceito indeterminado" do substrato suprassensível dos fenômenos (KU, AA 05: 341); a ideia indeterminada do suprassensível em nós é a única chave para interpretação (*Enträthselung*) a faculdade do gosto (Ibid.)

“absolutamente grande”; tal atualização é suspensa *a priori*. No dinâmico-sublime, a consideração que o sujeito faz de si mesmo também se dá em vista daquilo que a sua natureza física jamais pode lhe oferecer imediatamente. Trata-se de uma destinação (*Bestimmung*) de estar acima da natureza (KU, AA 05: 262). O traço geral que se ressalta aqui permite perceber que o juízo estético, ao mesmo tempo em que habilita a sensibilidade destacando suas expressões de valor sistemático, somente o faz enquanto mantém bem demarcada a linha da separação e distinção entre a natureza e a liberdade. Como observa Floessel (2008, p. 119), marca-se aqui o conflito (*Widerstreit*) e o abismo (*Abgrund*) entre o sensível e o inteligível. Isso permite caracterizar a tonalidade epistêmica da mediação sistemática que a *terceira crítica* se incumbe de pensar. Não é uma conciliação (*Versöhnung*) que a “*Urteilskraft*” promove, mas, tão só a possibilidade de uma passagem, cujo caráter fundamental é a tensão.

Se a razão pura deve fazer um sistema, se a arquitetônica a pensa como um sistema, um todo, então, o pressuposto é que ela:

> em vista dos princípios do conhecimento é uma unidade inteiramente isolada e por si mesma consistente, na qual, como em um corpo organizado, cada membro existe por todos e todos por causa de um e nenhum princípio pode ser tomado com segurança em uma relação sem tê-lo investigado na relação completa com o inteiro uso da razão pura (KrV. BXXIII).

Se essa compreensão da própria razão deve vigorar sem exceção, então ela não deve, em que pese a descrição talvez o sugira, significar um acabamento dogmático da mesma. Se ao traçado *a priori* percorrível da razão, pressuposto como um ideal sistemático, a crítica da “*Urteilskraft*” pertence como componente essencial, então, a *Crítica* descobre que, ao determinar os princípios da racionalidade desde o ponto de vista do juízo, emergem elementos que tornam necessária e irrecusável uma abertura à dimensão fática, ao existente, não em sua dimensão objetivável, mas, em seu caráter “inantecipável”, para, por um esforço reflexivo, forjar um horizonte de sentido no qual o dado seja recuperado e significativamente inscrito. Só ao realizar semelhante serviço a razão pode esquivar-se do dogmatismo e garantir uma sistematicidade aberta e orgânica, não só porque nela tudo se relacionaria como fim e meio, mas, também, porque, sem consideração

de seu entorno, ela, como um organismo que não se adápta, também não se conservaria[317]. Sem a possibilidade de um processo contínuo de constituição de si mesma, ou seja, sem uma faculdade de julgar reflexionante conformando internamente a razão, a noção de sujeito desenhada por Kant, afora o ator moral que a *segunda crítica* expõe, só se prestaria a justificar uma parcela do que pode ser tomado por racionalidade, tal o objetivismo científico. Assim limitado, o sujeito kantiano não passaria de uma figura filosófica desde sempre destinada a ganhar correspondente apenas e tão somente no laboratório do cientista. [318]

[317] A exposição dessa dinâmica da razão Guillermit a reconhece a partir da elucidação crítica que empreende: "A *Beleuchtung* é assim o esclarecimento da razão por ela mesma, quando ela toma consciência reflexivamente (pois é uma investigação e uma justificação) de seu auto-desenvolvimento sob a forma de uma organização sistemática que lhe constitui o caráter científico" (GUILLERMIT, 1986, p. 154); a nosso ver, as características procedimentais da *Urteilskraft* expostas na *terceira crítica* dão a explicação de como esse crescimento interno da razão é possível.

[318] O fato de que à *Urteilskraft* não corresponde nenhum campo (*Feld*) de objetos como seu domínio (*Gebiet*) (KU, AA 05: 177) e que ela não legisle sobre nada, significa que seu campo de incidência é inteiramente voltado para o modo como a subjetividade, na incapacidade de ler o mundo à sua volta a partir dos princípios da razão prática e do entendimento, se instituirá uma maneira de conduzir-se e orientar-se. Dela, então, não resultam ciências exatas, mas leituras e interpretações possíveis. Makkreel é enfático: "Ao estender a reivindicação kantiana de que o juízo reflexionante funciona constitutivamente para questões de gosto e regulativamente para questões da teleologia na natureza (...) podemos dizer que a interpretação reflexiva é constitutiva para as ciências humanas e regulativa para ciência natural" (MAKKREEL, 1990, p. 170).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA QUE (*WOZU*) EXISTE O HOMEM?

Depois desta breve incursão pelo pensamento kantiano, o que nos parece fundamental na compreensão da questão do sistema para a filosofia transcendental é que ela é proveitosa exatamente na medida em que se presta a propósitos críticos, isto é, porque a demanda sistemática atesta muito mais um vigor metodológico do que algum caráter substantivo, por onde a filosofia pudesse ganhar tonalidades doutrinais. Nossa investigação se esforçou por evidenciar que o ideal sistemático, aqui e ali abordado por Kant, ora visando um sistema da natureza a partir das ideias, ora um sistema das faculdades, ora um sistema da própria filosofia, por meio de uma união de suas duas partes, a teórica e a prática, enfim, esse ideal sistemático pode ser mensurado por seu débito essencial com a filosofia do sujeito, que a analítica das faculdades lenta e minuciosamente expõe. A questão sistemática que se apresenta com mais vigor e maior potencial de questões é aquela que exige pensar a relação entre o sensível e o inteligível, especificamente, quando essa relação se desdobra numa necessidade de pensar o âmbito teórico, em suas investidas cognitivas sobre a experiência, e o âmbito prático, em sua fundamentação suprassensível. É por esta injunção que a filosofia de Kant se mostra – para além dos ganhos epistemológicos particularmente úteis para estabelecer a legitimidade das "*Naturwissenschaften*" – uma filosofia capaz de movimentar-se sempre mantendo aberta a possibilidade da problematização. Se a ciência pode transitar com relativa segurança por entre os fenômenos, importa, sobretudo, que ela não se atreva a dar a útima palavra sobre as coisas. Isso significa que o horizonte da *Crítica* só pode se alargar enquanto o dado não se arrogar o direito da verdade. Do ponto de vista da analítica das faculdades, vê-se que Kant expõe os meios pelos quais o sujeito reflexionante pode conservar sua autonomia crítica. A analítica do juízo estético mostra que isso é formalmente possível. No entanto, restaria ainda saber a que nos levaria uma consideração da natureza em sua dimensão teleológica material.

No início da *Methodenlehre* da faculdade de julgar teleológica, Kant se coloca a seguinte questão: qual o devido lugar da teleologia? Pertencerá ela a uma doutrina da natureza (*Naturlehre*) ou à doutrina de Deus? (*Gotteslehre*) (KU, AA 05: 416). Considerando que o juízo teleológico não tem caráter determinante quanto aos objetos da

natureza e nem alcança aquilo que pretende a teologia[319], rapidamente Kant lhe acerta a tópica: não pertence nem a uma nem a outra. Entre a ciência da natureza e a teologia a função da teleologia é essencialmente crítica. "A teleologia enquanto ciência não pertence, portanto, a nenhuma doutrina, mas, apenas à Crítica e, na verdade, apenas à Crítica de uma particular faculdade de conhecimento, a saber, a faculdade do juízo" (KU, AA 05: 417)[320]. De tal maneira, não parecerá correto reduzir o juízo teleológico a uma função que o limita a um papel de correção epistêmica no interior dos procedimentos científicos, como se, com ele, Kant tivesse em vista apenas resolver o problema da indução, que, de alguma forma, já teria sido tematizado no *Apêndice* à *Dialética Transcendental*[321]. O resultado seria magro demais, levando em conta as funções arquitetônicas atribuídas à "*Urteilskraft*". A consideração da teleologia sob a rubrica do juízo reflexionante, sobretudo pela maneira como a *Methodenlehre* a encaminha, permite a Kant responder de maneira mais pontual a demandas sistemáticas expostas já na *Crítica da razão pura*, por exemplo, à questão do sumo bem que, como já vimos, não deixa de exigir desdobramentos epistêmicos capazes de dar conta da incidência da moralidade no mundo[322].

Em uma passagem programática, a introdução definitiva à *Crítica do juízo* expõe o que se pode tomar como o problema mesmo de um sistema da razão, na medida

---

[319] A impossibilidade, ou pelo menos a fragilidade do salto que se dá de uma teleologia da natureza para uma teologia, que se chamaria mais propriamente de teologia física (*Physicotheologie*), é retomada no §85 da *Crítica da faculdade do juízo*.

[320] O que se espera da teleologia é que ela forneça um modo de julgar a natureza a partir do conceito de causas finais (*wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse*) (KU, AA 05: 417). Uma tarefa que, de acordo com a introdução definitiva da *terceira crítica*, tem parte com a questão geral da *Urteilskraft*, a saber, como se deve julgar (*wie geurtheilt werden soll*) (KU, AA 05: 182). Não se tratando agora apenas de apresentar o procedimento da *Urteilskraft* em sua forma, um conteúdo material aparece para ser apreciado. De acordo com Martins, por exemplo, "a atividade central da Doutina do método é evidenciar como o pensar teleológico segundo o princípio de causa final interpreta os seres da natureza e os fenômenos da natureza" (MARTINS, 2012, p. 111).

[321] McFarland sugere uma leitura com semelhante acento: "À primeira vista, não é aparente qual conexão há entre o problema da indução e o problema da conformidade a fins orgânica, que levaria Kant a tartar ambas numa única obra" (MCFARLAND, 1970, p. 69); Um pouco adiante, as afirmações do autor soam mais categóricas ao tratar da mudança operada com a troca do "uso regulativo da razão" pelo "juízo reflexionante"; dessa troca (*change*), ele afirma: "A mudança pode dever-se ao fato de que na Crítica da Razão Prática Kant atribuiu uma função específica à razão em seu emprego prático, e ele, agora, deseja claramente distinguir a razão, enquanto prática, da atividade da investigação científica, dando outro nome à última atividade. Ou pode ser que ele tenha feito a mudança por razões puramente arquitetônicas, por exemplo, pelo desejo de mostrar que cada faculdade possui princípios *a priori*. Mas, qualquer que seja sua razão, seu presente exame do juízo reflexionante é simplesmente uma continuação, em maior detalhe, do exame do problema da indução que ele iniciou na primeira crítica" (MCFARLAND, 1970, p. 80).

[322] Krämling destaca que a questão do sumo bem exige repensar a teleologia: "Na própria *Crítica da razão prática* Kant certamente ainda não podia realizar este passo. Sua ampliação, ao contrário, permanece reservada para uma terceira e conclusiva versão da parte doutrinal do sumo bem, para cuja possibilidade, ademais, ainda será de importância a nova determinação da posição da teleologia na estrutura dos princípios transcendentais" (KRÄMLING, 1986, p. 283).

em que essa, conforme as duas primeiras *críticas* expuseram, se desdobra em usos distintos, a saber, o teórico e o prático. O problema se enuncia da seguinte maneira:

> Embora esteja fixado um imenso abismo entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o domínio do conceito de liberdade, enquanto suprassensível, de modo que, do primeiro para o outro nenhuma passagem é possível (por meio, portanto, do uso teórico da razão) como se fossem assim mundos distintos, em que o primeiro não pode ter nenhuma influência sobre o segundo; ainda assim esse último deve ter influência sobre aquele, a saber, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo sensível o fim colocado através de sua lei; e a natureza, consequentemente, deve poder ser pensada de modo que a conformidade a leis de sua forma ao menos concorde com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. Deve, portanto, haver um fundamento da unidade do suprassensível, que fica à base da natureza, com aquilo que contém o conceito de liberdade de modo prático, e ainda que pelo conceito desse fundamento não se chegue a um conhecimento do mesmo, por conseguinte não tem nenhum domínio próprio, ele torna, todavia, possível a passagem do modo de pensar segundo os princípios de um para o modo de pensar segundo os princípios do outro (KU, AA 05:175-6).

Desde o ponto de vista de uma exposição analítica da faculdade do juízo, pode-se compreender como ela, em sua reflexão, opera mediações entre as faculdades, evidenciando assim uma passagem subjetivamente possível, seja pelo caráter simbólico que a beleza recupera (KU, AA 05: 351-355), seja pela referência inevitável a um substrato suprassensível que tanto a antinomia do gosto quanto a derrocada da imaginação no sublime expõem, seja ainda pela envergadura moral que eclode na apreciação que o sujeito faz de si mesmo na consideração do dinâmico-sublime. Tratar o problema em terreno do juízo teleológico exigirá pôr em cena ainda outros aspectos não enfrentados pela reflexão estética. É o caso agora de pensar o homem como ser moral (*Moralwesen*) na natureza (HÖFFE, 2008, p. 293).

O juízo reflexionante teleológico recobra um aspecto objetivo-material que a reflexão estética, como vimos, necessariamente dispensa. Por conta disso, a "*materiale Zweckmäßigkeit*" levanta uma suspeita que a análise do juízo de gosto puro havia expurgado, isto é, que o juízo teleológico, agora pronunciado, devolveria à cena aquela necessidade de um saber prévio (o conceito da coisa) atuando nas produções da natureza. É que aí acontece algo que dá margem à seguinte conjectura: é preciso saber que tipo de coisa o objeto deve ser (KU, AA 05: 311), a fim de, então, julgar a conformidade a fins que

se inscreve neste ou naquele objeto. Trata-se agora de um fenômeno que se mostra como um fim da natureza e não apenas de uma "forma final sem fim", tal a ostentada pela reflexão estética[323]. O fenômeno do fim natural precisa ser explicado ou, pelo menos, ter esclarecida a condição de possbilidade de seu conceito[324]. Se, por um lado, a constituição particular do "*Verstand*" permite que a noção de um fim natural apareça, é verdade que isso mostra que tal conceito surge de uma incapacidade inerente ao entendimento; por outro lado, não se pode recusar que um entendimento superior (*Intellectus Archetypus*) seja capaz de descortinar a possibilidade dos produtos que precisamos chamar de fins da natureza. Admitir essa possibilidade é admitir um fundamento suprassensível, não para um uso dogmático, mas para manter ao lado da explicação mecânica a teleológica[325]. A *Analítica da faculdade de juízo teleológica* deixa como legado esse duplo modo de se considerar o fim natural. O organismo, em sua finalidade interna, aparece como um modelo privilegiado para se pensar o fim natural e, mais ainda, para se pensar os contornos imanentes do próprio conceito de razão[326]. Todavia, uma questão poderia dar-nos a ocasião

---

[323] "A experiência leva nossa faculdade do juízo ao conceito de uma conformidade a fins material e objetiva, isto é, ao conceito de um fim da natureza, só quando é para se ajuizar uma relação da causa ao efeito, que nós só podemos achar legalmente compreensível se nós subordinarmos a ideia do efeito da causalidade dessa causa como condição de possibilidade que fica a fundamento do próprio efeito." (KU, AA 05: 367).

[324] Assim o faz o § 77 da *Crítica do juízo*, por onde o conceito de um fim natural é mostrado possível a partir da peculiaridade do entendimento humano: "certos produtos da natureza têm que ser considerados por nós, segundo a particular constituição do nosso entendimento, de acordo com sua possibilidade como produzidos intencionalmente e como fins, sem, todavia, por isso, exigir que haja uma causa particular que tem por fundamento de determinação a representação de um fim, por conseguinte, sem recusar que um outro entendimento (superior) possa encontrar, tal como o humano, no mecanismo da natureza, uma vinculação causal, no fundamento de possibilidade de tais produtos, para a qual não é admitido exclusivamente um entendimento como causa" (KU, AA 05: 405-6).

[325] "então se segue daí, que é mera consequência da constituição particular de nosso entendimento se nós representamos produtos da natureza como possíveis segundo um outro tipo de causalidade que não aquele das leis naturais da matéria, a saber, de acordo com aquele dos fins e das causas finais, e que esse prinícipio não diz respeito à possibilidade de tais coisas mesmas (mesmo consideradas como fenômenos) de acordo com seu tipo de produção, mas diz respeito ao possível ajuizamento das mesmas para nosso entendimento. (...) por que nas mesmas nós exigimos ajuizar a produção da natureza meramente por nossa capacidade de ajuizá-las, isto é, de acordo com a faculdade do juízo reflexionante e não as coisas mesmas, em proveito da faculdade do juízo determinante" (KU, AA 05: 408).

[326] A interpretação de António Marques dá vez e acento a essa leitura, com forte tonalidade objetiva: "Afinal, a natureza, que é julgada segundo o princípio de uma técnica da natureza que a faculdade de julgar dá a si mesma, parece quebrar por momentos a condição de autonomia dessa faculdade, para tornar heterônoma a legislação dos fins, colocando-a a seu favor. Pois não é verdade que estamos em presença de certas formas internas produzidas por essa mesma natureza? Teremos então de afirmar que a razão 'aprende' com a natureza a possibilidade de instituir um fim último. Não é a razão que 'força' a natureza para lhe poder aplicar a regra dos fins, mas, pelo contrário, é esta que lhe dá motivos suficientes para se reconhecer como último fim. O que não deixa de ser problemático dentro dos limites de um idealismo transcendental (...). É então a organização interna que deve bastar para que a razão abandone por completo a consideração das relações finais externas e concentre nela todas as possibilidades de determinação, quer de um último fim, quer de um fim último" (MARQUES, 1987, p. 351-2). A divergência com Lebrun não poderia ser mais flagrante. Para mostrá-la cito novamente um trecho já inserido acima: "Conceber um organismo como fim natural supõe que já o conheçamos como objeto, por conceitos. Portanto, a faculdade de julgar ainda não pode aparecer como instância original: se o pensamento do vivo faz uso de nosso poder de refletir, ele não

de um extravio vantajoso: a natureza será capaz de ostentar um produto que responda à questão do "fim" levada às últimas consequências? Dito de outro modo: ela é capaz de produzir um fim terminal (*Endzweck*)? Embora a "finalidade interna" possa ser ostentada num produto natural como a imagem mais contundente dos contornos imanentes da racionalidade, será o exame da finalidade externa que nos colocará na rota de uma consideração exaustiva da ideia de um "*Endzweck*".

A compreensão das relações a fins externas é assim enunciada por Kant no início do §82: "Sob conformidade a fins externa entendo aquela pela qual uma coisa da natureza serve a outra como meio para um fim" (KU, AA 05: 425). Por aqui, a investigação teleológica precisaria buscar os meios de ajuizar as coisas no mundo, a fim de pensar uma totalidade, isto é, um todo de relações orquestradas pela representação de um fim que arranja a disposição de tudo mais[327]. Nesse caso, a faculdade do juízo teleológica precisa exercer aquela apreciação, isto é, julgar as coisas da natureza, a fim de encontrar nela um objeto capaz de satisfazer a exigência de um fim terminal da mesma. É a esta altura que a "*Urteilskraft*" reflexionante opera com um conceito extremo, o qual não é, decerto, nenhum conceito arbitrariamente forjado, mas tão só responde a uma exigência de acabamento, pela qual a reflexão do juízo teleológico se vê mobilizada por uma demanda da razão: tal exigência é posta por essa ideia de um "*Endzweck*". No §84, a definição de Kant para esse fim derradeiro afirma: "Fim terminal (*Endzweck*) é aquele fim que não precisa de nenhum outro como condição de sua possibilidade" (KU, AA 05: 434). Ora, só

---

poderia ser o modelo deste" (LEBRUN, 1993, p. 403). Nossa tese estará assim mais próxima da leitura feita por Lebrun, pois, a leitura que Marques faz da subjetividade transcendental está essencialmente vinculada aos quadros conceituais da *Crítica da razão pura*, de modo que sua tese pretende arrebatar ao organismo a função e o ponto central da mediação entre os dois domínios da filosofia, afirmando que "estipulado a priori o quadro formal que permite o sistema real da filosofia, ficará por determinar um ponto de apoio objetivo e material que possibilite o 'preenchimento' desse quadro e funcione, ao mesmo tempo, como mediação eficaz entre os domínios (teórico e prático) correspondentes às duas anteriores Críticas. Tal ponto de apoio (…) é o organismo" (MARQUES, 1987, p. 15). Mais adiante ele subtrai o organismo dos quadros da subjetividade transcendental, e afirma: "Não é possível, sem remeter os textos da Crítica da faculdade de julgar a limites idênticos aos da primeira Crítica (…) reduzir o conceito de técnica da natureza e, por consequência, das formas internas que ela produz como outros tantos organismos, à objetividade própria de um objeto constituído pelas estruturas transcendentais do sujeito, como quando dizemos que a objetividade do fenômeno advém precisamente da subjetividade daquelas estruturas" (Ibid. p. 374). Esta leitura é corretíssima, desde que não se veja na *Crítica da faculdade do juízo* nenhuma reconsideração e alargamento da própria estrutura da subjetividade transcendental.

[327] "Se então se pergunta: para que uma coisa existe, então a resposta é: sua existência e sua produção não tem relação nenhuma com uma causa atuando segundo intenções, e então se entende sempre uma origem da mesma a partir do mecanismo da natureza, ou que há um qualquer fundamento intencional de sua existência (como de um ser natural contingente) e dificilmente pode-se separar esse pensamento do conceito de uma coisa organizada (...). Nesse caso, portanto, pode-se dizer: o fim da existência de tal ser da natureza está nele mesmo, isto é, não é simplesmente fim, mas também, fim terminal, ou, que esse fim está fora dele, isto é, ele existe de um modo conforme a fins não como fim terminal, mas necessariamente ao mesmo tempo como meio" (KU, AA 05: 425-6).

com a identificação deste fim, enquanto identificação de um objetivo final, a reflexão da faculdade do juízo teleológica pode encontrar seu acabamento. Este requisito, por assim dizer, formal, que o juízo teleológico precisa admitir, arranja um critério para aquela apreciação dos seres da natureza que o final do §79 colocava como tarefa de uma teleologia, isto é, saber "como a natureza deve ser julgada segundo o princípio das causas finais" (KU, AA 05: 417). De tal maneira, se poderia dizer, sem acrescentar muito: segundo causas finais a natureza deve ser julgada levando-se a noção de fim às últimas consequências.

Esta apreciação será considerada nos § 83 e 84 da *Crítica da faculdade do juízo*. A perspectiva que se abre em torno desses parágrafos não pode ser exaustivamente explicitada aqui, mas poderemos rapidamente fazer notar a inflexão que a investigação aí poderia exigir. Primeiramente, vale notar que certo tipo de consideração das coisas não seria capaz de destacar nada que pudesse satisfazer a condição de um fim terminal da natureza, ou mesmo um fim último, por onde, sequer ao homem se concederia algum *status* privilegiado frente ao resto da natureza. Pode ser que o homem não seja mais do que um meio para manter algum equilíbrio entre forças de uma natureza devastadora e destruidora, como o atesta a conjectura do §82 (KU, AA 05: 427); pode ser ainda, que ele só exista por não ter estado presente já à época das grandes devastações naturais, ou que delas apenas tenha escapado por conta de sua inteligência (*Verstand*) (KU, AA 05: 428). Dito de outra maneira, o homem, se pensado a partir do modelo de um juízo determinante, não ganha grandes relevos para se considerar a si mesmo. À primeira vista, portanto, nada distingue o homem do restante curso da natureza, exceto uma consideração que está fundada em razões subjetivas, como diz Kant:

> na medida em que o modo de representação segundo causas finais é apenas uma condição subjetiva do uso de nossa razão, se ela não quer saber o ajuizamento dos objetos dispostos meramente como fenômenos, mas exige referir estes mesmos fenômenos, junto com seus princípios, ao substrato suprassesível, para possivelmente encontrar certas leis da unidade dos mesmos, que ela não pode representar-se a não ser através de fins (do que a razão possui alguns que são suprassensíveis) (KU, AA 05: 429).

Essa condição subjetiva é o que agora dá o direito de fazer uma apreciação a fim de ver como o homem poderia se prestar a ser o fim da natureza. Trata-se aqui,

essencial e exclusivamente, de saber o fim, na medida em que o homem está em vinculação (*Verknüpfung*) com a natureza. "O primeiro fim da natureza seria a felicidade e o segundo, a cultura do homem" (KU, AA 05: 430). Todavia, a consideração que Kant faz da felicidade (*Glückseligkeit*), elemento, aliás, constitutivo do sumo bem, evidencia a dificuldade de pensá-la como um fim da natureza. Já de início seria impossível estabelecer dela um conceito, visto que o homem "a esboça para si próprio de tão diversas maneiras, e na verdade, através de seu entendimento e imaginação envolvidos com os sentidos" (KU, AA 05: 430); já que o seu conceito é titubeante (*schwankend*) e a própria natureza sequer poupou o homem da peste, das inundações, do gelo, da guerra, da barbárie, da miséria e dos tormentos que ele mesmo inventa; enfim, tudo isso leva a crer que a natureza em nós não parece ser muito receptiva à felicidade (KU, AA 05: 430). No máximo, por via da heteronomia do arbítrio, talvez, fosse possível conquistá-la depois de um conhecimento do mundo (*Weltkenntniß*), decerto, por imperativos hipotéticos (KpV, AA 05: 36). Todavia, a própria discussão da fundamentação da moralidade, feita anos antes, na *Grundlegung*, já havia despachado a felicidade como algo que pudesse depender dos benefícios da natureza.

> Ora, se, em um ser que tem razão e vontade, sua conservação, seu bem-estar, numa palavra, sua felicidade fosse o próprio fim da natureza, então ela teria acertado muito mal o seu arranjo para isso, para se ver a razão do criador como organizadora dessa sua intenção (GMS, AA 04: 395).

Por outro lado, a cultura poderá ser pensada como um fim último da natureza. Isso porque ela tem, de algum modo, uma ligação com a liberdade. "A produção da aptidão de um ser racional a fins desejados em geral (consequentemente, em sua liberdade) é a cultura" (KU, AA 05: 431). Abre-se aqui, uma maneira de situar aquele efeito da liberdade no mundo sensível, que a introdução à *Crítica da faculdade do juízo* reivindicava. Rapidamente, pode-se dizer que as produções da cultura se desdobram de diversas maneiras: no luxo, na arte, na ciência, nas instituições da sociedade civil, na civilização, no refinamento, etc. Neste contexto, as exigências etéreas do purismo moral, a demanda do imperativo categórico, encontram o mundo de fato, o lugar do acontecimento, das ações efetivas. É nesse imbróglio que, como já pretendia o texto de 1784, o filósofo tem que ver se não poderá encontrar um sentido para pensar a história de nossa espécie, talvez, como um progresso (IaG, AA 08: 18). Daqui fica sugerido, ao menos, que para além das investigações transcendentais que a *Crítica* estabelece a fim de pensar a mediação

entre natureza e liberdade, um vasto campo de considerações se abre no interior da filosofia de Kant[328]. É, portanto, no âmbito da cultura e no transcorrer histórico que o juízo teleológico pode "ler" as produções da liberdade, agora uma liberdade "situada", a fim de compensar a tensão e o distanciamento, sempre criticamente mantidos, entre natureza e liberdade.

Disso resulta que, na própria natureza não é possível identificar aquele "fim que não precisa de nenhum outro fim" como condição de sua possibilidade. Afinal, se a arte, a ciência, a política, em suma, se o progresso da cultura pode ser avaliado positivamente, é verdade que a miséria, o luxo, a tendência para o supérfluo, a guerra, tudo isso que vem a reboque ostenta a condição de desigualdade entre os homens (KU, AA 05: 432). Sob essas condições, o homem em sua cultura, pode alcançar o desenvolvimento de todos os seus talentos (*Talente*), que a natureza parece arrancar-lhe ao custo de um conflito inerente à sua frágil, oscilante e, sobretudo, tensa condição de sociabilidade. Neste contexto, o homem só pode figurar como um fim último da natureza, por meio do que, entretanto, não se verifica devidamente a expressão máxima do sujeito moral, que tanto a *Crítica da razão prática* quanto as análises da reflexão estética, cada uma a seu modo, indicaram. Por aí, nenhum "*Endzweck*" pode se instituir para a faculdade do juízo, sobretudo, porque a cultura, também enquanto disciplina das inclinações não torna o homem moralmente melhor, mas, apenas civilizado (Ibid. 433). Isso significa que o fim incondicionado ainda não teve lugar. Dos § 82 e 83 concluí-se que nem a felicidade e nem a cultura podem responder a demanda teleológica levada à exaustão. Para isso, é preciso que outra qualidade do homem possa ser apreciada. A observação de Kant é pontual: "Pois

[328] Margit Ruffing faz uma leitura que destaca a Antropologia nesse campo de considerações. Assim ela sublinha aí o que Kant chama de condições preparatórias para que o homem se coloque como fim, o que, por sua vez, não dispensaria um processo de aprendizagem. Para ela, "Kant parece estar convencido de que o homem é capaz de aprender a ser o fim da natureza, o que pressupõe, por um lado, alguma coisa de compreensível que revela ao homem sua própria posição no todo da natureza e o que isso significa, por outro lado, uma capacidade específica para conhecer as condições naturais dadas e separá-las das contribuições do homem no desenvolvimento de sua 'aptidão de ser racional' (como Kant diz, por outro lado) em razão de sua vontade livre" (RUFFING, 2009, p.47). Para Krämling, por sua vez, no contexto da cultura e da história encontram-se os desdobramentos das exigências que a filosofia prática faz à filosofia teórica; segundo ele, "Além disso, primeiramente, abre-se para a filosofia crítica, no quadro dessa perspectiva, a visão de uma lacuna no edifício arquitetônico da crítica da razão. A partir da função regulativa da ideia prática surge a exigência de uma mediação entre teoria e práxis, de uma maneira que não pode mais ser cumprida pelas reflexões teológicas das duas primeiras críticas, sejam essas agora desenvolvidas no solo de uma fé racional doutrinal ou de uma fé racional prática. A tarefa de uma vinculação dos dois modos da razão coloca-se agora como problema da fundação de uma auto-compreensão da teoria com propósitos práticos. Desde o solo da versão definitiva do sumo bem é exigido um princípio de mediação que, enquanto máxima de investigação transcendentalmente identificável, torna passível de consideração a multiplicidade da natureza e da história, em vista de sua conformidade a fins para o promoção do fim terminal a partir da liberdade no mundo" (KRÄMLING, 1986, p. 285).

o conceito de seres do mundo sob leis morais é um princípio *a priori* a partir do qual o homem necessariamente tem que se ajuizar" (KU, AA 05: 445). Somente sob esse modo de apreciação a faculdade do juízo teleológica consegue estabelecer um "*Endzweck*".

> Ora, nós temos apenas um tipo de ser no mundo, cuja causalidade é orientada teleologicamente, isto é, para fins e, todavia, ao mesmo tempo de tal maneira constituída que a lei, segundo a qual ela tem que se determinar fins, é necessariamente representada por eles mesmos como incondicionada e indenpendente das condições da natureza. Esse tipo de ser é o homem, mas considerado como númeno; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, desde a sua própria constituição, uma faculdade suprassensível (a liberdade) e inclusive a lei da causalidade com o objeto da mesma, que ele pode se apresentar como o mais alto fim (o sumo bem no mundo) (KU, AA 05: 435).

Somente sob outra forma de consideração do homem, que não aquela baseada na cultura, a "*Urteilskraft*" pode encontrar acabamento na empreitada da reflexão teleológica[329]. De tal maneira, o "*Endzweck*" pode ser situado e a referência ao suprassensível passa a figurar como uma peça fundamental nas investidas da "*Urteilskraft*", arrematando a trilogia crítica, seja pela compreensão que o sujeito terá de si, como um ser que no meio da natureza refere a liberdade em si mesmo, seja pela exigência de um Deus moral que os parágrafos finais da *terceira crítica* terão que considerar. Hesitação dogmática do chinês de Königsberg? Não parecerá, ao menos desde a perspectiva de conservação do espaço da crítica. Poder tratar do suprassensível era um direito desde sempre reivindicado pela *Crítica*[330]. Importa notar aqui esta peculiaridade: a assimilação ou mesmo a expressão da tensão e do paradoxo tornam-se elementos indispensáveis no *modus operandi* da sistematicidade exigida pela filosofia transcendental: o homem só é *Endzweck* da natureza na exata medida em que a excede (*übersteigen*) (HÖFFE, 2008, p. 302). A possibilidade de bater em retirada frente ao que está dado, tal como a análise do juízo de gosto mostrou possível a um sujeito desinteressado, tal como

---

[329] Na medida em que o sumo bem, tal como pensado na *Crítica da razão prática*, extrapola o âmbito natural, ele pode fornecer uma ideia limite e regulativamente crítica. No interior da terceira crítica, ele poderá ganhar o respaldo da noção de *Endzweck*, cujo valor crítico foi devidamente apontado por Lebrun quando afirmou que: "... nem a historicidade do homem nem sua capacidade cultural lhe dão ainda o direito de proclamar-se 'Endzweck'; elas só lhe asseguram um lugar privilegiado na natureza, e a exceção ontológica que a ideia de 'fim supremo' requer ainda não é essa, ela não equivale ainda a essa ruptura radical com a natureza sem a qual qualquer fim pretensamente supremo não seria distinto, de fato, de um fim último" (LEBRUN, 1993, p. 660).

[330] Trata-se de evitar posturas com as quais o uso da razão, quando há, termina por ficar limitado: a superstição, o fanatismo, o ateísmo, o materialismo, que impedem o uso adequado da razão. (KrV. BXXXIV; WDO, AA 08: 143).

ocorre no sentimento do sublime e tal como agora o exige a identificação do "*Endzweck*" pelo juízo teleológico, é a condição mesma de um pensamento que se reserva o direito do distanciamento para não se ver cegamente imiscuído e comprometido com o imediato, seja o agrado, seja o útil, seja a "verdade" científica ou ainda uma ideologia, uma época, um contexto histórico. Para Kant, tudo isso denotaria um comprometimento e por isso, seria avesso ao exercício de uma subjetividade autônoma. Desde semelhante ponto de vista, a ideia de filosofia crítica cultivada por Kant poderia ao menos nos soar, ainda hoje, razoavelmente instrutiva.

6 – REFERÊNCIAS

ALLISON, H. The regulative function of reason. In: ALLISON, H. *Kant's transcendental idealims: an interpretation and defense*. New Haven, London: Yale Univ., 2004.

_____ Kant's concept of transcendental object. *Kant-Studien.* 59, Heft 2, 1968. p. 165-186.

ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Matins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____ *Lectures on Kant's political philosophy.* Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

AUXTER, T. The unimportance of Kant's highest good. *Journal of the History of Philosophy*. v. 17, n. 2, 1979. p. 121-134.

BOJANOWSKI, J. Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin, Akademie Verlag, 2008.

BORNHEIM, G. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais.* Porto Alegre: Editora Globo, 1980.

BRANKEL, J. *Kant et la faculté de juger.* Paris: L'Harmattan, 2004.

BUCHDAHL, G. The relation between 'understanding' and 'reason' in the architectonic of Kant's philosophy. *Proceedings of the Aristotelian Society,* New Series, v. 67, 1966-1967. p. 209-226.

CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo.* Trad. de Alvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

COHEN, ALIX A. Kant on epigenesis, monogenesis and human nature: the biological premises of anthropology. *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.* 37, 2006, 675-693.

COHEN, H. *La théorie kantienne de l'experience.* Traduit par Éric Dufour et Julien Servois. Paris: CERF, 2001.

CROCCO, G. Méthode structurale et systèmes philosophiques. *Revue de Métaphysique et de Morale*. n. 01, 2005.

DESCARTES, R. *Meditações*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant.* Trad. de Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, s/d. (Presses Universitaires de France, 1963).

_____ *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELIGIORGI, K. *Kant and the culture of enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 2005.

DÖRFLINGER, B. Der Begriff des Lebens als leitende Idee. In: DÖRFLINGER, B. *Das Leben theoretischer Vernunft.* Belin; New York: de Gruyter, 2000.

DREVERMANN, I. B. Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft. *Kant-Studien.* 56, H. 3-4, 1966, p. 497-504.

FALKENBURG, B. Die Funktion der Naturwissenschaft für die Zwecke der Vernunft. In: GERHARDT, V. *Kant im Streit der Fakultäten.* Berlin: de Gruyter, 2005, p. 117-133.

FERRER, D. A ideia de sistema em Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia.* 61, 2005. p. 687-705.

FOESSEL, M. Analytik des Erhabenen. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin, Akademie Verlag, 2008.

FÖRSTER, E. "Was darf ich hoffen?" Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Kant. *Zeitschrift für philosophische Forschung.* Bd. 46, H. 2, 1992. p. 168-185.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les lumières? In: *Dits et ecrits.* Paris: Gallimard, 2000.

FRIEDMAN, R. Z. The importance and function of Kant's highest good. *Journal of the History of Philosophy.* v. 22, n. 3, 1984. p. 325-342.

GENOVA, A. C. Kant's epigenesis of pure reason. *Kant- Studien.* 65, 1974. p. 259-273.

GOETHE, J. W. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963. p. 139-147.

GRAMONT, J. *Kant et la question de l'affectivité: lecture de la troisième critique.* Paris: VRIN, 1996.

GRAPOTTE, S. Le concept critique d'ens realissimum. *Revue Philosophique de Louvain.* v. 101, n. 3, 2003. p. 434-455.

GUILLERMIT, L. *L'Elucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: CNRS, 1986.

GUEROULT, M. La philosophie kantienne de l'histoire de la philosophie, ses vicissitudes et ses protagonists. In: GUEROULT, M. *Études de philosophie allemande*. New York; Hildesheim: G. Olms, 1977. p. 49-70.

_____ Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. Trad. de Pedro Jonas de Almeida. *Transformação.* São Paulo, 30 (1), 2007.

_____ *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1979

GUYER, P. Reason and reflective judgement: Kant on the significance of systematicity. In: GUYER, P. *Kant's system of nature and freedom.* Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 11-36.

_____ The unity of nature and freedom: Kant's conception of the system of philosophy. In: GUYER, P. *Kant's system of nature and freedom.* Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 279-313.

HEIDEGGER, M. Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*. Gesamtausgabe. Band 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HENRICH, D. *Aesthetic Judgement and the moral image of the world: studies in Kant.* Stanford: Stanford University Press, 1992.

_____ On the unity of subjectivity. Trans. by Günter Zöller. In: HENRICH, D. *The unity of reason: essays on Kant's philosophy.* Massachusetts: Harvard University Press, 1994. p. 17-54.

HÖFFE, O. Der Mensch als Endzweck. In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin, Akademie Verlag, 2008.

HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

_____ *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. (*Livro I, Do Entendimento*). Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KANT, I. *Das Bonner Kant-Korpus: Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. Disponível em: http://www.korpora.org/kant/ Último acesso em 19/10/2014.

KEEZER, W. S. S. Spontaneous generation, pre-formation and epigenesis. *Bios.* v. 36, n. 1, 1965. p. 26-32.

KLEINGELD, P. Kant, history and the idea of moral development. *History of Philosophy Quarterly.* Vol. 16, n.1, 1999.

_____Kant on historiography and the use of regulative ideas. *Stud. Hist. Phil. Sci.* 39, 2008.

_____ Kant on the unity of theoretical and practical reason. *The Review of Metaphysics.* v. 52, n. 2, 1998. p. 311-339.

KRÄMLING, G. Das höchste Gut als mögliche Welt. *Kant-Studien.* 77, H. 3, 1986. p. 273-283.

LEBRUN, G. La boutade de Charing-Cross. *Manuscrito*. Vol. I, n. 2, 1978.

_____ *Kant e o fim da metafísica.* Trad. de Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____ Por que filósofo? *Estudos Cebrap.* n. 15, 1976.

_____ *Sobre Kant.* Trad. de José O. de A. Morais, Maria R. A. C. da Rocha, Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Editora USP; Iluminuras, 1993b.

LEHMANN, G. Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant. Trad. de Artur Morão. In: GIL, F. *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786- 1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 1-36.

LEIBNIZ, G. W. *A monadologia, Discurso de metafísica e outras obras*. Traduções de Marilena Chauí et alii. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Pensadores).

LEOPOLDO E SILVA, F. Subjetividade e juízo. *Discurso: revista do departamento de filosofia da USP*. n. 19. São Paulo, 1992, p. 29-41.

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

LYOTARD, J-F. La réflexion dans l'esthétique kantienne. *Revue Internationale de Philosophie.* Vol. 44, n. 175, 1990. p. 507-551.

_____ *Lições sobre a analítica do sublime.* Trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy R. M. Cesar. Campinas: Papirus, 1993.

MAKKREEL, R. *Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the critique of the judgement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

MANCHESTER, P. Kant's concept of architeconic in its historical context. *Journal of the History of Philosophy*, v. 41, n. 2, 2003, p. 187-207.

_____ Kant's concept of architeconic in its philosophical context. *Kant-Studien.* 99, H. 2, 2008, p. 133-151.

MARQUES, A. *A razão judicativa: estudos sobre Kant.* Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____ *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema crítico kantiano.* Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MARQUES, U. R. A. Kant e a epigênese a propósito do inato. *Scientiae Studia.* v. 5, n. 4, 2007. p. 453-470.

_____ Sobre o inato em Kant. *Analytica*. v. 12, 2008. p. 101-161.

MARTINS, C. A. A doutrina do método na terceira *Crítica*. *Studia Kantiana*, 12, 2012, p. 110-125.

MARTY, F. Raison pure, raison affecté. *Epokhe.* n. 2, 1991.

MCFARLAND, J. D. *Kant's concept of teleology.* Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1970.

MERRIT, M. M. Reflection, enlightenment, and the significance of spontaneity in Kant. *British Journal for the History of Philosophy.* 17 (5), 2009. p. 981-1010.

MOYA, E. Apriorismo, epigénesis y evolución en el transcendentalismo kantiano. *Revista de Filosofía.* v. 30, n. 2, 2005. p. 61-88.

MÜLLER, U. Objektivität und Fiktionalität. Einige Überlegungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. *Kant-Studien.* 77, 1986.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PETER, J. *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft: eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant.* Berlin; New York: de Gruyter, 1992.

QUARFOOD, M. *Transcendental idealism and organism: essays on Kant*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2004.

RAJIVA, S. Is hypothetical reason a precursor to reflective judgement? *Kant-Studien.* 97, H. 1, 2006. p. 114-126.

REGO, P. C. Universalidade estética e universalidade lógica: notas sobre o §8 da Crítica do Juízo de Kant. *Trans/Form/Ação,* Marília, v.34, p. 3-20, 2011.

RICHARDS, R. J. Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: a historical misunderstanding. *Stud. Hist. Phil. Biol & Biomed. Sci.* v. 31, n. 1, 2000. p. 11-32.

ROHDEN, V. A função transcendental do Gemüt. *Kriterion*. n. 119, 2009.

_____ Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In: DUARTE, R. *Belo, sublime e Kant.* Belo Horizonte: UFMG, 1998.

_____ El termino Gemüt en la critica de la facultad de juzgar. In: SOBREVILLA, D. (org.) *Filosofia, política y estetica en la Critica del Juicio de Kant.* Lima: Goethe-Institut, 1991, p. 49-64.

ROHLF, M. The transition from nature to freedom in Kant's third critique. *Kant-Studien,* 99, H. 3, 2008, p. 339- 360.

ROUSSET, B. *La doctrine kantienne de l'objectivité: l'autonomie comme devoir e devenir.* Paris: VRIN, 1967.

RUFFING, M. L'homme comme expression de l'inconditioneé dans la nature. *Trans/form/ação.* São Paulo, 32(1), 2009, p. 37-53.

RUSH JR, F. L. Reason and regulation. *The Review of Metaphysics.* v. 53, n. 4, 2000. p. 837-862.

SANTOS, L. R. *Metáforas da razão: ou economia poética do pensar kantiano.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SCHOPENHAUER, A. *Kritik der kantischen Philosophie*. In: SCHOPENHAUER, A. Sämtliche Werke, Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SCHWARTZ, E. Estruturas e sistemas no idealismo kantiano. *Dois Pontos.* v. 5, n. 1, 2008. p. 11-42.

SILBER, J. R. Die metaphysiche Bedeutung des Höchsten Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung.* Bd 23, H. 4, 1969. p. 538-549.

_____ Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent. *The Philosophcal Review*. v. 68, n. 4, 1959. p. 469-492.

_____ The importance of highest good in Kant's ethics. *Ethics,* v. 73, n. 3, 1963, p. 179-197.

SLOAN, P. R. Preforming the categories: Eighteenth-century generation theory and biological roots of Kant's a priori. *Journal of the History of Philosophy.* v. 40, n, 2, 2002. p. 229-253.

SMIT, H. The role of reflection in Kant's critique of pure reason. *Pacific Philosophical Quarterly*. 80, 1999. p. 203- 223.

SMITH, N. K. Appendix A. In: SMITH, N. K. *A commentary to Kant's Critique of pure reason.* London: Macmillan and Co. Limited, 1918.

SOURIAU, M. *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant.* Paris: Felix Alcan, 1926.

STERN, P. The problem of history and temporality in kantian ethics. *The Review of Metaphysics.* Vol. 39, n. 3, 1986, p. 505-545.

TERRA, R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TORRES FILHO, R. R. O dia da caça. *Estudos Cebrap.* n.15, 1976.

VAYSSE, J. M. *Kant et la finalité.* Paris: Ellipses, 1999.

ZINKIN, M. The unity of a theme: the subject of judgements of taste. *British Journal for the History of Philosophy.* 14 (3), 2006. p. 469-488.

ZOCHER, R. Zu Kant's transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft. *Zeitschrift für philosophische Forschung.* Bd. 12, H. 1, 1958. p. 43-58.

7 – TRADUÇÕES CONSULTADAS

ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

HEIDEGGER, M. La época de la imagen del mundo. In: *Caminos de Bosque.* Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____ Começo conjetural da história humana. Tradução de Bruno Nadai. *Cadernos de filosofia alemã.* N. 13, 2009.

_____ *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____ *Crítica da razão pura.* Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Frdique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____ *Crítica da razão pura.* Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____ *Crítica da razão prática.* Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura. (Resposta a Eberhard).* Tradução de Marcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975.

_____ Das diferentes raças humanas. Tradução de Alexandre Hahn. *Kant e-prints*. Série 2, v. 5, n. 5, 2010.

_____ Determinação do conceito de uma raça humana. Tradução de Alexandre Hahn. *Kant e-prints*. Série 2, v. 7, n. 2, 2012

_____ *Dissertação de 1770 e Carta a Marcus Herz (de 21 de fevereiro de 1772)*. Tradução de Leonel Ribeiro dos Santos e António Marques. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, s/d.

_____ *Duas introduções a critica do juízo.* Org. de Ricardo Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____ *Escritos pré- críticos.* Tradução de Jair Barbosa et alii. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____ *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____ *Histoire générale de la nature et théorie du ciel.* Traduction, introduction et notes par Pierre Kerszberg, Anne-Marie Roviello et Jean Seidengart. Paris: VRIN, 1984.

_____ *La philosophie de l'histoire: opuscules.* Traduit par Stéphane Piobetta. Paris: Denoel-Gonthier, 1980.

_____ *Lógica.* Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____ *Metafísica dos costumes.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: 2004.

_____ *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime.* Tradução de Vinícius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

_____ *O conflito das faculdades.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____ *O fim de todas as coisas.* Tradução de Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_fim_de_todas_as_coisas.pdf Último acesso em: 19/10/2014.

_____ *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus.* Tradução de Carlos Morujão et alii. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____ *Pensées successives d'Emmanuel Kant sur la theodicée et la religion.* Traduit par Paul Festugière. Paris: VRIN, 1972.

_____ *Progressos da metafísica.* Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____ *Prolegômenos a toda metafísica futura.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____ *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____ *Que significa orientar-se no pensamento?* Tradução de Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_que_significa_orientar_se_no_pensamento__1786_.pdf Último acesso: 19/10/2014.

_____ *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?* Tradução de Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf Último acesso: 19/10/2014.

_____ *Textos pré-críticos.* Tradução de Alberto Reis e José de Andrade. Porto: RES-Editora, 1983.

SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Maria Lúcia M. de Oliveira e Caciolla. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997 (Coleção Os Pensadores).