

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

Paulo Borges de Santana Júnior

A travessia da delimitação ao alargamento:
um sentido a mais de crítica em Kant

(Versão corrigida)

São Paulo

2022

Paulo Borges de Santana Júnior

A travessia da delimitação ao alargamento:
um sentido a mais de crítica em Kant

(Versão corrigida)

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 obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert.

São Paulo

2022

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.

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

B732t Borges, Paulo de Santana Júnior
 A travessia da delimitação ao alargamento: um
 sentido a mais de crítica em Kant / Paulo Borges
 de Santana Júnior; orientador Maurício Cardoso
 Keinert - São Paulo, 2022.
 345 f.

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

 1. Kant. 2. Crítica. 3. Filosofia moderna. I.
 Keinert, Maurício Cardoso, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Paulo Borges de Santana Júnior

Data da defesa: 29/07/2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Maurício Cardoso Keinert

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 02/09/2022



(Assinatura do (a) orientador (a))

Folha de Aprovação

BORGES, P. S. Jr. *A travessia da delimitação ao alargamento: um sentido a mais de crítica em Kant*. 2022. 345f. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert (FFLCH - USP): _____

Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha (UFLA): _____

Prof. Dr. Bruno Nadai (UFABC): _____

Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra (FFLCH – USP): _____

A quem quer, crê e cria com crítica

Agradecimentos

A presente tese materializa uma jornada que, para além de minhas forças, contou com o apoio dos espaços institucionais que aceitaram minha proposta e com o apoio dos amigos que conviveram e compartilharam comigo suas valiosas experiências. Que as próximas palavras, dirigidas singularmente ao meu contexto, atestem também meu respeito incondicional à ideia de uma universidade pública e gratuita e a minha admiração a todos aqueles que cultivam essa ideia!

Agradeço ao suporte constante e eficiente da equipe da Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, em especial, à Geni Ferreira Lima (que me ajudou da iniciação científica à entrega desta tese), ao Lucas Martins, à Mariê Pedroso e à Luciana Nóbrega.

Deixo minha deferência às agências de fomento que financiam com seriedade, compromisso e cobranças as pesquisas universitárias. Agradeço ao CNPq pela concessão da bolsa de estudos entre os meses de março e julho de 2017 (processo: 141365/2017-0). Agradeço à Fapesp pela concessão da bolsa de doutorado no país (processo 2017/07914-9) e da bolsa estágio de pesquisa no exterior (BEPE, processo 2018/05452-0). É meu dever fazer a ressalva de que as opiniões, hipóteses, conclusões e recomendações expressas na tese são de minha responsabilidade e não refletem necessariamente a visão do CNPq ou da Fapesp.

Agradeço profundamente a meu orientador, Maurício Keinert, pela confiança, companheirismo e colaboração ao longo de mais de 5 anos. Agradeço imensamente ao professor Jean-François Kervégan pelo acolhimento sempre gentil e pela atenção dedicada ao meu estágio no grupo NoSoPhi (*Normes, Sociétés, Philosophies*, um dos polos do centro de filosofia contemporânea da Sorbonne), onde pude ampliar os meus interesses teóricos. Agradeço ao Professor François Calori pela oportunidade de acompanhar o *Séminaire Kant* (2018-2019) e ter contato com abordagens diferentes sobre esse mesmo autor. Agradeço aos professores Ricardo Terra, Pedro Paulo Pimenta, Bruno Nadai, João Geraldo Cunha que, propondo caminhos preciosíssimos para o encadeamento de minhas hipóteses e as correções necessárias, compuseram com a bastante atenção as bancas de qualificação e de defesa dessa pesquisa. Deixo também meus agradecimentos aos professores José Carlos Estêvão, Sérgio Cardoso e Márcio Suzuki, que me incentivaram, desde a graduação, de diferentes maneiras a começar a atividade de pesquisa.

Partes dessa tese se beneficiaram diretamente do acolhimento de alguns grupos de estudos, os quais contaram sempre com pessoas colaborativas e empenhadas. Primeiramente, agradeço aos integrantes do grupo da USP que me acompanharam por praticamente todo esse período: Luiz Gonzaga Nascimento, Cassy Felipe Cardoso, André Perez, Edilene Bezerra,

Adriana Novaes, Gustavo Barbosa, Robson Carvalho, Guilherme Freitas, Rodrigo Andia, Sérgio Izidoro. Agradeço também ao Professor Luis Placencia pela organização de um evento no qual pude, junto com Felipe e André, apresentar um texto e extrair contribuições inestimáveis de Nicolás Silva e Javier Fuentes, contribuições que se mantiveram mais tarde, em tempos de pandemia, com um grupo interamericano virtual, que contava ainda com a participação de Luciana Martinez e Laura Pelegrin. Agradeço ainda à Professora Michela Bordignon e aos Professores Bruno Nadai e Fernando Mattos pelo ano que participei no grupo de filosofia alemã da UFABC, agradecimento que estendo aos integrantes Pedro Farhat, Mateus Soares, Felipe Ribeiro e Iuri Slavov.

Nem só de contribuições teóricas se faz uma tese, por isso aproveito para agradecer aos amigos que fiz durante essa jornada de dedicação à vida universitária e que fazem partes de momentos marcantes. Meus agradecimentos à Bruna Patrícia Silva, ao Jairo Vorobow, à Maria José, à Virginia Ferreira, ao Danilo França, à Taís Araújo, ao Anderson Lima, à Karen Shiratori, ao Mauro Dela Bandeira, à Tayssa Matsunaga, ao Guilherme Terzi, à Ana Paula Souza, à Aline de Oliveira, ao André Guedes, ao Francisco Veiga, ao Bruno Santos, à Jaqueline Roman, à Fabiana Benetti, ao Ciro Borges, à Bárbara Villaça, ao Thiago Vargas e à Paula Caldeira.

Agradeço à minha mãe, Marlene, pelo exemplo de perseverança e força. Agradeço ao meu pai, Paulo, pelo suporte de todas as horas e sem hesitações. Mãe e Pai, este passo que concluo nessas folhas começou quando vocês saíram do lugar onde nasceram, abrindo um horizonte de possibilidades; com muito orgulho reproduzo em mim essa condição de migrante. Agradeço ao meu irmão, Márcio, por espelhar em suas ações sempre dedicação e generosidade. Agradeço aos meus sogros, Ivone e Severino, por toda a sua torcida.

Agradeço, por fim, à pessoa com a qual aprendo e vivo todos os dias um significado novo do que é companheirismo: à minha querida e grande Martha.

Disciplina: Não podemos julgar sinteticamente através de meros conceitos do entendimento. Eles precisam sempre conter ~~data~~ das condições dos fenômenos e servir apenas para a sua exposição. Meros conceitos do entendimento podem tampouco se referir como intuição do entendimento a um objeto. Este é sempre determinado através da sensibilidade, pois nossos conceitos universais são apenas sinais antes dos dados concretos. Cosmologia intelectual é, assim como a cosmologia mística, um *ens rationis*. Efetuando uma meticulosidade mecânica, o método escolástico habitual e doutrinal da Metafísica estupidifica. Ele estreita o entendimento e o inabilita a aceitar ensino; ele não é filosofia. A crítica, ao contrário, alarga os conceitos e liberta a razão. Os filósofos da escola fazem como os piratas que, mal desembarcam numa costa desocupada, imediatamente levantam trincheiras para si mesmos.

I. Kant: *Reflexão 5089*. Ak. XVIII, 84 (1776-78)

Não entendo. Isso é tão vasto que ultrapassa qualquer entender. Entender é sempre limitado. Mas não entender pode não ter fronteiras. Sinto que sou muito mais completa quando não entendo. Não entender, do modo como falo, é um dom. Não entender, mas não como um simples de espírito. O bom é ser inteligente e não entender. É uma bênção estranha, como ter loucura sem ser doida. É um desinteresse manso, é uma doçura de burrice. Só que de vez em quando vem a inquietação: quero entender um pouco. Não demais: mas pelo menos entender que não entendo.

C. Lispector: *A descoberta do mundo*

RESUMO

BORGES, P. S. Jr. *A travessia da delimitação ao alargamento: um sentido a mais de crítica em Kant*. 2022. 345f. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

A hipótese do alargamento referida ao projeto crítico de Kant intenta problematizar o seu tradicional sentido enquanto delimitação, compreendendo-o para além de uma propedêutica ao conhecimento doutrinal. Trata-se, portanto, de perceber as brechas pelas quais seria possível transpassar esse sentido tradicional e defender que a crítica em especial realiza a ampliação nas bordas subjetivas dos campos e dos interesses da razão. Na parte I, notamos que a crítica moderna, mesmo antes de Kant, amplia-se para diferentes direções, criando no meio intelectual polêmicas sobre os limites dessa pretensa arte. Misturada com as questões técnicas, a disputa favorece também a ideia do público que julga e de uma época da crítica – pontos de partida fundamentais para *CI*. A parte II, mais detida às três *Críticas*, caracteriza como a resposta, inicialmente dirigida a um problema escolar, amadureceu projetando as raízes do *a priori* em vista do espraiamento do poder de necessidade, que antes das doutrinas, serve diretamente às faculdades do ânimo nos limites da subjetividade, a saber, ao pensar, ao querer e ao sentir. À luz dessas duas partes, desejamos montar uma acepção de crítica em Kant que, sem negligenciar o poder de seu formalismo, expanda com rigorosidade e também flexibilidade as margens do que podemos chamar de racional.

Palavras-chave: Crítica; Kant; Alargamento; Subjetividade; Necessidade.

ABSTRACT

BORGES, P. B. Jr. *The crossing of the delimitation to enlargement. One more meaning of critique in Kant*. 2022. 345p. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Our hypothesis about enlargement being an important meaning for Kant's critical project intends to problematize its traditional sense of delimitation and to overcome its interpretation as a propaedeutic to doctrinal knowledge. In this way, it is a matter of perceiving the gaps through which it would be possible to cross this traditional meaning in order to defend that criticism expands the subjective edges of the fields of reason. In part I, we discuss how modern criticism – even before Kant – extends itself in different directions and engenders polemics in the intellectual milieu about the limits of this so-called art. Mixed with technical issues, the dispute also favors two ideas that are at the starting point for *KrV*: the idea of the judging public and the idea of an age of criticism. In part II, more focused on the three Critiques, we explore the maturing of an answer that goes beyond a school problem to project the roots of the *a priori* representations in view of the spreading of the power of necessity, thus directly serving the faculties of the mind in the limits of subjectivity, namely, thought, desire and feeling. In the light of these two parts, we want to build a sense of criticism in Kant that, without neglecting the power of his formalism, expands with rigor and flexibility the margins of what we can qualify as rational.

Keywords: Criticism; Kant; Enlargement; Subjectivity; Necessity.

Abreviações

a) Obras de Kant:¹

Antropologia	<i>Antropologia de um ponto de vista pragmático</i>
Anúncio 1765	<i>Anúncio sobre as preleções do semestre de inverno de 1765-66</i>
C1, (A ou B)	<i>Crítica da razão pura</i> , (primeira edição ou segunda edição)
C2	<i>Crítica da razão prática</i>
C3	<i>Crítica da faculdade do juízo</i>
Dissertação de 1770	<i>Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível</i>
Esclarecimento	<i>Resposta à questão: O que é “Esclarecimento?”</i>
Fundamentação	<i>Fundamentação da Metafísica dos costumes</i>
Lições (Religião)	<i>Lições sobre a doutrina filosófica da religião</i>
Lógica	<i>Lógica</i> (Ak. IX), compiladas por Jäsche.
MC	<i>Metafísica dos costumes</i>
Orientar-se	<i>Que significa orientar-se no pensamento?</i>
PI	<i>Primeira Introdução à Crítica do Juízo</i> (não publicada)
Prolegômenos	<i>Prolegômenos a toda metafísica futura que poderá surgir enquanto ciência</i>
Reflexões	<i>Reflexões do espólio manuscrito de Kant</i> (Ak. XIV-XIX)
Religião	<i>Religião nos limites da simples razão</i>
Sonhos	<i>Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica</i>
Teoria e práxis	<i>Sobre o ditado comum: Isso poderia ser certo na teoria, mas não é adequado para a práxis</i>

b) Títulos recorrentes de outros autores:

DHC	<i>Dicionário histórico e crítico</i> (P. Bayle)
HCNT	<i>História crítica do novo testamento</i> (R. Simon)
HCVT	<i>História crítica do velho testamento</i> (R. Simon)
Juízos	<i>Jugements des Savants</i> (A. Baillet)
Projeto e fragmentos	<i>Projeto e fragmentos de um dicionário crítico</i> (P. Bayle)
RRUC	<i>Reflexões sobre as regras e o uso da crítica</i> (Blaise Vauzelle/ Honoré de Sainte-Marie)
TACMR	<i>Tratado dos abusos da crítica em matéria de Religião</i> (Laubrussel)

¹ Optamos por montar abreviações mais próximas das versões em português dos títulos das obras. Mantendo o cuidado de apresentar o número do volume (algarismo romano) e da página (arábico) da *Akademie Ausgabe* (Ak.) – exceto para o caso da *Crítica da razão pura*, como de praxe –, foi prescindível muitas vezes indicar a paginação das traduções, quando elas indicavam a numeração da *Akademie*.

Sumário

Introdução	14
Parte I: A polissemia da crítica e suas disputas	21
Capítulo 1: polissemias e polêmicas	25
1.1 A polissemia nas raízes da crítica	25
1.2 A crítica no riso do público	35
1.3 Simon: a crítica da bíblia em vernáculo	45
Capítulo 2: Crítica e conflito	54
2.1 O sentido polêmico de crítica como elemento da República das Letras	54
2.2 O espectro da multidão de críticos	67
2.3 As (in)definições sobre o objeto da crítica	75
Capítulo 3: O mosaico kantiano	87
3.1 O germe da crítica em Kant	88
3.2 A limitação do conhecimento	101
3.2.1 A busca por um nome	101
3.2.2 A herança de Bacon	107
3.3 A época da crítica	113
3.3.1 A época e leitor	113
3.3.2 A polêmica na razão e na sociedade	118
Apêndice: O sentido bipolar da crítica e o seu sistema	129
Parte II: A crítica de Kant e uma subjetividade alargada	146
Capítulo 4: Alargamento do pensar	147
4.1 O alargamento negativo	149
4.1.1 O desnível entre a crítica e o criticado	152
4.1.2 Os dois lados do fenômeno e o númeno negativo	158
4.1.2.1 Pensar de maneira problemática	164
4.1.3 Negativo, porém efetivo	173
4.2 O alargamento enquanto fé racional	179
4.2.1 O salto para o campo prático (em <i>CI</i>)	180
4.2.1.1 A problematização da validade subjetiva	182
4.2.2 A necessidade subjetiva <i>sentida</i> pela razão	189

Capítulo 5: O alargamento do querer	201
5.1 Da especulação vazia ao formalismo moral.....	203
5.1.1 A outra realidade objetiva.....	204
5.1.2 A contribuição vazia do conceito de causalidade	207
5.1.2.1 A moderação na sistematicidade da razão	213
5.1.3 O formalismo moral enquanto força	217
5.2 O objeto da razão prática	227
5.2.1 A anterioridade do querer em relação ao fazer.....	228
5.2.2 A vantagem das categorias da liberdade	234
5.3 O primado do querer.....	241
5.3.1 A condição humana de querer o impossível.....	242
5.3.2 A necessidade subjetiva e o primado do prático	246
5.4 A inconclusão acerca da necessidade subjetiva	251
Capítulo 6: O alargamento do sentir (e do refletir).....	253
6.1 Do abismo entre teoria e prática à acepção reflexiva do conceito de técnica	255
6.1.1 Na evanescência do objeto, uma nova espontaneidade e uma nova tarefa	263
6.2 O estético enquanto questão de origem e questão de referência	271
6.3 A validade subjetiva revisitada.....	287
6.3.1 A universalidade pertencente ao juízo de gosto	288
6.3.1.1 O postulado da comunicabilidade universal.....	292
6.3.1.2 O conhecimento em geral segundo uma acepção estética	298
6.3.2 A necessidade pertencente ao juízo de gosto	302
6.3.2.1 Sobre a normatividade desvelada na apreciação estética.....	308
6.3.3 A tarefa da dedução do juízo sobre o belo	311
6.3.3.1 Pensar no lugar do outro enquanto máxima transcendental	320
Considerações finais	326
Bibliografia.....	332

Introdução

Nossa tese defende que o sentido de crítica em Kant vinculado à pureza da razão pode ser caracterizado como um exercício de alargamento da própria subjetividade transcendental, exercício que inicialmente se relaciona com fundamentação de um conhecimento doutrinal, mas que, sobretudo quando compreendido pelas três *Críticas*, indica a possibilidade de estabelecer a necessidade racional de representações para além do próprio conhecimento. Dessa perspectiva, trata-se previamente de um alargamento da própria noção de crítica, que se anuncia em *CI* mais fortemente enquanto tarefa de delimitação da razão especulativa. Pretendemos apontar como a tarefa da crítica precisa propor uma relação racional inclusive com aquilo que objetivamente escapa dos princípios puros de determinação. Assim, construiremos um significado de crítica focado em especial nas margens externas dos limites por ela estabelecidos e atento às diferentes maneiras de expressar e defender esse alargamento do racional.

Tendo em vista que o alargamento [*Erweiterung*] é uma noção utilizada em sentido largo no corpus kantiano, convém adiantar que ela se expressará nesse trabalho de diversos modos, na medida em que se refere ao campo do pensamento, à mudança de definições de certos conceitos, à própria dimensão do transcendental e, de maneira enfática, pode se referir à faculdade mais fecunda de sentidos para o projeto crítico, a saber, a faculdade julgar. Com o foco mais no projeto crítico do que no doutrinal, o alargamento indica uma postura que conjuga essas expressões diversas como complementares (e não como incoerências). Portanto, se transitamos na largueza e na equivocidade dessa noção de alargamento, pretendemos evitar o seu emprego impreciso, reconhecendo que o movimento de alargamento em Kant ocorre juntamente com a designação de determinações e de limites pertinentes. Desse modo, nossa hipótese do alargamento, ao invés de recusar o sentido consolidado da crítica como delimitação, ressalta o momento em que a filosofia crítica kantiana, ao estabelecer os marcos de domínios e conceitos, indica constantemente uma sagacidade para pensar o que está do lado de fora de tais fronteiras. Assim, explorando essa ambivalência, a crítica enquanto alargamento revela-se uma unificação das atividades de reconhecer, traçar e avançar para além dos limites.

A nosso ver, a crítica em Kant não poderia ser definida pela tarefa de estabelecer limites pois designa mais propriamente uma relação nova (moderna) da razão com tais limites. A partir das análises de reflexões dos anos 60 e 70 e dos textos pré-críticos, percebemos (capítulo 3) que, no desenvolvimento do pensamento de Kant, o termo “crítica” estava inicialmente separado do projeto mais antigo de delimitação da metafísica. Assim, antes de sua associação ao sentido de delimitação, foi possível encontrar uma equivocidade do conceito de crítica em

Kant que indicava o sentido estético (crítica do gosto), o sentido lógico (uma doutrina da probabilidade²) e em especial sua ligação com o entendimento comum e com a época moderna. Quando a crítica passa a nomear esse projeto de delimitação da metafísica, em vez de suprimidos, alguns desses significados permanecem latentes. Por exemplo, à luz de como Kant apresenta conceito de crítica no primeiro Prefácio A de *CI*, reconhecemos ser justamente essa ligação com a modernidade a especificidade do termo crítica em relação a outros termos aludidos por Kant (em *Reflexões*, *Cartas* e textos pré-críticos³) que poderiam designar sua tarefa de oposição ao dogmatismo da metafísica. Em outros termos, observando a fecundidade de significados de crítica e a sua separação inicial em relação à tarefa de delimitação do conhecimento teórico, em vez de considerar tal tarefa como um sentido (negativo) derivado da crítica, convém indicar que, através da escolha pelo nome “crítica”, Kant coloca num horizonte amplo (mais mundano, mais histórico, mais social) o problema – aparentemente apenas erudito – da metafísica. Assim, apesar de a crítica da razão pura se colocar num nível transcendental (ou numa linguagem escolar), foi-nos necessário numa primeira parte compreendê-la enquanto uma resposta *moderna* ao clássico problema da metafísica.

Indicando que o problema da metafísica não se restringe à sua natureza epistemológica, a modernidade da resposta de Kant se expressa paradigmaticamente na ligação de sua crítica com a autoridade do público. No que diz respeito a tal ligação, pareceu-nos igualmente relevante mostrar a sintonia de Kant com outros escritores que exploraram a importância de uma relação entre autor e público subordinada à crítica. Em busca dessa característica identificamos formulações da ligação entre crítica e público ocorridas já no século XVII, iniciando-se no campo da literatura e do teatro, mas também enunciadas enfaticamente em livros norteadores para a divulgação do criticismo como os de Richard Simon e Pierre Bayle. A busca de um sentido conceitualmente rigoroso de crítica normalmente conduz a uma restrição segundo o campo da filologia, da interpretação da bíblia ou das investigações do gosto, ocultando o seu caráter mundano, que já se afirmava na sociedade europeia antes da consolidação do modo de vida burguês nos salões e nos cafés. Em sentido contrário, defenderemos que as características do alargamento e da equivocidade encontradas no corpus kantiano refletem – colocando numa instância transcendental – esse movimento da modernidade europeia no firmamento da ideia de um público que julga e assume as

² Sentido presente em Locke e Leibniz, mas também, segundo a indicação Tonelli (1978), bastante comum para as investigações da lógica do século XVIII, a qual não se restringia ao âmbito meramente formal ou abstrato do pensamento.

³ Por exemplo: elético, método cético, zetético, catárticon, disciplina, efeito estético.

consequências polêmicas dessa representação dentro e fora do “mundo erudito”. Em vista de mostrar a afinidade de Kant com os pensadores que empreenderam uma tarefa de fazer dialogar (sem equalizar) o saber escolar com o saber comum, incorporamos em nossa tese um momento inicial sobre o conceito de crítica antes de Kant em alguns casos exemplares.

Desse modo, com o propósito de problematizar a característica da delimitação como o principal sentido de crítica em Kant, nosso trabalho busca identificar o poder da crítica com um exercício e um alargamento do pensar e do âmbito racional. Tal problematização se desenvolve a partir de um horizonte transversal da obra kantiana, mas no qual é possível focar a preocupação de Kant em situar a sua acepção de crítica num patamar transcendental, realizando, assim, a originalidade de seu projeto frente às próprias correntes de pensamento que influenciaram o filósofo de Königsberg (por exemplo: racionalismo de Leibniz e Wolff; empirismo de Locke; ceticismo humeano; os sentimentalistas britânicos; a estética de Baumgarten). Considerando alargamento como uma característica intrínseca à crítica em Kant, exploraremos, primeiramente, a construção da ideia de uma época crítica, à qual o autor vinculou fortemente a força transcendental de seu projeto filosófico, e, num segundo momento, detalharemos como, em sua execução, tal projeto se estendeu a temáticas que, radicalmente diferentes (conhecimento, moral, estética), ilustraram os interesses e os desafios de uma razão originariamente crítica, ou seja, uma razão em que o saber, em vez de ponto de partida, torna-se uma questão.

Assim, a Parte I trata da polissemia da crítica e de como ela se conjuga com a construção de uma autoridade atribuída ao público; tomada como ponto de partida por Kant, tal construção supõe uma série de argumentos aludidos por autores que o antecederam e que lidavam com uma dimensão distinta do problema da metafísica. Defenderemos que o termo crítica, justamente pela equivocidade de suas primeiras acepções para as línguas modernas e pela falta de delimitação a respeito de um objeto único, consegue expandir, em diferentes contextos, a atividade racional do juízo, da avaliação e da interrogação. O essencial será essa atividade do sujeito, independentemente do objeto ou do campo ao qual ela se dirige. Em vez de uma arte ou técnica definida, o termo crítica indicará positivamente a submissão de um autor à autoridade do público, que tem como face negativa a problematização (ou recusa) a respeito de qualquer outra autoridade quer em relação a autores clássicos, a escolas, a instituições religiosas ou a decretos de governantes. Eis o movimento de expansão da crítica que contagia Kant e, conseqüentemente, a investigação transcendental sobre os limites da razão pura. Se, por um lado, o objeto principal de sua crítica – a razão pura – exige um solo transcendental, por outro, o sujeito da crítica enquanto autor *moderno* precisa ser colocado num solo público, ainda que a

correspondência dessa ideia de público com os seus primeiros leitores não ocorra segundo critérios da experiência. A época da crítica, mesmo se projetando num tempo, é mais uma ideia em expansão do que um acontecimento historicamente determinado, no entanto, defenderemos que é justamente tratando-a como ideia que será possível elaborar argumentos mais forte e mais universais para a construção da autoridade do público e para a força da atividade crítica.

Desse modo, na Parte I, nossa hipótese do alargamento, em lugar de se esquivar, explora a polissemia do termo crítica tanto em Kant quanto em alguns autores que o precederam. Um dos resultados que pretendemos é diminuir a impressão de surpresa com a escolha do termo crítica para intitular uma obra de delimitação da razão especulativa⁴. Pelo contrário, poderemos reconhecer a consciência do autor em proporcionar à investigação acerca da razão pura interesses diversos, porém consonantes com uma projeção histórica. Se as interrogações sobre o poder da razão trazem originariamente argumentos epistemológicos, elas, no entanto, ao se expressarem enquanto crítica e não apenas como propedêutica de uma doutrina, abrem espaço para argumentos de outra natureza capazes de defender a racionalidade em desafios para além das demonstrações categóricas. Sem depreciar o poder da razão estabelecido em termos de doutrina e de conhecimento teórico, a via da crítica buscará também outros critérios para balizar o uso da razão entre os sujeitos, mesmo nos casos em que a objetividade das representações precisa se manter em suspeição. Assim, se para o ceticismo clássico o reconhecimento da impossibilidade de conhecer certo objeto imobilizaria a razão, para o criticismo kantiano, concebido junto com as experiências da sociedade moderna, esse mesmo reconhecimento lhe permitirá defender avanços da razão com base na maturidade para fomentar a autoridade pública e aceitar, quando oportuno, o seu uso polêmico.

Depois de vincular o sentido de crítica a uma polissemia que expande o âmbito dos seus objetos e a ideia do público leitor como autoridade legítima, passamos à Parte II explorando a hipótese do alargamento num contexto hermético, dentro da investigação transcendental acerca da razão pura. Dito de outra forma, depois de reconhecer um alargamento do campo da crítica e de sua relação com a modernidade a partir da fecundidade de discursos produzidos *sobre* a crítica, sinalizamos os momentos em que o projeto crítico de Kant, considerado em sua especificidade ante uma tarefa doutrinal, alarga mais enfaticamente o âmbito racional,

⁴ Ainda que carregue imprecisões, é significativo para a história da filosofia o modo como Arendt expressa tal surpresa: “Ninguém, antes ou depois de Kant, exceto Sartre, escreveu um livro famoso de filosofia intitulado Crítica. Sabemos ao mesmo tempo muito e pouco acerca de por que Kant escolheu esse título surpreendente e, de certo modo, depreciativo, como se não pretendesse mais do que criticar todos os seus predecessores. Com certeza pretendia mais do que isso com a palavra, mas a conotação negativa nunca esteve totalmente ausente de sua mente” (Arendt, [1970] 1993 p.43).

sobretudo ao explorar uma necessidade subjetiva cujo fundamento escaparia dos limites da objetividade sem recair nas arbitrariedades dos sujeitos. A caracterização de uma necessidade fora da determinação objetiva – ou mais precisamente as oscilações conceituais dessa caracterização no conjunto das três *Críticas* – constituirá um fio condutor através do qual listaremos os argumentos pelos quais a delimitação do conhecimento alarga o pensamento, a delimitação do dever alarga o querer e, por fim, a delimitação do gosto puro com o belo faz com que o sentimento supere as determinações empíricas do prazer.

Assim, na Parte II, nosso interesse com a noção de alargamento está no seu patamar transcendental, o qual se torna mais explícito quando a máxima do pensar no lugar do outro é vinculada à faculdade de julgar (C3 §40), evidenciando a dimensão da alteridade e da comunidade presente na necessidade (e na universalidade) subjetiva. Em virtude da heterogeneidade de seus temas, C3 evidencia um momento em que o campo transcendental se estende a diversas temáticas. Aqui, enquanto atividade reflexiva, o transcendental expõe, por exemplo, suas relações com o sentimento de prazer, com o juízo de gosto, com a atividade saudável das faculdades racionais, com o interesse empírico do belo em sociedade etc. Todavia, apesar da força explícita desse movimento, evitamos pensá-lo como uma reviravolta do pensamento de Kant; pelo contrário, tal força revela o ápice de uma interrogação sobre a necessidade subjetiva da razão, a qual estaria presente desde o começo da investigação crítica, em que o alargamento se expressava de maneira negativa (problemática). Para tanto, reconheceremos em cada uma das *Críticas* a travessia da delimitação ao alargamento enquanto tarefa racional de, nos limites estabelecidos de um campo, encontrar (ou criar) os pontos de transição com outros temas e domínios.

Por isso, antes da intrigante associação com a máxima de pensar no lugar do outro, convém notar o vínculo da noção de alargamento com a própria ambivalência da noção de delimitação das faculdades racionais. Como se sabe, a investigação transcendental das *Críticas* estabelece fundamentos e determinações para os conceitos de acordo com a sua origem ou com o uso da razão. Nessa tarefa de delimitação, o pensamento atua como determinante e consciente das regras a serem observadas. A necessidade, que indica a natureza *a priori* de uma representação, transparece na maior parte da exposição das *Críticas* como uma *coerção* contra a consideração de elementos que não seriam pertinentes ao campo a ser fundamentado. No entanto, a noção de limite em Kant guarda sempre dois sentidos⁵. Por um lado, em referência

⁵ Longe de ser uma novidade, essa ambivalência foi histórica e simbolicamente bem captada pela frase de Goethe: “Kant se delimita de propósito num certo círculo e aponta ironicamente para além dele” (Goethe, *Máximas e Reflexões*, *Goethes Werke*, bd. XXII, 1963, p. 407).

ao conhecer, o limite expressaria uma força restritiva para o entendimento. Por outro, em referência ao pensar, esse mesmo limite marcaria a ausência de parâmetros empíricos e o risco de tatear conceitos vazios ou ilusões, sem, contudo, impedir uma aspiração *natural* em vista de novos parâmetros racionais, cuja possibilidade se mostraria originariamente no horizonte crítico.

Para Kant, sem ultrapassar os limites do conhecimento, não seria compreensível a necessidade peculiar ao domínio moral. Em razão disso, a delimitação do conhecimento teórico nas fronteiras do uso empírico das categorias permite que o sujeito comece, praticamente do zero (do vazio), um percurso novo, que necessitará em C2 de um esforço em prol de princípios, conceitos e móveis radicalmente distintos. Assim, o limite, em vez de uma rua sem saída, significaria mais precisamente um lembrete para que abandonemos as aquisições e ensinamentos específicos do conhecimento antes de adentrar uma dimensão nova como, por exemplo, a faculdade de desejar. Se a crítica não tem suas regras calcadas num objeto ou num domínio peculiar, podendo submeter qualquer assunto a seu crivo, em compensação, ela não pode utilizar os resultados singulares de um domínio para interrogar algo novo. Os limites estabelecidos, então, são respeitados pela crítica não enquanto limites para além dos quais é proibido ultrapassar, mas sim enquanto limites para além dos quais cada aquisição precisa ser novamente submetida à crítica.

Em poucas palavras, encontrar um limite adverte a um pensamento andarilho que, quando (ou se) for prosseguir mais além, é preciso mudar drasticamente sua maneira de compreender, reconhecendo que a validade de princípios, demonstrada numa dimensão anterior, precisa ser, ao menos provisoriamente, posta em suspenso e submetida a uma nova crítica. Desse modo, pensaremos o limite como o marco do início de um novo capítulo para o sujeito. Podemos dizer que o limite guarda a possibilidade de o sujeito ultrapassá-lo, mas exige, em contrapartida, que ele se dispa de suas convicções e reassuma uma condição de ignorância, que é exatamente uma condição de vigilância, tal como um viajante ao entrar num novo país. E nessa atividade de se despir temos a possibilidade de reconhecer uma parte de sua subjetividade irreduzíveis à cristalização pelo interesse doutrinal, partes que, nas três *Críticas*, se refeririam a um alargamento da faculdade de conhecer, da faculdade de desejar e do sentimento de prazer e desprazer.

A partir dessas considerações mais visíveis, quando se considera o projeto crítico de Kant em toda sua extensão, propomos ressaltar, de maneira mais específica, quais são os desafios e os interesses que, em diferentes temas, se associarão progressivamente ao pensamento alargado, fornecendo um dos significados fundamentais para a compreensão do

tamanho e das ligações de tal projeto. De fato, tais desafios carregam uma heterogeneidade que não pode ser negligenciada, no entanto, a preocupação crítica de Kant com uma necessidade subjetiva que sempre transborda a determinação conceitual objetiva, como já dissemos, será um importante fio condutor na Parte II do nosso trabalho. Através desse fio condutor, esperamos mostrar como a delimitação do conhecer resulta no alargamento do pensar (capítulo 4), como a delimitação do dever resulta no alargamento do querer (capítulo 5) e como a delimitação da atividade reflexionante do juízo resulta no alargamento do próprio sentir (capítulo 6).

Explorando essas acepções de alargamento nessas duas Partes, intentamos caracterizar um duplo ponto de vista capaz de colocá-las como essencial no que diz respeito tanto ao *projeto* de uma crítica da razão pura em Kant quanto à sua *realização* nos três livros que desenvolveram o transcendental em campos, interesses e faculdades radicalmente distintos. Do primeiro modo, o alargamento se refere ao reconhecimento que as pretensões e os enganos da razão precisam – num mundo que se arrogue moderno – ser tematizados numa dimensão *maior* do que a do monopólio escolar, ainda que tal dimensão se afirme através de uma simples ideia de público ou de época da crítica. Do segundo modo, o alargamento se refere ao poder de a razão se fazer valer com necessidade mesmo onde seria impossível existir objetividade, ou seja, o alargamento aqui é a ampliação, construída por dentro, do campo transcendental.

Parte I: A polissemia da crítica e suas disputas

Os eruditos precisam ensinar não apenas alunos, mas também eruditos. Pois um erudito precisa aprender de outros [eruditos]. Isso ocorre através de livros. Um erudito, então, tem dois caminhos: ou ele é (ou ao menos pode ser) também um professor em relação a outro erudito; ou, na verdade, ele é um professor em relação aos leigos [*idioten*], mas um aluno em relação a outro erudito.

Um professor que é propriamente apenas aluno não é um verdadeiro erudito. Pois, se ele próprio não puder alargar a ciência, então ele não estaria em posse dos métodos, e lhe faltaria, na verdade, não conhecimento, mas sim discernimento.

Um professor que não escreve livros – ou, com efeito, não o faz para eruditos – não é pessoa *publique* no campo da erudição. Por isso, escrever para o público e de modo algum para eruditos, porque tal *publicum* não se coligaria [com estes], é o mesmo que abrir uma taverna contra quem trabalha na polícia.

*Reflexão 3328; Ak. XVI 781-2 (1776-78)*⁶.

Nosso trabalho defenderá que o conceito de crítica em Kant seja compreendido como a atitude de alargar o pensamento, e não apenas como uma tarefa de restringir ou delimitar os objetos de conhecimento e os campos da razão pura. No entanto, antes de adentrar o kantismo, pareceu fecundo nos situarmos numa perspectiva mais ampla que relevasse algumas equivocidades e disputas sobre o lugar da crítica diante do saber e do público. Portanto, nessa primeira parte, almejamos construir um quadro cujo recorte é, em certa medida, arbitrário, mas enfatiza os primeiros passos da crítica, que, ampliando-se em diversas áreas do conhecimento e das artes, reavalia práticas estabelecidas e aproxima-se, sobretudo, de uma autoridade proveniente em última instância do próprio leitor. Sem a intenção de afirmar categoricamente uma definição de crítica que se expressaria linearmente, trata-se de investigar, numa abordagem exegética, as peculiaridades de um termo que, nascido entre os humanistas do século XV e XVI, ganha uma importância singular (e polêmica) para um mundo autodenominado de moderno.

Em vez de um trabalho ostensivo, apresentaremos algumas amostras significativas de um exercício reconhecido como crítica. Para tornar mais claro os propósitos desse modesto álbum de acepções de crítica num trabalho sobre o sentido de crítica em Kant, convém transitar

⁶ Os termos *publique* (em francês) e *publicum* (em latim) são utilizados por Kant para indicar uma sutil diferença: aparentemente, o adjetivo em francês designa um título de notoriedade, por sua vez, o substantivo em latim (junto de sua forma germanizada) designaria mais propriamente o vulgo ou o comum.

entre dois objetivos. O primeiro – mais alinhado com a nossa hipótese sobre a crítica e o alargamento em Kant – seria o de mostrar a plasticidade da crítica e os sentidos diferentes que lhe são atribuídos. Sem pressupor uma influência direta em Kant, parece-nos ser suficiente perceber afinidades da reflexão sobre uma atitude intelectual frente às autoridades cristalizadas (doutores, clérigos) e, em especial, a uma autoridade em via de se concretizar: o público. Justamente em torno dessa nova autoridade (e de sua importância tanto para modernidade quanto para Kant), algumas vezes se fez valer um segundo objetivo, a saber, o de mostrar como a crítica, além do seu teor técnico (apoiado num saber ou numa metodologia escolar), espelha a constituição desse público que lê e que julga.

Assim, o nosso recorte pretende privilegiar dois aspectos da crítica: a sua polissemia interna ao mundo letrado e as representações de seu vínculo com a época e o público modernos. Desse modo, trata-se desnudar as ambiguidades do termo entre os próprios intelectuais e trata-se também, em particular, de sua proximidade com uma postura cada vez mais difundida e popular, desde o século XVII: o julgar ou avaliar. Portanto, antes de um percurso genético no interior das *Reflexões* e dos textos de Kant anteriores a 1781, associaremos, nessa Parte I, campos significativos da crítica que compõem uma corrente histórica do termo antes de Kant e que, em parte, tal autor assimila e, em parte, redireciona. Portanto, antes da pergunta⁷ sobre as razões que levaram Kant a escolher o nome de crítica para batizar seu grande projeto, privilegamos os possíveis motivos pelos quais o autor pôde declarar que vivia na *Época da crítica*.

Para tanto, o primeiro capítulo começa (1.1) apoiando-se, de um lado, nos estudos de Röttgers⁸ que mostra uma polissemia originária presente na retomada do termo crítica entre os humanistas, e de outro, na interpretação de Bravo⁹ sobre a arbitrariedade desses primeiros humanistas em dotar de sentido técnico um termo que nos escritos gregos provavelmente significaria apenas uma faculdade (*dynamis*). Ou seja, através da tentativa de fornecer um vocábulo técnico para designar o tratamento mais rigoroso com os textos antigos, os próprios eruditos criaram a equivocidade e a distorção do significado dessa palavra grega. No momento seguinte (1.2), focamos a contribuição específica da crítica dentro da preocupação de literatos em atribuir ao público a autoridade de juiz de suas obras. Nessa etapa, enfatizando a anterioridade do campo literário nessa temática, pareceu-nos paradigmático uma obra publicada

⁷ Pergunta que trataremos ao fim dessa primeira parte, no capítulo 3.

⁸ Verbete *Kritik* in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* B. III. (1982) (651-75)

⁹ “*Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of Notion of Historical Criticism*” in *History of Scholarship*. (2006) (135-195)

no apogeu do poder geopolítico Ibérico (*El Criticón* de Baltasar Gracián) e outra encenada no – já consolidado – teatro francês (*Crítica da escola de Mulheres* de Molière). Num terceiro momento (1.3), por meio de Richard Simon, a crítica apresenta-se abertamente em matéria de religião, enfrentando a resistência de seus pares e afirmando-se em direção a um público mais geral, que, em nome de sua profissão fé, seria capaz de apreciar o estudo da crítica enquanto um conjunto de regras filológico-históricas. Desse modo, será possível perceber o elo entre crítica e público ilustrando-se tanto em obras mais populares quanto em obras mais herméticas.

O segundo capítulo principia (2.1), ainda no século XVII, com Adrien Baillet e Pierre Bayle para enfatizar que o tom polêmico do termo crítica, em vez de uma significação vulgar ou imprecisa, faz parte de uma autorrepresentação do mundo erudito moderno e, sobretudo, contribui para sua ideia de progresso do saber e das artes como benefício dirigido a toda sociedade. Depois (2.2), problematizando a disputa sobre o aspecto negativo (veneno) ou positivo (remédio) da propagação de obras crítica, tratamos de como os teólogos que visam preservar o âmbito da religião fora da crítica (representado por Laubrussel¹⁰) e os críticos mais ligados ao classicismo (representados por Alexander Pope¹¹) compartilham de uma visão bastante próxima: a crítica precisaria de limites restritos para não corromper os leitores e a época. Opondo-se a essa visão e buscando um sentido mais positivo e moderno de crítica, recuperamos (2.3) uma obra pouco comentada, porém com repercussão relevante nas fontes do século XVIII: *Reflexões sobre as regras e sobre o uso da crítica* (1713) de Honorato de Sainte-Marie (nome religioso de Blaise Vauzelle¹²). Além da noção de *crítica moderna* já fortemente associada à metáfora das luzes, essa obra demonstra um grande esforço em fazer dessa noção um conceito unificador entre acontecimentos modernos de diferentes domínios. Esse livro nos pareceu bastante relevante ao sublinhar a consciência de, já no início do século XVIII, defender uma posição dentro da disputa acerca das (in)definições que rondam a técnica ou a postura autodenominada como crítica.

Por fim, chegando ao corpus kantiano, o terceiro capítulo enfatiza como, mais do que um sentido específico de crítica, é a sua própria equivocidade que toma as reflexões do autor, conduzindo-o a uma ligação entre a tarefa (baconiana) de limitar a metafísica e uma postura que se arrogava ser a característica de seu tempo. Desse modo, será possível notar como, ao ser

¹⁰ *Traité des abus de la Critique en matière de Religion* (1710). Essa obra é uma referência contra o trabalho do crítico e do erudito em geral que não respeitaria às diretrizes da religião em seu ofício. D'Alembert se remete à atualidade dessa obra em 1759 (ano em que se proibiu a publicação da *Encyclopédia*). *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (Amsterdam) IV, p. 323-380. Cf. Grouit (2002).

¹¹ *Ensaio sobre a crítica*. (Londres, 1711).

¹² Honoré de Sainte-Marie *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique...* (Paris, 1713)

nomeada de crítica, a obra de Kant – escrita em linguagem escolar, situada no campo transcendental e dirigida inicialmente à razão especulativa – projeta uma submissão em geral ao leitor de uma época moderna. A tal leitor, por sua vez, independentemente da anunciação de suas qualidades técnicas, atribui-se a maturidade para exercer o direito de ser o juiz da *Crítica da razão pura*. Essa representação do público, por fim, mais do que a simples expectativa de um autor, desempenha um papel substancial dentro do método da razão pura, momento em que a obra, pensando-se para além de uma analítica do entendimento, insere-se mais explicitamente num mundo moderno.

Capítulo 1: polissemias e polêmicas

1.1 A polissemia nas raízes da crítica

É um diagnóstico comum enfatizar a crítica (quer enquanto substantivo quer enquanto adjetivo) para a compreensão da modernidade. Apesar disso, permanece bastante difícil mapear ou mensurar tanto as ocorrências mais relevantes quanto os significados paradigmáticos desse termo. Em poucas palavras, fazer uma crítica acerca do advento da crítica na história das ideias é uma tarefa suscetível a ser criticada. No entanto, entre os estudos que se dedicaram a essa tarefa há, no mais das vezes, uma perspectiva que se abre e que escusaria algumas incorreções em sua conceitualização mais rigorosa. Feita essa ressalva, sem a pretensão de fornecer uma abordagem exaustiva, começaremos pontuando comentários que nos parecem indispensáveis para a tematização do significado de crítica. Mais do que propriamente articulá-los, almejamos reconhecer previamente alguns impasses provocados pela delimitação da crítica a um objeto ou campo específico.

Como indica Tonelli, no século XVIII, a crítica ou termos relacionados “entram tanto na moda e seu uso se estende tanto em todos os ramos do conhecimento que perdem muito de seus antigos significados específicos. Uma lista de obras do século XVIII em todos os campos tendo em seu título o adjetivo ‘crítico’ provavelmente incluiria não centenas, mas milhares de itens¹³”. Até mesmo cartas náuticas eram intituladas com o adjetivo crítico¹⁴. Uma reunião abrangente do significado de crítica fica ainda mais difícil quando se leva em consideração a importância etimológica do radical de crítica (*κριν-*) tanto para o contexto médico (como no caso do substantivo crise e do adjetivo crítico)¹⁵ quanto para os mais diversos contextos¹⁶. A multiplicidade de ocorrências no século XVIII e essa riqueza etimológica do termo possibilitam

¹³ Tonelli, 1978, p. 132.

¹⁴ Cf. Base de dados da Bibliothèque Nationale de France. *Carte critique de l'Allemagne faite suivant un nouveau dessein appuyé des monumens authentiques du tems ancien et nouveau avec une comparaison de celui de Mr. de l'Isle et de Homann* de Johann Tobias Mayer em 1750. & *Carte critique de la côte d'Angola contenant la comparaison de la carte du Saint Belin avec celle des Marins de Saint Malo* (documento oficial da Marinha datado de 1776). Em suma, poderíamos inferir que a qualidade de crítica nesse domínio cartográfico reforçaria um trabalho técnico comparativo em relação a outros mapas anteriormente propostos e que, desse modo, seria superior ou mais confiável ou mais bem realizado.

¹⁵ O termo crise é retomado num primeiro momento dentro do contexto médico, relacionado aos “dias críticos” e aos sintomas que carregam igualmente o seu radical como excreção, secreção.

¹⁶ Ainda que nos faltem conhecimentos para garantir a autenticidade de toda sua lista de palavras, Monlau y Roca – em seu *Diccionario etimológico de la lengua castellana* – indica como decorrente da palavra crise: “Acribar, acribillar, cernerero, cerner etc., concerniente, concernir, concreto, etc., criba, cribar, cribo, etc., criterio, critica, criticar, criticastro, critico, criticon etc., decretal, decretar, decreto, decretório, etc., discernimiento, discernir, discrecion, discrecional, discreto, excrecion, excremental, excremento, excretar, etc., indiscreto, secrecion, secretaría, secretario, secreto (de secretus particio pasivo de sercernere, compuesto de cernere, separar, poner aparte), etc” (Monlau y Roca, 1856, p.238).

elaborar significados pertinentes para a crítica, porém com dificuldade de depurar alguns anacronismos.

Um primeiro anacronismo nos parece ser a associação imediata entre crítica e o estabelecimento de limite, associação que é preciso reconhecer como uma contribuição específica da crítica kantiana¹⁷. Embora investigações sobre os limites de determinado saber ou potencialidade humana sejam – antes de Kant e a partir de Bacon – bem difundidas no ambiente intelectual, elas não se denominavam críticas. Um exemplo disso ocorre no livro *Problema do conhecimento II*, em que Cassirer apresenta Bacon por meio da tarefa de uma “crítica do entendimento” (Cassirer, [1907] 1993 pp. 139-s). A classificação dentro da tradição crítica se justificaria em virtude de Bacon impor a necessidade de limitar o entendimento para evitar erros, postura que se opunha ao otimismo renascentista. Todavia, nessa associação imediata entre crítica e limite do conhecimento, convém atenção para não minimizar um processo complexo, pelo qual ações especificamente diferentes para a própria filosofia moderna – como (i) investigar a fonte (histórico-filológica) de um texto, (ii) refletir sobre o gosto e os costumes da sociedade e (iii) limitar o conhecimento (metafísico) – se influenciaram, preservando quais seriam os conceitos fundamentais de cada uma.

Outro anacronismo possível encontra-se em listagens de seleção dos pensadores críticos. Na *Revue de Métaphysique et de Morale* que trata da crítica anterior a Kant¹⁸, Espinosa é listado entre os filósofos críticos, ainda que ele não tenha utilizado o termo para designar a si mesmo, tampouco designado seu trabalho como crítico. Seu trabalho referente às escrituras bíblicas teve influência direta sobre autores que escreveram críticas (por exemplo, R. Simon), no entanto, seu trabalho filológico não era designado pelo autor como uma crítica. Pelo contrário, temos a utilização de um termo derivado de crítica justamente como depreciação desse mesmo autor¹⁹. No entanto, é algo digno de nota que, mesmo em fontes sobre a crítica, esse tipo de anacronismo se faça presente. Marmontel – responsável pelo verbete *critique* da *Encyclopédie* – inclui, por exemplo, Montesquieu e Buffon em sua enumeração dos críticos. Nesse caso, porém, a inclusão desses pensadores representa um elogio às suas habilidades, enfatizando a sua competência ou a autoridade erudita em sentido geral²⁰.

Embora seja mais sinuoso, o modo como Foucault trata o termo em *O que é a crítica?* projeta o sentido *kantiano* de crítica (ou de *Aufklärung*) para momentos anteriores ao filósofo

¹⁷ Cf. capítulo 3 do presente trabalho.

¹⁸ Tosel, 1999.

¹⁹ “Em 1684, após a publicação de *Tractatus theologico-politicus* de Espinosa, um editor inglês da Bíblia dirige-se contra “some Jewish Criticaster”. (Koselleck, [1954] 1999, p. 204 nota 157).

²⁰ Cf. o verbete *Critique* in *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert.

de Königsberg²¹. Elaborando um recorte ou uma “ancoragem histórica” para o conceito, Foucault deixa de fora a crítica realizada no interior do catolicismo (R. Simon *História crítica do velho testamento*, 1678²²). Que, na filosofia de Kant, possam ser encontrados traços relacionados a tais correntes não se pretende negar, no entanto, nossa proposta se constitui no caminho inverso. Em vez de partir de um sentido fixo da crítica kantiana em direção ao seu passado, intentamos perceber, num primeiro momento, a polissemia insuperável do termo crítica para, num segundo momento, tratar de reconhecer como Kant acolhe e, em certa medida, também fomenta tal polissemia.

Além da sombra kantiana, devido aos acontecimentos históricos – entre os séculos XVII e XVIII – paradigmáticos, sobretudo, para as sociedades europeias, o termo crítica também pôde ser considerado, junto com o Iluminismo, como a expressão de uma nova característica social que se difundia de diversas maneiras. Nessa posição destaca-se o livro *Crítica e Crise* (1959) de Koselleck, que busca colocar como condições do “reino da crítica” a consolidação do Estado absolutista, o fim das guerras de religião e, de maneira mais decisiva, um novo modo de formação social, que aglutinava seguimentos heterogêneos (de poder social, econômico ou intelectual), o qual se expressava paralelamente na República das Letras e nas lojas maçônicas. Uma vez que o Estado absolutista buscava o monopólio do poder político, essas formações precisavam esconder suas pretensões em relação a tal poder e criar um espaço apolítico (pressupondo aqui uma acepção dialética²³). Essa peculiaridade histórica direciona a interpretação de Koselleck a respeito da significação moderna de crítica. A crítica se desenvolveria, de início, mais fortemente no foro íntimo (na moral ou consciência do súdito),

²¹ Sobre a interpretação foucaultiana de Kant como referencial de um exercício como ontologia do presente, cf. Silva, 2018 pp. 112-122.

²² Esse vínculo como o catolicismo é reafirmado por Bouchilloux: “Como Richard Simon recorda, invocando seus predecessores mais recentes, os dois Buxtorf (pai e filho), o padre Morin, Louis Cappel e Isaac Vossius, a crítica bíblica se desenvolve no seio da religião cristã e não contra ela (...) O projeto crítico de Simon é, portanto, inseparável da ortodoxia católica e de uma fé que escape, enquanto tal, a qualquer crítica” (Bouchilloux, 1999 p.451). Enfatizando uma pequena precisão, diríamos que talvez fosse mais exato compreender o caráter ecumênico no qual Simon tenta se colocar. Sendo Buxtorf de origem judaica, Morin católico, Louis Cappel huguenote e Espinosa excomungado, seria possível defender que a crítica, nos contornos desenhados por Simon (que veremos em 1.3), almejava uma perspectiva de inspiração inter-religiosa. Anterior à obra de Simon, *Critici sacri* (Londres, 1660) é também um livro composto por protestantes e católicos. Parece-nos que continua atual o diagnóstico de Tonelli acerca dessa interessante história da ligação da crítica com a interpretação da bíblia que “infelizmente ainda não foi feita em detalhe” (Tonelli, 1978, p.127)

²³ “A nova sociedade criou suas instituições sob a proteção do Estado absolutista, cujas tarefas – toleradas, promovidas ou ignoradas pelo Estado – eram ‘sociais’. Alcançou-se, num pano de fundo, uma instituição cuja força política não podia se desenvolver abertamente, isto é, nos limites traçados pela legalidade do príncipe, nem no quadro das instituições do Estado ou do que restava das assembleias dos estados. Desde o início, os representantes da sociedade só podiam exercer influência política – se é que podiam – de maneira indireta. Assim, todas as instituições sociais da nova camada social, aberta à sociabilidade, adquiriram potencialmente um caráter político e, na medida em que influenciavam a política e a legislação do Estado, tornavam-se forças políticas indiretas.” Koselleck, [1959] 1999, p. 60-61.

o qual guardaria, como resultado das guerras de religião, um espaço onde o Estado abdicaria do direito de legislar ou de interferir. Entretanto, utilizando e ressaltando conceitos políticos como *República, cidadão e liberdade* e com o apoio das sociedades secretas, ela se realizaria historicamente em direção a um interesse político²⁴ e, através de uma força dialética, culminaria com o abalo ou a crise do Estado absolutista. Desse modo, a crítica seria hipócrita (aqui Koselleck faz menção à intrigante etimológica da palavra *hipo/crisis*), ou seja, a crítica representaria uma prática que realiza propósitos políticos justamente por meio da negação ou dissimulação de sua natureza política²⁵.

Compreendendo que o processo crítico também se desenvolveria entendendo a si mesmo como apolítico, Habermas enfatiza o modo pelo qual estilo burguês demanda uma abertura que, sob o modelo da mercadoria, impõe-se até mesmo diante das lojas maçônicas. Numa perspectiva materialista histórica, Habermas expressa:

O mesmo processo que conduz a cultura à forma mercadoria, e com isso a transforma em algo passível de ser discutido em geral, leva [...] a uma abertura fundamental do público. Por mais exclusivo que seja, o público não poderia jamais se isolar completamente e se consolidar como um grupo, pois já se entende e já se encontra no público maior de todas as pessoas privadas, das quais pressupõe que tenham, como leitores, ouvintes e espectadores, propriedades e formação para se apoderar dos objetos em discussão por meio do mercado. (Habermas, [1962] 2014, p. 152)

Assim trocando o modelo do segredo pelo modelo da mercadoria (ou da publicidade burguesa), Habermas descreve uma esfera crítica²⁶ de maneira mais linear como a ascensão da sociedade burguesa e de suas práticas privadas e públicas no século XVIII. Os cafés e salões são espaços instituídos onde se exercem os juízos primeiramente sobre obras de artes (literatura e teatro)²⁷ e agregam gradativamente, além do caráter essencialmente privado da vida burguesa, assuntos políticos. Além disso, junto com esses espaços, Habermas indica a circulação de vários jornais periódicos e os dados sobre os crescentes números de sua tiragem na Europa como um todo²⁸. São essas organizações sociais instituídas que, segundo Habermas, acolhem a crítica de arte e transforma-a em (ou direciona-a à) crítica politicamente orientada²⁹.

²⁴ “A moral que aspira à política será o grande tema do século XVIII” (*Ibid.*, p.38).

²⁵ “A crítica, em sua hipocrisia, conduziu-se *ad absurdum*. (...) Isso elucidará a conexão interna entre a crítica burguesa, a sua tomada indireta do poder e a crise política”. (*Ibid.*, p. 109)

²⁶ “[F]orma-se uma esfera crítica não em torno dos famosos códigos sobre a indumentária, mas em torno das taxações e impostos, e em particular da interferência pública no governo privado da casa”. Habermas, [1962] 2014, p. 132.

²⁷ Cf. Habermas, [1962] 2014 §§4-7. Como descrição histórica, esses espaços já aparecem em Koselleck, porém, para este último a dinâmica das sociedades secretas seria mais determinante para as características e os movimentos da crítica.

²⁸ *Ibid.*, p. 160s.

²⁹ Essa qualidade de “politicamente” orientada atribuída ao espaço público é o que permite a Habermas se circunscrever suas análises sobre o conceito de crítica ao século XVIII e ter como paradigma o desenvolvimento

Essa demanda de abertura nos parece bastante pertinente para pensar a crítica moderna. No entanto, a dúvida que queremos lançar é sobre essa vinculação necessária com o modelo da mercadoria. Apesar da importância da característica *política* absorvida pela crítica de maneira mais evidente no século XVIII – como convergem as análises de Koselleck e Habermas –, resistimos a compreender a modernidade da crítica e de sua relação com a sociedade nessa esfera de expressão da opinião e dos interesses privados. As práticas de finalidade ou orientação política (descritas por Koselleck e Habermas) podem ser os frutos da crítica moderna que bem serviram a sociedade burguesa, no entanto, como tentaremos defender ao longo da Parte I desse trabalho, suas raízes revelam um grupo de tendência que disputa uma proposta de público moderno capaz de problematizar e superar a dimensão dos interesses particulares. Além dessa esfera pública burguesa historicamente constituída, essas raízes da crítica, profundamente vinculadas ao campo literário³⁰ e ramificadas em diversas áreas do saber, projetam idealmente uma comunidade a ser realizada e um público aberto a polemizar sobre qualquer objeto.

Reconhecendo as diferentes perspectivas dos intérpretes aqui listados, não almejamos refutar suas teses, mas caracterizar a amplitude e complexidade adquirida pela crítica tanto para o início da modernidade europeia quanto para Kant. Ainda que possa parecer um mero preciosismo, nossas observações a tais intérpretes visam sublinhar a atitude de alguns eruditos a preferirem se representar expressamente como *crítico*, ou seja, representar-se de modo mais enfático como um juiz (que *avalia* saberes instituídos ou em processo de instituição) do que como um autor (que *cria* o conhecimento). Pontuando de maneira esparsa as contribuições desses intérpretes, almejamos apenas evitar uma delimitação precoce do conceito de crítica que homogeneíze posturas singulares no desenvolvimento do pensamento moderno e de sua abertura a objetos diferentes.

Essa peculiaridade de estar presente em campos diferentes de erudição – que tanto dificulta a apreensão de um desenvolvimento linear de seu significado – revela justamente uma

inglês que culmina no parlamentarismo. “Uma esfera pública que funciona politicamente surge primeiramente na Inglaterra, na virada do século XVIII. As forças que pretendem influenciar as decisões do poder estatal apelam para o público que discute mediante razões para legitimar suas demandas perante esse novo fórum”. (*Ibid.*, p. 185).

³⁰ A preocupação com o público não é uma peculiaridade produzida pela crítica, fazendo parte de um movimento mais geral dentro da literatura moderna. No entanto, vale ressaltar a mistura entre elementos ideais e elementos sociológicos como indica Auerbach referindo-se a Montaigne: “Montaigne não encontrou o público dos *Essais* já formado e não podia imaginar que ele existisse. Ele não escreveu nem para a corte, nem para o povo; nem para os católicos, nem para os protestantes; nem para os humanistas, nem para qualquer coletividade [*Gesamtheit*] existente. Ele escreveu para uma coletividade que não parecia existir, para os homens vivos em geral, que, como leigos, possuíam alguma formação e queriam prestar contas de sua existência; para o grupo que, posteriormente, foi nomeado público culto. Até então havia como coletividade apenas a cristandade, se se abstrai a profissão, o estamento e o Estado. Montaigne dirigiu-se a uma nova coletividade, e na medida em que assim o fez, criou-a; em seu livro ela manifesta pela primeira vez sua existência” (Auerbach, “Der Schriftsteller Montaigne”, 1932 *apud* Waizbort, 2004, p. 69).

força inventiva a impulsionar e a moldar o que seria a crítica. Para mostrar como essa equivocidade surge não somente ao longo do tempo, mas se faz valer desde a retomada desse termo no fim do século XV, propomos um rápido comentário à sua apropriação feita pelos humanistas.

Como indica Röttgers – em seu verbete *Kritik*³¹ –, as primeiras retomadas do termo mais próximo do sentido de *grammaticus* são feitas por Poliziano, P. Ramus e J.C. Scaliger. A abordagem de Röttgers já reconhece imediatamente entre esses autores uma divisão em três raízes que inauguraria as acepções técnicas (ou eruditas) da crítica. Assim, em Poliziano (1492), o termo *criticus* é utilizado para destacar a importância do trabalho filológico de reconhecer falsidades em textos antigos e estabelecer quais seriam as versões mais fidedignas (o crítico desempenha a autoridade sobre a avaliação de autenticidade perante os livros antigos). Com Petrus Ramus (1543), a crítica se insere – polemicamente³² – na tradição lógica, mais precisamente no estabelecimento da *iudicium*, uma parte da lógica especificada no *exercício* ou o *uso* da atividade de julgar em complemento ao conhecimento das componentes separadas desse juízo. Por fim, em Júlio César Scaliger (1561), *Criticus*, que nomeia o livro V de sua *Poética*, trata da formação do poeta segundo o método da imitação e do juízo, aproximando-se, portanto, das investigações e os parâmetros sobre o gosto³³. Em resumo, a partir desses três pensadores, Röttgers identifica as raízes da crítica que se desenvolveriam na *Filologia*, na *Lógica* e na *Estética*.

Assim sendo, em virtude dessa multiplicidade de significados originários ao redor do termo crítica – mesmo antes de sua inclusão no dicionário Calepinus³⁴ –, convém evitar a projeção de uma univocidade. Mas resta uma pergunta: como um termo que tenta se justificar pelo mesmo fundamento (textos da antiguidade grega) pode propiciar tal equivocidade? Para responder essa questão notemos como Poliziano e J.C. Scaliger utilizam, respectivamente, o termo:

O papel do gramático é examinar e interpretar todo tipo de escritores: – poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos e juristas. Nossa época, sabendo pouco sobre a antiguidade, confinou o gramático dentro de um círculo extremamente pequeno³⁵. Mas entre os antigos, essa profissão tivera tanta

³¹ *Geschichtliche Grundbegriffe* (1982).

³² Contrariando o paradigma da tradição aristotélica, Petrus Ramus propõe uma bipartição da lógica entre tópica (enquanto *inventionis*) e crítica (enquanto *iudicium*). Sobre as consequências dessa divisão para a preocupação moderna com uma doutrina ou discurso do método, cf o verbete *Kritik* (*HWP*) de Bormann e Tonneli (1976). Sobre a alusão feita por Kant à *iudicium* de Ramus na introdução da *Análítica dos princípios* (*CI B172-3*), cf. Brague (1999).

³³ Cf. Balavoine, C & Laurens, P. 1986.

³⁴ Que ocorre apenas em 1590, segundo Bravo, 2006, p. 175.

³⁵ Sobre a concepção de gramático dessa época, Bravo esclarece que *grammatici* era comumente utilizado, desde a antiguidade tardia, para os ensinamentos elementares de Latim – provavelmente esse círculo pequeno se refere ao

autoridade que os gramáticos eram os únicos censores e juízes de qualquer escritor e eram, por conta disso, chamados de críticos. Eles sentiam liberdade – como indicou Quintiliano – “de não apenas marcar notas individuais como um censor, mas também de expulsar da família, como espúrio, livros que eles a considerassem ser falsamente atribuídos, e, além disso, incluir no cânone (ou excluir dele) autores, como eles bem entendessem”. *Grammaticus* em grego é o mesmo que *litteratus* em latim. Entretanto, dirigimos o termo à rotina servil da escola comum, como se o empregássemos numa padaria³⁶.

Os gramáticos têm todas as audácias desde que eles anexaram à sua arte como terceira parte a *Kritikè*. Não é enquanto gramáticos que tal julgamento lhes pode ser atribuído. É preciso ao contrário estimar como o ofício de um filósofo primeiro [*primi Philosophi officium*], o único que tem em sua jurisdição todas as ciências. Portanto, é estultíssimo me chamar de gramático em virtude de meu livro *De causis linguae Latinae*. Como pode o praticante de uma arte [*artifex*] provar seus princípios? Mas eu provo qualquer coisa que os gramáticos assumem como conhecido³⁷.

Na passagem de Poliziano, o termo *críticos* não designa nenhuma determinação específica à arte do gramático e, na verdade, Quintiliano (na citação do *Institutio Oratoria*) não utiliza críticos, mas sim gramáticos, para caracterizar seu poder de remover textos não-canônicos. Esse rearranjo serve diretamente para Poliziano defender a *autoridade* dos gramáticos que parecia se banalizar em sua época, confundindo-se com a de um professor elementar. Elevado ao nível de um crítico (ainda utilizado como distintivo de excelência, mas sem acrescentar nenhuma característica especificamente técnica), os gramáticos avaliariam “poetas, historiadores, oradores, filósofos, médicos, doutores e jurisconsultos”. Por sua vez, J. C. Scaliger utiliza a *kritikè* para restringir o papel (“a audácia”) dos gramáticos e reafirmar a autoridade do juízo da filosofia primeira, da ciência universal, apontando, por sua vez, como

ensino elementar comparado pelo autor a um trabalho de segunda ordem. Por essa razão, a palavra *grammaticus* encontrava resistência para designar suficientemente esses eruditos mais especializados nos livros antigos (Bravo 2006, p. 139).

³⁶ Poliziano, *Lamia* [1492] 2010 p. 245 (tradução do inglês). Nas palavras de Bravo: “nessa passagem, Poliziano usa inteligentemente o que leu de Quintiliano (especialmente IV-IX) e em outros autores. A declaração de que “*grammatici*” na Antiguidade era ‘*iudices scriptorum omnium*’ e que por isso que eles foram chamados de “*critici*”, não se baseia em nenhuma asserção explícita de Quintiliano (que não usa o termo *criticus* em toda sua descrição de *grammatice*) ou de qualquer outro autor, mas é perfeitamente de acordo com a antiga ideia de *γραμματική* e com o modo que os antigos usavam o termo *κριτικός*. *Γραμματικοί grammatici* poderiam ser chamados de *κριτικοί* e *critici* na medida em que julgassem a qualidade das passagens ou obras e, fazendo isso, identificassem o material espúrio e determinassem quais autores mereciam ser incluídos na lista de clássicos (οι εγκρινομενοι) em qualquer gênero literário” (Bravo, 2006, 142).

³⁷ Livro I - *Historicus*, p. 11 (*apud* Bravo, 2006 pp 142-3) Sobre a referência a Sextus Empiricus, Bravo defende que “Nunca antes – na Antiguidade ou na era moderna – [a *emendatio* – correção de passagens corruptas baseada em evidências manuscritas ou conjecturas – e a *enarratio* – a explanação de passagens difíceis] foram atribuídas ao *grammaticus* por sua capacidade enquanto *κριτικός*. Pode ser que na teoria de *κριτική* de Crates de Mallus e seus discípulos a função de avaliar obras literárias e a de detectar passagens espúrias fossem consideradas ligadas a emenda e explicação, mas não é isso que Scaliger poderia ler em Sextus Empiricus – a única evidência que ele tinha da teoria da crítica de Crates. Vamos lembrar que Poliziano – o pioneiro da crítica textual moderna – não conectou o título de *criticus* com a tarefa de *emendatio*” (*Ibid.*, p. 150)

insuficientes para tal pretensão as partes “técnica” ou “histórica³⁸” da gramática. Nessa divergência entre ambos, é possível perceber uma intenção comum de representar o termo crítica como um domínio superior e genérico ao qual se submeteriam, em conjunto, os saberes e artes específicas. Quer seja representada em posse do gramático, quer do filósofo primeiro (ou ainda do dialético³⁹), a qualidade de crítico, segundo a retomada desses humanistas, projeta uma autoridade na apreciação dos conhecimentos ou técnicas humanas para além de qualquer ciência específica.

Essa forte divergência sobre o manto da autoridade do crítico – se “apenas” do lado dos gramáticos ou dos filósofos primeiros – é possível justamente pela carência de fontes antigas sobre esse termo, como indica a fina análise de Bravo⁴⁰. Mobilizando os seus conhecimentos dos textos antigos e a história da escolástica⁴¹, esse intérprete evidencia o caráter acentuadamente arbitrário dessas apropriações, o qual sugeriria, por sua vez, “a necessidade sentida no tempo por uma palavra que ajudaria a conceituar uma abordagem mais exata para o estudo do passado⁴²”. Assim, percebemos o “extraordinário” fato (ou extraordinária ironia) de que a palavra para designar um estudo mais *exato* dos textos antigos seja fruto dessa recepção que introjeta inferências imprecisas e preocupações extemporâneas, desvirtuando um termo que

³⁸ Histórico e técnico remetem ao sentido preciso dado por Sexto Empírico: “a parte *técnica* é aquela na qual dispõem os elementos, as partes da sentença, e também ortografia e helenismo e o que disso se segue. A parte dita ‘histórica’ é de onde ensinam sobre os personagens – divinos, humanos e heroicos –, dão detalhes sobre lugares como montanhas e rios, retomam tradições associadas a ficções e mitos, e coisas desse gênero” (*Contra os gramáticos* I. 92). O que não está de acordo com Sexto Empírico é a separação das partes como elementos relativamente independentes. “Mas elas não devem ser entendidas como se fossem independentes [...] Pois a análise dos poetas não acontece sem as partes técnica e histórica; e cada uma delas foi constituída em conexão com as outras. Logo, tal como dizem que as partes da medicina são a dieta, a cirurgia e a farmacologia, falando assim porque há muita interdependência entre os teoremas (a dieta, com efeito, não se apresenta sem a farmacologia e a cirurgia; e a farmacologia, por sua vez, envolve-se também na ação das outras), de maneira que não estão então separadas, nem são independentes umas das outras” (*Ibid.* I. 95)

³⁹ Segundo Bormann, verbete “Kritik” (*HWP*), essa fala de Scaliger contrapõe-se também à dialética de Ramus que, incorporando o termo crítica, se apresenta como capaz de interpretar ou explicar “Poetas, oradores, filósofos e todas as artes” (Bormann, 1976, pp.1257-8).

⁴⁰ “*Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism*”, 2006.

⁴¹ “η κριτική ocorre apenas duas vezes naquilo que os eruditos do século XVI poderia ler do grego antigo: uma passagem de Sexto Empírico não muito clara – de fato, eu pensaria ser parcialmente corrupta – mencionando que um grupo particular de eruditos subordinara a γραμματική à κριτική (*Adversus mathematicos* I. 248; cf. I. 79); e numa passagem de Dio Crisóstomo que iguala γραμματική com o que anteriormente se chamava κριτική (*sobre Homero, discurso 53*)” (*Ibid.* p. 140).

⁴² Bravo, de fato, indica também como depois de Poliziano e J. C. Scaliger, tais arbitrariedades se perpetuam com Joseph Justus Scaliger (filho de J.C Scaliger) e em Isaac Casaubon. “O extraordinário percurso do termo κριτική ou critique, que, em suas variantes vernáculas *critique*, *criticism*, *Kritik*, *critica*, passou a expressar uma noção chave para a cultura europeia moderna, começou por um tratamento amplamente arbitrário de uma porção de textos gregos antigos por J. J. Scaliger em meados de 1575. A arbitrariedade da operação filológica pela qual este grande estudioso lançou a palavra κριτική ou *critice* como um termo que se aplicaria ao próprio núcleo de um tipo de erudição praticada por ele e, ainda mais, a ânsia com que foi aceito por seus contemporâneos – em particular por grande erudito, Isaac Casaubon, que era mais cuidadoso e consciente que J.J. Scaliger – sugere uma necessidade sentida no tempo por uma palavra que ajudaria a conceitualizar uma abordagem mais exata para o estudo do passado” (*Ibid.* p. 140-141).

para os antigos (ainda segundo Bravo⁴³) significaria uma faculdade de julgar e designando-o enquanto técnica ou arte ligada à nova postura dos eruditos de seu próprio tempo. Portanto, o anacronismo que indicamos nos autores que comentaram a crítica no século XX poderia ser considerado legítimo, uma vez que tal anacronismo é constitutivo das primeiras acepções do termo entre os próprios eruditos.

De qualquer modo, em Poliziano e em J. C. Scaliger, trata-se de transportar aos textos antigos algo do seu próprio tempo, propondo-se resolver uma questão do presente através de um vocábulo grego coberto de indeterminações. O problema que percebemos em ambos se refere a quem exerceria uma autoridade técnica e *geral* em relação aos livros antigos e novos. Poliziano usa o termo crítico numa acepção distintiva, dentro da técnica do gramático (filólogo), como um poder de avaliar todos os outros escritores, exercendo assim uma autoridade acima das ciências específicas. Para Poliziano, gramático poderia ter o sentido geral de *litteratus*. Em J. C. Scaliger a crítica é (arbitrariamente) associada à concepção aristotélica de filosofia primeira que, por essa razão, investigaria os princípios de todas as ciências (específicas) e ocuparia a posição de uma ciência universal (denominada pela tradição filosófica como metafísica). Ou seja, mesmo sem determinar quem seria o *sujeito* da crítica, esta última já defende ser o lugar ou tribunal⁴⁴ em que os saberes poderiam ser avaliados.

Em resumo: para Poliziano, o termo *criticus* visa valorizar o trabalho mais específico do gramático; em J.C. Scaliger o termo *critice* destaca a posição de um especialista na avaliação poética de livros e autores (tanto antigos quanto atuais) em relação àqueles que estariam presos a abordagens estritamente filológicas. Desse modo, os autores pretendem dizer algo específico sobre o seu tempo a partir de um termo antigo que, precisamente na falta de um significado preciso, acaba por ser suscetível a convenientes arbitrariedades. Por outro lado, tais arbitrariedades se mostraram cada vez mais fecundas para designar posturas eruditas

⁴³ “Quanto ao termo κριτικός, *criticus*, levou muito tempo antes que os eruditos [humanistas] o aceitassem como um título. Isso aconteceu quando eles começaram a atribuir à palavra κριτική um significado e uma função que ela provavelmente nunca teve na antiguidade” (*Ibid.* p. 139). É justamente esse sentido de crítica enquanto técnica que para Bravo é impossível aferir a partir dos textos gregos, menos ainda, a partir dos escassos textos disponíveis no século XVI. “Por outro lado, o adjetivo κριτικός, significando ‘capaz de discernir’, é bastante frequente; para το κριτικόν como ‘poder de discernir’, cf. [Aristóteles] *De anima*. 432a16” (*Ibid.* p. 139-40, nota 12).

⁴⁴ “Pois, como todas as disciplinas estão ligadas e constituem um todo, então esta disciplina [*critice*], sendo conhecedora de todas as disciplinas, julga toda e qualquer uma, e senta sobre o tribunal como chefe de todas”. *Aristarchus Sacer* p. 644 (1627) Daniel Heinsius, poeta e erudito próximo de Scaliger; *apud* Bravo, 2006, p.178, traduzido do inglês). Sobre essa associação entre crítica e tribunal, Bravo ainda escreve: “a afirmação de que *critice* é a chefe e o juiz de qualquer outra disciplina pode ser surpreendente, mas torna-se compreensível se levarmos em conta que Heinsius, como Casaubon (e sem dúvida também Scaliger), foi persuadido que nenhuma disciplina – nem crítica nem qualquer outra: da filosofia natural e medicina à matemática e astronomia, da jurisprudência e retórica à lógica, metafísica e teologia – poderia progredir sem um conhecimento íntimo e sólido das obras dos antigos tanto pagãos quanto cristãos, tampouco sem uma discussão e competição contínua sobre elas” (*Ibid.* p.178).

consideradas, por um lado, especificamente diferentes e, por outro, vinculadas fortemente a novas posturas historicamente determinadas.

Através do desejo de elevar a habilidade de emitir juízos a um sentido de técnica, o erudito não está apenas interessado em reconstituir a autoridade original dos livros (ou dos autores antigos), mas sobretudo em tratar do fundamento dessa autoridade. Em virtude da relativização da autoridade do livro, uma parte dos eruditos do século XV e XVI sente a necessidade de comentar – ou talvez *refletir* – sobre o seu próprio poder de detectar espúrios de alguma fonte ou hierarquizar autores e poetas de tempos diferentes. Desse modo, o pensamento, antes de pretender qualquer conhecimento efetivo, é conduzido ao exercício do juízo em relação a textos, teses, escritores e poetas tanto antigos quanto novos. Por meio da polissemia de suas primeiras acepções incorporadas pelos renascentistas citados, percebemos o destaque em torno da faculdade de julgar (do juízo), ou seja, de uma instância avaliativa que dificilmente poderia ser redutível a parâmetros objetivamente verdadeiros, logicamente demonstráveis ou estritamente técnicos⁴⁵.

Diante dessas considerações somadas ao trabalho sobre as fontes de Röttgers e Bravo, podemos dizer que a *crítica* possui fundamentos que, mesmo no mundo erudito, giram em torno de inferências extemporâneas à obra criticada e contemporâneas àquele que cria e se arroga o lugar do crítico. Assim, a polissemia presente nas acepções de crítica e em especial o resultado polêmico que lhes ronda, em vez de deturpações populares de um sentido técnico, são radicalmente imanentes ao próprio campo dos eruditos. Nessa disputa pela significação da crítica, reforça-se ainda que tal caráter polêmico supera a instância da relação pessoal entre autor e crítico, dirigindo-se, em particular, à própria autoridade materializada nos livros. Em vez de antagonismos pessoais, o que fortalece o caráter polêmico é o seu poder de encontrar elementos cada vez mais heterogêneos a corroborar ou deslegitimar a (doravante) suposta autoridade de um livro. Na verdade, poderíamos dizer que a problematização da autoridade do livro seria um traço capaz de unir sem homogeneizar as diferentes acepções mais eruditas da crítica com as suas acepções mais políticas adquiridas ao longo do século XVIII.

⁴⁵ Possuir juízo é uma qualidade subjetiva (indeterminável do ponto de vista objetivo) que não encontra fundamento nas qualidades padrões de um erudito. Essa concepção de juízo – que lembra a tese de o juízo não poder ser ensinado – é bem antiga, e encontramos uma ocorrência em J. J. Scaliger em 1580: “ainda que seja um homem bastante douto e exercitado nas boas literaturas, falta-lhe bastante juízo [*jugement*]” (J. J. Scaliger, [1580] 1970, p. 409).

1.2 A crítica no riso do público

Utilizando como referência da recepção do termo crítica o *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611)⁴⁶, a polissemia que percebemos nos eruditos ilustra-se ainda em outros domínios. Nesse dicionário, além de se constatar a anterioridade do adjetivo *crítico* em relação ao seu termo no substantivo, percebe-se a relação do termo com a prática jurídica e a médica⁴⁷. Com tal referência, notamos um processo de propagação do termo crítica nas línguas europeias modernas tanto dentro quanto fora do mundo erudito. Aliás, tal propagação nem sempre é vista como propícia ao ofício do crítico, como podemos notar nas palavras de J.J. Scaliger (filho de J.C. Scaliger) em 1580 “uma vez que tantas pessoas se misturam nesse ofício, é preciso que aqueles que o exerçam não mais se divirtam tanto. (...) Certamente prevejo que os gramatiquinhos serão a causa de não apenas os críticos, mas também a própria crítica ser exposta ao ridículo”⁴⁸. Esse receio de J.J. Scaliger de uma crítica exposta ao riso, como veremos, concretiza-se quase um século depois com duas obras literárias que de maneira paradigmáticas retrataram a crítica nas mãos do público.

Baltasar Gracián, cuja influência no campo dos estudos sobre o gosto é bastante notável⁴⁹, também elabora teses importantes para a antropologia do século XVIII como a tese de que a faculdade de julgar não se pode ensinar, apenas exercitar⁵⁰; ou ainda, a clássica imagem da natureza conduzindo arditamente o ser humano a um destino que ele próprio não consegue vislumbrar⁵¹. Todavia, de nossa parte, gostaríamos de enfatizar como o jesuíta espanhol utiliza

⁴⁶ Primeiro dicionário monolíngue de língua moderna (vulgar) escrito por Sebastián de Covarrubias. “CRITICO Vale tanto como judicial, o judiciario, κριτικός del verbo, κρίνειν, ajudicando, y de aqui se dixeron criticos los que juzgan, y examinan co rigor las Poesias, e las escrituras, y obras de outros. Horatio. 2. Epift. Ennius et sapiens et fortis et alter homerus. Ut critici dicunt. [Ênio, sábio e forte, foi o outro Homero – como dizem os críticos]/ DIAS CRITICOS llamen los medicos aquellos en que se puede hazer juyzio, y discurso de la enfermedad del paciente, que ellos llaman terminos, como quinto, seteno, onceno, catorceno, veinte y uno, que por outro nombre dicen, decretórios”. *Tesoro de la lengua castellana o española*. (p. 249)

⁴⁷ Como indica Röttgers (1975, p. 19), na Idade Média, o uso corrente do termo crítico possuía apenas em sentido médico.

⁴⁸ J.J. Scaliger *Lettres Françaises inédites* (p. 109 carta de 7 de julho de 1580).

⁴⁹ Cf. capítulo *Le gout et le sentiment* de Baeumler, [1923, 1999].

⁵⁰ “Gracián sustentava que o juízo não podia ser ensinado aos jovens, mas apenas exercitado, como ele propõe no romance alegórico sobre a vida humana, *El Criticón*” (N. Sánchez Madrid, 2016, p. 206)

⁵¹ “O pensamento de um ‘ardil universal’ da natureza aparece como uma antecipação da ‘intenção da natureza’, que Kant gostaria de descobrir ‘no andamento paradoxal da coisa humana’ (VIII, 18); ao contrário de Gracián, Kant legitima essa intenção natural enquanto um saber melhor e enquanto ‘ordenamento de um sábio autor’”. Comentário de *Hartmut Köhler* em sua tradução de *El Criticon* para o alemão. Sobre a influência de Gracián sobre Kant, Cf. Sánchez Madrid, 2016. Ainda sobre esse ponto, cruzando o texto *Ideia a uma História universal de um ponto de vista cosmopolita* com a segunda parte de *C3* em vista da noção de progresso histórico-social, A. Renaut interpreta como Kant operaria uma desfeticização do ‘designo da razão’ que se tornaria “apenas o resultado da atividade reflexionante do sujeito [...]”, ou ainda, “o efeito da astúcia da natureza é repensado como o meio de uma astúcia da liberdade”. (Renaut, 2015, p. 55; 58). Em poucas palavras, Kant já reconhecera a astúcia da razão por trás do ardil da natureza.

o termo crítica de maneira *sui generis* para simbolizar um exercício do juízo referente aos anseios e preocupações mundanas. Para isso, vamos nos deter à obra *El Criticon*⁵² (1651).

De imediato, o título vale-se da tensão entre um sentido erudito e um sentido popular do termo. Aos latinistas, expressando uma forte analogia com o livro *Satiricon* (atribuído a Petrônio século I d.c), *Criticon* aparece como um conjunto de crises ou juízos; aos helenistas, provavelmente o título soaria algo como o poder de discernir que, nas palavras de Aristóteles, “é função do raciocínio e da percepção sensível⁵³”. No entanto, em sentido corrente, *Criticon* é um termo pejorativo para designar um crítico inconveniente como *criticaster* (inglês), *Kritikaster* (alemão), *critiqueur* (francês)⁵⁴. Ao se dirigir a esse sentido mais precisamente pejorativo, em vez de condenar o personagem principal do seu romance – Critilo –, o autor visa se colocar num diálogo direto com o leitor comum para que este abrace outro sentido do termo, o qual se constituiria no exercício da leitura do romance. Portanto, poderíamos dizer que o autor, imerso nessa equivocidade do título da obra, propõe um sentido diferente de crítica que, relacionando-se com essa tensão entre o sentido erudito e o popular, evitaria se reduzir a apenas um deles. Ao propor um diálogo provocativo e humorado, o autor escreve *a quien leyere*:

Esta filosofía cortesana, el curso de tu vida en un discurso, te presento hoy, lector juicioso, no malicioso, y aunque el título está ya provocando ceño, espero que todo entendido se ha de dar por desentendido, no sintiendo mal de sí. He procurado juntar lo seco de la filosofía con lo entretenido de la invención, lo picante de la sátira con lo dulce de la épica, por más que el rígido Gracián lo censure juguete de la traza en su más sutil que provechosa *Arte de ingenio*. En cada uno de los autores de buen genio he atendido a imitar lo que siempre me agradó [...] Si lo habré conseguido, siquiera en sombras, tú lo has de juzgar.

O autor apresenta o livro como a vida do leitor em forma de discurso, propondo, dessa forma, que o leitor ocupe o lugar de *criticón*. Esse lugar, por um lado, não significará mais o termo pejorativo que fez o leitor comum franzir o cenho. Por outro lado, o crítico tampouco será o filólogo ou o erudito que elabora critérios e preceitos em (e para) livros, porque cabe a esse crítico apreciar a mistura do humor satírico e do heroísmo épico, ainda que para isso seja necessário esquecer as determinações de autoridades antigas ou atuais como o próprio

⁵² Publicada em três volumes de 1651 a 1657, *El Criticon* teve as seguintes traduções de sua primeira parte: inglesa (1681), italiana (1685), francesa (Paris, 1696 e Haia, 1705-1712), alemã (1771).

⁵³ *De Anima*, III.9. 432a15.

⁵⁴ Em nossas pesquisas, não encontramos nenhum estudo que mostrasse como ocorre essa derivação pejorativa do termo crítico tão rapidamente em várias línguas vernáculas. Joseph Justus Scaliger é considerado aquele que difundiu os termos vernáculos de crítica, por volta 1575 na França. Tendo como referência *El Criticón*, poderíamos afirmar que em menos de um século o termo pejorativo para crítico foi criado na Espanha, visto que, além disso, Gracián pressupõe que o leitor esteja familiarizado com tal termo em 1651.

Gracián⁵⁵. Por fim, depois de revelar a intenção de imitar outros célebres escritores, o autor posiciona – agora em tom mais imperativo – pela segunda vez o leitor no lugar de crítico.

Ter o leitor como juiz ou como crítico soaria aos ouvidos do nosso tempo uma projeção banal. Todavia, no século XVII convém interpretá-lo como a ideia da mudança de órbita na produção da escrita. Em primeiro lugar, o apelo de Gracián sugere que o leitor não reproduza simplesmente a crítica ou a censura (até então palavras sinônimas) que era, até mesmo, publicada com o próprio livro. O julgamento sobre a obra não pode ser monopolizado pelo ofício de um censor, por mais qualificado ou judicioso que ele seja. Em segundo lugar, a própria biografia de Baltasar Gracián representa (com bastante ênfase) a força dessa mudança orbital. Sendo jesuíta, ele possuía a obrigação de submeter seus escritos a uma autoridade eclesial, mas, dessa obrigação, sempre fugia utilizando como pseudônimo o primeiro nome de seu irmão *Lorenzo* (ainda que sua identidade não fosse, de fato, escondida).

Entretanto, no caso de *El Criticon*, provavelmente pela natureza mais irreverente ou popular da obra, depois da publicação da primeira parte, Gracián foi expressamente proibido de lançar as outras partes sem o crivo dos seus superiores jesuítas. Mesmo assim, a segunda parte foi publicada sem essa instância, e, somente após a publicação da terceira parte repetir a mesma audácia, Baltasar Gracián sofreu, enfim, as sanções prometidas.

Aqueles que exerciam de maneira efetiva e institucional o juízo sobre uma obra (moderna) eram outros autores, padres ou juristas⁵⁶. Nessa época, o leitor como juiz ainda era uma projeção ou a ideia de um interlocutor abstrato, mas também poderíamos interpretar – à luz dessa quebra de braço entre Gracián e a instituição à qual ele pertencia enquanto jesuíta – como uma ideia de mundo no qual o julgamento das obras não precisaria ser previamente filtrado ou direcionado por um profissional. Seguindo um raciocínio de Koselleck, poderíamos dizer que essa ideia de mundo, mesmo sem se projetar ainda em termos políticos, já seria política em função de desafiar certas autoridades sociais estabelecidas e promover um discurso no qual elas não mais exerceriam tal poder. Todavia, isso não significa, a nosso ver, um caráter dissimulado (hipócrito) dessa ideia. No exemplo de Gracián, (i) era visível que ele contrariava

⁵⁵ Gracián é posto em terceira pessoa porque o autor utiliza, para *El Criticon*, um pseudônimo diferente de suas outras obras. Aqui não se trata de esconder a identidade, mas de colocar o seu romance fora das objeções possíveis de serem encontradas em seus próprios textos anteriores. Talvez valha lembrar que o autor utiliza o termo *crise* também como contraponto a listagem de elogios [*panegiris*] em *El político don Fernando el Católico*: “Sera éste [livro], no tanto cuerpo de su [dirigindo-se ao Duque de Nochera] historia quanto alma de su política; no narración de sus hazañas, discurso sí de sus aciertos; crisis de muchos reyes, que no panegiris de uno solo, debida a la magistral conversación de Vuestra Excelencia, lograda de mi observación”.

⁵⁶ Lorenzo Matheu y Sanz (1618-1680), jurista de Valência, assinando com o anagrama de seu nome Sancho Terzón y Muela, elenca várias objeções a *El Criticon* em seu *Crítica de reflexión y censura de las censuras* (1658).

as diretrizes de seu ofício como jesuíta, (ii) essa afronta também era evidente a seus superiores, e, (iii) para além da vontade de exercer a escrita sem o jugo da autoridade de seus pares, não havia indícios de interesses arbitrários em sua obra que envolvessem fins intencionalmente políticos⁵⁷. A promoção da imagem do leitor comum como capaz apreciar e julgar uma obra era suficiente, embora contivesse apenas interesses literários, para gerar agravo entre as autoridades sociais consolidadas.

Voltando à obra, observa-se que os capítulos de *El Criticón* são designados enquanto *crisis*, pois as divisões da história se pautam pelos juízos ou aprendizados e não pelos dias ou pelas ações dos personagens⁵⁸. Por um lado, esses juízos são transmitidos sem formulações abstratas de regras ou preceitos, os juízos são retratados a partir dos desafios de um mundo, por outro lado, esse mundo carrega elementos épicos e mitológicos revelando-se sob a influência dos elementos literários e não apenas sob a influência de uma realidade imediatamente dada ou empiricamente construída. A mistura dos elementos do romance sugere, desse modo, um Juízo que combine ou que sintetize mitos, histórias e conhecimentos (o onírico, o mundo e o saber). Nessa proposta de exercitar o juízo, mais do que um método ou condições formais, o romance privilegia essa matéria mista que envolve tanto a vida cotidiana quanto uma vida literária.

Por fim, a crítica também é retratada especificamente na figura de *Critilo*, um personagem que detém um vasto conjunto de saberes humanos, colecionando, apesar disso, uma lista de infortúnios em sua vida. Em função desses infortúnios, Critilo quase se afoga com o naufrágio narrado na primeira cena e precisa ser salvo por um personagem que ignora completamente qualquer conhecimento discursivo, quer sobre livros, quer sobre a própria vida. A primeira ação efetiva do romance é realizada pelo personagem sem nome e sem fala. Essa cena parece significar que a crítica ou a autoridade calcada em livros morreria nesse mundo das navegações⁵⁹, se não existisse uma reaproximação com a força de sua própria natureza humana outrora perdida⁶⁰. Não se trata de sentenciar à morte o conhecimento livresco – Critilo exerce

⁵⁷ Baeumler conta o sucesso de Gracián em Paris. “é na França que Gracián exerceu maior influência. Enquanto o cartesianismo está ainda em seu apogeu e que Boileau escorre em versos impecáveis a estética do classicismo, o espírito antirracionalista de Gracián penetra em Paris”. (Baeumler, [1923], 1999. p. 42).

⁵⁸ No meio do relato de *Critilo a Andrenio* a respeito da vida (ou seja, no meio de uma mesma ação ou cena), o narrador interrompe os personagens da seguinte maneira: “A la gran tragedia de su vida que Critilo refirió a Andrenio, nos convida la siguiente crisis”. Essa interrupção que anuncia a entrada de uma nova *crisis* quebrando o fluxo de uma mesma ação é recorrente nas primeiras crises e é expressa não só pelo narrador, mas também por um personagem (Cf. a passagem entre a sexta e a sétima *crisis*). Desse modo, são os juízos e não propriamente as ações que pautam e determinam a narrativa.

⁵⁹ Critilo diz ter (re)nascido no mar ao ser salvo por Andrenio.

⁶⁰ A esse salvador sem nome, Critilo designa *Andrenio* que simboliza a virilidade humana. Ao fim da história, descobre-se que tal salvador é precisamente o seu próprio filho.

com efetividade a tarefa de ensinar Andrenio –, mas sim de simbolizar uma transição crucial entre a letra do livro e a experiência do mundo (transição recíproca)⁶¹.

Dessa crítica representada no mundo das grandes navegações, passemos a sua representação na (e para a) sociedade de corte francesa: *Crítica da escola de mulheres* (1663) de Molière. Esse deslocamento de obras reflete também o deslocamento geográfico do poder europeu no século XVII, da Península Ibérica à França – duas sociedades distintas, mas consideradas ainda anteriores à consolidação das ideias liberais. Assim, continuamos dentro de um aspecto da relação da crítica com o público fora do horizonte da ascensão da sociedade burguesa ou de seus interesses econômicos. Do ponto de vista das ideias, trata-se do momento limite em que são recusados os parâmetros clássicos antigos (tradicionais), porém, sem formular uma imagem ou um conceito historicamente determinado sobre o que viria a ser uma sociedade nova ou moderna.

Após seis meses da repercussão de sua *A escola de mulheres* (dez. 1662)⁶², Molière reúne algumas objeções e cria uma peça cujo enredo se constitui apenas de juízos e impressões dos seus espectadores. Tal discussão sobre *A escola de mulheres* continuou sob forma de peça (ou *comédie*) com *Zélinde ou a verdadeira crítica da escola de mulheres* de Donneau de Visé (apenas impressa ago. 1663), *O retrato do pintor ou a contra-crítica da Escola de Mulheres* de Boursault (nov. 1663), e, ainda, quando Molière encena *O improviso de Versalhes* (novembro de 1663)⁶³. Notemos a peculiaridade desse fenômeno literário: de objeto da crítica, a peça de teatro se torna também a própria *forma* da crítica, impondo, portanto, suas próprias regras (por exemplo, uma pitada de sátira – repetindo na França a mistura proposta pelo jesuíta espanhol). Enquanto Gracián convida ou intima o leitor a julgar seu livro, Molière retrata com humor um grupo de espectadores exercendo juízos ora mais ora menos elaborados sobre a sua própria peça. Sendo assim, a forma da peça imprime uma figura da crítica enquanto debate entre espectadores, opondo-se claramente a uma crítica enquanto palavras cristalizadas deste ou daquele douto⁶⁴.

⁶¹ Se, no início, Andrênio salva Critilo, no decorrer do romance, caberá igualmente a este salvar o primeiro de determinadas ciladas do mundo.

⁶² Com bastante repercussão na época, a peça retrata o receio de Arnolphe em ser enganado por uma futura esposa e de sua estratégia para “instruir” uma mulher para que seja incapaz de lhe trair. Por fazer uma comédia sobre um assunto no qual muitos se identificavam, o autor gera desconforto, sobretudo, entre as mulheres.

⁶³ Daunneau de Visé ainda publica *Resposta ao Improviso de Versalhes ou A vingança do marquês* (dez. 1664, sem encenação)

⁶⁴ A ambientação da peça é feita no quarto da personagem, aonde os personagens chegam sem ser convidados. Apesar de ser um lugar íntimo da casa, o quarto está aberto aos conhecidos (incluindo os indesejáveis), ou seja, a autoridade da anfitriã não se coloca de maneira absoluta. Na França, a crítica antes de chegar aos salões, passa pela alcova.

Cada personagem – da *Crítica da escola de mulheres* – simboliza um modo de julgar distinto, porém bem comum na sociedade de corte e ainda bem frequente na nossa sociedade atual. Desse modo, pareceu-nos importante descrever as características de seus juízos, os quais, por si só (sem arte ou conhecimento), serão alçados ao nível de uma autoridade ou de uma relevância enquanto críticas.

Começamos pelas críticas caricatas de Elise, de Climène e do Marquês. A primeira expressa juízos contraditórios e se deixa levar mais por expressões sentimentais efusivas do que por um discurso coerente e conceitualmente articulado. A segunda sente como se as “sátiras” da *Escola de mulheres* fossem dirigidas diretamente a si mesma e, sendo incapaz de rir com a peça, seus juízos ficam presos ou a descrições detalhadas de seu próprio sentimento ou a um moralismo que projeta inferências maliciosas nas cenas representadas. Enquanto avaliação da peça, os juízos do Marquês seriam possivelmente os mais nulos, restringindo-se a tautologias⁶⁵ ou a proteger-se listando autoridades que reprovam a peça, ainda que ele mesmo seja inábil em reproduzir minimamente tais argumentos; ou ainda, outro modo de fundamentar seu juízo se constitui em oposição (depreciação) ao juízo do populacho [*Parterre*]. Essas três personagens representam com mais ênfase a característica ridícula dessa crítica que não deixa de ser propriamente uma comédia⁶⁶.

O embate entre as avaliações de Dorante e Lysidas representa a disputa entre o homem da corte e o crítico de ofício (representado igualmente como um autor submetido diretamente aos clássicos). Num primeiro momento sua disputa, mais do que da peça, trata-se do critério sobre o qual se julgar – se conforme à corte ou conforme a Horácio e Aristóteles. Lysidas exerce a autoridade dos conhecedores [*connaisseurs*], ou seja, um crítico neoclassicista. Dorante, com auxílio de Uranie, faz a apologia ao gosto do público e ao bom senso, independente das distinções sociais quer em virtude do bolso quer em virtude da erudição⁶⁷. Ou seja, não seria exagero tomar Dorante como um crítico moderno.

⁶⁵ “Ela [a peça] é detestável porque ela é detestável”

⁶⁶ Apesar da inabilidade que tais personagens manifestam em seus juízos, vale a lei que Boileau escreve: “O teatro, fértil em censores detalhistas, meticolosos/, é um campo perigoso para se produzir em nosso lar. /Um autor não realiza conquistas fáceis;/ ele encontra bocas sempre prontas a vaiá-lo./ Qualquer um o pode tratar como raso ou ignorante;/ é o direito que se compra na porta ao entrar”. (Boileau, [1764] 1979, p.45). Essa frase de Boileau carrega sua crítica à influência monetária sobre a arte “O Parnaso esqueceu sua primeira nobreza,/ Um amor vil pelo ganho, que infecta os espíritos,/ manchou de mentiras grosseiras todos os escritos;/ e, partejando mil obras frívolas a esmo, fez trafico de discurso e vendeu as palavras ” (*Ibid.*, p. 70).

⁶⁷ Trata-se aqui de reproduzir o argumento do personagem, mas, de fato, apesar de uma relativa ampliação do público que usufruía o teatro, obviamente não se pensa que *todos* tivessem acesso às peças. Como indica Molière nessa peça, a criada está presente no ambiente onde a crítica se desenrola, mas apenas para anunciar a chegada de alguém ou a hora do jantar.

Enfatizando esse modernismo, há também uma analogia direta entre o gosto sobre a peça e o paladar de uma comida, sendo até mesmo as regras de arte qualificadas (por duas vezes) de misteriosas, no sentido de oculto ao público. Esse “ocultismo” das regras eruditas é apresentado como ridículo aos olhos da qualidade pública que a crítica de uma peça deveria adquirir. Dessa maneira, além de valorizar o espectador e a corte enquanto *público* da peça, Dorante possui como princípio de argumentação a *publicização* de regras e de juízos, segundo o qual os argumentos eruditos possuem legitimidade apenas se forem inteligíveis aos espectadores em geral⁶⁸. O embate desses dois personagens expressa (sem a intenção de provocar propriamente riso) uma polêmica exercida segundo paradigmas distintos, mas igualmente técnicos.

Por fim, Uranie representa mais propriamente um bom senso bem exercitado e desprendido de erudição. Personagem central da peça que, do começo ao fim da *Crítica*, defende *A escola de mulheres*, ela não se afeta com as malícias da peça sobre as mulheres. Seu juízo se mantém coerente durante todas as falas e percebe claramente a vacuidade dos argumentos da maioria das reprovações de seus interlocutores. Diferente das outras personagens femininas, o valor de (uma suposta) honra não orienta sua avaliação:

Por mim, continuarei sem me ofender com tais sátiras, e nada tomarei para mim de tudo o que se diz. Esses tipos de sátiras caem diretamente sobre os costumes e atingem as pessoas apenas por reflexão. Não vamos nos pintar nós mesmos com os traços de uma censura geral, e aproveitemos a lição, se pudermos, sem fazer que pareça que falamos de nós. Todos os retratos ridículos expostos nos teatros devem ser olhados por todo mundo sem aflição. Eles são espelhos públicos em que nunca é preciso testemunhar o que se vê; e é acusando-me fortemente de um defeito – e não me escandalizando – que o corrijo. (cena VII)

Sua defesa da peça se refere mais propriamente ao valor satírico da comédia em geral do que a aspectos específicos ou próprios de *A escola de mulheres*. E ainda tal defesa, apesar de não utilizar regras clássicas do teatro, mobiliza de maneira bastante *estruturada* imagens com teor de conceitos sociais e aponta para um efeito terapêutico da peça. Assim, o bom senso é retratado reconhecendo (i) o efeito social de uma comédia tão facilmente como o sabor de uma comida, (ii) o palco como um espelho onde as idiosincrasias de cada um se tornam mais visíveis e mais risíveis e, por fim, (iii) a nulidade ou a hipocrisia dos juízos fervorosamente escandalizados. Por fim, para fornecer destaque à posição de Uranie, mesmo que ela não represente uma arguidora tão eloquente quanto Dorante, o autor lhe fornece a consciência de participar de uma comédia. Como é explicitado ao fim da peça, a personagem, percebendo que

⁶⁸ É digno de nota que o crítico que representa as leis de Aristóteles e Horácio não é retratado como ridículo. Não é satirizando-o que o Dorante toma posição nessa disputa, mas sim pelo discurso igualmente articulado ainda que sob outros critérios.

nesse exercício da crítica há aspectos ridículos (isto é, dignos de uma comédia), propõe transcrever tal disputa e enviá-la a Molière.

Como diria Kant, Molière sabe desenhar traços humanos fundamentais e, mesmo reconhecendo algum grau de exagero, eles, “quanto à qualidade, estão de acordo com a natureza humana⁶⁹”. Em todo caso, tal fenômeno de tomar a crítica como mote *único* de uma peça se faz notar em outros momentos do teatro francês⁷⁰. Para essa sociedade de corte, a crítica se torna objeto do espetáculo, algo digno de ser apreciado. Contudo, não se trata de um âmbito apenas estético (do gosto), porque isso tanto retrata quanto estimula a imagem de uma sociedade que critica a arte e critica também, através do teor satírico da comédia, seus próprios costumes num foro público. Assim, antes de se instituir quer em jornais periodicamente impressos quer nos salões franceses e cafés ingleses do século XVIII, a crítica já parece se organizar enquanto fenômeno social permanente em torno (e para fora) do palco francês.

A importância do campo literário na base do desenvolvimento histórico da esfera pública *política* já fora bem sinalizada por Habermas, com análises interdisciplinares sobre a construção da sociedade burguesa. Contudo, através dos exemplos de Gracián e de Molière, podemos constatar que antes da referência a uma *opinião pública* ou a lugares públicos de reunião social para a crítica (salões, cafés), essa esfera literária carrega uma significação social. Esse *público que julga* precisa exercer (articular) bem o juízo para não se passar por ridículo nas conversas entre os comensais; o juízo do público é uma apreciação que envolve o gosto *social*, um prazer que se sente e se reconhece em comunidade; e o público torna a crítica uma atividade popular. Em Gracián, a crítica (Critilo) precisa instruir a força humana natural (Andrenio) por juízos (os capítulos designados como *crisis*); em Molière, a crítica, em vez de um discurso para iniciados na arte dramática, aparece como uma prática social (mesmo feita ainda em lugares privados) que, independentemente da erudição ou técnica de cada um, é apreciada pelo bom gosto como um acompanhamento do jantar.

⁶⁹ Ak. VII, 121. Ou como diria Boileau. “Estudem a corte e conheçam a cidade;/ tanto uma quanto a outra são férteis em modelos./ É por elas que Molière, ilustrando seus escritos,/ talvez tivesse levado o prêmio,/ se, menos amigo do povo, em suas doudas pinturas,/ ele não tivesse feito frequentemente caretear suas personagens,/ abandonado o agradável e fino pelo bufão,/ e aliado, sem vergonha, Tabarin a Terêncio./ Nesse saco ridículo em que Escapino se envolve,/ não reconheço mais o autor de *O Misanthropo*” (Boileau, [1764] 1979, p.53) Como se percebe, não compartilhamos do parecer de Boileau de ver o amigo do povo como um defeito da comédia de Molière. De uma perspectiva moderna que privilegia a crítica, foi justamente essa característica que nos fez escolher Molière, ao invés de Racine e Corneille.

⁷⁰ Igualmente o *Tartuffe* de Molière (fev. 1669) suscita *La Critique du Tartuffe* de Villiers (nov. 1669). Da mesma forma *Andromaque* (nov. 1667) de Racine ganha uma crítica com *La folle querelle: ou, La critique d’Andromaque* de Subligny (ago. 1668). A disputa entre *Bérénice* de Racine (nov 1670) e *Tite et Bérénice* de Corneille (nov 1670) desperta sob a forma de peça: *Tite et Titus, ou critique sur les Bérénices* (apenas impressa anonimamente em 1673). Sobre essa disputa em torno das peças de Racine e Corneille, cf. Viala, 2013.

Enquanto Röttgers (1982) reconhecia na crítica um apoderamento dos intelectuais contra o discurso da Igreja e Koselleck reafirma tal apoderamento enquanto força política desses intelectuais em oposição às bases do Estado monárquico, percebemos que a crítica, nessa esfera literária, torna-se o recurso de um autor moderno, não em nome da sua própria individualidade ou classe, mas de uma coletividade posta (ao menos idealmente) fora do domínio específico de uma técnica, de um saber ou de uma autoridade profissional. Assim, ao ser representada como prática *pública* para o *público*, essa crítica, já no século XVII, aponta para um fundamento contestatório contra (ao menos na esfera do gosto e dos costumes) uma autoridade construída por determinado ofício ou posição social.

Na verdade, esse fundamento contestatório calcado na noção de público é eminentemente uma projeção ou uma mera ideia. Com o desenvolvimento histórico do século XVIII, como indica Habermas, o público ganhará concretude tanto no mundo intelectual (com os jornais eruditos e o aumento da circulação internacional dos livros na Europa) quanto no campo político (imprensa e lei de opinião). Nossa intenção, desse modo, é enfatizar que a origem dessa crítica, além daquelas fontes do campo erudito que listamos anteriormente (no século XVI), envolve ainda a sátira, a comédia e um vínculo ostensivamente anunciado com o público. *El Criticon*, como já foi mencionado, espelha-se num conjunto clássico de sátiras (*Satiricon*) e, com Molière, a crítica pode ser incluída entre os elementos ridículos do humano, que a comédia consegue “apresentar de maneira agradável no teatro⁷¹”. Essas obras não renegam diretamente o sentido erudito de crítica, mas almejam acrescentar-lhe um sabor simultaneamente popular e picante que, além disso, seria capaz de purgar alguns defeitos da sociedade, sendo, desse modo, o sal da crítica⁷².

A imagem do sal simboliza, em especial no século XVII, o ingrediente de um gosto popular, referindo-se mais frequentemente a uma boa comédia ou sátira. No entanto, há alguns autores que vinculam tal ingrediente à própria crítica. O sal da crítica, por exemplo, é empregado de maneira bastante interessante por um italiano que viveu em Paris, Londres e Amsterdã e que, em 1697, escreveu uma crítica reunindo os adjetivos de histórica, política, moral, econômica e, obviamente, cômica. Tais são as palavras de Gregorio Leti:

Em geral, eu intento apenas abranger aqueles que têm alguma ferida, as quais eu espero ainda que o sal da crítica arda de maneira extrema. Paulo V acostumara dizer que a crítica era uma medicina salutar nas cortes dos príncipes, porque os bons davam graças a Deus de não participar dela, e os

⁷¹ Fala de Dorante, em *Crítica da escola de mulheres* (cena VII).

⁷² A previsão de J. J. Scaliger se realiza, e a crítica é exposta aos risos, mas não por gramáticos inábeis, e sim por romancistas e dramaturgos.

maus podiam por seu meio e sua virtude curar suas doenças e purgar os seus humores pútridos.

Que me seja permitido dizer no presente que minha pluma não faça propriamente outra coisa que semear o sal da crítica em geral sobre as nações, as artes, as confissões, e sobre as pessoas de qualquer condição ou qualquer sexo⁷³.

O vínculo da crítica com o gosto é um fenômeno que se desenvolve continuamente no século XVII e também pelo século XVIII, consolidando um sentido de crítica enquanto estudo da sensibilidade. No entanto, propusemos salientar como, já no século XVII, a crítica se vincula com o gosto considerado popular que, porventura, poderia desagradar “o grande Gracián” (mas não ao autor de *El Criticón*). Nesse gosto popular, a crítica se aproxima da sátira e recebe a alcunha de um juízo inconveniente ou destrutivo (sentido que não é propriamente formulado em dicionários ou em obras, mas que ronda inevitavelmente os autores que escrevem uma crítica).

Há um aspecto da crítica que cativa o gosto popular. Associando-se com a sátira e com a comédia, a crítica faz rir e, simultaneamente, faz curar. Por esse aspecto popular, a crítica pode ser vista (ou melhor, idealizada) como um exercício de qualquer um em sociedade. Tal exercício pode avançar e incorporar características eruditas (de campos distintos), mas seu início, como simboliza Andrênio e a maioria dos personagens da *Crítica da escola de mulheres*, não pressupõe grau de instrução e de refinamento ou submissões a autoridades cristalizadas.

Mas esse sal da crítica, que tanto agrada e expurga o gosto e os costumes populares, poderia alastrar-se dentro do campo erudito e se fazer presente no trabalho *sério* de algum intelectual moderno?

⁷³ Leti (1697, sem paginação; “Protestation de l’auteur”).

1.3 Simon: a crítica da bíblia em vernáculo

Até o momento, vimos nas formulações de Angelo Poliziano, P. Ramus e J.C. Scaliger uma crítica concebida enquanto técnica ou autoridade escolar e dirigida a objetos genuinamente eruditos. Em seguida, com Gracián (em *El Criticón*) e em Molière, há uma crítica considerada sob uma forma mais popular e dirigida a um objeto igualmente popular – a vida humana ou seus costumes. Nessa nova amostra – Richard Simon –, propomos perceber a dificuldade encontrada por uma crítica representada ainda sob uma forma técnica, porém dirigida a um objeto bastante popular: a bíblia. Naturalmente, além da questão de construir passagens entre o domínio erudito e o popular, trata-se também de direcionar (perigosamente) a crítica ao fundamento de um poder social (teológico-político). Por conseguinte, trata-se ainda de dar visibilidade pública à postura interrogativa, que dentro dos limites da escola seria mais inofensiva, embora menos fecunda para o desenvolvimento das artes e das ciências. Escolhemos Simon justamente por sua decisão de realizar essa crítica técnica em língua vernácula⁷⁴, dirigindo-se abertamente a um grupo mais extenso de leitores.

A *História crítica do velho testamento* (1678) inclui, de maneira mais exitosa⁷⁵, dentro do horizonte do sentido de crítica, os estudos filológicos clássicos sobre a bíblia, sejam tais estudos protestantes, católicos ou judaicos. Embora reconheça a utilização técnica de crítica pelos eruditos, Simon faz o seguinte comentário tendo em vista o público leitor em sentido mais largo:

Eu segui o exemplo desses dois grandes homens [Orígenes e São Jerônimo], e, como não há ainda nada publicado sobre esse assunto em francês, não se deve achar estranho que eu me sirva algumas vezes de certas expressões que não possuem absolutamente uso corrente [*bel usage*]. Cada Arte tem termos particulares, que lhe são em algum modo consagrados. É nesse sentido que se encontrará frequentemente nesta obra a palavra *Crítica* e algumas outras

⁷⁴ A importância do vernáculo na consolidação de um público moderno é bem comentada por Auerbach à luz do uso mais generalizado da imprensa desde a Renascença. “A par de sua atividade erudita [de remontar às fontes do livro], que consistiu em edições, em obras acerca da gramática e do estilo do latim e de sua própria língua materna, acerca de Lexicografia e Arqueologia, esses filósofos humanistas levaram a cabo uma importante tarefa de vulgarização – eles foram os tradutores das grandes obras da Antiguidade. Com isso, deram ao público, que estava em via de se desenvolver, uma ideia da civilização greco-romana, um gosto mais seguro e mais apurado, e aos poetas a possibilidade de imitar essas obras-primas. (...) Antes da Renascença, não existia um público no sentido moderno da palavra; em seu lugar havia o povo sem instrução, que tinha, como formação intelectual, apenas as verdades da fé católica que a Igreja lhe ensinava. A partir do fim da Renascença, formou-se pouco a pouco uma camada social, a princípio pouco numerosa, mas que aumentava continuamente, composta de aristocratas e burgueses enriquecidos, que sabia ler e escrever, tomava parte na vida intelectual, estimava a arte e a literatura, desenvolvia um gosto e se tornava, sem ser erudita, instruída e vigorosa o bastante para se constituir, pouco a pouco, em árbitro da arte e da vida literária.” (Auerbach, 1987 [1944], p. 154-5)

⁷⁵ A imagem de Simon como “o pai da crítica bíblica” é, em parte, desmistificada por Tonelli, que fornece uma lista de obras anteriores que associam o termo crítica a tais escrituras. Cf. Tonelli (1978, pp. 126-129). Em todo caso, a escolha pelo vernáculo nos parece contribuir tanto com a fama quanto com a recepção controversa dos livros de Simon.

semelhantes, das quais eu fui obrigado a me servir a fim de me exprimir em termos de Arte que eu tratava⁷⁶.

Sua introdução do termo crítica, portanto, assume um tom de disputa pelo sentido direcionado a leitores comuns, representando-os em dois registros: um em função da religião católica e outro enquanto leitor que não conhece latim e tampouco os possíveis termos técnicos de filologia. Ainda que seja natural pensarmos que os primeiros leitores de Simon são *realmente* outros eruditos, é significativa a *representação* ou a *ideia* de que os seus leitores são comuns.

O leitor comum, que não domina o uso técnico do termo, pela primeira vez teria em língua vernácula uma obra caracterizada como crítica da bíblia. Diferente de uma crítica sobre livros eruditos clássicos, o objeto dessa crítica era conhecido por qualquer plebeu. Se os instrumentos do autor pertencem ao mundo erudito (os critérios da crítica filológica associada ao campo histórico), o objeto carrega, por sua vez, um caráter visivelmente popular. A representação de um leitor mais popular (ainda que isso não implique a exclusão do erudito) se sobressai quando Simon menciona logo no início do primeiro capítulo as cartas de São Jerônimo a Súnia e Fretela⁷⁷. O exemplo dessas mulheres simboliza e estimula⁷⁸ a capacidade de galgar, em virtude exclusivamente de um interesse pela interpretação correta da bíblia, a um conhecimento negligenciado pelos teólogos. Assim, Simon expressa sua consciência dos limites que a sua crítica encontraria no próprio mundo erudito, enquanto tenta fazer com que o seu livro *técnico* seja compreendido pelo povo.

No entanto, para acessar esse leitor ou essa leitora mais geral e sugerir-lhes o exercício da crítica, o autor nega a existência do uso corrente de crítica. Ora, essa negação não é uma descrição ou um diagnóstico fidedigno, pois, como mencionamos acima, crítica, na corte francesa, era um nome estampado nos títulos de peças, em suas avaliações feitas por terceiros e, também, uma prática social estabelecida nas conversas entre os comensais. Tal recusa, de fato, compõe o sentido de crítica que o autor quer impor ao seu leitor. É como se ele exclamasse

⁷⁶ HCVT, [1678] 1685 (parte final do prefácio, s.p) Imediatamente antes, ele comenta seguir as regras comuns da crítica. Bravo faz duas observações pertinentes sobre a justificação do uso do termo crítica por Simon: “1ª seu vínculo com uma tradição crítica constituída; 2ª saber que aplicar a crítica à bíblia está fadado a despertar hostilidade”. (Bravo, 2006; 188)

⁷⁷ “São Jerônimo satisfaz suas dúvidas apenas marcando-lhes os melhores exemplares da bíblia e lhe dando um monte de regras de crítica” (HCVT, [1678] 1685, p. 2)

⁷⁸ “Esses padres [Orígenes e São Jerônimo] escreviam sua crítica numa linguagem entendida pelo povo, e São Jerônimo endereça algumas vezes suas observações sobre o tema às Mulheres. Ele escreve a Paula e a Eustáquia que o livro de Ester, da maneira como se lia na Igreja, era repleto de erros, e ele assegura ainda que no livro de Jó faltavam quase setecentos ou oitocentos versículos” (HCVT, [1678] 1685, p.5-6) No prefácio da *Histórica crítica do novo testamento* 1789, Simon ressalta novamente a relação de São Jerônimo e as Mulheres “Esta arte [, a crítica,] que a maior parte de nossos teólogos negligenciam por causa das dificuldades que se encontram, era a ocupação de algumas Damas de qualidade no tempo de São Jerônimo. Elas não se contentavam em ler os livros sagrados nas edições da vulgata que estavam nas mãos do povo, mas pesquisavam com todo o cuidado possível os exemplares mais corretos, aprendendo mesmo as línguas nos quais esses livros eram escritos” (HCNT, 1689 p. 3).

para o esquecimento do uso corrente do termo e para aceitação dessa acepção técnica como a única. Ao ler a palavra crítica, para Simon, é preciso compreendê-la como algo totalmente novo ou puro⁷⁹, como um termo nascido em terra vernácula direto do latim⁸⁰, omitindo ou cerceando, portanto, a significação mais popular que, por sua vez, fora endossada na França pelo mundo do teatro ou nas outras línguas pelos correlatos pejorativos de crítico. Os exemplos de uso vernáculo do termo, citados por Simon, se resumem às *Critique de Cappel* e *Critique d'Angleterre*⁸¹. Se Gracián propusera um conceito de crítica que não seria nem o erudito nem o popular (mas uma mistura que se compreendia no desenrolar do romance), Simon propõe que o público em geral ascenda a essa concepção técnica de crítica e mais propriamente essa qualidade filológico-histórica⁸².

Contudo, não é apenas essa compreensão técnica de crítica que o autor exige de seu leitor. No nível do leitor enquanto católico, o autor pretende situar essa nova palavra na prática fundamental realizada desde Orígenes e São Jerônimo, fazendo com que sua interrogação sobre as fontes da bíblia, que leva em consideração os processos históricos (isto é, humanos ou dessacralizados), não equivalha a uma incredulidade acerca da natureza (originalmente) sagrada da bíblia. Recorrer a essas autoridades tradicionais católicas cumpre igualmente a função de uma defesa antecipada, adiantando-se ao descontentamento causado por essa proposta de avaliar as fontes e as variantes da bíblia. Inquirir acerca das fontes da bíblia, como fizera o herege Espinosa, poderia ser, numa outra perspectiva (ou num outro tempo), uma prática a ser santificável pela própria Igreja. Infelizmente, como se sabe, seus argumentos foram insuficientes para evitar a queima de quase todos os 1300 exemplares da primeira edição de *História crítica do velho testamento* – destruição cuja ordem vem de Jacques Bossuet⁸³.

⁷⁹ Esse esforço de depuração da crítica em Simon se torna nítido principalmente quando ele se opõe a argumentos que se baseiam em simples autoridades “Quando se trata de uma matéria que é puramente de crítica, não se pode parar em simples autoridades, se elas não são ao mesmo tempo conformes à verdade”. (*HCVT*, [1678] 1685, p. 186) “Numa questão que é puramente de crítica, não se deve referir-se simplesmente a autoridade dos antigos doutores da Igreja, nem querer que a versão grega da Septuaginta fosse divina, porque os apóstolos se serviram dela ou porque os primeiros padres chamaram de profetas os autores dessa versão”. (*Ibid.*, p. 480).

⁸⁰ Diferente dos humanistas, Simon não explora (até onde fomos capazes de averiguar) o sentido grego do termo.

⁸¹ Segundo Simon, essas seriam as expressões vernáculas para tratar a *Critica Sacra* (1650) de Louis Cappel e as *Critici Sacri* (contribuição de vários autores 1660).

⁸² Essa qualidade visa ressaltar que, além dos aspectos linguísticos ou gramaticais no domínio das línguas antigas, há uma preocupação com essas línguas em sua progressão histórica: “Richard Simon aproveita-se da filologia de Cappel e empurra sua análise histórica dos textos das escrituras de maneira a incorporar o método histórico de Espinosa, sem, todavia, assumir os resultados absolutamente dessacralizantes do sábio de Amsterdã, que supõe um afastamento de Deus tal como a tradição judaico-cristã o concebia. (...) A análise linguística de Simon não é uma análise exclusivamente gramatical que queria encontrar o semelhante, o dessemelhante, o influente e o influenciado, mas, doravante, ela tira proveito da história da língua e de sua inscrição num período histórico e numa cultura”. (Fleyfel, 2008, p. 471, 474).

⁸³ Permita-nos enfatizar um detalhe histórico. Na ocasião da destruição dos exemplares parisienses de *HCVT*, Bossuet era preceptor de um dos filhos do rei e, utilizando sua influência política (proximidade com o rei), obteve a ordem de queimar tais exemplares. É somente após esse cargo como preceptor que lhe é concedido um cargo

O confronto de Simon com outros eruditos se inicia com a sua proposta de libertar o trabalho filológico sobre a bíblia de um viés parcial, que restringe cada autor aos interesses de uma religião específica. Desse modo, em Simon, salta-se também uma qualidade propriamente moderna, a saber, a imparcialidade. Em vez de desvalorizar a habilidade erudita dos filólogos anteriores, Simon sinaliza que tais foram limitadas por eles próprios que prendem sua obra a um círculo fechado de fontes. Conseqüentemente, a palavra crítica, cuja raiz grega designara a produção de *partes* ou *partidos*, defende, no contexto moderno, a bandeira da imparcialidade, significando a escuta das partes anteriormente enunciadas para discernir suas especificidades e, principalmente, para produzir um juízo comum capaz de superá-las – superar a divisão do próprio mundo europeu. Nesse mundo moderno partido em religiões, não basta a excelência do indivíduo numa competência ou numa ciência para fazer justiça (juízo justo) a um livro; a imparcialidade (uma qualidade psicológica ou moral) é sugerida como um dos critérios para avaliar a própria crítica. Essa preocupação com a imparcialidade é nítida quando Simon comenta a existência de preconceitos nas outras obras de crítica bíblica, ainda que elas não possam ser invalidadas.

Entre os escritores de nosso tempo, sejam católicos ou protestantes, tampouco encontrei um que fosse completamente isento de preconceitos. Os dois Buxtorf, que adquiriram muita reputação, principalmente entre os protestantes, fazem aparecer na maior parte de suas obras apenas sua teimosia pelos sentimentos [–leia-se juízos –] dos Rabinos, sem ter consultado outros autores. O Padre [Jean] Morin ao contrário era teimoso contra os Rabinos, antes de os ler, e [...] reunia de todos os lados provas para destruir os originais da bíblia. Há, é verdade, muito mais juízo na Crítica de Cappel, mas como ele quase se restringiu a encontrar lições divergentes, ele as multiplicou demais⁸⁴.

O mérito, rogado implicitamente para si mesmo por Simon, é o de ter lido judeus, católicos e protestantes, além de ter reconhecido também a contribuição de Espinosa⁸⁵. Mais do que erudição teórica, tal mérito expressa a postura da imparcialidade. Tais interlocutores, segundo Simon, limitavam-se a um campo determinado por uma comunidade religiosa, sendo essa limitação o sinal do preconceito e de teimosias dos escritores. Essas teimosias são

religioso na França. Desse modo, convém perceber que, mais do que alguma autoridade religiosa específica (autoridade que falasse por Roma), a resistência direta e decisiva contra a *crítica* de Simon vem do seu próprio círculo de eruditos. No entanto, estranhamente, tal investida contra Simon e contra outros escritores não impede que Bossuet seja considerado por Diderot (no “Prospectus” da *Encyclopédie*) como um representante das “leis da crítica saudável”.

⁸⁴ HCVT, [1678] 1685, Prefácio (s. p.). No prefácio do *HCNT* (1789), essa questão da imparcialidade fica ainda mais forte: “(...) não tenho nenhum interesse particular que me engaje nisso que designam partido [*party*], o mero nome de partido me sendo odioso (...)” (s. p.).

⁸⁵ Espinosa é a influência, porém, que precisa ser, em certa medida, deslegitimada no prefácio (ganhando os atributos de ignorância e malícia). Entretanto, algumas teses polêmicas de Espinosa ganham um assentimento parcial de Simon como a sua objeção (condenada como herética) de que o Pentateuco seria escrito por Moisés, assentimento que foi decisivo para Bossuet decidir destruir os exemplares publicados em Paris em 1678.

obstáculos ao poder da crítica de compreender todos os lados de uma disputa ou (o que é idêntico) compreender todas as contribuições dadas a respeito de um objeto de estudo.

A referência ao judaísmo nesse gênero de estudos, associando diretamente a crítica com a massorá⁸⁶, mostra que Simon busca colocar a crítica num patamar superior à divisão religiosa corrente na Europa da época. Em vez de fazer da crítica uma continuação do princípio protestante da *Sola scriptura* tampouco uma prática de uma moda passageira, Simon a projeta numa tradição de avaliações das fontes desses livros, que, neles mesmos, forneceriam o fundamento de religiões divergentes. Portanto, a crítica, que tivera poder de orientar e corrigir práticas eruditas (na esfera do saber) e costumes risíveis (na esfera social), agora provoca *diretamente* os fundamentos dos poderes sociais da Igreja e (consequentemente) do Estado, ou seja, a crítica mostra suas primeiras garras na esfera política. Mesmo tendo o esforço de abstrair e depurar da sua crítica o sal satírico que proviria da significação vulgar do termo, a *História crítica do velho testamento* ainda continuou picante demais para as autoridades religiosas e, sobretudo, as escolares.

Enquanto autor da crítica, o escritor não deve se representar propriamente enquanto advogado de sua própria religião e, além disso, os resultados de sua obra podem escapar ao seu interesse inicialmente vislumbrado. Dessa imparcialidade na realização da crítica surge também a possibilidade dessa crítica se sobrepor às intenções de seus próprios autores. Essa qualidade de uma boa crítica transpassar a pessoa do crítico reaparece, quando Simon elogia a crítica de Cappel e narra um fato histórico bastante significativo sobre a paternidade da crítica no contexto dessa disputa entre católicos e protestantes:

Ainda que fosse protestante, ele não estava preocupado em favorecer aqueles da sua Religião. Ao contrário, eles se opuseram durante dez anos contra a publicação desse livro, persuadidos de que ele destruiria o princípio de sua Religião e de que ele os obrigaria, enfim, a recorrer à Tradição dos Católicos. O padre jesuíta Petau, o padre Morin do Oratório e o padre Mersenne dos Mínimos obtiveram o privilégio do Rei para imprimi-lo. Isso alarmou tanto a Corte de Roma que ela foi ao ponto de condená-lo, porque era sem precedente que se imprimisse na França, com o Privilégio do Rei, os livros dos heréticos em que eram tratadas matérias de teologia. Mas o padre Morin, que participou da impressão e que talvez não tivesse previsto todas suas consequências, escreveu, ao Senhor Eminentíssimo Cardial François Barberin, que fariam prazer a Cappel condenar em Roma sua Crítica, que lhe rendera o ódio daqueles do seu secto e que, simultaneamente, fariam mal aos católicos, que se serviam da autoridade deste livro para mostrar que os protestantes não tinham nenhum princípio seguro de sua Religião ao rejeitar a tradição da Igreja [Católica]. No

⁸⁶ “Enfim, parece-me que também que [Cappel] deu muito pouca autoridade à Massorá, que fixou a maneira de ler o texto Hebreu da Bíblia, pois ainda que os judeus não tivessem sido infalíveis na sua Massorá ou crítica, não se deve, porém, rejeitá-la tampouco menosprezá-la tendo por única razão ela ter vindo dos judeus”. *HCVT*, [1678] 1685, s.p.

entanto, Cappel nunca pretendeu que tivessem que extrair esta consequência do seu livro. (*HCVT*, [1678] 1685, s.p.)

Seguindo essa descrição, uma das primeiras críticas, assim designada, dirigida à bíblia foi escrita por um huguenote, mas, devido à resistência das autoridades protestantes o livro não conseguia ser publicado. A publicação mobilizou um grupo de católicos para extrair diretamente do rei a sua permissão, despertando, por sua vez, o desgosto da própria autoridade católica em Roma. Desagradando gregos e troianos, essa crítica se instaura na disputa de religiões e cria, paradoxalmente, esse elo de colaboração e o diálogo entre estudiosos da bíblia. Eis a dificuldade de associar a crítica ao poder ou aos interesses determinados de uma religião; ela se vincula mais ao caráter específico do escritor. No caso de Simon (tal como ele descreve o caso de Cappel), a crítica bíblica deve envolver esse diálogo que se estende até as questões que dividem diretamente as religiões⁸⁷; em vez de ignorá-las, convém buscar suas respostas durante o trabalho filológico⁸⁸.

Além disso, o exemplo da publicação do texto de Cappel (enquanto fato histórico e enquanto fato digno de publicação num livro técnico) mostra-nos como um processo de proibir a publicação do livro implicava, paralelamente, uma disputa entre grupos de teólogos que ora endossavam ora *contornavam* as proibições da autoridade religiosa. Esse poder dos teólogos católicos que conseguiu imprimir um livro que inicialmente desagradava Roma também poderia fazer o contrário – como o fez com a *HCVT* de Simon. Em todo caso, nosso intuito, no lugar do fato histórico, é perceber o modo como a crítica se representa *textualmente e publicamente* nesse novo mundo. Assim, nota-se que a crítica de Simon, que propusera se projetar para além do mundo dividido, na verdade, acaba por tornar mais pública uma cisão entre os eruditos do próprio catolicismo. O reconhecimento dessa cisão faz com que Simon, mesmo reafirmando o vínculo de sua crítica com os antigos teólogos católicos (e com alguma ideia de autoridade religiosa), volte-se, porém, de maneira mais belicosa contra os velhos teólogos e faça análises sobre a conduta dos teólogos do seu *tempo*.

Não é surpreendente que se negligenciara o estudo da crítica nos séculos em que a barbárie reinava na Europa [...] No entanto, que hoje tenha-se apenas desprezo por essa arte e que se enxergue, como puros gramáticos, aqueles que

⁸⁷ Simon elenca, como uma questão importante para a leitura do novo testamento, o argumento dos Judeus contra a necessidade de os discípulos de Jesus, filho de Maria, criarem uma nova religião distinta da judaica. Além disso, ele complementa “não se deixa de encontrar entre eles [os judeus] pessoas que transparecem muita destreza e sutileza nas suas disputas contra os cristãos. É o que eu tive experiência em vários encontros em que lhes opus quase que apenas seus próprios princípios”. (Prefácio *HCNT*, sem página). Ainda sobre a relação com os judeus, convém citar sua defesa aos judeus de Metz, um panfleto de 1670. *Factum, servant de responce au livre intitulé Abrégé du procéz fait aux Juifs de Metz*.

⁸⁸ À luz dessas considerações e dessa história sobre a crítica de Cappel, parece-nos bastante estranha a afirmação de Koselleck que considera “a crítica [da época de Simon] ainda a servido dos partidos religiosos” (Koselleck, [1959] 1999, p. 94).

nela se aplicam; isso não posso compreender. Vemos ainda provas evidentes da fraqueza em alguns célebres Teólogos do nosso século que ignoraram as verdadeiras leis da Crítica.

Se eu não segui o método dos Teólogos escolásticos, é porque o considerei pouco seguro. Esforcei-me, o tanto quanto me foi possível, em avançar em nada que não fosse apoiado em bons atos; ao passo que a Teologia da escola nos faz algumas vezes duvidar das coisas mais certas. [...] As sutilezas desses teólogos me servem frequentemente apenas para embaraçar o espírito e para dificuldades maçantes contra os mistérios da Religião.

Não se deve achar estranho que me afaste às vezes das opiniões mais compartilhadas nas Escolas e que eu prefira os pensamentos de alguns novos teólogos ao sentimento [leia-se juízo] de vários acadêmicos.

Quisera Deus que os Teólogos do nosso século fossem todos do sentimento [de Agostinho, São Jerônimo]! (HCNT, 1689, Prefácio, s.p.).

A ênfase nessa descrição é bastante forte e, quiçá, repetitiva. Assim, não seria exagero dizer que o autor, na dinâmica de tornar pública tal divergência, porta-se como um acusador dos teólogos antigos perante um tribunal cujo assento seria ocupado por aquele que o lê. Toda essa ênfase exclamativa de Simon contra os teólogos não designa nenhum nome específico – ainda que a imagem de Bossuet pudesse figurar imediatamente entre alguns leitores –, dirigindo-se genericamente aos teólogos no “nosso tempo” ou às suas escolas. Em outras palavras, Simon não está mais apenas no papel do autor divulgando uma técnica para os leitores; ele interpreta também um perseguido pela pressão coletiva de seus pares, o qual reconhece nesse público um modo (abstrato ou idealizado) de fazer justiça ao seu trabalho. A ideia de um público leitor é a instância onde a voz de um autor (mesmo quando não for ouvida *de fato*) pode se expressar para além de proibições de qualquer autoridade.

Enquanto a primeira *História Crítica* enfatizava um caráter pacífico e imparcial, a segunda se veste com um tom belicoso, dirigindo-se à instituição do saber escolar dos teólogos, ao mesmo tempo em que se esforça por permanecer associada à autoridade da Igreja na figura do Papa Damásio I⁸⁹. Em poucas palavras, não é a Igreja ou o Papa que Simon elenca como impeditivos de sua crítica, mas seus próprios colegas de escola. Não é o poder de Roma, tampouco o do Estado, e sim o das cátedras que é exibido como um obstáculo (contra sua crítica). É claro que o conflito entre os eruditos pode incomodar ou alcançar as autoridades políticas, porém é necessário precisar esse momento em que a autoridade da crítica se vê forçada a se fazer valer no interior da comunidade dos eruditos e na instituição do saber.

Quando comparada à de Espinosa, essa posição de Simon que, a partir da sua crítica, conclui pela defesa da autoridade da Tradição da Igreja é vista como uma diminuição do poder dessacralizante do método histórico⁹⁰. No entanto, nota-se que esse recurso à tradição (*passada*)

⁸⁹ Papa que solicitara a São Jerônimo a sua revisão da *Vulgata*.

⁹⁰ Cf. Fleyfel, 2008.

da Igreja se coloca – indiretamente – como o elemento polêmico acerca da tradição presente dessa mesma Igreja, ou mais diretamente, acerca de sua tradição arraigada e instituída nas escolas de teologia. A defesa de Simon não apela à tradição da Igreja tal como ela é no seu tempo, mas em especial uma tradição simbolizada por Damásio I, ou seja, uma tradição que reconheceria o seu *dever* de “reformatar velhos erros que o longo passar do tempo tinha autorizado” (Prefácio de *HCNT*). Portanto, esse católico defende publicamente (em vernáculo) uma tradição de aspectos ideais capaz de *reformatar*, através da crítica, a sua própria autoridade presente. Desse modo, há uma ideia de autoridade religiosa que poria a si mesma em questão, em reavaliação e numa representação histórica. Se por um lado, Simon instrumentaliza a crítica para justificar essa “Tradição da Igreja”, por outro lado, ele instrumentaliza essa “Tradição da Igreja” para projetar, tanto no passado quanto no seu tempo, a crítica como uma prática comum ao estudo da bíblia, compatível com uma sociedade histórica que tivesse superado o reino da barbárie. Mesmo sem uma contestação direta da autoridade da igreja (cujos resultados Espinosa bem conheceu), Simon coloca como absurda uma sociedade não bárbara – ou poderíamos inferir moderna – alheia ao estudo da crítica⁹¹.

Essa crítica começa a se afastar de um saber instituído em autoridades, mas sem negar propriamente um fundamento original desse saber (enquanto técnica). Um saber (especializado) é colocado como motivação que conduz a crítica a uma autonomia em relação à escola, às opiniões compartilhadas e aos preconceitos encobertos pela passagem dos séculos. Em Simon, o crítico projeta-se (re)estabelecendo um saber que foi deturpado historicamente por falhas humanas; entretanto, para fazer ressurgir esse saber originário, é preciso se insurgir em *público* contra um (falso) saber atualmente instituído nas *escolas*. Mas nesse último ponto, a crítica, cuja significação é extraída filologicamente do mundo erudito, aproxima-se (a contragosto)⁹² do sentido vulgar do termo e, mais precisamente, do aspecto negativo de corretor.

Claramente todo o esforço de Simon continua a visar o distanciamento desse sentido polêmico de crítica, incluindo-se numa longa tradição católica (mas também judaica e protestante) que se atém a comparar as versões mais originais das bíblias. Contudo, a recepção de seu livro em sua época carrega e acentua esse efeito colateral. A crítica, endossada por Simon

⁹¹ Repetindo uma parte da citação acima: “Não é surpreendente que se negligenciara o estudo da crítica nos séculos em que a barbárie reinava na Europa [...] No entanto, que hoje tenha-se apenas desprezo por essa arte e que se enxergue, como puros gramáticos, aqueles que nela se aplicam; isso não posso compreender”.

⁹² “Seria inútil repetir aqui o que já se foi dito antes no que tange a palavra de Crítica, que é um termo de arte e que é de algum modo consagrado às obras em que se examina as diversas lições, para restabelecer as verdadeiras. O designo daqueles que exercem esta arte não é destruir, mas estabelecer. Como os livros sagrados não são isentos das faltas que a passagem do tempo e a negligência dos copistas acometem a todos os tipos de obra, sempre houve na Igreja pessoas sábias que se aplicaram a corrigir as Bíblias. Fizeram mesmo nos séculos mais bárbaros livros que portavam o nome de *Correctoria Bibliae*, *Correções da Biblia*”. *HCNT*, 1689, Prefácio, sem página.

no domínio da teologia, não significa a legitimação da *vigente* tradição da Igreja, tampouco uma reposição de uma verdade *neutra* em relação ao seu presente. O saber posto pela crítica carrega, em virtude desse método filológico-histórico, uma marca temporal que, simultaneamente, recusa um conhecimento dado e mantém a possibilidade de ser, ele mesmo, questionado por um crítico posterior. É essa imagem dessacralizada do próprio saber que tanto a autoridade quanto a escola teológica não desejariam que fosse propagada.

Simon publiciza uma cisão do mundo erudito entre a verdade compreendida em sua fonte e a posição das autoridades do seu *presente* (cristalizadas pelas imagens de autoridades do passado ou sacralizadas). Nessa publicização – transcrita em língua vernácula e que circula pela Europa transpassando as fronteiras da sua própria língua⁹³ –, a correção de um saber comumente aceito entre eruditos poderia ser visto igualmente como a correção ou reforma da própria instituição do saber. Em vez da autoridade historicamente reconhecida de um autor clássico, o maior empecilho da crítica é a própria escola ou faculdade que impede, deslegitima e queima livros que se coloquem em aparente desarmonia com os interesses (digamos extraeruditos) de uma instituição de ensino.

Desse modo, ainda que Simon a representasse como acima das partes de um mundo dividido, sua crítica retoma um movimento de cisão entre o saber (nesse caso o teológico) e a instituição do saber⁹⁴, assim como a Reforma Protestante projetara a cisão entre fé e a Igreja. A crítica em Simon representa um saber teológico escrito e discutido em língua vernácula, ou seja, sua crítica pode ser ouvida, ao mesmo tempo, por seus pares e pelo vulgar. E assim como – na peça de Molière – o espectador, ao ver os mais diversos e comuns personagens sendo juízes de uma peça, projeta-se numa distância mais curta em relação a algum crítico profissional; um leitor comum interessado nas Escrituras se representaria numa distância mais curta em relação às autoridades teológicas tanto passadas quanto presentes. Desse modo, contra o monopólio sobre o juízo, a crítica em língua vernácula não realiza apenas o interesse de uma classe de eruditos, mas também de uma classe mais geral de leitoras e leitores. Sendo criada, portanto, uma categoria bastante genérica, embora supervalorizada entre os séculos XVII e XVIII, qual seja, a de pessoa cultivada [*savants*].

⁹³ *História crítica do velho testamento* foi traduzida para o Latim em 1681 e para o Inglês em 1682.

⁹⁴ Representar nesse caso uma cisão entre o saber e a autoridade de Fé (a Igreja católica ou a protestante) significa reproduzir as objeções dos algozes de Simon. Como notamos de maneira mais clara no prefácio à *HCNT*, sua crítica se opõe aos antigos teólogos enquanto autoridade *escolar* (embora autoridades escolar e religiosa se condensarem muitas vezes na mesma pessoa ou cargo, Simon escolhe e delimita claramente o aspecto contra o qual ele pretende se opor).

Capítulo 2: Crítica e conflito

2.1 O sentido polêmico de crítica como elemento da República das Letras

O termo crítica participa desse contexto histórico da modernidade em que se tem, por um lado, a reavaliação das autoridades dos livros e da escola (lugar tradicional e socialmente instituído dos intelectuais) e, por outro, a crescente transposição da produção da República das Letras⁹⁵ para as línguas vernáculas. Nessas duas marcas, algumas controvérsias surgem como, por exemplo, a valorização de Virgílio superior à de Homero (em J. C. Scaliger) ou a discussão sobre a autoria do Pentateuco (a objeção de Espinosa aceita parcialmente por Simon). Imerso em significados distintos, o termo crítica apresenta frequentemente um traço polêmico, mesmo dentro do campo erudito. Desse modo, por mais que se apele ao sentido técnico ou erudito do termo, a sua recepção em geral (a partir das últimas décadas do século XVII) e alguns eruditos em particular aproximaram a crítica de seu sentido polêmico, absorvendo, desse modo, um aspecto consolidado na linguagem vulgar, sobretudo no contexto francófono⁹⁶. Com Adrien Baillet e Pierre Bayle, a ligação da crítica com a postura de corrigir autores se torna mais perceptível e capaz de refletir uma dinâmica para toda a sociedade moderna, na qual a circulação de obras se torna mais rápida e mais abertamente controversa. Além de espelhar esse momento, suas obras – como veremos abaixo – começam a formular indagações sobre os limites dessa característica, para além dos quais, o produto da polêmica deixaria de ser benéfico e engendraria uma discordância puramente pessoal (nomeada de sátira).

No extenso trabalho de Adrien Baillet encontra-se, sem a necessidade de justificações rigorosas, uma projeção do termo crítico para praticamente todas as áreas do saber humano⁹⁷. O seu livro *Les Jugements des Savants* (1685) possui seis volumes nos quais o termo crítico abarca um leque significativamente amplo: Gramáticos, Tradutores, Poetas, Oradores, Epistolares, Geógrafos, Cronologistas, Historiadores, Antiquários, Filósofos, Matemáticos,

⁹⁵ Expressão utilizada entre os séculos XV e XVIII (Cf. Waquet, 1989), República das Letras, quer em suas acepções abstratas quer em suas acepções sociopolíticas, manifesta o modo como os eruditos europeus se representavam numa comunidade que transpassaria as barreiras cronológicas e geográficas através do comércio de livros, das trocas de cartas e das traduções de obras antigas e modernas. Tal comunidade, cujo vínculo seria fundamentalmente o saber, reunia, em primeiro plano, grandes pensadores e relevantes instituições de ensino, enquanto suas obras se espalhavam gradativamente nas mãos dos amantes (não profissionais) da sabedoria, esboçando a imagem moderna de um mundo esclarecido.

⁹⁶ Esse tom polêmico é considerado mais acentuado entre os franceses: “Se os franceses fossem dispostos a louvar seus compatriotas como fazem frequentemente os críticos estrangeiros...” *Juízos* II, [1685] 1725 p. 105 “Depois desses juízos [negativos] que os críticos italianos expressaram sob as obras de Ciampoli seu compatriota, deve-se estar menos surpreso que nossos Franceses falassem deste autor com tanto desprezo” (*Ibid.*, p. 116).

⁹⁷ Como mencionamos acima, essa pretensão de abranger a totalidade dos saberes e das artes é corrente desde os primeiros humanistas retomaram o termo no contexto erudito.

Naturalistas, Médicos, Jurisconsultos, Canonistas, Políticos, Moralistas (Moral considerada puramente humana em distinção à Teologia), Teólogos⁹⁸. Por essa generalização, crítico seria qualquer um desses intelectuais que emitisse juízos e comentários relevantes numa área do saber, independentemente dos seus objetos e dos seus métodos específicos. O crítico designaria *genericamente* a pessoa que expressa seu conhecimento especializado nas mais diversas áreas do saber. Por uma questão de honra, Baillet explica a designação de *savants* – presente no seu título –, expondo que, aos seus olhos, “o termo crítico parece ter ainda alguma coisa de odioso no espírito daqueles que não são inteiramente curados de suas precauções⁹⁹” (em todo caso, durante a obra é bem mais comum a titulação de crítico do que *savant*). Portanto, *Les Jugements des Savants* poderia ser compreendido como *Les Jugements des Critiques*.

Permaneçamos um pouco mais no título da obra. Para explicar a utilidade de seus *jugements*, Baillet projeta, num tempo futuro, o empreendimento de uma crítica judiciosa e universal, que antes de ser realizada precisaria “[d]os juízos e [d]as censuras que diversos críticos particulares fizeram *sobre as principais obras de autores mais conhecidos*¹⁰⁰”. Em poucas palavras, os seus *Jugements* não são uma crítica universal, mas, restringindo-se aos autores mais conhecidos, preparariam o caminho para esta. Esse seu empreendimento visa à *correção* de juízos, e esse motivo se apresenta diante da “guerra” que se faz entre os próprios autores contemporâneos. Desse modo, esses *jugements* fazem as vezes de uma crítica (enquanto avaliação corretora), e o livro poderia, então, ser interpretado como uma *crítica dos críticos* em que o segundo termo conteria o significado genérico para os mais diversos conhecimentos, e o primeiro significaria essa avaliação que teria – como utilidade maior para o leitor – o apontamento dos erros e faltas materializados em livros anteriormente publicados. Através dessa dupla significação do termo crítica(o) (enquanto substantivo e enquanto adjetivo), o teor polêmico do livro de Baillet é capaz de permear praticamente todos os campos do saber.

Enquanto, em Simon, a crítica representava uma prática (coletiva) de alguns novos teólogos em divergência com as *escolas* de teologia (instituições do saber), em Baillet a crítica se mostra diretamente imersa na guerra entre os intelectuais considerados *individualmente*. No entanto, mesmo nesse universo mais individualizado, ainda permanece inalterada a importância da dimensão pública¹⁰¹. Nessa guerra entre intelectuais, o exercício da crítica – considerado

⁹⁸ *Ibid.*, p. XXVI – XXVII.

⁹⁹ *Ibid.*, p. XXXVIII. Ironicamente, o texto continua destilando um tom pouco amável: “mas eu não pretendo que eles sejam todos verdadeiramente *savants*, e esse termo não insinua nada mais do que o fato de eles declararem saber alguma coisa e enunciarem seu parecer sobre o que eles acreditam saber”.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. XXV (grifos do autor).

¹⁰¹ “Assim meus autores poderão falar por eles mesmos, sem que eu me encontre engajado a tomar o partido e os interesses de nenhum deles, nem de defender seus sentimentos [leia-se juízos]. De modo que será livre a cada um

enfaticamente enquanto divergência e correção – resulta em efeitos não somente entre o autor e o censor, mas de forma generalizada para todo o público, porque “através dessa feliz violência, a verdade é tirada do fundo dos abismos, e o tempo é forçado a avançar na sua produção¹⁰²”.

Enquanto o pensamento do humanismo expressa – como enfatiza Cassirer¹⁰³ – um otimismo pela razão contrabalançada pela ideia de um tempo circular dirigindo-se ao passado outrora glorioso (a idade de ouro, um tempo, na verdade, antes da sucessão do tempo); a modernidade desconfia da razão, mas, em compensação, vincula-se ao sentimento de um progresso linear no transcorrer do tempo. É notável como a prática da crítica – pensada diretamente como polêmica – consegue juntar o negativo de uma dúvida acerca dos produtos da razão com o positivo caracterizado pela própria capacidade da razão em seu aperfeiçoamento:

Acontece frequentemente que, por essa feliz violência, a verdade é tirada do fundo dos abismos e que o tempo é forçado a adiantar sua produção. É uma espécie de guerra que é vantajosa para as duas partes que a fazem, para aqueles que lhe são indiferentes, como também para aqueles que lhe tomam interesse, quando ela é feita civilizadamente e as armas envenenadas são proibidas. E é possível dizer que os vencidos têm frequentemente maior parte dos frutos da vitória que os próprios vitoriosos. É a estas fortes contestações e censuras que devemos os grandes progressos que fizemos há um século nas ciências humanas, particularmente na Física, na Medicina e Matemáticas; na Cronologia e na Geografia, na Poesia, na Filosofia e em algumas partes próprias do Direito Canônico e Civil. (*Juízos*, I, [1685] 1725, p.54).

Desse modo, segundo Baillet, o tom polêmico da crítica, além de se fazer presente no campo erudito, aspira a uma chave de leitura para a compreensão histórica de um movimento generalizado no domínio dos diversos conhecimentos. Ou seja, nessa atividade polêmica, a crítica gera significados sobre uma produção de conhecimento ligada às discussões e refutações. A polêmica entre intelectuais, de alguma forma¹⁰⁴, traria vantagens para todos, incluindo os que seriam “indiferentes” a tal guerra. Como dissemos, a “guerra” é universalmente vantajosa, e a crítica acaba por se adequar a esse momento de progresso, avançando nas mais diversas áreas do saber. Em poucas palavras, o progresso é explicado tendo como causa efetiva a crítica, e a crítica, por sua vez, é justificada teleologicamente pelo progresso.

dos Leitores em particular de se fazer impunemente o Censor dos críticos com tanta autoridade quanto estes se propuseram a censurar os outros, ou de se colocar nesse conjunto acrescentando seu sentimento aos deles” (*Ibid.*, p. XXVIII). Ainda que os livros se submetam, *de fato*, à avaliação prévia ou à aprovação de certas autoridades religiosas, políticas ou sociais, manifesta-se aqui a *ideia* consolidada do leitor como a autoridade última do livro.

¹⁰² *Ibid.*, p. 54.

¹⁰³ Cassirer, [1907] 1993 p.139-47.

¹⁰⁴ Sobre o tema dessa tendência retornaremos em 2.3, com os detalhes fornecidos pelo livro de Honoré de Sainte Marie.

Contudo, a defesa dessa expansão do progresso do saber – feita de modo bélico – possui tensões e, conseqüentemente, uma cláusula: a proibição de armas envenenadas. Essa divulgação do conhecimento junto com suas polêmicas para o público mais amplo cria uma preocupação sobre o modo de manifestar a crítica. Mantém-se o tom polêmico, todavia, pretende-se evitar o que seria um excesso ou uma deturpação. Tal pretensão, sem dúvida, seria previsível, mas convém notar a natureza ou o gênero do discurso criado a partir dela.

Como veremos em outros momentos desse capítulo, será bastante frequente a tópica do enquadramento da crítica em certos limites. É nesse sentido de limitar a própria crítica que Baillet, ao expressar o vínculo entre crítica e progresso nas áreas do saber citadas acima, cala-se diante dos efeitos da crítica no domínio da interpretação bíblica. No campo teológico, seria necessário preservar o que é estabelecido pelas faculdades de teologia¹⁰⁵.

Mas além da matéria sobre a qual direcionar a sua atividade, o crítico, segundo Baillet, precisa reunir uma pequena lista de virtudes e esquivar-se de uma longa lista de vícios, sobretudo, aquele que estaria mais intimamente vinculado a essa arte: o pedantismo. “Vício próprio e singular dos críticos¹⁰⁶” e sinônimo direto de má crítica, o pedantismo é, para este autor, o responsável por tornar odiosa a palavra “crítico”. Ao justificar a importância da correção dos juízos no interior do mundo intelectual, Baillet utiliza o conceito de virtude, circunscrevendo o problema da boa crítica segundo termos morais. Assim como a imparcialidade defendida por Simon, a crítica precisa novamente ser enquadrada por barreiras que escapam de preceitos tecnicamente escolares. O tom polêmico da crítica é introduzido no mundo erudito como um elemento fecundo de progresso do conhecimento, mas convém-lhe ser modulado por uma etiqueta que, neste caso, combinaria nos juízos as qualidades de doçura e

¹⁰⁵ “Não se é menos persuadido na França da necessidade de examinar os livros. Mas o direito de o fazer, ao menos, para os livros concernentes à Religião e a Polícia Eclesiástica parece ser sempre permanentemente vinculado à autoridade episcopal, porque os bispos são os juízes naturais da doutrina da Igreja. [...] Eles [os bispos] sempre exerceram esse direito e o exercem atualmente tanto quanto eles o julgam apropriado. Mas parece que desde o estabelecimento da Faculdade de Teologia, eles bem quiseram se desobrigar dessa parte de suas funções sobre os Doutores, sem, entretanto, em nada diminuir sua autoridade neste ponto” (*Juízos* I, [1685] 1725, pp. 31-32) É interessante notar que o argumento de Simon de que a crítica seria uma prática antiga na interpretação da bíblia é incorporado, mas não para justificar a prática no presente, e sim para dizer que ela seria agora dispensável. Em todo caso, ainda é digno de nota que o autor escreve quatro volumes sobre *As vidas de santos*.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.91. Aqui também se desenha outra tópica importante para o conceito de crítica: de onde vem o seu sentido *pejorativo*: da inabilidade de certos críticos ou do pedantismo. Como na passagem supracitada de J.J. Scaliger, no primeiro caso, trata-se daquele que ousa fazer a crítica sem mérito ou habilidade para tanto. Ou seja, é voz da posição do erudito. No segundo caso, temos o *hipercrítico* aquele que, possuindo todos os méritos dessa arte, abusaria num exercício desproporcional. Essa é a voz da posição do vulgo. O pedante, dos séculos XIV e XV, representa de um lado o menosprezo de um intelectual a respeito de um âmbito fora do mundo do conhecimento e, de outro, a resposta do vulgar que o trata como objeto de riso.

modéstia¹⁰⁷ e se afastaria, por sua vez, dos vícios da malignidade, do amor-próprio ou da chicanaria.

Embora preocupado com a modulação ou limitação da prática do crítico, o autor não conseguiu diminuir o clima de acirramento entre os intelectuais. A resposta direta ao livro de Baillet feita por Gilles Ménage não se volta sobre a prática geral de corrigir comentários de autores antigos e modernos, ao contrário, reproduzindo tal prática, Ménage se volta especificamente contra a pessoa de Baillet. Tal intenção se manifesta imediatamente a partir do título: *Anti-Baillet ou Critique du livre de M. Baillet, intitulé Jugements des savants* (1688). Através dessa disputa entre Ménage e Baillet – que, por sua vez, escreve sua réplica¹⁰⁸ –, o conceito de crítica ganha (no interior do mundo erudito) uma associação direta com o gênero de livros designados com *Anti-*, distanciando-se ainda mais do sentido afeito especificamente ao gosto e à filologia e intensificando o seu tom antagônico.

Essa crítica direcionada singularmente a *um* livro não pretende representar uma prática coletiva nova que se opõe a uma instituição previamente estabelecida, como era em Richard Simon. Ao escolher o termo crítica, Ménage utiliza-o como modo de se colocar direta e particularmente contra a *pessoa* (não as teses) de um autor de sua mesma época. Aqui, o valor polêmico da crítica está preso às relações pessoais entre intelectuais e reúne tanto depreciações no nível das capacidades racionais quanto desqualificações morais¹⁰⁹. Desse modo, não se trata apenas de uma cisão entre posturas intelectuais, mas da exposição pública das divergências pessoais¹¹⁰. Esse momento do círculo erudito francês parece justamente exemplificar os riscos das “armas envenenadas” que Baillet já se representava.

A imagem de um mundo erudito envolvido pela polêmica reapresenta-se nas origens do célebre livro de Pierre Bayle *Dicionário histórico e crítico*. Inicialmente pensado como uma compilação dos erros do Dicionário de Moréri, é publicado em 1692 *Projeto e fragmentos de um Dicionário Crítico* – (note-se a ausência da qualidade histórico). Nesse livro a justificativa

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰⁸ *Des satyres personnelles traité historique et critique de celles qui portent le titre d'anti*. 1689.

¹⁰⁹ O prefácio dessa obra lista os cargos e afazeres de Baillet com o interesse escuso de enfatizar a sua origem social e contrapô-la à amizade que Ménage possuía com o patrão e até com o pai do patrão de Baillet. Esse tom permanece designando um suposto desconhecimento (leia-se falta de fama e de amizades) de Baillet perante a sociedade parisiense. E numa frase, em que a enumeração de qualificações dificulta nossa leitura, temos a seguinte acusação: “eu não pude ler sem espanto que um recém chegado ao Parnaso, que nunca tinha conversado com pessoas letradas, que um homem que não sabia nenhuma ciência, que não sabia grego, que é a língua das ciências, que não lera os originais e que era nada mais que um copista de copista, tivesse a temeridade de julgar todos os autores em toda sorte de línguas e em toda sorte de ciências e a insolência de falar com desprezo dos mais célebres escritores do reino” (Ménage, 1688, prefácio, s. p.)

¹¹⁰ A tradição de vincular a crítica a livros criados unicamente com a intenção de refutar um autor ou uma obra continua, por exemplo, em Frederico II e seu *Anti-Maquiavel ou ensaio de crítica sobre o Príncipe de Maquiavel*. (publicado por Voltaire em 1740).

de tal dicionário se origina justamente do reconhecimento das divergências entre os autores e seus críticos. As imagens utilizadas para a descrição dos erros e das divergências internas aos intelectuais são a da caça e dos gladiadores; nesse contexto agudamente beligerante com regras aquém da civilidade, fazia-se necessário, para uma boa compilação das faltas publicadas em livros, um difícil trabalho – análogo às investigações jurídicas – de ouvir as censuras, as réplicas e as trélicas:

O Senhor [– M. du Rondel¹¹¹ –] sabe muito bem que não há processo [*procès*] em que seja mais necessário ouvir as duas partes que nesses que se elevam entre pessoas doutas; louco quem se fia às observações do agressor; a prudência quer que se espere o que lhe será respondido e o que ele replicará. [...] Concordar-se-á comigo que há muitos dos Censores que cometem erros mais do que eles corrigem. [...] Eu apenas quero mostrar que, depois de ter lido a crítica de uma obra, é preciso suspender seu juízo até que se tenha visto o que o Autor criticado ou seus amigos terão a dizer. Aqueles que tomam por falta tudo o que é censurado pelo agressor e por verdadeiro tudo o que não se questiona, veem frequentemente, pelas consequências, que eles foram os tolos deste escritor. (*Projeto e fragmentos*, Prefácio, seção III).

A divergência entre intelectuais é recorrente, porém não é considerada, por si mesma, o sinal de negligência de uma das partes. As duas partes podem, nessa dinâmica de controvérsias, obter a elucidação de muitos erros como no exemplo – indicado por Bayle – de disputa entre Claude Saumaise e Denis Pétau. Por esse motivo, resta ao leitor dessas disputas fazer a oitiva das partes de um processo ou de um litígio. Essa imparcialidade de um juiz visa preservar e defender o saber, no entanto, não deixa de se aproximar de uma postura cética (a suspensão do juízo). A proposta do *Dicionário crítico*, expondo um catálogo dessas disputas, é se tornar “a pedra de toque [*pierre de touche*] dos outros livros”, “a chave das fontes” e “o quarto das garantias da República das Letras”. No entanto, apesar dessas pretensões de pouca modéstia, o autor não projeta um campo de intelectuais livre cujas leis acabariam com toda a disputa; ao invés disso, o dicionário crítico seria uma baliza para medir e avaliar as análises conflitantes, sendo estas retratadas como comuns e também vantajosas¹¹².

Esse projeto acentuadamente polêmico de Bayle tivera, em sua origem, o intuito de possuir uma natureza *simplesmente* crítica¹¹³, no entanto, o autor abandonou tal intenção em

¹¹¹ Professor de Belas letras em Maastricht (Países-Baixos), a quem o autor dirige seu livro.

¹¹² Ao se referir à rede de correspondentes e apoiadores do livro de Bayle, Antony McKenna comenta: “Assim, contrariamente à Igreja, ‘país’ do fervor religioso marcado por uma divisão violenta, Bayle constitui o *Dicionário* em monumento emblemático da ‘guerra pacífica’ dos espíritos, isto é, do debate crítico, permanente e pacífico, que caracteriza a República das Letras, esse ‘Estado extremamente livre’ onde se reconhece ‘apenas o império da verdade e da razão’ (verbete “Catus”, D).” (McKenna, 2017, p. 9).

¹¹³ De fato, no *Projeto e fragmentos*, ao justificar a necessidade de um dicionário crítico, Bayle representa sua obra como uma continuação do espírito crítico vivo desde o século XVI. O dicionário crítico seria uma obra de um tempo em que o rigorismo com a retidão das fontes não seria considerado a expressão do pedantismo. “E não me digam que nosso século, surgido [*revenu*] e curado pelo espírito crítico que reinava no século precedente, enxerga

prol de uma obra de natureza dupla: histórica e crítica. O livro de Bayle, portanto, deixa de ser uma pedra de toque para que outros façam futuramente um dicionário histórico, assumindo a função de corrigir (criticar os erros) e a função de erigir o conhecimento (fornecer um juízo afirmativo e uma posição definida diante das divergências)¹¹⁴.

O parecer de Leibniz sobre *Projeto e fragmentos* expressa essa preocupação com a incorporação de um objetivo não polêmico para a crítica em função da sensibilidade do público¹¹⁵. Além disso, no próprio *Projeto e fragmentos*, Bayle reconheceu previamente a necessidade de pressentir o gosto público para melhor realizar¹¹⁶ o seu futuro livro, mostrando-se como um autor pronto a ouvir os pareceres de seus leitores. Assim, não seria exagero indicar que o leitor ou a autoridade do público é diretamente responsável pela estrutura inovadora¹¹⁷ do livro. O leitor é representado, na pluma de Bayle, com o poder de auxiliar na *composição* da obra. Essa ideia se reforça ainda mais se pensarmos no motivo autodeclarado da publicação do *Projeto e fragmentos*, isto é, da publicação de uma obra em andamento. Em suma, em nome do gosto do leitor e não mais de uma tradição de eruditos de outros tempos¹¹⁸, o autor acrescenta

apenas como pedantismo os escritos daqueles que corrigem as falsidades de fato concernentes ou à História particular de grandes homens ou ao nome das cidades ou a outras coisas como tais; pois é certo que, considerando o todo, nunca se teve mais do que hoje compromisso com esse tipo de esclarecimentos” (*Projeto e fragmentos*, s.p.). Todavia, como veremos, esse diagnóstico sobre o seu presente parece recuar diante de um gosto mais diversificado de seus leitores.

¹¹⁴ Apesar de haver no século XVII e XVIII um juízo difundido a respeito de um ceticismo de Bayle, Koselleck identifica esse autor como o precursor que faz da crítica não só uma atividade do juízo, mas de uma razão que pondera os prós e os contras. “Quando Bayle abarcou com o método crítico todos os ramos do saber humano e da história humana e os mergulhou em um processo infinito de relativização, a crítica tornou-se a verdadeira atividade da razão. (...) Após o enorme trabalho de Bayle, o conceito de crítica estará indissociavelmente ligado ao conceito de razão. De modo que, em 1709, Vico pôde dizer: ‘Hoje, somos consagrados pelo estudo crítico ... A crítica nos oferece isso pela primeira vez, no momento em que duvidas, a partir do qual te tornas decidido’... Portanto, a crítica não permaneceu restrita aos campos da filologia, da estética e da história; tornou-se, de modo geral, a arte de alcançar, pelo pensamento racional, conhecimentos e resultados justos e corretos”. Koselleck, 1999 p. 96.

¹¹⁵ “A maior parte dos leitores não se preocupa em saber quantas vezes Moréri falhou, eles se interessam apenas raramente pelas disputas entre os eruditos, mas eles ficarão felizes em saber que lhes é dado nada mais do que coisas seguras ou munidas ao menos de bons fiadores.” (Leibniz, [1692] 1885, p. 16)

¹¹⁶ *Projeto e fragmentos*, prefácio, seção V.

¹¹⁷ Como indica Grafton (1997) numa abordagem mais histórica, Bayle vislumbra um novo método de escrever a História cuja intenção seria preservar a credibilidade dessa ciência diante do mundo moderno, onde as autoridades – tanto do saber quanto da sociedade – precisariam enfrentar a dúvida cartesiana, mas também a dúvida dos protestantes, dos puritanos e dos hereges. De qualquer modo, ainda segundo Grafton, apesar de todos os méritos inovadores de Bayle, o seu método adquiriria um vínculo depurado entre o rigor das fontes da crítica e a acessibilidade para o leitor alguns anos depois (com Le Clerc). Cf. Grafton, 1997, pp. 190-222.

¹¹⁸ De fato, no *Projeto*, ao justificar a necessidade de um dicionário crítico, Bayle representa sua obra como uma continuação do espírito crítico vivo desde o século XVI. O dicionário crítico seria uma obra de um tempo em que o rigorismo com a retidão das fontes não seria considerado a expressão do pedantismo. “E não me digam que nosso século, surgido e curado pelo espírito crítico que reinava no século precedente, enxerga apenas como pedantismo os escritos daqueles que corrigem as falsidades de fato concernentes ou à História particular de grandes homens ou ao nome das cidades ou a outras coisas como tais; pois é certo que, considerando o todo, nunca se teve mais do que hoje compromisso com esse tipo de esclarecimentos” (*Projeto e fragmentos*, seção VIII). Mas esse diagnóstico, calcado nas obras do século XVI, sobre o seu presente parece recuar diante de um gosto mais diversificado de seus leitores.

à sua crítica uma característica a mais, sem precisar renegar a postura de correção que lhe era essencial.

Essa sensibilidade ao gosto do público nos leva a diferenciar a República das Letras de Bayle de uma comunidade de doutos fechada em si mesma. Como indica Waquet (1989), a República das Letras poderia ser interpretada como uma ideia ou um fundamento do que chamamos atualmente de comunidade científica, a saber, um grupo social cujas trocas se realizam em espaços aristocráticos e sem interação com o todo das sociedades de cada nação. No entanto, o aspecto social aludido por Bayle transcende as correspondências ou comunicações em universidades, escritórios ou bibliotecas. Embora se pense como uma comunidade do saber liberta das barreiras nacionais de cada Estado, essa República das Letras, por meio de livros, revistas e jornais, necessita apresentar ao público tanto os resultados de suas pesquisas quanto as possíveis discordâncias entre seus membros – e no que se refere a esse ponto, fundamental para o significado de crítica, Bayle e Le Clerc ocupam posições opostas¹¹⁹.

Tal abertura ao leitor – como comprovam sua correspondência – é retomada no prefácio de *Dicionário histórico e crítico*. Enquanto a parte “puramente histórica” seria uma breve narrativa de fatos, a parte crítica seria

um grande comentário, uma mistura de provas e de discussões em que introduzo a censura de muitos erros e algumas vezes até uma tirada de reflexões filosóficas – numa palavra, variedade o suficiente para poder acreditar que, por um aspecto ou por outro, cada espécie de leitor encontrará aquele que o acomode. (*DHC*, I, 1697, pp.1-2)

Assim, percebemos dois pesos na palavra crítica: o negativo (censura de erros, presente no *Projeto e fragmentos*) e o positivo (*reflexões*, acréscimo do *DHC*). Sendo o último representado como uma concessão aos leitores cujo gosto repelisse a ênfase da natureza polêmica. A mistura desses dois aspectos é alegada em função dos leitores. Sob o nome de crítica, Bayle reúne, portanto, comentários variados capazes de contemplar leitores de gostos e interesses múltiplos, ou mesmo opostos – entenda-se aqui o gosto não apenas como um

¹¹⁹ “Dentro do escritório, os eruditos devem ter a liberdade de examinar as coisas nelas mesmas, de pensar o que lhes agrada e de cultivar entre eles uma boa amizade com uma agradável liberdade e sem se importunarem uns com os outros caso seus pensamentos não se encontrem conformes e sem levar suas diferenças ao teatro público. Há mistérios em que o povo não deve ser admitido porque, não tendo nem o ócio nem a capacidade de aprofundá-los ou de penetrá-los, ele não poderia acompanhá-los bem nem fazer um bom uso deles” (Le Clerc, 1684, *apud* Waquet, 1989, p. 500). Com base nessa passagem e na leitura de Koselleck, Waquet delinea uma consciência aristocrática e afirma que “a República das Letras era uma comunidade fechada, e não se entrava nela sem carta de recomendação” (Waquet, 1989, p. 500). Embora algumas fontes caracterizem a República das Letras de maneira mais exclusivista, no próprio texto de Waquet encontra-se uma representação mais aberta. “Nunca existiu República nem maior, nem mais populosa, nem mais livre, nem mais gloriosa. Ela se estende por toda a terra e é composta por pessoas de todas as nações, de todas as condições, de qualquer idade, de qualquer sexo, não sendo excluídas nem as mulheres nem as crianças.” (Bonaventure d’Argonne, *Mélanges d’histoire et de littérature* 1700, *apud* Waquet, 1989, p. 485).

elemento estético, mas como um ingrediente social. Assim, em vez de possuir imediatamente um fim em si mesma ou no saber em sua forma ideal, a crítica solicita ao gosto do leitor a anuência para se fazer circular nesse universo moderno de cultivo e valorização do conhecimento. A República das Letras de Bayle, embora tente se colocar acima das fronteiras das repúblicas nacionais, representa-se claramente numa relação ora condicionada ora condicionante com a construção do espaço público moderno.

Nesse quadro, em que as divergências intelectuais aparecem diretamente diante do leitor, sem o filtro, sem a intermediação ou sem a censura prévia de um espaço intelectual institucionalizado, a compreensão de Pierre Bayle sobre a República das Letras consegue expressar mais claramente a sua pertinência com valores modernos:

Esta República [das Letras] é um Estado extremamente livre. Apenas o Império da verdade e da razão é reconhecido, e, sob seus auspícios, a guerra a quem quer que seja é feita inocentemente. Os amigos devem manter a guarda contra seus amigos, os pais contra seus filhos, os sogros contra seus genros: é como no século de ferro. [...] Cada um é em conjunto soberano e imputável de cada um. As leis da sociedade não fazem dano à independência do estado de natureza; em relação ao erro e à ignorância, todos os particulares têm a este respeito o direito da espada e podem exercê-lo sem pedir a permissão àqueles que governam¹²⁰.

O “império da verdade e da razão” se mostra como a guerra de todos contra todos¹²¹, e os súditos desse império – considerados particularmente – possuem apenas o direito da espada. Enfatizando sua prática antagônica como constitutiva de si mesma, a República das Letras, na formulação de Bayle, ergue-se de maneira imediata a favor da individualidade (lei da espada), prescindindo das instituições de saber ou de governo. Trata-se, portanto, de figurar a liberdade da República das Letras como um feito acima das interferências de autoridades cristalizadas ou de leis de um rei. No entanto, apesar de não possuírem o direito de intervir contra a liberdade dessa república, tais instituições podem regular indiretamente algumas garantias para o procedimento dessa guerra.

Assim, nesse estado de guerra – na ausência de leis do Estado –, Bayle, do mesmo modo que Baillet, imagina uma cláusula para que a crítica tenha um limite coercitivo contra as armas envenenadas. Ou seja, se Baillet almeja de maneira quase utópica, através de conceitos morais, civilizar a guerra entre intelectuais, Bayle deseja simultaneamente a independência da República das Letras frente ao Estado nacional e a proteção desse mesmo Estado nos casos em

¹²⁰ Verbete *Catius* nota d) in *DHC* II, p.809. Notemos a afinidade entre a guerra inocente de Bayle e a feliz violência de Baillet, descrevem a ambivalência da prática da crítica.

¹²¹ Apesar da sua formulação moderna (hobbesiana), convém lembrar que essa fórmula se vincula a tradições também pré-modernas como as imagens clássicas do pensamento grego (idade de ferro) e do pensamento cristão (Evangelho de Lucas XII, 51-53).

que a sátira pessoal tente se passar pelo exercício livre da crítica. Desse modo, aceitando o grau de complexidade dessa ideia, podemos dizer que a negação da interferência do Estado não significa propriamente uma natureza *apolítica* da República das Letras¹²², porque o Estado, sem intervir *positivamente* (criando normas e interesses), precisa explicitamente garantir *negativamente* (ou seja, por meio da proibição pontual à sátira pessoal) limites mínimos para a dinâmica dessas polêmicas na sociedade.

Apesar de importante, a imagem da guerra de todos contra todos representa apenas a liberdade *negativa* dessa república, ou seja, o aspecto “extremamente livre” de interferências externas. Há igualmente um aspecto positivo ou normativo, pois a República das Letras reconhece que está inserida dentro da dinâmica dos “privilégios da sociedade” e, se é preciso abstrair as instituições cristalizadas, é igualmente necessário congregá-la na dimensão pública de um fluxo social. Por isso que, a nosso ver, essa república não caberia no foro íntimo ou moral. Mesmo antes da consolidação dos espaços sociais (burgueses) para a crítica, o público enquanto um conceito social e ativo lhe é profundamente necessário. Embora longa, a sequência imediata à citação acima é igualmente necessária:

É bem fácil saber por que a potência soberana precisou deixar a cada um o direito de escrever contra os autores que se enganam, mas não o de publicar sátiras. É que as sátiras tendem a despojar um homem de sua honra, o que é uma espécie de homicídio civil e, por consequência, uma pena que deve ser infligida apenas pelo Soberano; mas a crítica de um livro tende apenas a mostrar que um autor não tem este ou aquele grau de ilustração [*lumière*]. Ora, como ele pode – com esta falta de ciência – gozar de todos os direitos e de todos os privilégios da sociedade, sem que sua reputação de um perfeito cavalheiro [*honnête homme*] e de bom súdito da República receba o menor dano? Não se usurpa nada daquele que depende da Majestade do Estado, fazendo o público conhecer as faltas que estão no seu livro. É verdade que, através disso, diminui-se às vezes a *reputação de homem hábil* que um autor adquiriu para si e o *proveito monetário* que ele recolhia. Mas se o fazemos defendendo o partido da razão, pelo interesse único da verdade e de uma maneira honrada, ninguém deve contestar! (*DHC*, II, p. 810 grifo nosso)

Embora tal república que transcenda todas as repúblicas carregue certo paradoxo conceitual e muitas dificuldades práticas¹²³, convém identificar a distinção entre (i) o nível do

¹²² Contrapomo-nos aqui à leitura de Koselleck “A liberdade absoluta da República das Letras apolítica dentro do Estado, um *bellum omnium contra omnes* (Bayle)” (Koselleck, 1999, pp. 88-110).

¹²³ Longe de ser um lapso, essas dificuldades conceituais e práticas, que, diga-se de passagem, marcam a defesa do pensamento livre na modernidade, povoam a vida e obra de Bayle. “As questões que direcionam ‘Catius.D’ – como equilibrar liberdade e restrição – continuarão a engajar Bayle em todo o *Dictionnaire*, que manifesta um vívido interesse em práticas e princípios acadêmicos, a tal ponto que se poderia chamá-lo, pelo menos em parte, um estudo ético-social da República das Letras. [...] Nessa empreitada, três questões são centrais. A primeira é ética: qual é a posição moral do transgressor na República das Letras – isto é, o que a calúnia diz sobre o caluniador? A segunda é prática ou procedimental: como reconhecer a calúnia, a sátira e a difamação; como separar (deliberadamente) acusações falsas das verdadeiras? A terceira é político-jurídica: o que precisa ser feito com os caluniadores, uma vez comprovada sua culpa?” (Lugt, 2016 p. 82). Para essa terceira questão, será importante a

Estado e (ii) o nível do fluxo essencialmente social ou comunitário. No primeiro nível, a República das Letras é reconhecida como um espaço fora do alcance da “potência soberana” ou das “leis da sociedade” e também como uma instância sem efeitos sobre a “Majestade do Estado”. No entanto, há efeitos sobre a sociedade. Nesse segundo nível, aquela república está inserida dentro do espaço dos “privilégios da sociedade” – irredutível ao âmbito moral – e, desse modo, acarreta frequentemente prejuízos de reputação e de rentabilidade de um escritor. Assim, a República das Letras – enquanto matéria de publicação e enquanto forma de circulação do saber – coloca-se como uma instituição social nova (ou ideal) que reúne diretamente autores e público sem subordinação à escola ou a uma terceira autoridade socialmente reconhecida¹²⁴. A atividade realizada nessa república é extremamente livre, e seus conflitos ou guerras escapam da jurisdição da potência soberana. Para além de uma liberdade da (ou na) consciência, a liberdade aqui defendida aponta para a atividade concreta da crítica e, mais especificamente, desta crítica não apenas enquanto a escrita em geral, mas enquanto “direito de escrever *contra* os autores que se enganam”. Desse modo, a República das Letras, na formulação de Bayle, reivindica o direito à polêmica intelectual exercido publicamente em *societate*.¹²⁵

Entretanto, essa publicização da polêmica intelectual gera a preocupação com a possível mistura entre a crítica que se dirige aos juízos ou aos erros de um autor e os libelos que se dirigiriam diretamente contra a sua pessoa. Ao chamar esses libelos de sátira¹²⁶, Bayle se

analogia entre calúnia e homicídio. Assim como um cidadão não deve pagar um homicídio matando o assassino, não se responde à calúnia com outra calúnia, mas com uma acusação contendo provas sobre sua autoria e sua falsidade. Em todo caso, a resposta a essa última questão não é simples tampouco unívoca em Bayle (cf. Lugt, 2016, p. 99-116), mas justamente por isso, a nosso ver, ela ainda se mostra pertinente.

¹²⁴ Sobre a dimensão dessa instituição social se restrita aos eruditos ou ampliada à “infinitude de pessoas do mundo”, Bayle formula claramente esse problema no Prefácio que faz de agosto de 1684 de sua revista mensal: “Será preciso ter a mesma conduta [de observar a diversidade de gostos] a respeito de outro ponto. Há pessoas graves que gostariam que tudo fosse sério nessas *Nouvelles* e que desaprovam certos traços que são difundidos para regozijar [*égayer*] o Leitor. Outros defendem que estes pequenos grãos de sal são absolutamente necessários, se quiserem que o leitor nos perdoe a extensão que não poderíamos evitar, porque queremos dar uma ideia justa e exata de uma obra. Eles dizem que estas *Nouvelles* não são tanto para os doutores e para os intelectuais de profissão quanto para uma infinidade de pessoas do mundo que a sua preguiça natural ou os embaraços de um emprego árduo impediriam de ler muito, ainda que eles fossem fortemente dispostos a aprender. Se quiserem instruí-los, é preciso cativar pela esperança de que eles não se entediarão e que encontrarão algo que os acomodará, quando eles tiverem a paciência de ler ainda o documento. Eis, portanto, os sentimentos fortemente diferentes. É impossível contentar gostos tão pouco afins: o melhor a fazer é se acomodar tanto a estes quanto àqueles” (Bayle, [1684] 1737, p. 101)

¹²⁵ Koselleck não reconhece essa instância ou fluxo social e interpreta o estado “extremamente livre” como a expressão erudita da solução das guerras de Religião que fornece a consciência moral esse lugar fora do alcance do estado. Mas a formulação do verbete é clara ao indicar uma consciência de conectar essa extrema liberdade dentro da rede de trocas sociais.

¹²⁶ “Pierre Bayle, em seu *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697), formula a certidão de óbito de uma forma de escrita sentida como insuportável e rapidamente desprezada pelos filósofos das Luzes. Bayle não a considera como uma forma nobre ou digna de interesse. Ele estabelece uma equivalência total entre ‘Sátira’ e ‘Libelo difamatório’. Até as sátiras literárias constituem a seus olhos apenas uma forma particular da categoria mais geral do libelo difamatório, cujos vícios e perigos elas compartilham. Elas ilustram a seus olhos uma das

aproxima do debate entre Baillet e Ménage, no qual o primeiro chamará o *Anti-Baillet* de uma sátira pessoal ou de uma sátira corrompida. Enquanto Ménage, em seu *Anti-Baillet*, utiliza supostos erros de Baillet para desqualificá-lo integralmente enquanto intelectual, a resposta de Baillet é dada justamente com as *Sátiras pessoais*, em que realiza um catálogo dos livros com o título *Anti* desde *Anti-Caton* até o *Anti-Baillet*. Portanto, em vez de entender essa sátira – mencionada no verbete – como o gênero literário (ou a Sátira real), convém entendê-la como a sua corrupção¹²⁷, ou seja, como simples difamação.

Em vez de uma questão meramente técnica, essa tópica sobre a diferença entre crítica e sátira, que será retomada no século XVIII¹²⁸, está inserida numa preocupação com os efeitos polêmicos (de um exercício generalizado da crítica) sobre a sociedade. Como mencionamos acima, em Baillet, a crítica era associada a um conjunto de virtudes e vícios que a modelariam ou que determinariam uma *boa* crítica. Nesse caso, há um recurso à própria instância moral para delimitar o modo como a crítica deve se expressar. Para Bayle, no entanto, o problema não é mais o pedantismo do crítico (o excessivo ou minucioso modo de empregar tal arte), e sim a instrumentalização da crítica com vistas à difamação da pessoa de um autor. Assim, explica-se o seu apelo a uma intervenção estatal que permita a publicação das críticas, mas, em contrapartida, proíba a publicação de sátiras.

Sem dúvidas, seria uma complexa tarefa para o Estado do século XVII (ou mesmo do século XXI) tipificar precisamente a diferença entre crítica e difamação. Como tal apelo à “potência soberana” surge imediatamente após o argumento de que a crítica se situaria num estado natural de guerra de todos contra todos, parece difícil conciliar essa participação do Estado numa guerra *natural* presente no campo social. O argumento de Bayle, de fato, contém alguns saltos, entretanto, como indica seu texto sobre as difamações, eles revelam uma preocupação do vínculo entre o tom polêmico da crítica e a expansão da imprensa (tal como Bayle a considera)¹²⁹, ou seja, entre uma postura erudita e um fenômeno social. Ao mesmo

feridas da vida pública dos Estados: a facilidade de atacar a honra e a reputação dos indivíduos. Lucílio, autor de sátiras regulares, mostra-se como exemplo (verbetes ‘Lucilius’)” (Debailly, 2009, p. 139).

¹²⁷ “Assim, uma sátira real é aquela que toca apenas as coisas sem querer tocar a pessoa, ela atinge apenas os vícios da alma e os erros do espírito; ao contrário, as sátiras pessoais atacam diretamente a pessoa do vicioso ou do errante” (Baillet, *Des satyres personnelles* 1689; p. 7).

¹²⁸ Na síntese clássica de Voltaire: “Todas as pessoas honestas que ponderam são críticas, os ardilosos são satíricos, os perversos fazem libelos” (Voltaire, [1731] 1846, p. 537). Notemos que, em vez de normas propriamente técnicas, são as características morais que fundamentam a base dessa distinção em Voltaire. Aliás, a fecundidade dessa tópica também se mostra em forma de peça, Cf. *La critique* de Louis de Boissy, 1732.

¹²⁹ “Como não há nada de tão útil que, em certo aspecto, não cause algum mal, acontece que a imprensa, entre cem comodidades que trouxe, deu lugar a um notável inconveniente: forneceu aos satíricos e aos sediciosos mil meios de difundir prontamente seu veneno por toda a terra”. (Bayle, *Dissertation sur les libelles diffamatoires* [1697] 1820, p.172).

tempo em que a crítica é importante para a retidão dos juízos do erudito, um seguimento da imprensa é caracterizado valendo-se do tom polemista para cativar e desvirtuar o público e, desse modo, direcioná-lo a um interesse pela sátira pessoal.

Em poucas palavras, essas amostras do século XVII não trazem as soluções que serão perseguidas ainda ao longo do XVIII. Todavia, os problemas da crítica na esfera social já são percebidos e *formulados* com nitidez. Portanto, embora sejam exemplos dessa centralidade do teor polêmico no mundo intelectual, Baillet e Bayle não negligenciam um limite ou uma modulação a essa característica. O primeiro valendo-se de normas morais de virtude do crítico, o segundo demandando ao poder estatal uma proibição (difícil de ser rigorosamente definida) contra as sátiras.

Quanto mais próxima do leitor a crítica se coloque, maiores se tornam as polêmicas por ela despertadas.

2.2 O espectro da multidão de críticos

Como dissemos, a partir do caso da sociedade de corte francesa, é possível discernir um uso difundido do termo e da prática *crítica* antes do século das Luzes, porém, ainda muito ligado a um âmbito de normas privadas: jantares ou reuniões na alcova. Em poucas palavras, a crítica constituía uma prática social, mas sem ser uma prática rigorosamente pública. Ressaltando esse diagnóstico, podemos compreender mais precisamente a contribuição do século XVIII para o sentido de crítica. Nesse século, deixando de ser caracterizada apenas como moda e apontando, cada vez mais, para fora de suas acepções escolares, a crítica se consolida na sociedade e torna-se uma prática diretriz de espaços sociais *públicos*. Contudo, dependendo da perspectiva, ao mesmo tempo em que fornecia a imagem de uma sociedade mais esclarecida ou mais interessada em livros e jornais, a popularização da crítica despertava entre alguns intelectuais a imagem de uma corrupção do saber e da arte de julgar. Por isso, na perspectiva da história das ideias, tal popularidade, além de um dado constatável dentro do modo de vida burguês (como indica Habermas), torna-se um problema que suscita a necessidade de enfatizar as regras da crítica, ou mais precisamente, de uma boa crítica.

Em língua portuguesa, há uma descrição significativa para essa tensão entre boa e má crítica no *Vocabulário Português e Latino 1712-1728 (VPL)* de Rafael Bluteau. No prólogo desse dicionário, o autor se dirige aos leitores separando-os em diversas características, reconhecendo, portanto, que as qualidades morais, culturais e psicológicas de um leitor influenciam a recepção de um livro mais do que seu grau de formação acadêmica¹³⁰. Assim, o leitor moderno é pensado como essa tábua bastante rugosa. A essas rugas, coaduna-se o problema da quantidade de (maus) críticos. A constatação da quantidade de crítica, à luz do (suposto) número de críticos clássicos, configura prontamente um problema tipificado enquanto hipercrítico – os que “pretenderam achar erros na fábrica do mundo” – e enquanto pseudocrítico – as “rãs que, não tendo dentes para morder, tem grandes bocas para gritar”¹³¹. O hipercrítico

¹³⁰ “No princípio de suas obras costumam os autores fazer prólogos ao leitor como se não houvesse mais que um só leitor no mundo. Eu – que, em cada homem que sabe ler, considero um leitor e este com ânimo, capacidade e gênio diferente de outro – faço este prólogo a todo o gênero de leitores”. (Bluteau, *VPL*, tom. I, 1712, início do Prólogo, s.p.) Os leitores estão, desse modo, divididos em: benévolo, malévolos, impaciente, português, estrangeiro, douto, indouto, pseudocrítico, impertinente e mofino. É interessante notar como esse mundo do leitor é representado em sua heterogeneidade que inclui, de fato, dicotomias, sem, porém, a essas reduzir-se. O mundo letrado, portanto, em vez de idealizado a partir da natureza simplesmente intelectual de um conhecimento, ensaia incorporar as qualidades pessoais ou psicológicas dos autores e também dos leitores. A complexidade reconhecida expressa a importância de pensar sobre os leitores, sobre a recepção da obra por parte dessa nova autoridade.

¹³¹ “A razão pela qual há tantos e tão maus críticos é que hoje é ofício que cada um toma e exerce sem a autoridade do Magistrado. Antigamente houve censores em Roma, mas não eram mais que dois, e estes eram escolhidos da ordem Senatoria e aprovados só para o espaço de cinco anos [...]. Hoje temos [censores] em número muito maior que autores, porque cada autor tem muitos [censores]”. (Bluteau, *VPL*, sup. I. 1727)

significaria a deturpação da crítica devido ao pedantismo (excesso de rigor), enquanto os pseudocríticos seriam mais propriamente a deturpação devido a uma popularidade licenciosa carente de um verdadeiro rigor técnico. Segundo Bluteau, embora as características desses dois tipos de críticos sejam simetricamente opostas, eles possuiriam uma mesma causa, a saber, a propagação do exercício da crítica realizado independentemente da autoridade escolar.

Além de importante para a recepção de seu dicionário, essa tensão entre boa e má crítica se faz necessária para a própria definição de crítica. Dentro dos seus volumes suplementares, Bluteau escreve um verbete *críticos*, no qual, apesar da rápida menção a Aristarco¹³², prioriza-se a transmissão de uma lição de vida àqueles que quiserem utilizar a crítica sem o devido discernimento. Relevemos o caráter repetitivo dos exemplos, pois tal repetição sublinha a importância desse problema:

Críticos – Aristarco e Zoilo foram os dois maiores críticos da antiguidade [...] [Ao contrário de Aristarco,] na censura que fez Zoilo do dito poeta [Homero] e juntamente de Platão e de Sócrates, houve com tanta paixão e temeridade que ficou seu nome odioso e foi dado a todos aqueles que depois com emulação e inveja condenaram as obras de bons autores. Na História não consta certamente nem o lugar nem o gênero da sua morte, mas convêm todos que foi violenta em castigo da sua temeridade. Os que o fizeram passar da Grécia para o Egito dizem que Ptolomeu Philapelho o mandara enforcar, outros, que o encaminharam para a Ásia, dizem que fora queimado vivo em Esmirna; e os que o deixaram na sua pátria escrevem que nela os seus o apedrejaram. Os críticos injuriosos, que escaparam da justiça dos príncipes, não puderam se livrar do ódio e aborrecimento do público. Os nomes de Anyto, Melito e Lycon, pelo atrevimento com que criticaram Sócrates, incorreram na indignação dos Antigos, e nestes últimos séculos, a memória de Gaspar Scioppio causa horror a todos os sábios, tanto católicos quanto hereges, pelo desavergonhamento com que pretendeu desacreditar os escritos de Autores mais beneméritos da República das Letras, como foram o famoso [Jacques-Auguste] de Thou, Scaligero, Vossio, o Padre Famiano Strada da Companhia de Jesus e toda a dita companhia. É opinião quase certa, que o célebre Matemático Regiomontano, (este é João Muller de Königsberg) morreu do veneno, que lhe deram os filhos de Jorge de Trebizonda, por ter criticado os escritos de seu pai. Ninguém ignora o assassino de Ramo [Pierre de la Ramée], executado pelos sequazes de Charpentier, que por este modo quis desagrar a Aristóteles, cuja doutrina fora impugnada por Ramo com demasia. Pouco faltou, que não morresse [Francesco] Robortello¹³³ da punhalada, que lhe deu Bautista Ignacio Veneziano, por resposta aos pontos da sua crítica. Jorge de Trebizonda, empenhado em censurar as obras de Platão, ficou tão corrido [(envergonhado)] com as respostas do Cardeal Bessarion, que quase perdeu o juízo, e se tornou objeto dos escárnios de uns, e das lástimas de outros. Os que se querem acreditar [leia-se: ganhar crédito ou confiança] com críticas necessitam de muitas prendas, que raras vezes em um só sujeito se acham. Além da ciência, integridade e isenção de todo o gênero de prevenção, necessita o Crítico de

¹³² Convém lembrar que Aristarco é o símbolo do conjunto de virtudes e conhecimentos paradigmáticos de um crítico mais próximo de valores classicistas.

¹³³ Cf. Bravo. Ligação do autor com o termo *emendatio* – provavelmente é esse termo que será interpretado como crítica.

equidade e bom juízo natural, para discernir o mau do bom, e o falso do verdadeiro. (Bluteau, VPL, sup. I, 1727, p. 272-3).

Com esse verbete, a cisão entre boa e má crítica projeta suas raízes na própria Antiguidade. Enquanto Aristarco representa a crítica criteriosa, Zoilo (personagem imortalizado como chicote de Homero) é o ícone de uma crítica permeada de interesses ou temeridades. Os maus críticos seriam esses personagens que, sem substancialidade própria, possuem um espaço na História apenas enquanto sombra (ou chicote) de um bom autor. Entretanto, a finalidade mais evidente do extenso verbete consiste em construir uma relação causal entre o exercício da má crítica e um castigo fatal. Se Bayle, para estimular o governante a proibir a maledicência, traça o mau crítico como um homicida de reputação, Bluteau representa o próprio difamador como marcado para morrer, quer pela determinação de um rei, quer pela vingança de algum indivíduo ou grupo por ele ofendido. Sem lei ou justiça clara contra os polemistas, esse autor francês em Portugal apela a tais anedotas – revestidas de valor histórico – para representar (ou talvez legitimar) o assassinato do mau crítico como um destino incontornável.

Na verdade, esta lista de intelectuais assassinados seleciona humanistas controversos de nacionalidades diferentes, asseverando a validade da consequência fatal para qualquer país europeu. Portanto, mais do que preceitos morais, é a força do medo o instrumento anunciado, em terras portuguesas, para restringir os supostos atrevimentos de um crítico. Desse modo, parece impossível não considerar que essa representação do mau crítico espelha também (ou até mais) as qualidades morais, psicológicas e culturais do próprio Bluteau. Em todo caso, podemos ver naquele verbete que, antes mesmo de se direcionar pontualmente ao poder da Igreja e do Estado, a prática crítica se torna um fator de desequilíbrio agudo na crescente circulação social das letras e dos saberes.

A relação causal entre multiplicação dos críticos e má crítica tenta se fixar, ao menos, desde Mabillon e Laubrusse. Tais autores instrumentalizam a dicotomia da crítica boa e má num contexto mais específico, protegendo os assuntos religiosos do juízo e da avaliação de uma pessoa qualquer. Nota-se que essa popularização da crítica é descrita transcendendo delimitações de gênero e de geração. Estendendo o exercício da crítica “até às mulheres” e aos jovens, Mabillon nomeia a forte popularização do termo como uma doença do século¹³⁴.

¹³⁴ *Traité des études monastiques*, 1691, p. 290 e p. 294. “Não basta criticar por criticar, mas criticar para o avanço das ciências e para aplanar suas vias” (Mabillon, 1691, p. 295).

Essa popularização da crítica indicaria um dos abusos¹³⁵ dessa arte que seria tão prejudicial quanto a própria ignorância ou o erro¹³⁶. Desse modo, em vez de questionar diretamente a crítica enquanto técnica, a intenção de Mabillon consiste em estabelecer o que seria uma crítica boa (legítima) e em tipificar o que seria uma crítica ruim, sobretudo, nos assuntos teológicos. Por sua natureza sagrada, os dogmas religiosos não deveriam ser postos nos tribunais individuais como se fossem uma invenção humana comum; em outras palavras, seria pela santidade que a religião restringiria o exercício de sua crítica apenas ao tribunal dos concílios, deslegitimando a crítica exercida pelos leigos.

O *Traité des Abus de la Critique en Matière de Religion* (TACMR, 1710) de Laubrussel reproduz esses argumentos de Mabillon, representando seus adversários frequentemente como uma multidão [*foule*] de críticos e a crítica como a doença do século¹³⁷; contudo, sua objeção reconhece que “a proibição serve apenas para aguçar a curiosidade¹³⁸”. Em seu diagnóstico, a força empregada para fechar o caminho aberto pela crítica, de fato, resulta no contrário. Assim sendo, o modo eficiente de coibir o denominado abuso da crítica passaria também pela proposta de uma nova crítica sacra¹³⁹, que, submetendo-se à autoridade da igreja¹⁴⁰ (e não apenas ao bom senso ou à ciência), eliminaria a licenciosidade da crítica do seu tempo. Certamente, a reprovação dessa licenciosidade estabelece claramente uma heteronomia na crítica porque, para uma boa crítica, não seria suficiente o cumprimento de todas as suas regras técnicas, tampouco a determinação do seu propósito, do seu emprego, de sua utilidade ou do próprio trabalho do crítico¹⁴¹. Nesse contexto marcado pela exigência de uma subordinação da crítica à autoridade religiosa, o autor faz a observação (negativa) de que a crítica visa a tudo sujeitar¹⁴².

Dividir a crítica em boa e má marca um grau importante na disputa por um sentido considerado mais genuíno, construindo uma oposição a seu uso mais difundido e/ou supostamente corrompido. Mesmo que o ideal paradigmático de crítico esteja associado a

¹³⁵ Entre os abusos, é digna de nota a sutil consideração feita para os argumentos negativos (divididos em *puramente* negativos e os que teriam “algo de real ou de positivo”). Por meio de argumentos puramente negativos seria fácil um crítico ir longe demais ou sentir uma confiança grande por ter “lido e observado tudo” (Mabillon, 1691, p. 298).

¹³⁶ “Os séculos precedentes pecaram por um excesso de simplicidade e de credulidade, mas neste [XVII] os pretensos espíritos fortes não aceitam nada que não tenha passado por seu tribunal” (Mabillon, 1691, p. 291).

¹³⁷ TACMR, pp. 147; 154.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁹ *Ibid.* p. 323. Essa necessidade de uma *nova* crítica visaria superar o sucesso da crítica de Simon.

¹⁴⁰ *Ibid.*, cap. XIII (livro I) em especial p.127. Com o nome de *novo* Laubrussel empenha-se, na verdade, numa crítica oposta aos valores que se consolidaram para a modernidade, ou seja, sua proposta é por uma crítica *antimoderna*.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. i-xv.

¹⁴² O capítulo VI é designado da seguinte forma: “Um dos maiores perigos da crítica é que, por força de tudo sujeitar a suas pesquisas, ela veio naturalmente a tratar a religião como uma invenção humana e a mobilizar mais questões danosas à fé do que nenhuma outra ciência” (*Ibid.*, p. 48).

Aristarco ou a São Jerônimo, nota-se que, a partir do início do século XVIII, a elaboração da acepção técnica de crítica é forçada a se contrapor a uma popularização dessa prática enquanto característica de época. Mais do que a existência de um sentido popular para o termo crítica, a difusão desse sentido se torna uma problemática cada vez mais incontornável para as propostas de construção de parâmetros e regras para a faculdade de julgar.

Essa investida contra a propagação da crítica reaparece igualmente em Pope, mais precisamente em seu ensaio sobre a crítica (1711). Ainda que ele se empenhe em construir uma proximidade maior da crítica com a poesia do que com a erudição em geral, o problema que abre esse ensaio é a proliferação indiscriminada de críticas (ruins).

É difícil dizer se maior falta de habilidade aparece ao mal escrever ou mal julgar, mas entre os dois, menos dano faz o que cansa a nossa paciência do que o que engana nosso juízo [*sense*]; alguns poucos erram no primeiro, muitos erram no segundo. Para um que escreve mal, dez censuram errado. Antes um tolo podia se expor somente para si mesmo, agora um [tolo] em versos cria muitos [tolos] em prosa¹⁴³. (*Ensaio sobre a crítica*, vv. 1-8).

Sem mencionar a concepção de crítica enquanto autenticidade de textos antigos¹⁴⁴, o que se coloca em questão é a propagação de (maus) críticos em sua tarefa de avaliar autores do presente. O crescimento exponencial de maus críticos é o problema introdutório do ensaio que, em contrapartida, busca argumentos para representar o crítico genuíno como algo tão raro quanto um verdadeiro poeta, como um dom celestial. Ainda que sua concepção de crítica se refira diretamente ao universo das belas-artes e, em especial, ao da poesia – e não ao domínio do saber humano em geral –, a descrição dos vícios de um mau crítico coincidem com a descrição feita para o mau crítico em geral. Assim como o mau crítico, na versão da Europa continental, é aquele que deprecia ou zomba do saber de um autor, o mau crítico, na versão insular, coloca-se como rival da poesia, corrompendo-a e obstruindo a percepção de sua beleza.

Em contrapartida, o respeito aos seus próprios limites será o critério para indicar o bom crítico. Todavia, tais limites não significam apenas aplicação de um conhecimento técnico. A proximidade da crítica com a beleza faz com que as leis para um bom crítico precisem transcender o nível da formulação ou aplicação de preceitos: mais do que uma arte, a crítica precisaria ser uma *bela* arte. Assim, o abuso da crítica não será tanto a falta de habilidades

¹⁴³ Ainda que a crítica de Pope e a crítica de Laubrusse tenham definições distintas, ambas as obras (publicadas respectivamente em 1711 e 1710) iniciam-se com a problematização da quantidade de más críticas. As primeiras palavras do Prefácio de Laubrusse são: “Para um pequeno número de excelentes livros de críticas da qual o mundo erudito se felicita, ele é tão enfadado de medíocres e tão infectado de maus [livros] que, aparentemente, seria preferível ser menos inclinado a louvar o mérito dos primeiros do que a deter, se possível, o contágio dos últimos”. (*Ibid.*, p. i).

¹⁴⁴ Em 2.3 nos concentraremos nesse problema de uma abordagem sobre a definição de crítica, contemplando as equívocas presentes em seu uso.

friamente técnicas quanto a extrapolação das próprias forças naturais de um indivíduo, forças de ordens diferentes – designadas como gênio, gosto e instrução¹⁴⁵. Nesse caso, não há propriamente um domínio específico, por exemplo, a religião, para ser protegido do alcance da crítica. A preocupação de Pope e o indicador para a transgressão dos limites¹⁴⁶ da crítica incidem sobre uma instância moral e psicológica: o orgulho [*pride*]. Os bons críticos seriam raros porque seriam pouquíssimos aqueles que, vencendo seu orgulho, reconheceriam e aceitariam os seus limites particulares.

Segundo Pope, a infração dos limites não acarretaria consequências drásticas tampouco demandaria a intervenção de uma instância estatal. Por meio da metáfora dos reis dotados de ambição, o ato avançar sobre as fronteiras em direção a um campo para o qual não se é apto significa, mais do que a possibilidade de ganhos novos, o risco de, numa guerra, perder o que se possuía. Assim, o crítico precisa reservar seu juízo ao território em que ele mesmo é habilitado, caso contrário, o prestígio aí conquistado se arruinaria facilmente por causa de uma imperícia ostentada em novas terras. Nessa analogia com a estratégia econômica de guerra, torna-se dispensável a intervenção do Estado que Bayle sugerira; o próprio fluxo social entre os eruditos, por sua vez, regularia os ganhos e as perdas merecidos para cada crítico.

Embora essa caracterização do resultado de um abuso da crítica seja bastante notável, a terceira parte do ensaio de Pope destoa dessa imagem ao recorrer mais enfaticamente ao contexto moral com a finalidade de reforçar limites e moderações. Em vez de uma lista de virtudes, esse apelo a uma moral traça limites mais estreitos do que aqueles indicados pelo gosto e pela instrução pessoais. Além de mais candura, Pope faz exigências assaz duras ao crítico: temer a própria expressão da verdade; não destruir a vaidade de um néscio; guardar o silêncio ao menor sinal de dúvida; e demonstrar, mesmo quando seguro, hesitação condescendente.

Desse modo, ainda que reconheçamos o mérito de Pope em retratar uma crítica mais próxima das belas-artes, parece-nos que a superação da dimensão técnica em direção à beleza carrega, porém, uma dívida grave concernente aos valores morais. E poderíamos dizer que quem paga essa dívida é a noção de público. Pelo caminho da moral, o crítico ganharia um modo de alcançar a excelência na crítica que não passaria pela dimensão pública (tão aclamada

¹⁴⁵ *Ensaio sobre a crítica*. v 49. Em resumo, poderíamos brevemente fazer as seguintes considerações sobre essas forças naturais. O gênio é essa força de natureza oculta (ou mesmo de origem mística), imperceptível até mesmo para o próprio indivíduo. O gosto é essa característica mais pública e muitas vezes compartilhada com o grupo social, mas cuja avaliação não se expressa objetivamente. A instrução, por sua vez, expressa um elemento cujo padrão de medida e os meios de aquisição podem ser mais objetivos.

¹⁴⁶ Em certa medida, podemos pensar na influência de Boileau (elogiado por Pope como um bom crítico moderno): “Quem não sabe se limitar nunca soube escrever” (Boileau, [1674], 1979, p.17). Segundo a tradutora Berretine, essa ideia ainda seria retomada por Voltaire e Pascal.

no contexto francófono). Assim como a beleza de uma poesia dependeria do gênio de um poeta depurado e destacado da turba que o lê, segundo Pope, a justiça do juízo de um crítico dependeria, sobretudo, de sua consciência em relação às suas próprias capacidades sem a necessidade da visão de seu reflexo no espelho público.

Pope recrimina moralmente os críticos de sua época¹⁴⁷, enaltecendo os antigos¹⁴⁸, embora alegue que, mesmo na cultura clássica grega e romana, os críticos genuínos fossem poucos¹⁴⁹. Diferente de Simon que tenta se colocar numa coletividade com os outros críticos de seu tempo, Pope busca se destacar enquanto indivíduo e encarnar o crítico enquanto figura forçosamente rara e excelente no gosto, nas letras e na moral. Através desse viés, a expansão do letramento nesse período da sociedade moderna seria um fenômeno deturpador do saber e do juízo, uma vez que cria personagens que, meio letrados e meio vulgares, seriam coisas inacabadas ou indizíveis¹⁵⁰. Ainda que não defenda diretamente um determinado campo fora do alcance da crítica, ou não defenda supostas consequências mortais contra os maus críticos, o ensaio de Pope – exemplar imprescindível para as reflexões sobre a crítica durante o século XVIII – esboça limites restritos e ríspidos contra uma atividade de julgar que não fosse enquadrada dentro de certos traços literários clássicos e traços morais de humildade nas frequentes polêmicas.

Como dissemos, a ênfase no aspecto moral minimiza a relação com a dimensão social. Sem se remeter a consequências possíveis no mundo ou nas relações humanas, o inglês foca na relação da crítica com a poesia, ou mais rigorosamente do crítico com o poeta. Mostra-se, portanto, a influência de elementos fora do campo literário, mas de natureza moral ou psicológica (gosto particular, orgulho). Decerto, a imparcialidade precisa ser uma qualidade do crítico, porém, vista na perspectiva moral, o modo sugerido para alcançá-la é um tanto inusitado para um autor *moderno*. A alteridade considerada como um contrapeso do orgulho se restringe à figura do amigo e do inimigo¹⁵¹, isto é, de alguém circunscrito dentro da afetividade privada

¹⁴⁷ “os nossos críticos fazem o extremo contrário e julgam com fúria, mas escrevem com fleuma” (*Ensaio sobre a crítica*, vv. 664-665)

¹⁴⁸ Ainda que em Pope já exista a influência do gênio na poesia e menos da “exata razão” (ou seja, ainda que Pope vise uma estética moderna), há ainda essa valorização do antigo. De maneira mais precisa, convém dizer que Pope não retoma diretamente as regras críticas dos antigos, mas uma valorização da (suposta) moral dos críticos antigos.

¹⁴⁹ *Ibid.*, vv 643-4.

¹⁵⁰ “Alguns a princípio passaram por Engenhosos [*wit*], então por Poetas, depois se tornaram Críticos, e finalmente se mostraram idiotas completos. Alguns nem por Engenhosos, nem por Críticos puderam se passar; como as vagarosas mulas que nem são cavalos, nem asnos. Esses meio-engenhosos [*witlings*] meio-letrados são, em nossa Ilha, tão numerosos como os insetos semi-formados nas margens do Nilo; são coisas inacabadas que ninguém sabe como chamar tão equívoca sendo sua geração: para nomeá-los seriam requeridas cem línguas ou a [língua] de um engenheiro vão capaz de esgotar as cem”. (*Ibid.*, vv36-45).

¹⁵¹ *Ibid.*, v 214.

de um escritor. Em contrapartida, a dimensão pública é retratada uma única vez e enquanto “facção¹⁵²”, que seria um reflexo multiplicador da parcialidade e do egocentrismo de algum engenheiro¹⁵³. Desse modo, a dinâmica da amizade ou inimizade criaria benefício para esfera moral do crítico, enquanto o público, em vez de instância examinadora, simbolizaria o interesse pela notoriedade e apenas reforçaria tendências parciais.

Considerando as afinidades entre Pope e Laubrussel acerca dos *limites* da crítica, é digno de nota que, em vez de deslegitimar completamente o termo crítica, a narrativa que descreve os críticos como uma doença ou uma praga do século¹⁵⁴ faz parte da moldura para o quadro de uma crítica boa, bela, genuína, sem abuso e bem determinada. Para tais autores, curar o século dessa “patologia” não significa enterrar ou proibir a crítica, mas restringi-la tanto no que concerne a alguns indivíduos quanto no que concerne ao conjunto de regras dessa arte de julgar. O ponto de partida é a preferência (inexorável) dos leitores pela crítica, por isso, seria preciso críticas boas que, substituindo as críticas venenosas, remediassem o juízo e o gosto do século. Diante de uma crítica desregrada enquanto sintoma de época, desde o início do século XVIII, desenha-se uma formulação da crítica enquanto técnica que reconhece modestamente certos limites e abusos.

Desse modo, se Baillet e Bayle utilizam o conceito de crítica para enfatizar e valorizar uma natureza polêmica interna ao mundo intelectual, no século XVIII torna-se mais frequente a divisão da crítica em “boa e má” para que tal termo volte a indicar uma relação em certa medida coesa entre os intelectuais, amenizando a expressão das possíveis discordâncias. Eis, a tentativa de enfatizar uma crítica (supostamente) qualificada¹⁵⁵ e superior a outras críticas. De modo geral, essa tópica de considerar os críticos como uma doença unifica as posições dos críticos ligados ao classicismo e dos teólogos preocupados com as avaliações sobre assuntos religiosos. Ambos os lados almejam minimizar o caráter polêmico da crítica que parece se tornar um sintoma de época entre os intelectuais e o público das grandes cidades europeias¹⁵⁶.

¹⁵² *Ibid.*, v 457.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, vv. 452-461.

¹⁵⁴ Mais uma vez encontramos o eco de Boileau nessa temática: “Nosso século é fértil tanto em tolos autores como em tolos admiradores. [...] um tolo sempre encontra um mais tolo que o admira”. Boileau, *A arte poética*, [1674] 1979, p.22.

¹⁵⁵ Essa crítica que pretende se mostrar delimitada se expressa ainda através de adjetivos que tentam escapar desse teor moralizante, mas sem expressar propriamente um parâmetro objetivo, por exemplo, sã, judiciosa, fina, severa. Presente em muitas obras francesas, mas também em outros países da Europa, esses adjetivos parecem consolidados na *Encyclopédie*, onde o termo crítica se apresenta sempre com algum desses adjetivos. A despeito de sua subjetividade ou arbitrariedade, essas qualificações tentam projetar um desnível ou distinção entre aquele que se rogaria ser legitimamente um crítico e aquele que seria acusado de exercer a crítica para ganho pessoal ou fama pública.

¹⁵⁶ Claramente esse sintoma de época varia cronologicamente em cada nação. No caso da Alemanha, esse efeito da popularização parece ser mais tardio. No início do século XVIII, a obra de Gottlieb Stolle – *Anleitung zur*

2.3 As (in)definições sobre o objeto da crítica

O fenômeno da crítica possui uma origem no campo erudito, mas facilmente ganha popularidade, sendo sua força propagada sem ser canalizada por um objeto definido. Nessa peculiar combinação, a plasticidade da crítica dificulta a definição axiomática dessa (pretensa) arte, e, reciprocamente, a ausência de tal definição permite a expansão ainda maior do horizonte de seus objetos – expansão catalisada no fértil solo dos conflitos e das invenções modernas. Se, para alguns, tal fenômeno reproduz a dispersão contagiosa de uma doença, veremos agora como, para outros, a crítica se constitui como um conceito adequado para explicar transformações da sociedade moderna, isto é, de uma sociedade que se reconhece, cada vez mais, a partir de uma ruptura com os paradigmas da tradição clássica em favor da valorização do presente. Propomos analisar a disputa acerca da definição de crítica e dos objetos de sua alçada, seguindo o recorte de definições listadas por Honoré de Sainte-Marie (Blaise Vauzelle) em suas *Reflexões sobre as regras e o uso da crítica* (RRUC, 1713). Assim, esperamos reconhecer em especial que, mais do que uma arte, a crítica moderna se torna a relação, ou melhor, a instituição que intermedeia o lugar do erudito e do público.

Convém não creditar a equivocidade que ronda o conceito de crítica a interpretações imprecisas da origem clássica do termo, tampouco ao mero arbítrio de um autor. Como vimos, para o público em geral, fazer a crítica poderia significar simplesmente o exercício de uma faculdade [*dynamis*] de julgar; entretanto, as tentativas de delimitá-la enquanto arte despertam constantemente uma disputa no campo erudito, através da qual se reflete diretamente um modo de considerar o tempo, quer em relação a uma valorização do passado, quer em relação a uma ideia de progresso. Tal reflexo se mostra (ou, de certa forma, esconde-se) nas próprias definições estabelecidas na transição entre o século XVII e o XVIII. Honoré de Sainte-Marie em suas RRUC intenta construir uma definição de crítica bastante abrangente, retomando inicialmente a definição de Le Clerc:

Arte de entrar no senso [*sens*] dos antigos autores que escreveram em versos ou em prosa e de fazer um justo discernimento de suas verdadeiras obras com

Historie der Gelahrheit – descreve o pedantismo como responsável pela aceção odiosa da crítica (repetindo o argumento de Baillet). “Não se pode negar que muitos críticos [*Critici*] são a causa de que a crítica, e a erudição como um todo, seja considerada por muitos como pedantismo” (Stolle, 1718, p. 126). Entre os interlocutores de Kant, é possível encontrar numa carta de Herder de 1768 a seguinte queixa: “por que eu não deveria aplicar meu punhado de filosofia em assuntos da moda de nosso quase um quarto de século, em que a aplicação – como eu me lisonjeava – de uma sã filosofia pudesse corrigir tantas coisas? Eu não sei o quão nossa filologia, crítica [*critik*] e estudos dos antigos precisariam recuar aos marcos tão estreitos, se em toda parte filósofos filologizam, criticam e empreendem estudos sobre os antigos. Mas é uma pena que esta palavra comece na Alemanha a se tornar quase escárnio e que estudos se tornem as ciências da moda em que tagarelam as cabeças mais antifilosóficas [*die unphilosophischsten Köpfe*]” (Ak. X, 76).

aquelas que lhes são falsamente atribuídas. (Le Clerc, *Ars Critica*, 1697, p.1 *Apud RRUC*, p.2)¹⁵⁷

A definição de Le Clerc almeja claramente restringir a ideia de crítica vinculando-se parcialmente aos moldes do século XVI; para tanto, ele tenta esvaziar a avaliação concernente ao valor de verdade das proposições¹⁵⁸. Em oposição à multiplicidade de aspectos adquiridos pela crítica até o fim do século XVII, a definição de Le Clerc representa uma revalorização das qualidades e das práticas mais próximas da escrita ou da gramática. Ou seja, a sua definição não é a síntese das críticas de seu momento histórico, mas expressa o *seu* interesse em reorientar a crítica aos moldes do que o autor diz ser o século precedente. Assim, a finalidade (ou limite) da crítica seria entrar no pensamento de um autor e provar a autenticidade total ou parcial de um livro a ele atribuído, em outras palavras, os autores não seriam propriamente postos em questão, mas apenas os critérios da autenticidade de um livro.

Essa definição, que elege o passado como seu referencial, contrapõe-se (e desperta outras contraposições) ao modo corrente segundo o qual outros intelectuais a pensavam. Além de uma posição intelectual, a definição de Le Clerc representa (claramente aos seus coetâneos) uma posição histórica de deslegitimar, por exemplo, a designação de crítica ao jornalismo acadêmico, que gozava, já na época, de estabilidade ao publicar avaliações de livros modernos. Tal definição, portanto, é interpretada como a imposição de dois limites acerca da crítica realizada geralmente por seus pares: evitar a avaliação de verdade ou falsidade expressa no livro e evitar fazer de autores *modernos* um objeto da crítica – limites que provavelmente serviriam para o arrefecimento das polêmicas.

Por essa razão, comentando livro de Le Clerc e reafirmando a diferença entre o domínio do crítico e do gramático, Louis Cousin circunscreve a crítica dentro da tarefa de examinar “apenas se o que os autores disseram é verdadeiro ou falso¹⁵⁹”. Por meio dessa definição,

¹⁵⁷ Traduzo para o português com base na tradução de Vauzelle para o francês. Em Latim as palavras de Le Clerc são: “Criticen vocamus artem intelligendorum verterum scriptorum, sive numeris adstricta, sive soluta oratione utentium; et dignoscendi quatenus eorum genuina scripta sint, quae spuria.”

¹⁵⁸ Pitassi, tendo em conta a especificidade de certos humanistas, considera que Le Clerc só se vincula parcialmente a essa tradição crítica. “Definido a crítica como a arte de compreender os autores antigos, prosadores e poetas, e a arte de estabelecer a autenticidade de suas obras. Le Clerc vincula-se apenas em parte à tradição precedente. Essa última concebia a crítica mais como o restabelecimento do texto e o exame dos problemas de autenticidade do que como um real esforço interpretativo. Assinalando ao crítico a tarefa de esclarecer as passagens obscuras, Caspar Scioppius era em 1597 uma exceção, nem Francesco Robortello nem Gerhard Vossius evocam essa dimensão em seus tratados retóricos de 1557 e 1635. O primeiro definia a crítica como a arte de restituir aos autores antigos sua clareza original graças a um trabalho de correção, o segundo fazia do restabelecimento do texto e da elucidação dos problemas de autenticidade o propósito do crítico. (...) Para Le Clerc, a crítica excluía toda referência ao conteúdo de verdade do texto”. (Pitassi, 1987, p. 51)

¹⁵⁹ “Esta arte [a crítica] é diferente da Gramática pelo fato de não ensinar as regras de falar, de escrever e [as regras] que ela supõe. Ela tampouco ensina as coisas que os autores trataram; ela examina simplesmente se o que eles disseram é verdade ou falso.” (Cousin, *Journal des Savant*, 1699, 176-179)

contempla-se mais propriamente a prática dos intelectuais (como o próprio Cousin) de avaliarem ou corrigirem seus pares, estejam eles mais longe ou mais próximos do presente. Recuperando as posições antagônicas de Le Clerc e Cousin, Honoré de Sainte-Marie propõe uma definição que abra o leque da crítica para a prática moderna, reconhecendo, em certa medida, a ligação com a crítica pensada pelos humanistas.

Para explicar inteiramente a natureza da crítica e incluir numa única definição todos seus diferentes objetos, pode-se dizer que ela é a arte de julgar fatos que compõem a História, obras intelectuais [*ouvrages d'esprit*], diferentes ensinamentos nelas encontrados, seus sentidos, seu estilo e seus autores. Tudo isso é da alçada [*ressort*] da crítica. E o hábil Protestante, que se encarregou de reduzir os princípios e as regras desta arte a um corpo de doutrina, não disse tudo o que ela é [...]. A crítica julga autores recentes como antigos e os fatos tanto quanto os livros. (*RRUC*, p.1)

Além da retomar Le Clerc e de Cousin, essa definição busca acrescentar enfaticamente a dimensão histórica como uma jurisdição peculiar à crítica. Consequentemente, o esforço de elaborar uma definição geral para práticas singulares converte a crítica, de sintoma, em conceito de uma época. Acrescentadas à definição, essas determinações qualificam a crítica para a função de *explicar* o tempo (tanto passado quanto presente), superando, portanto, a utilização meramente *descritiva* de uma característica de época. Essa definição de H. de Sainte-Marie junto com sua dissertação “Da crítica em geral” faz da crítica algo mais do que um fenômeno, sendo capaz de ocupar o lugar de um conceito na explanação de um modo de pensar e conhecer o seu momento histórico.

A partir dessa definição mais geral de crítica, H. de Sainte-Marie reforça, por exemplo, a defesa presente em Simon sobre a necessidade da crítica para os textos da bíblia e, além disso, enumera seus diversos frutos e em outras áreas. Como um modo de proporcionar maior amplitude à dimensão da sua – já extensa – definição de crítica, a listagem desses frutos se estende sobre:

Manuscritos, Santas Escrituras, Concílios, Autores Eclesiásticos, Jornais, História da Igreja, História dos Santos, Teologia positiva, escolástica e mística, práticas supersticiosas, Belas letras, Academias, Eloquência de cátedra e de foro, Composição das obras, traduções dos livros, Antigas Cartas [– leia-se Títulos Jurídicos –], Medalhas, Inscrições, Filologia, Belas-Artes, Preconceitos dos quais nos livramos. (*Ibid.*, p. xvi)

Essa noção de fruto designa como produtiva a presença da crítica nessas áreas, responsabilizando-a como princípio explicativo – ou, em termos kantianos, fundamento de determinação – de efeitos especificamente diferentes em diferentes campos. Desse modo, diferentes fenômenos são *subordinados* à crítica e, somente a partir dessa subordinação, tais fenômenos se tornam compreensíveis segundo uma significação histórica – e não mais pensados

como fenômenos isolados, cuja coincidência num mesmo século permaneceria acidental. Além de um dado histórico (uma arte criada e transformada num tempo delimitado), a crítica – pelo menos, desde a obra de Blaise Vauzelle – torna-se uma representação geral capaz de refletir transformações qualitativamente múltiplas, fornecendo-lhes uma síntese e um significado moderno.

Notemos essa mudança de perspectiva no que tange à religião. Em *RRUC*, a relação da crítica com a teologia tenta representar-se sem antagonismo. O autor considera como teria sido vantajoso para a Igreja (tanto do ponto de vista de sua história quanto para a teologia em geral) se a crítica de Simon tivesse sido descoberta há mais tempo. Ainda se remetendo a Simon, o autor enfatiza o que seria uma “crítica moderna” (*RRUC*, p.18), tornando-o um importante referencial para o estudo da bíblia. Desse modo, a crítica *na* religião explicaria, portanto, o restabelecimento de uma verdadeira fé, liberta de histórias falsas a respeito de relíquias sagradas ou de práticas extravagantemente místicas¹⁶⁰. Considerada uma doença por Laubrusse, a crítica recebe, pela pluma de Vauzelle, a projeção de um remédio que, tendo adquirido o direito de julgar tudo pelos próprios Pais da Igreja (*Ibid.*, p.86), restabeleceu o sentido sagrado perdido há séculos. Mas, além da oposição simétrica entre veneno e remédio, convém reconhecer que, em *RRUC*, a crítica não é apenas uma palavra equívoca, mas uma palavra que *produz* significados para fenômenos que, sem tal referencial, não se representariam imediatamente num *mesmo e único* processo histórico.

Nessa mudança de perspectiva, a crítica deixa de ser sentenciada a obedecer à autoridade da Igreja. É certo que, aos dois fundamentos da crítica (autoridade e conjectura), Blaise Vauzelle acrescenta – de maneira modalizada – a tradição e o testemunho da Igreja como balizas adicionais. No entanto, distinguindo o que seria uma tradição popular (fabulosa) de uma tradição racional, projeta-se a concepção de uma “tradição crítica” como alicerce mais legítimo da Igreja¹⁶¹. Em outras palavras, a crítica erige-se como uma medida avaliativa ou purificadora da própria tradição da Igreja. O conceito de “tradição crítica” só faz sentido enquanto tradição

¹⁶⁰ “É certo que a renovação da primeira [– da teologia positiva –, a reforma da segunda [– teologia escolástica –] e o esclarecimento que nos foi dado sobre a terceira [– teologia mística –] em relação a todos os sentidos que lhe podem dar, devem ser contados entre os frutos da crítica”. (*RRUC*, p. 61)

¹⁶¹ “Poderíamos, portanto, a esses dois princípios acrescentar dois outros, que no fundo fazem apenas um, a saber, a Tradição e o testemunho da Igreja. Eu não intento falar de tradições populares e sem fundamento, que são frequentemente fabulosas ou, pelo menos, sempre incertas; mas de uma tradição racional, acompanhada de certas condições que possam fazê-la nomear de uma *tradição crítica*. Quando eu coloco o testemunho da Igreja no número dos princípios da Crítica [...] não se deve aqui tomar a Igreja, como estabelecendo posições concernentes a fé ou aos bons costumes, mas como nos instruindo sobre puros fatos históricos, sobretudo quando se encontram retidos em condições que deve ter uma *tradição crítica* e racional” (*Ibid.*, p. xii grifos do autor). O argumento é bem sinuoso, porém, notemos os seus grifos: o conceito de crítica se torna um princípio para a determinar uma tradição da igreja genuína.

da Igreja submetida a alguma crítica. Assim, a crítica aparece como um instrumento para explicar a própria autenticidade da autoridade eclesial e para justificar as mudanças ocorridas: em suma, ela assume (ou rouba) a função atribuída apenas à instituição dos Concílios Gerais da Igreja católica.

Destaca-se também nesse livro que, através da crítica, os jornais acadêmicos são elevados a uma invenção que tem como utilidade o aperfeiçoamento do saber humano em geral. Ao tratar do meio século de história desses jornais, sublinha-se a importância desses periódicos para a circulação de pareceres judiciosos acerca “das ciências, das artes e dos fatos de qualquer natureza que eles possam ser” (*Ibid.*, p. 49). Tratando tais jornais como uma instituição consolidada tanto no tempo quanto em nações diferentes, Blaise Vauzelle esconde o caráter polêmico comum à publicação das resenhas de livros. À sombra desse silêncio, o rigor, a solidez e os pareceres *judiciosos* são representados como demandas de um público com gosto fino e delicado que, desse modo, persuadem os autores em conjunto a não pouparem nenhum esforço na composição de seus livros. Traduzindo essa astuciosa formulação: a intenção de corrigir as imprecisões de um autor, em vez de personificada na pessoa do crítico, é transferida para o fluxo geral do público letrado. E, assim, a dimensão pública (e não mais o pedantismo ou a vontade particular de um autor) se mostra, em primeiro plano, como agente promotora do rigorismo entre os autores.

Em todo caso, mais do que uma mera astúcia retórica, a argumentação mobilizada para sustentar esse ponto de vista é bastante significativa. Aqui, o autor e o crítico não estão mais representados numa relação *mediata* entre apenas dois indivíduos – relação mais facilmente permeável por conceitos morais ou psicológicos –, e sim numa dinâmica anteriormente instituída (e em instituição), que envolve tanto regras técnicas (objetivas) quanto o gosto do público (normas subjetivas). O público, enfim, afastando-se da imagem da massa moldável ou da facção de interesses, é considerado como um elemento ativo (com regras próprias) e autoridade legítima. Consequentemente, por meio de jornais que fazem circular saberes, culturas e fatos, amplia-se a constituição *social* daquela relação autor/crítico sem, contudo, precisar desvirtuar a natureza literária que lhe serve de fundamento (desvirtuação que parecia inevitável para aqueles que buscavam limites em domínios morais).

Desse modo, o autor reproduz o diagnóstico de Baillet sobre a responsabilidade da crítica no progresso das ciências (incluindo a Matemática e a Física), mas o motor desse progresso, no lugar da discordância entre intelectuais, seria o conjunto de regras da crítica que, veiculadas largamente pelos jornais, torna-se propriamente uma instituição moderna intermediária entre o escritor e o público. A polêmica se torna acidente ou pano de fundo, o

substancial é um exercício da crítica em coletividade. Com a consolidação social dessa instituição (por princípio) intelectual, que divulga “em cem direções” livros estrangeiros e traduções, obtêm-se uma circulação mais rápida dos saberes (na sociedade). Portanto, a República das Letras consegue determinar também a ideia de um comércio das letras que se coloca acima das fronteiras nacionais, porém, sem precisar mais se conceber em termos de guerra (de todos contra todos). Além de arma contra o erro de um autor, a crítica pode ser, doravante, um conjunto de normas que põe em relação reflexiva o gosto do público e o trabalho da escrita. A crítica, nesse fluxo da publicação de resenhas, é capaz de despertar inimizade e antagonismo, mas, em contrapartida, é igualmente capaz de compartilhar ideias, de refinar o gosto e de reunir pessoas de tempos e de espaços diferentes. *As regras da crítica* de Blaise Vauzelle privilegiam reiteradamente esse segundo aspecto, representando a crítica como portadora de uma luz em constante propagação.

Designados como “gloriosos trabalhos” e “mais nobres frutos” da crítica, os jornais acadêmicos são postos como exemplo da superioridade da “crítica moderna” perante os séculos passados. Tal superioridade se afirma diretamente perante os séculos anteriores ao humanismo, mas também, de forma *indireta*, perante os próprios autores da Antiguidade clássica. Esse segundo ponto fica mais perceptível à medida que o referencial constante de boa crítica se direciona para uma proximidade com o presente histórico. As menções a Simon e a Baillet são mais frequentes e mais enfáticas do que as menções a Aristóteles ou a Aristarco. Estes últimos não perdem o grande mérito de criarem os primeiros parâmetros da crítica escolar, porém a complexidade – conceitual e histórica – da crítica impõe como prioridade os autores modernos. Portanto, por trás da suposta neutralidade de sua definição de crítica feita a partir de Le Clerc e Cousin, esconde-se um juízo de valor mais favorável aos modernos.

Nessa longa história da crítica descrita por Blaise Vauzelle, uma linha perpassa a Antiguidade grega e romana, os primeiros intérpretes cristãos e judeus de textos sagrados e acompanha continuamente – embora com menos intensidade – as ciências, as artes e os grandes homens de *todos* os tempos. Contudo, seria apenas no século XVII que tal arte ganharia perfeição:

Todo mundo concorda que a crítica chegou à perfeição no século XVII, seja considerando a multidão de obras dadas sobre o assunto e as regras dessa grande arte ainda mais esclarecidas para todo tipo de literatura; seja pela fineza, solidez e exatidão; seja, enfim, pelos excelentes frutos que ela produziu na República das Letras desde há um século. *Ibid.*, p. 94.

Desse modo, o termo crítica ocupa o lugar de fundamento desse otimismo com o progresso das ciências, das artes e da história humana (europeia), atuando, portanto, diretamente

como causa desse progresso. Nessa perspectiva, os dados já listados por Laubrussel e Pope adquirem valores inversos: a quantidade de críticas consegue ser tratada como indício da perfeição; a relação entre autor e crítico se torna um meio de alcançar a fineza e a exatidão; e a difusão da crítica nos campos do saber e da sociedade ganha o aspecto de múltipla fecundidade. A heterogeneidade de seus frutos projeta a crítica para fora dos limites do mundo intelectual, direcionando-a às pessoas cultivadas de diferentes países; e, através desse vínculo com o gosto, a crítica conseguiria diminuir na sociedade o poder dos preconceitos, das superstições e inclusive do tom injurioso nos tribunais¹⁶². Ou seja, a norma estabelecida pela crítica, ao incluir o gosto geral do público (e não apenas a habilidade técnica de um autor), ganha finalidades vinculadas às diversas partes do tecido social.

Ainda que pudéssemos identificar certas lacunas ou falácias nos argumentos de Blaise Vauzelle, convém perceber que não estamos mais no campo da mera descrição de acontecimentos históricos. Trata-se aqui de um quadro da crítica, no qual esta é desenhada como uma luz¹⁶³. Se essa imagem era classicamente vinculada ao lugar da verdade e da transmissão de um conhecimento intelectual, associada à crítica essa luz avança sobre outros aspectos sendo capaz de iluminar o gosto, as práticas e os pensamentos da sociedade, embora sua fonte seja considerada (ainda) o mundo da erudição e do saber.

De fato, em *Reflexões sobre as regras e o uso da crítica*, há uma utilização elástica (e intencional) da equivocidade do termo crítica justamente para ressaltar seus aspectos positivos, ou mesmo para incorporar aspectos que não lhe seriam comumente atribuídos, numa perspectiva descritiva¹⁶⁴. É digno de nota também que a sutileza (ou astúcia) de Blaise Vauzelle faz com que uma das “Aprovações” ao seu livro (anexada à publicação) o considere um forte adversário aos críticos¹⁶⁵. De fato, ele comenta genericamente as faltas ocasionais dos críticos, porém os abusos nunca são de responsabilidade da crítica, mas sempre “dos mestres dessa arte”.

¹⁶² “Parece que o mau exemplo dos gregos e romanos, cuja eloquência era frequentemente animada por alguma paixão contra as partes, introduzira-se entre os advogados e os oradores franceses; vício que se escorria já insensivelmente no palácio. Alguns não preservavam mais esta moderação tão necessária para regular os movimentos da ação e para persuadir o juiz. Mas, enfim, hoje estamos quase inteiramente curados desse mal tão vergonhoso, desde que a crítica reconduziu o bom gosto que é bem oposta a todos esses excessos”. (*Ibid.*, p.74)

¹⁶³ A expressão luzes da crítica [*lumières de la critique*] é excessivamente utilizada no decorrer da obra.

¹⁶⁴ Por exemplo, segundo o autor, dentro da arte de impressão, a crítica seria responsável pela troca das letras góticas pelas letras arredondadas tendo como argumento apenas o fato de tal mudança ter ocorrido na Itália do século XVI. (*Ibid.*, p. 84).

¹⁶⁵ “Os críticos se imaginam ter por adversários, até o presente, apenas (i) devotos ignorantes, que se persuadem que não é possível combater suas piás crenças sem impiedade: (ii) *savants* à moda antiga, que não podem tolerar que saibam o que eles ignoram, (iii) pessoas interessadas, que, submetidas aos pérfidos inventores de tantas fábulas farejadoras, não poderiam ver sem gritar, quando seus predecessores abusaram da credulidade dos povos. Eles encontram, no autor de *Reflexões sobre as regras e sobre o uso da crítica*, um adversário que tem erudição, moderação e que é desinteressado”. (*Ibid.*, p. xxvii. Assinado por Abade Rochette, janeiro de 1711)

A separação entre o crítico enquanto indivíduo e a crítica no nível abstrato favorece, então, o papel protagonista da crítica na história geral do saber e a sua representação enquanto instituição moderna. Não é nossa intenção avaliar a correspondência dessas projeções com a realidade, tampouco nos limitarmos rigorosamente ao pensamento de Blaise Vauzelle. Em vez disso, convém notar o nascimento de uma *ideia* de crítica que, explorando sua indefinição (ou ausência de limites) acerca dos seus objetos, consegue apropriar-se, a partir de um núcleo intelectual, da tarefa de explicar e fornecer sentido ao seu tempo e à sua sociedade.

Quando comparado com o livro de Laubrussel – citado, aliás, por Blaise Vauzelle –, este último teólogo parece um forte entusiasta da crítica, conduzindo tal arte talvez longe demais. No entanto, as primeiras resenhas suscitadas por essa obra não assumiram como régua a posição de Laubrussel e sugeriram, elogiando a extensão da definição de Blaise Vauzelle, definições ainda mais amplas. Para as duas resenhas publicadas nos jornais em 1713, o texto de Blaise Vauzelle é uma oportunidade para (re)pensar a definição de crítica e, em particular, refletir sobre a diversidade de seus objetos.

Para um resenhista de *RRCU* no *Journal de Trévoux*¹⁶⁶, a “crítica em geral” possuiria como definição a fórmula geral de “arte de julgar”. Se, por um lado, essa definição possibilita a projeção da crítica sobre objetos variados, por outro, ela finda por praticamente apagar a sua distinção com a lógica¹⁶⁷. Nessa tensão, propõe-se que a definição de crítica dependa de seus objetos, distinguindo assim a “crítica literária” – que seria o tema do livro de Blaise Vauzelle – das partes que estariam fora do escopo do autor: crítica filosófica, crítica teológica, crítica moral e crítica política.

Chama-se crítica filosófica a arte de julgar opiniões; crítica teológica, a arte de julgar dogmas; crítica moral, a arte de julgar ações, intenções, mérito das pessoas; crítica política, a arte de julgar os meios de governar, de adquirir e de conservar os Estados. (*Journal de Trévoux*, 1713, p.1309)

Assim, a definição de Honoré de Sainte-Marie atribuída à crítica em geral, que nos pareceria larga demais, é recepcionada como uma expressão restrita dessa arte. Nos limites da nossa pesquisa, não encontramos nenhuma obra que se idealizasse diretamente como uma crítica política; além disso, a argumentação utilizada expressa que o resenhista não possuiria particularmente nenhum exemplo em mente¹⁶⁸. No entanto, não convém desmerecer o comentário desse jornal porque, em grande medida, ele é identicamente reproduzido pelo

¹⁶⁶ Maneira mais conhecida de designar o título *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*.

¹⁶⁷ “o bom senso aperfeiçoado pela lógica é a fonte [da crítica]” (*Journal de Trévoux*, 1713, p. 1310)

¹⁶⁸ “Todas essas diversas espécies de crítica não são mais próprias do nosso século que de algum outro” (*Ibid.*, p.1309).

verbete critique do *Dictionnaire de Trévoux* (1721), perpetuando, desse modo, essa sugestão de quatro partes da crítica e suas definições.

Seguindo outra abordagem, na resenha do *Journal Littéraire*, as ausências da crítica política e religiosa são bem mais enfatizadas e, além disso, o resenhista aponta um meio de superar essa limitação sem criar a distinção entre crítica literária e as outras partes da crítica.

Parece-nos que ele [Honoré de Sainte-Marie] não devia particularizar *as obras intelectuais* e esquecer as que tangem às leis divinas e humanas: se as ciências são tão mais estimáveis quanto mais excelente for seu propósito, é preciso que este autor erudito revele que o propósito da crítica deve ser principalmente o exame das coisas que mais interessam e, por conseguinte, os livros que tratam da Religião e da Justiça. *Journal Littéraire*, 1713. p. 373.

Eliminando a especificação “obras intelectuais” da definição original de Blaise Vauzelle, o resenhista acredita fazer jus a toda diversidade de objetos à qual a crítica pode se aplicar, sem a suposição de subdivisões adicionais. Na verdade, ele mobiliza os elogios de Blaise Vauzelle à crítica para desvendar o que seria o seu verdadeiro propósito: “o exame das coisas que mais interessam”. Se a crítica contém o princípio de tantos progressos realizados nas ciências, na sociedade ou no tempo presente, quais não seriam as vantagens trazidas por uma crítica das leis [do Estado] ou da religião? E, por meio desse interesse declarado em incorporar essas duas partes a uma definição geral, ele conclui que “a crítica é a arte de julgar os fatos históricos, os monumentos¹⁶⁹, os livros e seus autores” (*Ibid.*, 1713, p. 374).

Nessa definição, a crítica mantém seus vínculos com objetos singulares – sem se confundir com o âmbito da lógica – e aponta para fora das barreiras das obras intelectuais, incluindo os documentos da religião e do direito. Gestada no debate francês, tal definição mais aberta e mais ousada – por eleger como foco a crítica do Estado e da religião – ganha o assentimento de Gottlieb Stolle, sendo privilegiada como uma das primeiras definições de crítica presentes numa obra escrita em alemão¹⁷⁰.

Em geral, essas objeções à definição de Blaise Vauzelle possuem, na verdade, uma coerência com a obra e intensificam sua tendência de conduzir a crítica para além dos limites das regras filológicas, tomando-a como um conceito explicativo de transformações ou mudanças ocorridas no último século. Ainda que a extensão definitiva dos objetos da crítica não alcance unanimidade, essas posições estão dentro de um mesmo espectro que toma a crítica

¹⁶⁹ A acepção de monumento aqui refere-se ao sentido de herança do passado, como em sua etimologia, aquilo que porta a lembrança de algo; incluindo, portanto, além de objetos arquitetônicos ou esculturas, registros escritos. Desse modo e com base na argumentação do resenhista, podemos dizer que ele pensa os documentos em geral da igreja e do direito.

¹⁷⁰ Cf. Stolle, 1718, p. 111. Nesse texto, Vauzelle aparece ao lado de Le Clerc como modelo para se pensar as regras da crítica (Cf. *Ibid.*, p. 114).

positivamente como uma postura de época, ao invés de desqualificá-la pela imagem da doença e da praga. Esses dois comentários apontam que a definição de crítica de Honoré de Sainte-Marie manteria ainda uma insuficiência quer porque a crítica *em geral* fosse nela mesma sem objeto, quer pela sua necessidade de alcançar os objetos de máximo interesse humano. Em outras palavras, tais resenhas expressam as seguintes perguntas: Há algum objeto que o sujeito moderno precise não criticar? A dignidade de um objeto seria motivo para ele escapar ou para ele participar do tribunal da crítica?

Assim, as considerações sobre uma “crítica moderna” de Honoré de Sainte-Marie somadas à sua recepção imediata, justamente pelas dificuldades de limitar objetivamente seu campo e também seu próprio estatuto (arte, modo de pensamento ou postura), fazem com que a crítica transcenda os seus sentidos ligados a uma arte (específica). Por esse motivo, seria mais conveniente compreendê-la enquanto uma perspectiva geral em nome da qual a autoridade do autor não se mediria mais apenas por seus conhecimentos ou suas habilidades, tampouco por seus títulos ou pelo lugar que ocupa na sociedade. Essa maneira de pensar a crítica *na* modernidade fará com que a autoridade do autor ou de um bom livro, em vez de se calcar num único modelo de erudição, constitua-se por uma função entre o grau de seu esclarecimento e o grau de sua capacidade de aumentar o esclarecimento dos leitores; entre a clareza dos seus juízos e a clareza despertada por eles entre o público – mesmo que não haja acordo sobre o significado objetivo desses conceitos derivados da imagem da luz¹⁷¹.

Dirigindo-se constantemente à relação subjetiva entre autor e leitor (considerados enquanto papéis e não enquanto indivíduos), a crítica se torna mais do que uma arte. Associada às luzes da modernidade, ela se mostra como uma instituição que permeia uma pluralidade de domínios das letras, mas igualmente os sujeitos de mundo que se pretende esclarecido. Uma instituição que aposta no cultivo de afinidades entre o pensamento erudito e o pensamento comum.

Comparando esse debate (de 1712-13) sobre o alargamento da crítica para a dimensão sociopolítica com as restrições impostas por Laubrussel e Pope (1710 -11), percebemos um

¹⁷¹ “Os *Savants* não concordam sobre as qualidades que exigem numa obra para que ela possa passar por boa*. Alguns parecem exigir apenas o bom senso com inteligência da matéria tratada. Outros querem as quatro qualidades seguintes: prudência ou discernimento; solidez; nitidez ou ordem; e a brevidade. Outros ainda acham que é bastante ciência, exatidão e justiça que fazem a harmonia e as proporções de uma obra. Ora é um dos frutos da crítica nos ter ensinado que se deve comumente ajuizar [*juger de*] a qualidade ou os defeitos de um livro pela matéria que seu autor trata e pela forma que lhe fornece.” [...] “* M. [Boileau-]Despréaux sublinha em que consiste a estima [*agrément*] e o sal de uma obra de espírito excelente. ‘Está nos pensamentos verdadeiros e nas expressões justas. O espírito do homem’, acrescenta esse crítico, ‘é naturalmente pleno de um número infinito de ideias confusas do verdadeiro que frequentemente ele entrever apenas pela metade; e nada lhe é mais agradável do que, quando lhe oferecem alguma dessas ideias bem esclarecida e posta à luz do dia’ (Boileau, Prefácio à edição de 1701 de *Les Satires*, p. 2)”. (RRUC, p. 76-7).

abismo no modo de avaliar os *efeitos* da crítica sobre mundo erudito e o mundo social. A crítica como veneno ou como remédio. Porém, a existência desses efeitos é sempre afirmada como característica de época. Acima das especificações técnicas de uma crítica na avaliação de poemas, de passagens de textos religiosos, de autores antigos ou autores modernos, a capacidade de julgar dos eruditos vincula-se (quer positiva quer negativamente) a uma conduta das pessoas cultivadas em sentido amplo. Ou seja, tanto na posição favorável quanto na posição contrária acerca dos efeitos da crítica na sociedade, percebe-se com ênfase o diagnóstico que aponta para essa via de comunicação e de interação entre autor e público.

Se há um abismo referente ao juízo de valor atribuído ao vínculo entre República das Letras e público, há, no entanto, uma unanimidade referente a esse vínculo, que reconhece a influência da crítica sobre este público e, inversamente, a influência deste público sobre o próprio mundo erudito. Iluminando-se ou corrompendo-se, a relação recíproca entre crítica e público, além de dado histórico de uma sociedade (cada vez mais) letrada, promove, por um lado, a reflexão contínua sobre as suas características de época, de gosto e de cultura e, por outro, mantém a equívocidade do termo crítica e das disputas por ele engendradas.

Assim sendo, é possível se distanciar, em especial, da conclusão de Koselleck que sustenta o desenvolvimento da crítica no âmbito privado e moral e, do ponto de vista histórico, em paralelismo com o poder das sociedades secretas. Se a República das Letras é a ideia de uma sociedade intelectual livre das restrições de um Estado-nação, o termo crítica, independentemente do juízo de valor a seu respeito, representa a *consciência pública (e publicada) dos intelectuais* de que, embora se abstraia o poder do Estado-nação, permanece o vínculo do erudito com essa sociedade moderna. No nível da ideia, esse vínculo se manifesta imediatamente na noção de República das Letras, onde a publicação de um texto se torna um meio de comunhão com outros. No nível histórico, esse vínculo se expressa pela cultura dos letrados em sentido amplo, do gosto pelas artes, das pessoas que leem jornais ou, como enfatiza Habermas, pelas reuniões em cafés e salões (na transformação da esfera pública). Em todo caso, os comentários sobre tais transformações constantemente carregam, ao longo do século XVIII, um juízo de valor que ora identifica o progresso ora a desconstrução dos tempos, dos costumes, das autoridades.

O crítico, portanto, encarna uma responsabilidade perante o efeito de um livro sobre os seus leitores. Enquanto as sociedades secretas crescem nos bastidores da monarquia, o princípio que rege a República das Letras é a publicação de obras, fornecendo, aliás, mais destaque

àquelas que foram inicialmente proibidas¹⁷². Ou ainda, enquanto as maçonarias escondem os seus interesses e os realizam em sigilo, os eruditos não têm outro poder senão o de projetar suas ideias nos espaços públicos, acessíveis, sem enigmas ou sem convite, a qualquer pessoa esclarecida. Através dessa forte relação com a noção de público, a República das Letras consegue pela imagem da luz (e também do sal) simbolizar abertamente, para uma sociedade considerada esclarecida, uma ideia *política* nova para a época. Nas palavras de D’Alembert publicadas em 1753: “a democracia da República das Letras deve se estender a tudo, até permitir e sofrer as piores críticas, quando elas não tiverem nada de pessoal”¹⁷³.

¹⁷² Por exemplo a *Encyclopédie*.

¹⁷³ D’Alembert, 1753, p. xii.

Capítulo 3: O mosaico kantiano

O palavrório metódico das universidades é muitas vezes tão-só um acordo em desviar de uma questão de difícil solução através de palavras ambíguas, porque dificilmente se ouve nas academias o cômodo e o mais das vezes razoável “eu não sei” (Kant, *Sonhos* Ak. II, 319)

A recepção da *Crítica da razão pura*, como se sabe, associou diretamente o sentido da obra ao projeto de limitação – por vezes interpretada como destruição¹⁷⁴ – do conhecimento metafísico. Apesar de o sentido de crítica como delimitação ser uma originalidade do pensamento de Kant, a ênfase nessa tarefa reduz a compreensão da obra ao seu comumente denominado sentido negativo. Dentro da nossa proposta de tratar a crítica como um movimento de alargamento, é necessário reforçar que, além de delimitar ou também de fundamentar uma possível metafísica, a *crítica da razão pura* contém claramente outras intenções do autor. Em especial, ressalta-se, nesse presente capítulo, a sua intenção de colocar o problema da metafísica dentro de uma perspectiva moderna, mostrando a ligação entre uma tarefa especulativa e uma época em que a sociedade deveria submeter tudo à crítica. Em poucas palavras, situaremos o modo pelo qual essa investigação de qualidade transcendental, ultrapassando a sua condição de “uma analítica do entendimento puro”, integra-se às suas condições históricas e sociais.

Para tanto, optamos por tratar inicialmente (3.1) de como o termo crítica, junto com a equivocidade que o cerca, adentra no corpus kantiano por volta dos anos 1760 num primeiro momento separado do projeto relativo à metafísica. Num segundo momento (3.2), refletimos sobre as hesitações de Kant no que tange à denominação de sua tarefa negativa e delimitadora da metafísica teórica, notando os aspectos que exigem um passo além da correção formal ou lógica do entendimento. Nossa intenção é mostrar que a escolha pela denominação *crítica* provavelmente ocorre por conta de sua capacidade de expressar a multiplicidade desses aspectos extraintelectuais, inclusive o histórico. Por fim (3.3), dentro dos limites da *Crítica da razão pura*, reforçamos tanto a ambientação social que o autor elabora em vista de justificar o

¹⁷⁴ Nas palavras de Jaspers: “a filosofia crítica foi sentida pela filosofia tradicional como destrutiva” (Jaspers, [1962], 1990 p. 225). Sobre a interpretação da delimitação enquanto destruição é anedótico, porém bastante significativo, o epíteto que Mendelssohn atribui a Kant: demolidor de tudo [*alles zermalmenden*]. Num tom saudosista em relação a uma metafísica anterior a 1775, Mendelssohn comenta ser sua própria filosofia algo do passado e descreve sua época sob a ameaça ora do *materialismo* ora da *exaltação* [*Schwärmerei*]. Mendelssohn sendo um dos interlocutores com o qual Kant gostaria de dialogar a respeito de sua primeira *Crítica* (*Carta a Herz*, 1781; Ak. X, 266-267), ainda que afirme não ter propriamente lido essa obra, fornece um sintoma de época pertinente que ressalta uma impressão forte sobre *CI*, que poderia passar despercebida por causa do silêncio imposto pelos professores de mais prestígio. O demolidor de tudo não tem origem numa leitura detida da obra, mas num sentimento difuso que projeta uma sombra pejorativa sobre a crítica kantiana, tratando-a como algo passageiro e manifestando a expectativa de que Kant construiria com o mesmo espírito tudo que ele havia destruído (Cf. *Morgenstunden*, 1785, s.p.). A propósito, ao invés de preso a um instante determinado no passado, como mero sintoma de uma geração precedente, esse sentido ou sentimento imediato de desconstrução permanece, em gerações posteriores de interlocutores.

nome da obra (no *Prefácio A*), quanto a incorporação de uma postura polêmica como elemento constitutivo do método da razão pura (seção “A disciplina da razão pura acerca do seu uso polêmico”). Desse modo, embora já exigisse em demasia do leitor no que tange ao rigor escolar e à minúcia especulativa, esse campo da razão pura demanda ainda desse leitor do século XVIII a ideia de uma sociedade aberta e familiarizada com o exercício da controvérsia.

3.1 O germe da crítica em Kant

Como primeiro modo de compreender o vínculo da crítica com uma postura de alargamento do pensar, propomos uma abordagem que parta da equivocidade desse termo no próprio corpus kantiano. Contudo, não se trata apenas de uma listagem das suas ocorrências, mas também de uma rápida reflexão sobre elas, tendo como referência o processo que culmina (mas não se interrompe) na escolha do termo “crítica” para designar um trabalho a respeito dos limites do conhecimento da metafísica. Em suma, mais do que atestar que a crítica em Kant possui sentidos diferentes, esperamos mostrar que a crítica intensifica o dinamismo do pensamento autor, *produzindo* inclusive sentidos diferentes nos conceitos que lhe são associados. Assim, nesse primeiro momento, elegemos como nota característica do sentido alargamento essa equivocidade *ativa* do conceito de crítica, perceptível na década de 1760 e que contribui para a proposta, iniciada nos anos 1770, de vincular o termo crítica com a tarefa acerca dos fundamentos do conhecimento metafísico.

Ao designar tal equivocidade como ativa, queremos ressaltar, mais precisamente, que os escritos de Kant trabalham intencionalmente os diferentes sentidos, afastando a hipótese de que o autor seria vítima dessa polissemia. Essa abordagem da equivocidade já foi muito bem desenvolvida por Foessel no que tange ao conceito de mundo (2007). Em resumo, sua interpretação mostra que a perspectiva crítica sobre a cosmologia racional, leva Kant a negar radicalmente qualquer conceito positivo ou imagem fixa acerca do mundo, no entanto, a referência a uma instância cósmica precisa ser mantida e preservada enquanto discurso, ainda que os termos da cosmologia racional sejam usados explicitamente no registro da homonímia. Ao espelhar esse equívoco, em vez de incoerência, a letra de Kant explicita o resultado da crítica. Generalizando essa abordagem – que Foessel atribui em certa medida ao conceito de sensibilidade¹⁷⁵ –, consideramos que é característica constante de um pensamento crítico, ao tratar de conceitos cristalizados em doutrinas e definições, reconhecer e produzir mudanças de acepções que conseqüentemente, segundo nossa hipótese, alargam o poder do próprio

¹⁷⁵ Referimo-nos aqui ao Prefácio do livro *De la sensibilité: les esthétiques de Kant* 2014 – assinado por Foessel, Calori e Pradelle.

pensamento. Assim sendo, concordamos em grande medida com a proposta de Cunha (2019) que, ao articular essa motivação eminentemente crítica com o estilo de *CI*, defende uma acepção do barroquismo kantiano que supere a significação pejorativa de artificialismo. Em linha gerais, este intérprete responde à objeção de Herder, explorando a intenção de Kant de se contrapor à forma geométrica e ao critério cartesiano de clareza e distinção. Ainda seguindo Cunha, a clareza da razão crítica não é a do cálculo sobre características universais, mas a da composição de um Caravaggio, em que a luz se emana do centro e se dispersa, organizando (sistematizando) elementos diversos através de um jogo com as sombras.

A essa característica – polêmica e estética – da equivocidade em geral na obra de Kant, acrescentemos a especificidade do próprio conceito de crítica. Para tanto, parece-nos imprescindível, dentro do comentário kantiano, o diagnóstico de Tonelli:

“*critique*” e etc. eram carregadas na época com uma significação maior do que a nossa, como símbolos de uma mudança intelectual e social geral que em parte ocorreu e que em parte foi declarada mais ou menos utopicamente. O próprio Kant declarou, no *Prefácio* à primeira edição de sua *Crítica da razão pura*: “Nossa época é especificamente a época da crítica (*Kritik*), à qual tudo precisa se submeter” – e ele não era o único que sustentava essa opinião. (Tonelli, 1978. p. 120)

Ainda que seu interesse seja enfatizar a ligação da crítica com a tradição lógica do século XVIII, Tonelli não negligencia o leque de acepções nas grandes cidades europeias e as dificuldades dos autores em transitar entre um sentido mais comum (generalizado) e os sentidos técnicos mais específicos (estética, lógica, teologia, história, filologia). Nossa proposta será perceber como Kant forja um significado de crítica tão original quanto consonante com essa riqueza semântica. Em outras palavras, embora sua associação entre limite e crítica seja original, ela ecoa as referências múltiplas desse termo em sua época.

Para a busca das raízes do termo crítica em Kant, convém ter como a datação mais segura a famosa carta de 21 de fevereiro de 1772 a Herz, onde se encontra de maneira mais explícita a descrição de um projeto no âmbito da “crítica da razão pura”. Ainda que não nomeie diretamente tal projeto de *Crítica da razão pura*, esse termo já descreve alguns conceitos e temas que constarão no projeto crítico definitivo, desde as fontes e limites da *metafísica* até as questões vinculadas à moralidade e ao gosto (diferença entre o agradável, o belo e o bom). Todavia, quando comparada à sua forma final, a ordem sistemática vislumbrada na carta transparece diferenças significativas. Nesse contexto inicial, a “crítica da razão pura” aparece para descrever, de maneira mais detalhada, a tarefa de conduzir a filosofia transcendental ao

número determinado de categorias¹⁷⁶ e, em segundo lugar, aponta de maneira mais geral o conteúdo da “natureza do conhecimento teórico assim como do conhecimento prático na medida em que ele for meramente intelectual” (Ak. X. 132). Tal associação entre o projeto de Kant e a designação “crítica da razão pura” se encontra mais solidificada numa carta também a Herz no fim de 1773, em que essa designação é utilizada como explicação de *sua filosofia transcendental*¹⁷⁷.

Porém, antes de assumir esse lugar transcendental e a tarefa de limitar o conhecimento da razão, o conceito de crítica contribui, em Kant, com o desenvolvimento de questões concernentes ao pensamento comum.

Ainda de maneira segura recuando na cronologia do corpus kantiano, há uma aparição de crítica da razão (sem a qualificação de pura), em *Anúncio do programa para o inverno de 1765-66*. Num argumento bastante sinuoso, nota-se a contribuição do termo para enfatizar algumas tarefas específicas da Lógica, ciência aqui concebida sem o seu viés simplesmente formal ou abstrato¹⁷⁸. Assim, a Lógica precisaria ser pensada em dois *gêneros*: 1) crítica e preceito do entendimento salutar; e 2) crítica e preceito da erudição enquanto tal¹⁷⁹. De imediato, notamos que, através da crítica associada à noção de preceito¹⁸⁰, o autor pensar num

¹⁷⁶ “[Conduzir] a *filosofia transcendental*, ou seja, todos os conceitos da razão completamente pura, a certo número de categorias; não, porém, como Aristóteles que, em seus 10 predicamentos as justapôs ao acaso tal como as encontrou, mas sim como elas próprias, mediante algumas poucas leis fundamentais do entendimento, se dividem por si mesmas em classes” (Ak. X, 132)

¹⁷⁷ Ak. X. 145. “minha filosofia transcendental, a qual é propriamente uma crítica da razão pura”. A reflexão 4457 (1772) esclarece o sentido dessa identidade em oposição ao que seria uma investigação transcendental de caráter dogmático. “Na *metaphysica applicata* muitas coisas são dogmáticas. (^g na [*metaphysica*] transcendental tudo é crítico; é possível algo ser inventado pela metafísica? Sim, em vista do sujeito, não do objeto). ~~Apenas~~ Enquanto crítica ela tem utilidade. Se tanto a religião quanto a virtude não se fundamentam sobre ela – mas possuem outras fontes –, ela serve para remover os obstáculos. Crítica da ciência ou *organon** da sabedoria. (g que depende mais da carência do que da aquisição. Sócrates). *(^g uma propedêutica dela, a moral é um *organon*).” Ak. XVII, 558.

¹⁷⁸ Sobre o campo da lógica no século XVIII, Tonelli faz uma observação importante para a nossa perspectiva atual. “O assunto posteriormente tratado pela teoria do conhecimento foi atribuído até o final do século XVIII a duas ciências: Lógica e Psicologia. Que ele possa pertencer à Psicologia é facilmente compreensível em nosso tempo; mas que ele pudesse ser considerado pertencente à Lógica pode parecer estranho em muitos aspectos. Em conexão com isso, é preciso ter em mente que a visão da nossa época acerca da Lógica, como Lógica ‘formal’, ou como Lógica ‘simbólica’ era completamente estranha à filosofia até o início do século XIX”. (Tonelli, 1974; p.187). Ainda sobre a necessidade de compreender melhor o sentido de lógica em Kant contrastando com a nossa concepção mais recente, Longuenesse faz uma precisão esclarecedora, tendo como referência as divisões da lógica feitas em *CI*: “Notemos que, para Kant – ao contrário da visão da lógica predominante depois de Frege – a oposição entre lógica e psicologia não se baseia no fato de que a primeira nada tem a ver com nossas atividades mentais. Para Kant, a oposição reside, antes, no caráter normativo da lógica, em oposição ao caráter descritivo da psicologia empírica. Mas mesmo o caráter normativo da lógica é, no fundo, a expressão da capacidade normativa de *nossas mentes*” (Longuenesse, 1998; p. 135).

¹⁷⁹ Ak. II, 310 [*Kritik und Vorschrift der eigentlichen Gelehrsamkeit*]. Sobre o modo pelo qual o sentido de estética adquire em Baumgarten e, especialmente, em Meier tanto uma característica propedêutica quanto instrumental, Cf. Wieland, 2001, §3.

¹⁸⁰ Essa associação se desfaz ao longo da década de 70, por exemplo, a reflexão 1602 (1773-1775). “Há dois tipos de regras: umas que, sendo (necessariamente) deduzidas do uso, são ~~de maneira crítica~~ regras; outras que,

caráter normativo, cujo papel, no primeiro gênero, cumpriria uma “quarentena (se posso assim me exprimir) que deve cumprir o aprendiz que queira passar do país do preconceito e do erro para o domínio da razão esclarecida e das ciências” (Ak. II, 310). Nesse gênero, a crítica expressa uma precaução contra os erros associada à imagem médica, bem distante de um teor polêmico¹⁸¹. Podemos dizer ainda que a crítica trata de um âmbito pedagógico (relação professor e aluno) e, em função disso, situa-se para além da transmissão do conhecimento propriamente dito¹⁸². Em suma, Kant coloca a crítica na fronteira entre dois países, checando as condições *subjetivas* (as condições de um novo *sujeito* supervisionadas por outro *sujeito* mais experiente) necessárias para um saber objetivo construído pela razão. Em vez de condições subjetivas dirigidas à razão pura ou a um campo transcendental, essa crítica trata do entendimento salutar e das relações (inter)subjetivas entre aquele que deseja sair do país do preconceito e aquele que já habita um país esclarecido¹⁸³.

No segundo gênero, a crítica “jamais poderia ser tratada senão após as ciências, cujo *órganon* ela deve ser” (Ak. II, 310). Identificada enquanto *órganon*, a crítica perde um caráter prévio presente no primeiro gênero e pressupõe um conhecimento substancial da ciência. Ainda que pretenda se fazer valer no interior da Lógica, o sentido de crítica muda claramente, dirigindo-se para o método (via para aplicar o conhecimento *in concreto*). Com certeza, há uma grande distância da Lógica formal. Se num primeiro momento a crítica cuida da construção sem preconceitos da *ideia* de uma ciência – ou mais precisamente corrigir as ideias que os alunos façam dessa ciência –, no segundo ela trata do *método* dessa ciência. Assim, considerada ao mesmo tempo nesses dois lugares e momentos distintos, a crítica se preocuparia com a(s)

precedendo (e necessariamente) o uso, são *praecepta*: Preceitos. (e ou das duas ao mesmo tempo. A primeira: entendimento são; a segunda ciência. Crítica e *organon*)” (*Reflexões*, XVI, 31)

¹⁸¹ Com base nas edições dos cursos de Lógica (presentes em Ak. XXIV), Hinske confirma que o conceito de crítica em Kant “inicialmente não era algo polêmico, mas sim um conceito descritivo. Foi apenas relativamente tarde que se tornou um conceito de batalha – o ‘dogmatismo arcaico e comido por vermes’ (KrV AX), o ‘sono dogmático’ (Prol. A 13) etc. – como era entendido pelos contemporâneos e como é usado desde então e ainda hoje em quaisquer animosidades”. (Hinske, 1993 p. 67)

¹⁸² Sobre a importância da dimensão do ensino no pensamento kantiano em relação ao desenvolvimento da máxima do pensar por si mesmo e seu vínculo com a universidade e com o uso público da razão, cf. Terra (2020). “Diante do fato de que não é possível aprender filosofia (já que ela não existe puramente enquanto tal), a tarefa do estudante será a de aprender a filosofar, a de aprender a pensar; mas isso não significa que não se deva ler os clássicos ou aprender as ciências. O que muda é a relação com os clássicos. Não basta conhecê-los, decorá-los. Os clássicos são modelos, mas os modelos não estão aí para serem reproduzidos. A caracterização da aprendizagem do filosofar funda-se na própria concepção da filosofia como atividade crítica, já que, como lemos na Lógica: ‘filosofar é algo que só se pode aprender pelo exercício e o uso próprio da razão’ (*Lógica*, IX 25, p. 42).” (Terra, 2020, p. 23-24).

¹⁸³ Tendo como referência as divisões de lógica de *CI*, essa primeira parte estaria próxima de uma lógica geral aplicada (empírica). “Diz-se que uma *lógica geral é aplicada*, quando se ocupa das regras do uso do entendimento nas condições empíricas subjetivas que a psicologia nos ensina. Tem, pois, princípios empíricos, embora seja, na verdade, geral na medida em que se ocupa do uso do entendimento sem distinção dos objetos. Por esse motivo não é um cânone do entendimento em geral, nem um *organon* de ciências particulares, mas simplesmente um *catarticon* do entendimento comum” (*CI* B 77).

normatividade(s) presente nas margens externas do campo simplesmente teórico das ciências, uma vez que cuidaria tanto do momento *prévio* quanto do momento *posterior* ao conhecimento objetivamente construído no entendimento. Em outros termos, sendo impossível ao âmbito propriamente teórico conter as condições de superar os preconceitos e de determinar completamente seus métodos, caberia à crítica (associada a essa equivocidade do conceito de lógica) exercer tais papéis.

Ao explicar o primeiro tipo de Lógica por meio da noção de crítica, Kant o circunscreve ao momento inicial de ensino acadêmico, no qual seria necessária uma tarefa de traçar limites [*angrenzen*] que evitassem a dominação de conceitos grosseiros. Mas, provavelmente como modo de compensar esse teor relativamente negativo, a crítica se conjuga com uma *formação* do entendimento comum, incorporando o valor de uma vida ativa e civil. São dois papéis bastante diferentes, mas que Kant, ao nomear da mesma forma, pretende claramente que sejam complementares. Ao pensar no âmbito do método, o autor não se restringe a uma aplicação escolar do conhecimento e, conseqüentemente, reforça o interesse da ciência com uma vida ativa. Se, ao entrar na universidade, o aluno precisa se colocar numa quarentena para não introduzir preconceitos na ideia de uma ciência, num momento posterior, ao formar uma ideia de ciência, será necessário a esse mesmo aluno pensar a aplicação dentro do contexto de um mundo civil¹⁸⁴. A crítica se apresenta tanto na entrada quanto na saída entre os domínios escolar e mundano. Perfazendo todo esse percurso, percebe-se que a negatividade daquele primeiro gênero de crítica é provisória (assim como sugere a própria imagem de uma quarentena) e posta dentro de uma dinâmica pedagógica, cujo fim traz uma positividade que ultrapassa a preocupação com um saber meramente especulativo.

Esse significado a mais que a Lógica, concernente a uma preocupação denominada *prática*, tem sua origem na estética, porém, mais especificamente na dimensão *social* do campo estético. Ou seja, em vez do belo ou do prazer, trata-se da questão da comunicabilidade entre as pessoas. Como indica Baeumler, a aproximação do gosto com o campo social ocorre, entre

¹⁸⁴ Essa argumentação de Kant está alinhada com o papel do saber desempenhado na ideia universidade *moderna*, ou seja, numa instituição social onde a oposição entre vida contemplativa e vida ativa perde, paulatinamente, o seu sentido. O texto de Nadai (2020), que trata das condições do esclarecimento e a ideia kantiana de universidade, é bem preciso ao destacar a especificidade de Kant diante de outros autores modernos. Como indica o intérprete, “[Bacon, Descartes e Hobbes] não foram professores universitários e apresentaram a necessidade de um novo método para o cultivo da ciência como apenas podendo ser atendida fora das instituições universitárias de sua época. Refugiaram-se em cortes de reis, príncipes ou princesas com algum amor pela sabedoria, em geral, gente de credo protestante. [...] Não é demais lembrar que, neste contexto, a Universidade representava em geral a defesa de ortodoxia filosófica e religiosa católica, i.e., do aristotelismo e/ou do tomismo” (Nadai, 2020, 55). Ainda segundo Nadai, a ideia de universidade se desenvolve mais fortemente em Kant com o governo de Frederico Guilherme II e a necessidade de pensar as condições políticas e institucionais para o uso público da razão.

os germânicos, desde a recepção de Gracián¹⁸⁵ e, além disso, através de Meier, fortalece-se a incompatibilidade entre o gosto e a figura do pedante¹⁸⁶ – definido, doravante, como alguém que *não* se deixa compreender, em vez de alguém que utiliza em excesso a sua erudição técnica. Desse modo, parece-nos que o resultado da analogia – intermediada pelo conceito de crítica – entre lógica e estética¹⁸⁷ é justamente essa proposta de uma comunicação do conhecimento que inclua uma ideia de mundo, fortalecendo o sentido etimológico do termo *Weltweisheit*.

A crítica e o preceito da inteira sapiência mundana¹⁸⁸ enquanto um todo – essa Lógica completa – podem encontrar seu lugar na instrução [*Unterweisung*] apenas ao fim da Filosofia inteira, pois só os conhecimentos já adquiridos da mesma e a história das opiniões humanas tornam possível fazer considerações sobre a origem de seus discernimentos [*Einsichten*], bem como de seus erros, e traçar a planta exata segundo a qual semelhante edifício da razão deve ser erigido de maneira duradoura e regular. (*Anúncio 1765*, Ak. II, 310.)

Nesse trecho, onde o termo crítica tem a função de apontar para uma filosofia mais completa, é possível notar, ainda que de maneira bastante sintética, duas temáticas importantes

¹⁸⁵ “O gosto em Gracián não tem ainda o elo direto com o problema estético. Ele surge antes da estética e da política. O homem de gosto é o perfeito homem do mundo. (...) No homem completo do Renascimento há uma comodidade e uma segurança que o *discreto* – mais exposto ao risco, mais subjetivo e mais instável – não possui mais. (...) Gracián é introduzido na Alemanha por Thomasius, através dos franceses. O *Discreto* se torna um *politicus*, um homem que se comporta de maneira cortês, que se mostra à altura de todas as situações e que possui o *je ne sais quoi*” (Baeumler, [1923] 1999; 41-42).

¹⁸⁶ Comentando o espírito da frase de Baumgarten – o filósofo é um homem entre outros homens – que fora difundido por Meier, Baeumler ressalta: “O pouco que sabemos do jovem Kant e de seu amadurecimento apresenta traços da época ‘estética’ e evoca frequentemente o ideal do perfeito *honnête homme* que se encontra em Meier. O jovem Kant é a antítese do ‘pedante’ que Meier não cessa de ridicularizar. [...] O *aestheticus* é (enquanto autêntico sucessor do *politicus*) um homem cheio de tato, que se adapta a seus interlocutores e dá conta do seu auditório nas exposições. Aliás, ‘estético’ em Baumgarten e Meier significa principalmente, no sentido prático, um modo de avançar sobre as verdades ‘obscuras’ – ou seja, de apresentar temas abstratos de uma maneira atraente, compreensível, concreta e de torná-los assim *comunicáveis*. Sobre esse método, Kant escreve um de maneira pouco ácida que ‘o estético é apenas um meio para acostumar as pessoas de maior delicadeza à rigurosidade das provas e das explicações. Assim como para as crianças, espalha-se mel na beirada do copo’ (Ak. XVI, 102)” (*Ibid.*, 142-143).

¹⁸⁷ Sobre a importância e singularidade de Meier na articulação entre lógica e estética, juntamente com a recepção kantiana dessa articulação, cf. Lobeiras, 2003. “Se Baumgarten preocupava-se por delimitar cuidadosamente as tarefas da estética e da lógica, seu discípulo Meier se encarrega por uma sutil combinação entre ambas as disciplinas. A abstração do conhecimento conceitual deve completar-se com a concretude da intuição sensível. A exposição rigorosa do conhecimento deve ter ajuda do discurso sensível e a beleza, e tudo isso em prol de um objetivo importante: a amenidade e a comunicabilidade. [...] Sua lógica se dirige aos ‘eruditos de profissão’, mas também aos eruditos ‘de outro tipo completamente diferente’” (Lobeiras, 2003, p. 57-58). Além dos britânicos é importante compreender como a estética nasce “dentro dos marcos da lógica” nesse contexto alemão (contexto de construção de um sentido de universidade, mais autônomo em relação aos valores escolásticos).

¹⁸⁸ Uma vez que Kant fala de vida ativa e burguesa, acreditamos que ele esteja pensando no sentido etimológico de *Weltweisheit* e numa diferença significativa com *Philosophie*, pensada aqui apenas no seu sentido escolar. A Reflexão 1652 (Ak. XVI, 66) contribui para essa diferenciação, embora sua data seja bastante incerta. Em todo caso, sugerimos considerar tal passagem como uma raiz da famosa diferença entre filosofia considerada apenas segundo o conceito de escola e uma filosofia segundo o conceito de mundo (*conceptus cosmicus*). Para um trabalho com rigor mais filológico e histórico dessa divisão que aparece em *CI* B866, cf. Hinske, 2013 – que vincula a reflexão 1652 a essa passagem de *CI*, mas que não faz alusão ao *Anúncio* de 1765. Ainda sobre a tradução de *Weltweisheit* e sua proximidade com o termo *Philosophie*, cf. nota de Guido de Almeida (*Fundamentação*, 2009, p. 89).

que permanecem em *CI*. A primeira diz respeito a uma sabedoria de mundo que complemente a sabedoria escolar, proporcionando uma perspectiva *concreta*. A segunda faz referência à dimensão prática das ciências e ao desenho de um edifício, expressando os argumentos que serão utilizados para justificar a *Metodologia transcendental* (*CI* B735-6). Entretanto, apesar dessas temáticas aparecerem em *CI*, é evidente nessa citação a instrumentalização do termo crítica nos limites do pensamento *in concreto*, ou seja, aqui não se pensa numa crítica que interfira no interior ou nos fundamentos do conhecimento metafísico. Na explicação dessas duas partes, a crítica está mais profundamente ligada ao pensamento *in concreto* quer enquanto o exercício (sem preconceitos) do entendimento salutar quer enquanto a parte prática de uma ciência (voltada a uma perspectiva civil). Em virtude dessa *posterioridade* em relação à filosofia e dessa associação direta entre crítica e *órganon* – que será constantemente recusada (ou reformulada¹⁸⁹) por Kant durante o período crítico –, podemos constatar uma grande distância entre essa “crítica da razão” de 1765 e “a crítica da razão pura” das cartas a Herz. Pelo contrário, dentro do pensamento concreto, Kant ainda aponta para a existência de afinidades entre uma crítica da razão e uma crítica do gosto¹⁹⁰.

Em resumo, apesar de serem bastante concisas as afirmações do texto, podemos perceber que em 1765, através da crítica, esboça-se uma tentativa de ligação entre o campo da lógica e o da estética (ambos em sentido largo¹⁹¹). Talvez caiba pensar essa tentativa dentro de uma perspectiva mais geral delineada por Baeumler, que observa na modernidade um paralelismo entre a nova estética e uma nova lógica¹⁹². Em todo caso, mais do que esmiuçar tais características, o nosso interesse se dirige em pontuar essa tentativa e reforçar que Kant,

¹⁸⁹ Note-se como Kant explica o que seria a segunda parte da lógica do uso particular do entendimento em *CI* B 76.

¹⁹⁰ Para uma análise do *Anúncio 1765* (junto com outras reflexões de Kant) que explora a afinidade entre crítica e estética, cf. Dumouchel, 1999, pp 109-130. Segundo Dumouchel “a partir de 1764-65, no contexto de uma reflexão sobre a lógica e sobre a ‘crítica da razão’, Kant fornece ao gosto, dentro do prolongamento do projeto de Baumgarten e Meier, uma função de ‘alargamento’ das faculdades subjetivas de conhecimento, e ele o encarrega, sobre a base da analogia com o senso comum, de completar e enriquecer a faculdade de conhecer intelectual” (Dumouchel, 1999, p. 284).

¹⁹¹ A lógica pensada para além da constituição formal dos conceitos; a estética pensada para além da questão do belo ou do prazer.

¹⁹² Sobre essa relação entre o campo estético e o lógico no contexto mais geral da modernidade, Baeumler observa: “Pode-se estabelecer um paralelo notável entre o estado de espírito que acompanha o nascimento da estética moderna e a maneira pela qual o Renascimento substitui a lógica tradicional por uma nova lógica (ou ao menos pela exigência de uma nova lógica)” (Baeumler, 1999; p 123). Dumouchel, por sua vez, parece ir mais longe que Baeumler, ao considerar que a analogia entre crítica da razão e crítica do gosto pressupõe uma intersecção de vários interesses de Kant como “a crítica do método da metafísica wolfiana; a inserção dos filósofos ingleses, franceses e alemães que tomaram em consideração o ‘senso comum’; a discussão – provavelmente influenciada por Lambert – sobre a possibilidade de constituir um *organon* verdadeiro para a filosofia; a problemática da “distinção” (no sentido de *Deutlichkeit*) dos conceitos sensíveis ou concretos, no conjunto da estética de Baumgarten e da lógica de Crusius e Lambert” (Dumouchel, 1999, 116-117).

através do conceito de crítica, defende também um interesse social (ou mundano) em torno das ciências, incluindo a própria metafísica.

Recorrendo ao terreno das *Reflexões*, percebemos que, em vez de um desvio momentâneo no pensamento de Kant, essa ligação da crítica com o pensamento comum está fortemente reafirmada nos anos 1760. Se, por um lado, nessa época, Kant já possui textos publicados sobre o problema da metafísica¹⁹³, por outro, o lugar que a crítica ocupa, embora seja bastante amplo, está distante desse contexto específico acerca da *limitação* do conhecimento puro.

Além da influência dos autores britânicos, que faz Kant enfatizar o elo entre crítica e gosto, é possível reconhecer também nessas acepções do conceito de crítica imbricações com questões de outra ordem. Por exemplo, a Reflexão 3716 considera que a crítica abarca tanto aquilo que comove [*Rührende*] quanto uma ciência da probabilidade [*Wahrscheinlichen*]¹⁹⁴. A ligação da crítica com o conceito de probabilidade, como indica os estudos de Tonelli¹⁹⁵, faz parte de uma tópica da lógica do século XVIII, além disso, podemos acrescentar especificamente a possível interlocução com Leibniz¹⁹⁶ ou Locke¹⁹⁷ sobre uma parte do

¹⁹³ Por exemplo: em *Sonhos* (1766), há uma proposta de limitar a metafísica e, em *Investigações sobre a evidência ...* (1764), há considerações sobre o método dessa mesma ciência.

¹⁹⁴ “Um conhecimento racional que não tem outros *principia* que conceitos empíricos pode ser apenas uma crítica; pode-se compreender o universal (por exemplo, o *Rührende*) apenas a partir do singular, e as regras universais podem apenas ser abstraídas das [regras] singulares do exercício. Então, está na mesma condição da teoria [*Lehre*] da probabilidade. (...)” (*Reflexão 3716* (ano de 1763-4) Ak. XVII 255). Segundo Röttgers (1995, p 25), essa seria a reflexão mais antiga sobre o conceito de crítica, salvo a reflexão 1956 do início dos anos 50 em que Kant trata da crítica da língua latina (Ak. XVI, 170).

¹⁹⁵ “O filósofo católico alemão Amort (1723) ampliou o significado filológico do termo [crítica] à ‘arte de determinar o grau de probabilidade conveniente a qualquer fundamento ou autoridade*’. Isso significava, na terminologia da época, identificar a ‘crítica’ com a ‘lógica da probabilidade’ ou ‘dialética’. (Tonelli, 1978, 134; *a citação de Amort é extraída de *Nova philosophiae planetarum et artis criticae systemata*, Norimbergae 1723, p. 6”).

¹⁹⁶ Num contexto em que comenta “as objeções insolúveis” dos modernos (exemplificados por Joseph Scaliger, Hobbes, P. Bayle) contra os antigos e em especial contra a lógica de Aristóteles, Leibniz comenta sobre uma parte da lógica que precisaria ainda se estabelecer: “[Não convém fazer elogios à lógica aristotélica] quando se trata apenas das verossimilhanças [*vrai-semblances*], pois a arte de julgar motivos verossimilhantes não está ainda bem estabelecida, de modo que nossa Lógica nesse aspecto é ainda bastante imperfeita, e que temos quase que até aqui apenas a arte de julgar demonstrações. Mas esta arte basta [para nosso propósito], pois quando se trata de opor a Razão a um artigo de nossa fé, não nos inquietamos com objeções que resultam apenas na verossimilhança, uma vez que todo o mundo concorda que os mistérios são contra as aparências e não têm nada de verossímil, quando olhamos apenas do lado da razão; mas basta que não haja nada de absurdo”. (Leibniz, *Teodiceia* [1710]. 1720, p. 25). Além de considerar a verossimilhança ou probabilidade como objeto de uma arte de julgar, esse trecho tem bastante afinidade com o argumento de Kant *no uso polêmico da razão pura*.

¹⁹⁷ Cf. Livro IV “Conhecimento e opinião” de *Ensaio acerca do entendimento humano* (1689) – em especial, capítulos: XIV (Julgamento), XV (Probabilidade), XVI (os graus do assentimento), XX (o assentimento errôneo, ou o erro). O debate com Locke fica mais claro na secção “Da opinião, da ciência e da fé” no Capítulo sobre “O cânone da razão pura”. Acreditamos que a ideia de crítica que Locke, ao fim desse livro, associa (ligeiramente) à lógica provavelmente se refere a esses capítulos: “A consideração, pois, das *ideias* e *palavras* como os grandes instrumentos do conhecimento não representa aspecto desprezível da contemplação de quem observaria o conhecimento em toda a sua extensão. E, talvez, se fossem distintamente pesados e devidamente considerados,

conhecimento irreduzível às demonstrações. O comovente, por sua vez, inclui o campo tanto da beleza quanto do risível, reunindo, conseqüentemente, tudo que seria incompreensível apenas através da definição (sem recorrer a uma representação singular concreta). Essa ramificação da crítica em objetos de naturezas diferentes ocorre através do interesse do autor pela dimensão na qual o exercício [*Ausübung*] do pensamento seja necessariamente anterior à própria regra. Assim, permeada de objetos irreduzíveis tanto à tópica estética quanto à lógica, a crítica nesse momento é utilizada justamente para pensar aquilo que o *a priori* não seria capaz de determinar ou as singularidades que povoam o domínio do empírico.

Um conceito universal é empírico, se ele não pode ser entendido de outro modo a não ser quando se conhece seu *concretum*. Não se pode alcançar nenhum conceito de água através de qualquer definição a não ser quando ela é vista. Todos os conceitos da beleza do simples [*Einfalt*] e do ridículo se tornam compreensíveis apenas em seus concretos. Portanto, as regras aqui podem tampouco organizar o exercício, mas é este que faz as regras. (*Reflexão* 3716, Ak. XVII, 255).

Além da questão sobre os objetos do campo da crítica, essa mesma reflexão, em consonância com o *Anúncio* 1765-66, expressa novamente uma preocupação de construir uma relação do conhecimento com a cultura de uma época. Porém, permitindo-se uma liberdade maior, Kant indica uma condição política para tal relação.

Todas as ciências e artes ou se relacionam com a cultura da razão salutar ou não. Nesse último caso, domina também uma completa falta de gosto. Somente a época da razão salutar, das artes e das ciências é a época de glória; ela se encontra apenas em repúblicas e monarquias, e não no Feudalismo, onde reina uma desigualdade grande demais¹⁹⁸. (*Ibid.*, Ak. XVII, 256).

Sem adentrar a questão política (as condições dadas por um Estado), constatemos ao menos como uma preocupação social (a desigualdade) permeia o problema de uma época da razão salutar e de sua relação com as ciências e as artes.

Essa heterogeneidade de objetos e âmbitos da crítica reunida numa única reflexão se torna mais interessante quando temos em mente que *C3* reencontrará tal heterogeneidade. Tirando a questão da probabilidade que permanecerá apenas como característica da opinião (§90)¹⁹⁹, a primeira parte do livro, sob o nome de “crítica da faculdade de juízo estética”,

nos oferecessem outro tipo de lógica e crítica, diferente daquele com que até agora temos nos familiarizado”. (Locke [1689], 1999, p. 316).

¹⁹⁸ *Reflexão* 3716, Ak. XVII, 256. O campo do gosto também se relaciona constantemente com a noção de um entendimento saudável. “O bom gosto ocorre apenas na época da razão salutar (e não meramente sutil)”. (*Reflexões* 622, [1769]. Ak. XV, 269)

¹⁹⁹ Não seria exagero dizer que a dimensão da probabilidade perde espaço no sistema kantiano com o desenvolvimento da dialética em vista de uma lógica da ilusão. “Chamamos acima à dialética em geral uma lógica da aparência. Não significa isto que seja uma teoria da verossimilhança, porque a verossimilhança é uma verdade, embora conhecida por razões insuficientes; verdade, pois, cujo conhecimento é deficiente, mas nem por isso é enganador, não devendo, por conseguinte, ser separado da parte analítica da lógica”. (*CI* B 349)

abrange a analítica do belo (§§ 1-22), um minitratado sobre o riso (§54), considerações importantes sobre a saúde do entendimento comum²⁰⁰ (§40) e apontamentos sobre a relação do gosto com a sociedade (§41, §60). Assim, poderíamos dizer que, quando Kant elevou a crítica do gosto à esfera transcendental em 1790, ele pôde retornar de maneira mais enfática a esses conteúdos que já se faziam orbitar nos seus pensamentos por volta da década de 1760.

Ainda nesse terreno das *Reflexões*, o caso da reflexão 1579 (Ak. XVI, 17s, pertencente aos anos 1760) parece-nos também relevante ao mostrar, simultaneamente, dois sentidos diferentes de crítica: por um lado enquanto substantivo, a crítica seria ciência do universal *in concreto* (seguido na experiência²⁰¹) e, por outro enquanto adjetivo, ela qualifica um tipo de dialética que, em vez de enganar, permite apenas uma crítica da ilusão²⁰². No primeiro sentido, além do que já foi dito, a crítica parece aumentar a sua distância em relação ao campo erudito, através da oposição (permanente) com o conceito de doutrina [*Doctrin*]²⁰³. Porém, ao ser tratada como qualidade da dialética, a crítica é utilizada para se contrapor a posições intelectuais (a sofística e o ceticismo), designando um sentido de dialética apartado da “prática da enganação” (Ak. XVI. 23). Essa faceta da dialética precisaria ser caracterizada como crítica, porque, sendo incapaz de criar um preceito para o uso puro da razão, o seu próprio exercício conseguiria de maneira direta evitar erros levando a razão a um uso purificado através de um processo catártico.

Assim sendo, nessa equivocidade que envolve o conceito de crítica perceptível na década de 1760, mais do que algum aspecto diretamente negativo, a crítica gira em torno de regras empíricas do entendimento comum em exercício (*Praxis*)²⁰⁴. Desse modo, inicialmente

²⁰⁰ A diferença que Kant faz entre entendimento comum e senso comum não serve apenas para valorizar o último, mas para especificar o valor de cada um desses âmbitos. “O uso correto [da faculdade do juízo] é tão necessário e universalmente requerido que por isso sob o nome de são-entendimento não se tem em mente nenhuma outra faculdade que precisamente essa” (C3. V, 169)

²⁰¹ Ligação que permanece ainda por volta dos anos 1769-70: “O entendimento salutar julga *in concreto* e conclui segundo regras *in concreto*. A experiência ajuda ao entendimento salutar (s minoridade). Utilidades do entendimento salutar, na clareza, infalibilidade, *praxi*. Não é possível substituí-lo pela ciência. Sua disciplina é crítica. Limites [*Schranken*] do entendimento salutar. Lógica serve para Crítica do entendimento são, mas é dogmática” (*Reflexão*. 1581, Ak. XVI, 24). Cf. *Reflexões* 1585 – ligação da crítica com a práxis, personificada como o mestre (acima do conhecedor) – e 1587 – ligação com a Gramática.

²⁰² Essa afinidade entre a dialética e a crítica ainda é reafirmada por volta de 1776-78: R. 5063 “A dialética transcendental é a crítica da ilusão, como a analítica é a doutrina da verdade” (Ak. XVIII, 76). Essa reflexão parece sugerir que antes (ou além) de ser considerada uma *lógica* da aparência – em forte *paralelismo* com a lógica da verdade –, a dialética transcendental poderia ser pensada como uma *crítica* – formulação que acentuaria um *quiasmo* com a analítica enquanto “*doctrin*” da verdade.

²⁰³ “A lógica do entendimento salutar: Crítica – [a lógica] da erudição: doutrina. A ciência das regras na razão comum (no uso comum da razão) é a Crítica *sensus communis*”. *Reflexão* 1579, Ak. XVI. 18.

²⁰⁴ Nos anos 1770, essa mesma ideia ainda se repete (associada em alguns casos ao termo *Praxis*) em R. 1581. R. 1585, 1587 (acrescentando gramática ao campo da crítica), 1588 (argumento de não haver ciência para o belo). R. 806: “O gosto não realiza nenhuma *doctrin*, mas apenas *critick*. Exige entendimento prático e, para estabelecê-lo, padrão [*Muster*]”. Ak. XV 354.

enquanto *práxis* de um entendimento comum, podemos enumerar que a crítica (i) amplia seu horizonte para além do domínio do sentimento, (ii) opera uma analogia entre lógica e estética, (iii) aponta para a relação entre ciência e sociedade e, por fim, separando-se da dimensão do preceito, (iv) adquire um poder catártico. Contudo, na década de 1760, seu lugar ainda está aquém do campo da metafísica ou de uma razão pura²⁰⁵. Em suma, nesse momento do pensamento kantiano, as ramificações do conceito de crítica se ligam ao tronco do pensamento comum sem tocar no problema da fundamentação ou da limitação da metafísica e dos seus respectivos objetos.

Apenas na fase κ (ou 1769, para utilizar a datação de Adickes), as reflexões atestam as primeiras pretensões da crítica sobre o campo da razão pura²⁰⁶ que, como já mencionamos, resultariam na associação entre filosofia transcendental e crítica da razão pura presente nas cartas a Herz de 1772 e 1773.

A metafísica é uma crítica da razão pura e não doutrina. A lógica é a doutrina da razão (1) pura e (2) misturada. [...] A ciência de um conhecimento *subjetivo* é considerada crítica, [a do conhecimento] *objetivo* é doutrina. (*Reflexão* 3964 [fase κ^1] Ak. XVII, 368)

A metafísica é Crítica da razão humana, a lógica é a sua doutrina universal. A primeira é subjetiva e problemática, a segunda [é] objetiva e dogmática. (*Reflexão* 3970 [fase κ] Ak. XVII, 370)

O projeto de limitar o campo da metafísica no desenvolvimento do corpus kantiano – como pontuaremos no próximo item – é anterior ao direcionamento da crítica nesse campo, e encontra-se relativamente desenvolvido na *Dissertação de 1770* sem necessidade de introduzir o conceito de crítica. Através disso, podemos sugerir que não é a tarefa de delimitar ou de refutar o conhecimento dos objetos metafísicos que é responsável por reconduzir a crítica do contexto do pensamento concreto em direção ao pensamento metafísico. É o lugar da crítica como oposto ao da doutrina²⁰⁷ que a torna um conceito capaz de aglutinar as interrogações de

²⁰⁵ De fato, as *Reflexões* de Kant reverberam um forte dinamismo de seu pensamento, o qual Kant admitira também em suas aulas “como, de ano em ano, minha exposição recebe algum melhoramento ou mesmo algum alargamento, principalmente na sua forma sistemática e, por assim dizer, arquetônica, e na ordenação do que cabe aos limites de uma ciência, os ouvintes não podem tão facilmente se ajudar copiando-se mutuamente de um ano ao outro”. Ak. X, 242: Carta a Herz 20/10/1778.

²⁰⁶ Esse diagnóstico é também afirmado por Baum. “Por volta de 1769 parece ser datada a *Reflexão* 3957, na qual pela primeira vez a ‘filosofia da razão pura’ é nomeada como totalmente ‘crítica’. Ou ela é dogmática (enquanto lógica teórica, moral teórica e ciência natural universal) ou ‘crítica, portanto, subjetiva’ (Ak. XVII, 366, cf. *Reflexão* 3964, XVII, 368). Parece, portanto, que surgiu nessa época a ideia de uma filosofia crítica da razão pura.” (Baum, [1990] 2019, p. 93)

²⁰⁷ Essa oposição entre doutrina e pensamento problemático (enquanto marca da crítica) é bastante explorada por Lebrun no prefácio e no capítulo 1 de *Kant e o fim da metafísica*. “Existe, após Kant – após ter-se realizado a separação ciência/filosofia – um sentido da palavra *teoria* que, aplicado à filosofia, só pode ser pejorativo. [...] O discurso [filosófico] se desdobra em outro espaço, à margem ou aquém dos saberes racionais reconhecidos – daquilo que Hegel chamará de ciências finitas ou positivas. [...] um discurso explicitamente antecientífico” (Lebrun, [1970] 2002; 7; 10; 13).

natureza subjetiva ou problemática. A função do conceito de crítica é inicialmente caracterizar uma investigação subjetiva anterior a uma investigação objetiva²⁰⁸. A contribuição *nova* do termo crítica para as interrogações de Kant sobre a metafísica não está na noção de limite, mas sim na ênfase de um tratamento prévio e de natureza subjetiva dos problemas dessa ciência. Outra reflexão da mesma fase afirma que a razão *sente* a necessidade de um fundamento *real* que, porém, escapa de suas leis e, por isso, não poderia ser objetivo²⁰⁹.

Assim, nos anos 1770, reforçando o âmbito subjetivo do problema da metafísica, o autor transpõe a quarentena, antes sugerida aos alunos do inverno de 1765-66 em vista de um entendimento salutar, para o próprio entendimento abstrato. Nessa fase das Reflexões, guiado desta vez por Baumgarten, o conceito de crítica tende a se descolar do campo empírico (ainda que mantenha o seu elo com o gosto) e a vincular-se mais fortemente ao exercício do ajuizamento [*Beurteilung*].

O gosto é o fundamento ~~da crítica~~ do ajuizamento, mas [o] gênio [é o fundamento] do exercício. A crítica é o ajuizamento segundo regras universais. Mas uma vez que essas regras precisam se fundar no gosto, um homem de gosto é melhor que um *Critikus* instruído. Mas há também uma doutrina do ajuizamento, que se baseia em princípios universais da razão como Lógica, Metafísica e Matemática. (*Reflexão* 671 [1769-70] Ak. XV, 297)

O antagonismo crítica-doutrina tem um gênero sob o qual ambas aparecem relacionadas: ajuizamento²¹⁰ – presente tanto na definição de crítica quanto na de um conjunto de conhecimentos objetivos (doutrina). Ainda que participe de um contexto sobre o estatuto do gosto, a formulação de crítica na *Reflexão* 671, através da noção de ajuizamento, desprende-se de uma referência direta ao campo do empírico e da própria sensibilidade, tornando-se apta a outros contextos²¹¹. A partir desse passo, a noção de crítica pôde assumir uma posição no

²⁰⁸ “Entre as ciências da razão pura, a filosofia do tempo atual é mais crítica do que dogmática, uma investigação do sujeito e, por causa disso, da possibilidade de pensar-se um objeto”. (*Reflexão*. 4465 [1772], XVII, 562).

²⁰⁹ “A razão sente a necessidade [*fühlt die Bedürfnis*] de um fundamento real e não pode pensá-lo através de suas próprias leis; a partir disso é preciso ver que esse conceito não é objetivo” (*Reflexão* 3967 Ak. XVII, 369). Essa razão que *sente* retorna no texto *Orientar-se*, como abordaremos em 4.2.2.

²¹⁰ Ajuizamento seria uma *facultatis diiudicandi* que em Baumgarten (*Metaphysica* §607, [1750] 1993, p. 88) é separada da aptidão ou hábito de ajuizar denominado de *iudicium* (*das Vermögen zu beurtheilen*; ou o poder de ajuizar). Em outros termos, podemos interpretar algo como: todos tem a faculdade de ajuizar, mas nem todos possuem Juízo (aquela faculdade em bom exercício ou amadurecida). De fato, o termo ajuizamento [*Beurteilung*] tem uma riqueza nas *Reflexões* de Kant que não poderá ser explorada por este trabalho. Nossa questão se limita a desenhar como a crítica pode ser transposta para o terreno da metafísica ou das representações *a priori*. Para uma abordagem do termo *Urteilkraft* e de suas variações em Kant à luz das doutrinas tradicionais de língua alemã, Cf. Ibáñez-Noé, 2005. Comparando com Gottsched ou Bodmer, “[e]m Baumgarten, uma duplicação acontece. Em primeiro lugar, ele não atribui o gosto nem à sensação nem ao entendimento, mas ao *iudicium*, e assim eleva a faculdade de julgar [*Urteilkraft*] a um poder [*Vermögen*] independente do ânimo. Em segundo lugar, ele distingue uma faculdade de julgar sensível de uma intelectual e identifica apenas a primeira com gosto (*gustus*)” (Ibáñez-Noé, 2005 p. 132)

²¹¹ Para o contexto do problema do assentimento e de uma comparação com as posturas dogmáticas e céticas, cf. *Reflexão* 2663: “Crítica é a arte de ajuizar a relação [*Verhältnis*] do tomar-por-verdadeiro com a certeza.

contexto da metafísica provavelmente quando é definida como “o ajuizamento segundo regras universais”, ou seja, quando sua definição ultrapassa a dimensão das regras empíricas, tornando-se uma noção fecunda em outros âmbitos. Assim, percebendo uma força peculiar na noção de ajuizamento, Kant mistura a crítica enquanto gosto dos britânicos com a crítica enquanto uma arte de julgar nova ou moderna – distinta da lógica formal – e, desse modo, extrai uma crítica capaz de se impor também ao domínio próprio da metafísica.

Nas primeiras aparições do conceito de crítica nas *Reflexões* de Kant, não existe um elo ainda estabelecido com a noção de limite do conhecimento tampouco com a de polêmica. As suas temáticas estão ligadas aos estudos sobre gosto e, igualmente, a uma investigação lógica em torno do entendimento comum (o entendimento numa práxis ou seu uso). No entanto, comparando e refletindo sobre essas noções equívocas de crítica, Kant percebe como a noção de ajuizamento é capaz, por um lado, de fornecer um patamar que paira acima dessa equivocidade e, por outro, é capaz de espriar o conceito de crítica para suas interrogações sobre a metafísica. E, finalmente, a crítica pode se dirigir a razão pura, sem, porém, despojar-se de uma bagagem bastante múltipla de temas e também carregando uma dívida difícil de pagar com a noção de ajuizamento.

Desse modo, à equivocidade em torno do sentido de crítica, percebida do ponto de vista histórico – nos capítulos anteriores–, somam-se essas dificuldades de definir a crítica no interior das reflexões mais privadas de Kant. Talvez fosse possível que a escolha pelo termo crítica ocasionasse instabilidades e dificuldades para o fechamento do sistema filosófico kantiano de ordens diferentes, tanto em relação ao diálogo com a tradição e seu tempo quanto em relação ao âmbito mais particular do pensamento do autor. Entretanto, sugerimos, pelo contrário, que tal escolha proporciona uma visão mais fecunda das obras de Kant e, de certa forma, é um dos motivos que fez com que seu sistema, apesar de sua perspectiva transcendental, fosse capaz de superar as demandas técnicas da metafísica escolar, englobando os campos da ética, direito, política e estética.

Dogmatismo: modo de pensar de fingir [*affectiren*] uma certeza apodítica. Ceticismo [é] não permitir nenhuma [certeza]” (Ak. XVI, 458).

3.2 A limitação do conhecimento

Aquilo que se sabe tem um valor dobrado, quando se confessa não saber aquilo que não se sabe. Através disso, aquele primeiro se torna livre da suspeita [...] (Schopenhauer, Parerga e Paralipomena § 11)

Apesar da importância do conceito de crítica nas *Reflexões* da década de 1760, não nos parece que o seu desenvolvimento desemboque sozinho na concepção de *CI*. Na verdade, tal concepção depende de temas que mostram, como veremos a seguir, mais afinidades com os textos e reflexões distantes das preocupações com o contexto inicial da crítica nessas *Reflexões* – contexto que se coloca no campo do pensamento concreto. Ao fazer tal separação, aproximarmos-nos da raiz do sentido de crítica que tanto incomoda seus intérpretes e seus opositores: a crítica enquanto tarefa negativa. Por conseguinte, reconhecendo essa anterioridade concernente à temática dos limites e da correção da metafísica, será possível identificar que na escolha pelo nome de crítica, mais do que um aspecto negativo, existe a compreensão de que os erros da metafísica se projetam para além de uma questão especulativa.

3.2.1 A busca por um nome

A *Dissertação de 1770*, para marcar uma postura oposta ao caráter dogmático do conhecimento, recorre ao adjetivo elético²¹², defendendo que, antes mesmo de qualquer avanço, a ciência do entendimento puro tem que se colocar imune aos erros. Tais erros são classificados como provenientes da indistinção entre conhecimentos de ordem sensível e de ordem inteligível. Uma vez que a utilização indiscriminada de leis da sensibilidade conduz a metafísica inevitavelmente a erros, Kant se propõe estabelecer uma ciência da sensibilidade que, ao invés de contribuir positivamente à metafísica, contribuísse de maneira negativa, isto é, limitando suas leis ao domínio do espaço e do tempo e deslegitimando a sua instrumentalização para os objetos que seriam da alçada própria da razão pura²¹³.

Desse modo, sem fazer menção ao conceito de crítica, notamos a exata descrição de uma função negativa que consiste em erradicar os erros da metafísica, função, em contrapartida, indissociável da tarefa positiva de instituir uma ciência da sensibilidade²¹⁴. Vale ainda notar

²¹² “O fim dos conhecimentos intelectuais é essencialmente duplo: o primeiro é elético, pelo qual são úteis negativamente. Pois afastam dos númenos o que é concebido sensitivamente e, ainda que não façam a ciência avançar a distância de uma unha, garantem-lhe, no entanto, imunidade contra o contágio dos erros. O segundo é dogmático, de acordo com o qual os princípios gerais do entendimento puro, tais como a ontologia ou a psicologia racional os exibem, culminam em algum modelo [exemplar], somente concebível pelo entendimento puro e medida comum de tudo o mais no tocante à realidade, que é a *perfeição numênica*”. (*Dissertação de 1770*, II 395-6)

²¹³ Cf. Carta a Lambert (02/09/1770), que, em grande parte, é um comentário à *Dissertação de 1770*.

²¹⁴ Através de um olhar retrospectivo, não seria desmedido dizer que essa ideia se desenvolve e culmina na Estética transcendental.

que escolher adjetivo elêntico – para tratar de um uso dialético ou negativo do entendimento – representa um termo unívoco, preciso e conforme a parâmetros acadêmicos, possuindo a vantagem de conter um significado sem margens para interpretações tendenciosas de um público mais popular. Entretanto, (estranhamente) não encontramos esse termo nas *Reflexões* de Kant. Em todo caso, elêntico é um termo presente na história da filosofia e poderia designar bem um aspecto oposto a uma investigação dogmática²¹⁵, todavia, se ele foi adequado para uma Dissertação avaliada por seus pares e escrita em latim, Kant parece abandoná-lo rapidamente.

Essa tarefa negativa seria empreendida a partir de uma ciência da sensibilidade, através da qual seria possível indicar e denunciar a origem dos enganos causados pela mistura entre representações sensíveis e intelectuais. É preciso, então, perceber a *relatividade* do seu valor negativo. Uma ciência da sensibilidade seria nela mesma positiva (uma teoria), mas quando é considerada enquanto recurso para evitar os descaminhos da metafísica, esse projeto ganharia o adjetivo de negativo (possuindo um *uso* negativo). A carta de 2 de setembro de 1770 a Lambert reafirma nitidamente o duplo sentido contido nessa ciência: é justamente em virtude da possibilidade da metafísica que uma *phaenomenologia generalis* teria a função de uma ciência negativa ou de uma *Disciplina propedêutica*²¹⁶. Convém, assim, perceber a estrutura teleológica em torno desse negativo: uma ciência (positiva) da sensibilidade pode incorporar como fim um parâmetro para *corrigir* ou *disciplinar* a metafísica. Longe de sua qualidade ser considerada de maneira absoluta, o poder negativo dessa investigação é uma reação que se apresenta com mais veemência justamente quando está em jogo um projeto para a metafísica. E, além disso, pela carta a Lambert, é perceptível a presença do termo disciplina como uma provável escolha para a designação completa desse projeto.

Além do caráter duplo de um saber que, em si mesmo, seria positivo e que, em referência à metafísica, seria (teleologicamente) negativo, é preciso compreender outra duplicidade mais sutil e fundamental que se revela nessa própria função negativa: *erradicar* o erro do entendimento e *salvaguardar* os seus princípios que produzem diretamente tais erros. A preocupação teórica com os erros do entendimento traz no mesmo barco a preocupação mais

²¹⁵ Sobre o modo discursivo de Sócrates, na relação mestre e discípulo, Francis Wolff comenta: “Em terceiro lugar, este modo [discursivo] é “elêntico” (16) – isto é, refutatório. A posição que ocupa Sócrates na relação dual é, como se sabe, a do interrogador, enquanto coloca seu interlocutor na posição daquele que deve responder. Mas como Sócrates pretende nada saber, a única virtude imediata da interrogação só pode ser negativa: mostrar ao interlocutor que a tese que ele sustentava inicialmente como verdadeira é refutável, isto é, entra em contradição com outras teses mais fundamentais às quais é obrigado a dar seu assentimento. A interrogação socrática, portanto, põe à prova, pela refutação, a coerência absoluta das posições espontâneas do interlocutor” (Wolff, 1993, p. 131)

²¹⁶ A noção de propedêutica, apresentada nessa carta de setembro de 1770 junto com a noção de disciplina, pressupõe o caráter negativo na medida em que se coloca como anterior à ciência dogmática e carrega a orientação de impedir que leis válidas para o domínio sensível interfiram em um domínio alheio.

originária em guardar uma legitimidade para os princípios racionais que participam ativamente desses enganos. Sendo assim, não é suficiente evitar o erro, é preciso desvendá-lo, reconhecendo que a racionalidade expressa pelo erro poderia se mostrar legítima fora da perspectiva teórica. Em suma, quando situado nos limites do campo subjetivo, o desvendamento dos erros da própria razão visa preservar os princípios que participam desses erros.

Temos aqui o vínculo do erro – inevitável ao entendimento sem método ou disciplina prévia – a um fundamento racional que por si mesmo guardaria um benefício de outra ordem. Mesmo admitindo a responsabilidade direta da razão sobre seus erros, Kant parece confiar que a razão não faria nada em vão. É como se o autor transportasse a lei aristotélica da perfeição da natureza para a razão²¹⁷ e, assim, postulasse uma utilidade escondida pelos erros da razão especulativa. Portanto, o erro seria evitado para que os princípios – sobre os quais os erros se apoiam – não fossem deslegitimados. Essa preocupação que é manifesta na *CI*²¹⁸, encontra-se anunciada rapidamente na última seção da *Dissertação de 1770*:

Que o entendimento, porém, sucumba tão facilmente a esse vício de sub-repção [atribuir caracteres sensíveis ao inteligível] deve-se ao fato de que se ilude por amparar-se em outra regra muito verdadeira. (Ak, II. 413)

Essa sinuosidade entre negativo e positivo (de um lado, o negativo como um fim para o qual é instrumentalizado algo objetivamente positivo – uma ciência – e, de outro, o negativo como catártico que cura o engano da razão, mantendo a validade subjetiva – a saúde – do princípio que contribui para a ilusão) permeia de maneira constante o pensamento de Kant antes da denominação de tal tarefa como crítica.

Dessa maneira, a postura previamente negativa (impor limites contra os erros) é condição para o cultivo de algo positivo (dos princípios racionais); e a interdição do conhecimento de certos objetos serve como um tipo de policiamento para a proteção de intenções da razão distintas da especulativa. Apesar de disciplinador, o caráter negativo, ao invés de *extirpar*, visa *salvaguardar* exigências que se situam na natureza subjetiva da razão, conduzindo-as à possibilidade de, em outro domínio, exercer uma capacidade que é frustrada no campo doutrinal. Em vez de demolir, a negatividade de Kant redireciona, reposiciona,

²¹⁷ Transposição que se deixa perceber também em *CI*: “tudo o que se funda sobre a natureza das nossas forças tem de ser adequado a um fim e conforme ao seu uso correto; trata-se apenas de evitar certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades”. (*CI* B670-1)

²¹⁸ Preocupação evidente e persistente: “Entretanto, deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que talvez apenas por efeito de um mal-entendido dão ocasião a erros, mas na realidade exprimem os objetivos que a razão pretende. Pois, de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Presente objetos que têm para ela um grande interesse. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso prático” (*CI* B823-4).

realoca o entendimento, tornando o erro a ocasião para que a razão se avalie a partir de outra perspectiva. Assim, essa função negativa em relação à metafísica, quando repensada no uso em geral da razão, contém intrinsecamente esse duplo sentido que faz o pensamento crítico se mover para diferentes campos.

Há, portanto, uma oscilação presente na qualidade negativa do projeto kantiano: algo em si positivo pode exercer uma atividade negativa, e, além disso, a própria atividade negativa contém um aspecto positivo. O desenvolvimento dessa relação cambiável entre positivo e negativo se expressa igualmente no conceito de limite²¹⁹ e, ao ser associado a essa tarefa, a crítica se submeterá a essa influência, mas convém perceber a anterioridade cronológica no pensamento de Kant. Na conclusão referente à parte dogmática de *Sonhos* (1766), encontramos um bom exemplo dessa relação entre o negativo e o limite desenvolvida no texto da *Dissertação de 1770*.

[a doutrina [*Lehrbegriff*] filosófica acerca de seres espirituais] pode ser completa, mas em sentido *negativo*, na medida em que ela fixa com segurança os limites de nosso discernimento [*Grenzen unserer Einsicht*] e nos convence de que os diversos fenômenos da *vida* na natureza e suas leis são tudo que nos é dado conhecer, mas que o princípio desta vida, isto é, a natureza espiritual, que não se conhece, mas sobre a qual apenas se conjectura [*vermuten*], nunca poderá ser pensado positivamente, porque não se encontra para tanto nenhum dado no conjunto de nossas sensações, e, para pensar algo tão distinto de tudo o que é sensível, devemos nos contentar com negações [...] ²²⁰

Mesmo nessa obra, em que Kant enfatiza uma postura cética, a tentativa de negar o conhecimento de certos objetos afirma *imediatamente* a possibilidade de pensar para além do que está dentro de nosso discernimento. E entre a negação do conhecimento e o pensamento a respeito daquilo que não podemos conhecer existe o conceito de limite, que atua intencionalmente como uma *intermediação*. A determinação do limite se apresenta como a utilidade “mais desconhecida e, ao mesmo tempo mais importante” (Ak. II 368) para a metafísica. Nesse texto de 1766, Kant empenha-se numa metafísica concebida enquanto “ciência dos limites da razão humana” ou, segundo a imagem utilizada pelo autor, enquanto um país pequeno, cuja tarefa principal seria justamente defender suas pequenas posses, em vez de

²¹⁹ “A [tarefa de] determinar os limites [*Grenzen*] da razão pertence a algo positivo – em primeiro lugar, mostrar a extensão dos conhecimentos racionais – e a algo negativo – a saber, [mostrar] as barreiras [*Schranken*], e, finalmente, também as qualidades dos limites, por assim dizer, a figura”. *Reflexão* 3716, XVII, 259, [anos 60]. Ou seja, não se trata apenas de *encontrar* o limite do conhecimento, chegar à linha para além da qual nada mais é conhecimento. Mas sim, conhecê-lo, ou seja, conhecer a extensão, a forma e a figura que determinam o conhecimento.

²²⁰ [Continuação imediata da passagem] “mesmo a possibilidade de tais negações não se baseia nem em experiência nem em conclusões, mas em invenção, a que recorre uma razão destituída de todo meio auxiliar. Nesta base, a pneumatologia dos homens pode ser chamada uma doutrina de sua necessária ignorância em vista de uma suposta espécie de seres e como tal ser facilmente apropriada à tarefa” (*Sonhos*, Ak. II. 351-352).

partir em conquista de outras. Para compreender de que modo Kant pensa o papel desempenhado pelo limite, que é mais próximo de ser uma ponte do que um muro²²¹, podemos ressaltar que o limite atua de maneira negativa não contra a razão, mas sim contra um conhecimento ilusório, que tenta se impor para além dos dados da experiência.

É importante estabelecer se não há aqui efetivamente limites [*Grenzen*] que foram instituídos não pelas barreiras [*Schranken*] da nossa razão, mas pelos [barreiras] da nossa experiência, que contém os dados para ela.²²²

Os limites do conhecimento da razão resultariam das limitações da experiência e não de limitações próprias à razão; nessa estratégia argumentativa, ao aceitar a limitação do conhecimento, o autor evita projetar diretamente a limitação sobre a razão. Pelo contrário, é unicamente a razão, enquanto pensamento, a faculdade capaz de representar da maneira mais adequada algo situado além dos dados da experiência. Assim, se a razão é responsável pelos erros da metafísica, em contrapartida, os limites do conhecimento não são de sua responsabilidade, e, de maneira mais implícita, supõe-se a impossibilidade de reduzir a razão à mera racionalidade teórica. Assim sendo, a razão, quando se abre a usos distintos aos do conhecimento, avançaria legitimamente para além das limitações da experiência. Ao pensar os limites do conhecimento da razão, Kant defende que tais limites não surjam da constituição interna da razão, e sim da insuficiência dos elementos da experiência que são componentes imprescindíveis para o *conhecimento* (não para a razão). Por conseguinte, a ciência dos limites da razão, em vez de representar a razão em si mesma como limitada, visa fundamentar e impor limites a uma ciência (ou a um uso) restrita à mera razão especulativa, abrindo, em contrapartida, espaço a uma sabedoria da razão que se coloque acima da mera erudição²²³.

²²¹ Essa característica dupla permanece em *CI*, como indica Licht, “o limite imposto à razão não significa senão a abertura para a realização plena, por outro caminho, da vocação da razão em ir além da experiência possível” (Licht, 2008, p. 145); cf. também seu comentário a respeito do interesse de certos intérpretes imediatos da obra – por exemplo, Garve e Schulze – em reduzir tal sentido a uma mera proibição da metafísica.

²²² Carta a Mendelssohn 8 de abril de 1766, onde Kant comenta os *Sonhos* (Ak. X, 72). Segundo a carta, esse texto peculiar teria como intenção um efeito catártico por meio de uma abordagem cética dirigida às concepções previamente dadas [*die vorgegebenen Einsichten*], abordagem cuja utilidade é “negativa, mas prepara para a positiva”. Enquanto a veemência dos *Sonhos* aproxima-se de uma atitude cética ou irônica, a explicação de Kant, na mencionada carta, afirma, ao contrário, o lugar da metafísica entre os conhecimentos humanos e afirma também que “o verdadeiro e durável bem do gênero humano depende dela” (Ak. X, 70). Ecoando da mesma maneira em *CI*, o caráter negativo aproxima-se do cético enquanto método, mas nutre intencionalmente a expectativa de conservar a metafísica em novos domínios. A necessidade de negar o conhecimento de alguns objetos tradicionais, por mais enérgica que possa aparecer, é acompanhada da consciência de ser a metafísica algo inextirpável da natureza da razão humana. Assim, o caráter negativo das considerações kantianas se impõe contra a aleatoriedade das disputas acadêmicas em torno da metafísica, mas sem se colocar como a faceta completa dos propósitos de Kant.

²²³ “Entregar-se a toda curiosidade e não admitir nenhum outro limite à mania de conhecimento [*Erkenntnißsucht*] senão a incapacidade é um fervor que não fica mal na *erudição*. Mas escolher entre inumeráveis tarefas que se apresentam aquelas cuja solução interessa ao homem é o mérito da *sabedoria*” (*Sonhos*, II, 368-9, Cf. também “A conclusão prática de todo o tratado” *Ibid.* II, 368-373).

Fora ainda de uma dimensão qualificada de crítica e em direção a uma ciência que exercesse uma força ou finalidade negativa, a empreitada de Kant fornece os limites do conhecimento possível de ser alcançado pelos conceitos da metafísica sem, contudo, suprimir o *interesse* da razão em seus objetos – interesse que faz parte de uma sabedoria. Por isso, além da oposição ao conhecimento dogmático, da noção de limite, ainda falta realçar mais uma característica dessa negatividade: a sua influência sobre o nível psicológico do sujeito do conhecimento²²⁴. Ou seja, em vez de ser considerada enquanto habilidade abstrata ou isolada, a faculdade de conhecimento e seus possíveis erros são de responsabilidade de um sujeito que permite, por certa imaturidade, à sua vontade e à sua afetividade influírem sobre a representação objetiva da natureza.

A negação do conhecimento dos objetos metafísicos ou a afirmação da ignorância a respeito deles é impossível de ser concebida imediatamente pela perspectiva dogmática. Há algo de outra ordem que cerca o dogmático e o impede de identificar as contradições ou devaneios de suas argumentações. Essa identificação depende de um esforço, em parte lógico para o reconhecimento da contradição (método cético ou elético), mas depende também de um esforço situado num nível psicológico²²⁵, expresso na caracterização dessa negatividade como estíptica²²⁶ ou catártica. Mais do que uma relação meramente simbólica entre ignorância e doença, essas imagens são propositivas, indicando um efeito real e necessário sobre as disposições extraconceituais do pensamento. Dessa forma, o contexto médico no qual a ignorância é descrita, em vez de simples analogia ou retórica, estabelece uma qualificação

²²⁴ “Quando a ciência completou seu ciclo, ela chega naturalmente ao ponto de uma modesta desconfiança e diz involuntariamente sobre si mesma: Quantas coisas há, pois, que não compreendo! Mas a razão, amadurecida pela experiência e que se torna sabedoria, fala serenamente pela boca de Sócrates em meio às mercadorias de uma feira: Quantas coisas há, pois, de que não preciso!” *Ibid.*, Ak. II, 369.

²²⁵ “Um conhecimento é livre se o objeto mesmo depende do conhecimento. Por isso nosso conhecimento não é livre, porque os objetos em si nos são dados e nosso conhecimento depende do objeto. Portanto, ele tem de se dirigir segundo a constituição dos objetos. Em Deus, ao contrário, o conhecimento é livre, uma vez que a existência do mundo depende desse conhecimento. O fato de que o conhecimento de Deus é, portanto, livre pressupõe que Deus é a causa do mundo *por liberdade* e o autor do mundo. Todos os erros pressupõem aparência [*Schein*] e sedução [*Verleitung*]. Eles não são uma mera falta de conhecimento, mas são uma consequência de obstáculos positivos à verdade”. *Lições (Religião)*Ak. XXVIII, 1055.

²²⁶ “Agora que a força estíptica do autoconhecimento recolheu as asas de seda, vemo-nos de novo sobre o solo humilde da experiência e do entendimento comum. [E nos vemos] felizes, quando consideramos [tal solo] o lugar que nos foi atribuído, do qual nunca saímos impunemente e que contém também tudo o que nos pode satisfazer enquanto nos ativermos ao útil”. (*Sonhos*, Ak. II, 368, adp). O autoconhecimento ou o conhecimento de suas próprias faculdades não é algo *neutro*, mas provoca reações desestabilizadoras, sem as quais a saúde não se restabeleceria. A nosso ver, essa força estíptica está relacionada ao que Kant denomina de “crise de erudição” de sua época. “Antes de a filosofia [*Weltweisheit*] dever se reanimar [*aufleben*], é necessário que a antiga se destrua a si mesma e, como a putrefação é a dissolução mais completa que precede sempre quando um novo engendramento [*Erzeugung*] deve começar, assim então a crise da erudição [*Crisis der Gelehrsamkeit*] nesta época, onde não faltam, todavia, boas cabeças, constitui para mim a melhor esperança de que a tão desejada grande revolução das ciências já não está muito longe.” (Carta a Lambert, 31/12/1765; Ak. X. 57 adp)

específica dessa ignorância que, do ponto de vista estritamente conceitual ou escolar, seria insuperável²²⁷.

Através dessa relação simbólica e simultaneamente denotativa, o reconhecimento da ignorância estabelecida por uma investigação negativa pressupõe um efeito adstringente sobre o ânimo, efeito que do ponto de vista médico reúne novamente um duplo sentido: eliminar uma infecção (negativo) para que se restabeleça a saúde (positivo). Portanto, além de uma resposta conceitualmente eficaz, há no horizonte de Kant um processo propriamente terapêutico para que o ânimo não mais busque somente no campo do conhecimento a satisfação com as ideias puras da razão, valorizando outro(s) âmbito(s) do saber e do pensar²²⁸. Eis mais um nível da equivocidade que ronda a tarefa de limitar o conhecimento metafísico.

Retomemos resumidamente como projeto de limitar a Metafísica é pensado antes de sua nomeação enquanto crítica: (i) ele pode ser em si mesmo positivo (por exemplo, construção de uma ciência da sensibilidade) e possuir um efeito negativo para a razão especulativa; esse efeito negativo é também duplo uma vez que tal projeto (ii) evita o erro da metafísica e pressupõe o reconhecimento de um princípio racional que poderia ser legítimo em outro domínio; (iii) o estabelecimento de limites auxilia essa mudança de perspectiva que amplia a própria dimensão da razão para além da erudição escolar ou da teoria; e, por fim, tal tarefa (iv) opera em níveis radicalmente distintos do próprio sujeito, a saber, nas suas disposições conceituais, nos seus interesses e na sua afetividade. Essa falta de univocidade da tarefa negativa reflete-se também no período crítico, constituindo o sentido kantiano de crítica, porém, o germe dessa complexidade, que envolve um vínculo entre limitação e fundamentação do conhecimento, não remete propriamente a uma tradição crítica, mas sim o pensamento paradigmático para a modernidade de Francis Bacon.

3.2.2 A herança de Bacon

Em razão da postura interrogativa – que se contrapõe ao otimismo renascentista – Cassirer nomeia Bacon dentro da tradição de crítica do entendimento²²⁹. A delimitação do conhecimento ou do âmbito do entendimento constitui grande parte de *CI*, atestando uma

²²⁷ “A crítica da razão pura é um preservativo ante uma doença da razão, que tem seu germe [*Keim*] na nossa natureza. Ela é o oposto da inclinação, que nos acorrenta a nossa terra natal (nostalgia). Uma ânsia de nos perder para fora do nosso círculo e de ter relação com outros mundos”. *Reflexão* 5073 Ak. XVIII, 79-80.

²²⁸ “As coisas dignas de saber acumulam-se em nossos dias. Em breve, nossa capacidade será débil demais e nosso tempo de vida, curto demais, para apreender apenas a parte mais proveitosa disso. Oferecem-se riquezas em demasia; para apanharmos uma, temos de jogar fora muitos trapos inúteis. Melhor teria sido jamais sobrecarregar-se com eles” *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*, Ak. II, 57.

²²⁹ Cassirer, [1907] 1993; 139-147.

afinidade com o projeto baconiano que nos parece inegável e que foi exposta por um interlocutor coetâneo a Kant, a saber, Maimon²³⁰. Em todo caso, apenas chamamos atenção para o fato de essa tarefa já possuir alguns traços idealizados nos textos pré-críticos de Kant, sem referência ao desenvolvimento da ideia de crítica – que começa a se desenhar nos anos 1770. Outra referência importante é o trabalho de Shi-Hyong Kim que se debruça algumas vezes sobre a dificuldade de compreender a relação entre negativo e positivo na constituição e ampliação do conhecimento em Bacon. Em resumo, essa força negativa ou mais precisamente essa força de constante autocorreção é necessária devido à impossibilidade de o ser humano colocar seu intelecto diante do objeto como uma tabula rasa livre das influências dos seus ídolos²³¹. Desse modo, propomos apenas pontuar como esse negativo se nota facilmente na seguinte passagem do *Novum Organum*:

Essa [superstição] serpenteia de maneira muito mais sutil a filosofia e as ciências. Nestas, o que é de início aceito infecta e reduz à sua forma todo o restante (até o que parece mais firme e poderoso). Mais ainda: além do encanto e da vaidade que mencionamos, o intelecto humano tem o erro peculiar e perpétuo de mais se mover e excitar pelos eventos afirmativos do que pelos negativos, quando deveria rigorosa e sistematicamente atentar para ambos. Vamos mais longe: na constituição de todo axioma verdadeiro, têm mais força as instâncias negativas. (Livro I, XLVI)²³².

Tratar o problema dos erros na ciência como superstição (e não apenas como falácia ou desvio do argumento) é, em primeiro lugar, atribuir-lhes uma origem psicológica e, conseqüentemente, nivelá-los aos erros comuns e mundanos da maioria dos seres humanos em sociedade. Além disso, a superstição pressupõe o poder de uma imagem (ou de um ídolo) que opera por trás dos encadeamentos argumentativos e teóricos, submetendo a razão sem ser percebida pelo próprio erudito. Essa imagem seria, num primeiro momento, sutil ou invisível ao próprio entendimento. Dessa maneira, um método simples e positivamente teórico (lógico)

²³⁰ Maimon publicou em 1790 no *Berlinischen Journal für Aufklärung* um artigo chamado *Baco und Kant*. Cf. Kim, 2008, p. 30

²³¹ “o espírito humano não é nenhum espelho calmo (*speculum inaequale*: *Instauratio Magna* 139), ou seja, nunca é possível chegar, mesmo através do esforço filosófico, à situação de tábula rasa, mas sim se tornar um espírito crítico e minucioso”. Kim, 2008, p. 107 (Notemos a necessidade do intérprete de recorrer à qualidade crítica a um autor que não se arroga tal característica).

²³² Bacon, [1620] 2000, 16. Tal passagem é imediatamente precedida de: “O intelecto humano, quando adota algo que lhe agrada (quer por bem aceito e reputado quer por encanto), arrasta tudo para seu apoio e concordância. E, ainda que em maior número, não observa a força das instâncias contrárias, despreza-as ou, recorrendo a sutilezas, põe-nas de lado e as rejeita, não sem grande e pernicioso prejuízo. Em razão disso, a autoridade daquelas primeiras afirmações permanece inviolada. Houve uma pessoa que, diante de um quadro pendurado no templo, que representava o voto dos que se salvaram dos perigos de um naufrágio, impelida a dizer se ainda se recusava a reconhecer a providência dos deuses, indagou por sua vez: ‘E onde estão pintados aqueles que, a despeito do seu voto, pereceram?’. Essa é a base de praticamente toda superstição, quer seja da astrologia, quer seja da interpretação dos sonhos, dos augúrios, da sorte e de outras coisas desse gênero. Os homens, encantados com tais quimeras, retêm os eventos em que a predição se cumpre; e quando esta falha – o que é bem mais frequente –, negligenciam [os eventos] e passam adiante”.

não seria suficiente para, de imediato, livrar o sujeito desse ídolo, o qual se coloca como condicionante (invisível) de *todos* os seus argumentos. É preciso, portanto, corrigir uma postura do sujeito de conhecimento que se deixa guiar inadvertidamente por elementos alheios à faculdade racional. Através de conceitos ou do pensamento *in abstracto*, não se pode corrigir exaustivamente tal postura.

Em contrapartida, é reconhecido, num segundo momento daquela citação, que a negatividade também possui uma utilidade diretamente teórica: “na constituição de todo axioma verdadeiro, têm mais força as instâncias negativas²³³”. Ou seja, para constituir o próprio saber teórico, além de se curar de uma dependência imagética, o sujeito que tem o entendimento finito precisa, em todo início, tomar sempre a via negativa²³⁴. Nesse movimento de correção, apresentam-se, ao mesmo tempo, dois efeitos: um sobre a postura do sujeito e outro sobre a própria formulação do conhecimento. Isso ocorre porque a rejeição das opiniões falsas deixa um resultado ou um resíduo no final desse processo, a partir do qual a indução verdadeira pode erigir um axioma²³⁵.

Assim a anterioridade do negativo, em Bacon, possui essa justificação de dupla qualidade (teórica e psicológica) e esse duplo efeito: um na correção da postura do sujeito, e outro na fundamentação das primeiras proposições de uma ciência. Essa dupla justificação juntamente com o contexto delineado por Bacon (superstição, ídolo, arrogância, limite) e também com suas imagens²³⁶ será retomada pelo projeto de Kant, no entanto, haverá uma recusa categórica do termo *organon*. Para Kant, esse termo pressupõe a ideia ou o sistema de uma ciência, e sua atividade seria o exercício efetivo desse conhecimento, de tal modo que não seria

²³³ Cf. segunda parte do *Novum Organum*. Como exemplo de instância negativa em sua utilização teórica podemos citar: “porque o corpo aquecido não perde peso ou substância, o aquecimento não pode consistir em uma transição de partículas materiais e, além disso, o calor, porque também criado por mero atrito, não pode ser uma substância independente. Em vez disso, surge como conclusão positiva que é um tipo de movimento” (*Apud* Kim, 2008, p. 65).

²³⁴ “Contudo, só a Deus, criador e introdutor das formas, ou talvez aos anjos e às inteligências celestes compete a faculdade de apreender as formas imediatamente por via afirmativa, e desde o início da contemplação. Certamente essa faculdade é superior ao homem, ao qual é concedida somente a via negativa de procedimento, e só depois no fim, depois de um processo completo de exclusões, pode passar às afirmações”. Livro II, XV (Bacon, [1620] 2000, p. 102).

²³⁵ “A primeira obra da verdadeira indução, para a investigação das formas, é a rejeição ou exclusão das naturezas singulares que não são encontradas em nenhuma instância em que está presente a natureza dada, ou encontram-se em qualquer instância em cuja natureza dada não está presente, ou cresçam em qualquer instância em cuja natureza dada decresce, ou decrescem quando a natureza dada cresce. Depois de ter feito as convenientes rejeições ou exclusões na forma devida, restará no fundo – como resíduo donde se evaporaram como fumaça as opiniões – a forma afirmativa, sólida, verdadeira e bem determinada. Tudo isso é breve para ser dito, mas é conseguido depois de muitas tentativas”. Livro II, XVI (Bacon, [1620] 2000, 103)

²³⁶ Aqui nos reportamos ao trabalho *Metáforas da Razão*, em que Santos aponta a ligação no campo das imagens de Kant a Bacon: efeito catártico, a pureza do entendimento, limite – metáfora, ao mesmo tempo, geográfica e político-jurídica –, o fio condutor, a firmeza do edifício do saber, imagem do processo interrogativo. (Santos, 1994 p. 141-47; 180-1; 301; 381-87; 573-4)

uma noção adequada para nomear a sua tarefa negativa, cuja anterioridade em relação ao conhecimento precisa ser bem marcada²³⁷. Dessa maneira, percebemos que Kant herda uma tarefa cujo nome é perdido e, conseqüentemente, carece de ser reinventado.

Contudo, talvez não seja exato dizer que o nome dessa tarefa negativa tenha se perdido, mas que tal tarefa característica da modernidade tenha nascido sem um nome propriamente digno de sua época. De fato, a palavra *organon* aparece apenas no título da obra de Bacon sem desempenhar função relevante no seu interior a não ser a de se *contrapor* à obra aristotélica e a uma dimensão formalmente lógica para os problemas da ciência²³⁸. Desse modo, Bacon inaugura uma modalidade de interrogação sobre a capacidade do entendimento (ou intelecto) que investiga seus limites para além de uma dimensão lógica ou de sua natureza conceitualmente objetiva. A oposição do título à tradição aristotélica é, na realidade, uma oposição à proposta metafísica de construir conhecimentos sem a referência à dimensão empírica. Para Bacon, a interação de naturezas heterogêneas como o entendimento e a experiência seria de grande vantagem para o conhecimento humano, opondo-se aos metafísicos que consideram tal interação prejudicial²³⁹.

Por um lado, em concordância com Bacon, Kant reconhece a necessidade de uma investigação sobre o entendimento ou sobre o conhecimento racional que não se restrinja à lógica (ou ao modelo matemático), investigação negativa que seria fundamental para a filosofia ao mesmo tempo que se colocaria em rivalidade com a postura dos metafísicos. Por outro, Kant acredita ser possível não seguir a via empírica e preservar um saber característico da razão, situado, portanto, numa dimensão metafísica (numa perspectiva subjetiva ou prática). Abandonando a via dogmática e se recusando a seguir a via empírica, o período pré-crítico expressa a necessidade de uma via intermediária para o conhecimento, cujo nome permanece

²³⁷ Kant opõe o termo *organon* ao *karthartikon* (carta a Mendelssohn, abril 1766). Nessa carta em que comenta os *Sonhos*, Kant diz que tal texto tem apenas um efeito “*catharticon*” (operação de purificação considerada enquanto via negativa), “falta-lhe uma via afirmativa, um *organon*”. Se para Bacon, esses dois momentos estão num mesmo processo, Kant sente a necessidade de separá-los.

²³⁸ “Nem a mão nua nem o intelecto, deixados a si mesmos, logram muito. Todos os feitos se cumprem com instrumentos e recursos auxiliares, de que dependem, em igual medida, tanto o intelecto quanto as mãos. Assim como os instrumentos mecânicos regulam e ampliam o movimento das mãos, os da mente aguçam o intelecto e o protegem” (Bacon, *Novum Organum* [1620] 2000, Livro I, II; p. 7)

²³⁹ “Do mesmo modo, se antes da invenção da bússola alguém houvesse falado ter sido inventado um instrumento com o qual se poderia captar e distinguir com exatidão os pontos cardeais do céu; os homens se teriam lançado, levados pela imaginação, a conjeturar a construção dos mais rebuscados instrumentos astronômicos, e pareceria de todo incrível que se pudesse inventar um instrumento com movimentos coincidentes com os dos céus, sem ser de substância celeste, mas apenas de pedra ou metal. Contudo, tais inventos e outros semelhantes permaneceram ignorados pelos homens por tantos séculos, e não foram descobertos pelas artes, mas graças ao acaso e oportunidade”. *Ibid.*, Livro I, CIX, p. 59)

variável: “Disciplina propedêutica”, “*Phenomenologia generais*”, “Os limites da sensibilidade e da razão”.

Dentre os possíveis nomes aludidos por Kant, o termo disciplina pareceria o mais apropriado para designar a tarefa negativa em sua complexidade, que coaduna a etapa lógica, preparatória para a aquisição do conhecimento, com a correção na postura do sujeito que conhece. O termo crítica, nas reflexões dos anos 1770, está frequentemente associado ao termo disciplina²⁴⁰. Além disso, em *CI*, Kant afirma a possibilidade de toda a sua primeira crítica ser considerada uma disciplina concernente aos elementos e uma disciplina concernente ao método²⁴¹. Portanto, compreende-se que, enquanto função negativa, o termo disciplina conseguiria expressar adequadamente a parte do projeto kantiano dedicada ao problema da razão especulativa. No entanto, o termo disciplina é preterido em prol de um protagonismo para a crítica. A escolha pelo termo crítica, apesar de herdar esses traços de uma função restritiva, projeta, pelo contrário, a obra num horizonte mais amplo de temáticas e em especial numa ligação mais evidente com sua época.

Kant conhece bem a utilização do termo crítica nas investigações sobre o gosto, e, além disso, conhece também o sentido filológico presente neste termo desde o século XVI. Portanto, trata-se de um termo que possui uma utilização múltipla ou equívoca, à qual ainda se acrescenta sentido corrente (ainda hoje) da designação de “crítico” como alguém que enfatiza os erros e as faltas quer de um objeto artístico quer de um assunto cotidiano quer de uma questão moral. Para reforçar essa equívocidade, tendo em conta a referência a Sócrates no Prefácio B, ainda seria possível indicar o verbete *socratica critica* do *Lexicon* de Zedler²⁴², que inclui a ironia nesse âmbito da crítica. Enfim, a nosso ver, a opção por “crítica” e por sua equívocidade parece

²⁴⁰ Por exemplo, *Reflexão*. 3388 (anos 70) “A instituição é ou doutrina (positiva) ou disciplina (negativa). O *organon* da última é crítica”. Ak. XVI, 809. *Reflexão* 1581 (anterior a 1775). “Há um uso do entendimento e da razão antes do conhecimento das regras: é o uso do entendimento *são*. As regras poderiam ser deduzidas dele, como gramática. O uso do entendimento *são* julga *in concreto* e conclui segundo regras *in concreto*. A experiência ajuda o entendimento *são* (minoridade). Utilidade do entendimento *são*, na claridade, na infalibilidade, *praxi*. Não se pode substituí-la pela ciência. Sua disciplina é a crítica. limites do entendimento *são*. A lógica serve para a crítica do entendimento *são*, mas ela é dogmática. (Para a verossimilhança, decência, altruísmo, [que] pertencem ao entendimento *são*, as regras *in abstracto* são vazias)”. Ak. XVI, 24.

²⁴¹ “É preciso observar bem que, nesta segunda parte da crítica transcendental, não faço incidir a disciplina da razão pura sobre o conteúdo, mas simplesmente sobre o método do conhecimento saído da razão pura. A primeira tarefa já se tinha realizado na teoria dos elementos” *CI* B740.

²⁴² “A crítica socrática é aquela, nomeada pelo Ateniese, que consiste em perguntas afiadas. Um exemplo disso pode ser encontrado em *Memoráveis* de Xenofonte. III. 6, onde ele, através de muitas provas e perguntas astutas, conduz Glauco, um jovem inflamado que aspirava o governo, a necessidade de confessar a sua inexperiência nesses assuntos”. Zedler, 1743; V. 38, p. 303-4. Ao listar as vantagens do plano da crítica da razão pura para a metafísica, Kant inclui “pôr fim às objeções à moralidade e à religião, de maneira *socrática*, isto é, mediante a clara demonstração da ignorância dos adversários” (*CI* BXXXI). Sobre a aproximação entre crítica e Sócrates, Arendt comenta: “Pensar criticamente, sinalizar a trilha do pensamento em meio aos preconceitos, em meio às opiniões não examinadas e às crenças, é uma antiga preocupação da filosofia que podemos remeter, enquanto empreendimento consciente, à maiêutica socrática em Atenas” (Arendt, [1982] 1994 p.49)

fazer o projeto de Kant transcender o mundo erudito, refletindo o interesse do autor explicitado em sua distinção da filosofia segundo o conceito escolar e segundo o conceito de mundo.

Em resumo, apesar de o termo disciplina ser capaz de expressar a necessidade de uma propedêutica que não se limita a uma correção meramente conceitual do entendimento e avança sobre os ídolos presentes imperceptivelmente nas proposições científicas, esse termo não é capaz de enfatizar tão bem uma forte ligação com o mundo e com a época, tal como o faz a noção de crítica. É através do termo crítica que Kant associa mais facilmente sua tarefa negativa contra uma metafísica dogmática a uma tendência histórica iniciada anteriormente – e que também não seria por ele finalizada. A crítica da razão pura expressa, para o mundo erudito, uma disciplina transcendental como primordial para a metafísica, mas também ela se põe em diálogo com uma “época da crítica, à qual tudo tem que se submeter”, vislumbrando, desse modo, um mundo mais amplo.

Se o termo elêntico enfatiza uma característica filosófica da antiguidade grega, se o termo *catarticon* aponta para o expurgo de uma doença, se propedêutica e disciplina parecem reforçar a carga escolar da preparação e da correção, a investigação prévia sobre uma ciência denominada de crítica se apropria dos sentidos específicos de cada uma dessas palavras e, além disso, incorpora uma tendência histórica da modernidade. Por essa razão, na próxima seção, nossa proposta é mostrar que esse sentido histórico não se limita a uma nota de rodapé de *CI* ou a um conjunto de textos paralelos. Permitindo-nos uma formulação negativa, o sentido da crítica da razão pura não se completa a partir de uma natureza transcendental apartada dessa ligação com sua época.

3.3 A época da crítica

A [crítica] kantiana, por exemplo, que se anunciava como *Crítica*, não é nada pura (...) ora crítica o pensamento filosófico, ora o pensamento natural. (Fichte, *Sobre o conceito de doutrina da ciência*)

Ao nomear o seu projeto disciplinador da razão pura enquanto crítica, Kant lhe atribui um sentido maior do que uma postura intelectual, acadêmica ou pedagógica. De fato, o vínculo com o mundo, com o seu século, com a faculdade de julgar e com a noção de exame público revela-se de maneira mais forte no desenrolar do corpus kantiano do que propriamente nessa primeira obra; entretanto, tal vínculo evidencia-se claramente no primeiro prefácio de *CI*, ainda que ocupe o lugar discreto de uma nota. Desse modo, considerada enquanto crítica, a interrogação sobre os limites da metafísica carrega um germe capaz de penetrar nas mais diversas dimensões humanas (psicológica, moral, estética, jurídica e política). Esse germe ganhará a forma de um sistema, uma força e uma conduta própria do pensamento, cujo fundamento ou autoridade não será mais o conhecimento de uma verdade eterna, e sim o exame e a reflexão sobre as próprias faculdades da razão. O projeto que seria a propedêutica para a metafísica, através do nome *crítica*, dirige-se a uma postura moderna.

Numa conferência célebre sobre o conceito de crítica, Foucault expressa de maneira exemplar essa resistência de compreender a unidade entre o projeto das *Crítica* de Kant e o seu momento histórico. Separando crítica de *Aufklärung*, o crítico²⁴³ francês associa Kant à tradição crítica da modernidade pelos seus textos de revistas e de temática mais evidentemente histórica. Apesar de ser válida tal divisão em função dos interesses específicos de cada conjunto de obras, acreditamos, contudo, que a letra da *Crítica da razão pura* defende de maneira mais estreita sua interpretação dentro do horizonte moderno. Sem precisar recorrer a um conceito de transcendentalismo histórico, propomos apenas mostrar na primeira crítica o ponto de contato de uma investigação transcendental sobre a razão pura com o seu presente, ou mais precisamente, com uma sociedade de condutas, problemas e valores modernos.

3.3.1 A época e leitor

ainda que ao filosofar não possamos exatamente recorrer a outros juízos para a confirmação do nosso, tal como os juristas recorrem aos juízos dos especialistas em direito, ainda assim todo escritor que não encontrasse adeptos cairia em suspeita de erro por sua opinião declarada publicamente, a qual, todavia, é importante. (Kant, *Lógica IX*, 129)

²⁴³ “não sendo eu mesmo filósofo, sendo a custo um crítico...” Foucault, [1978] 1990, p. 41.

No prefácio à primeira edição, além da imagem da Metafísica como um “teatro de disputas infundáveis”, Kant apresenta de imediato uma cisão temporal – embora indeterminada – entre uma época *anterior* em que o pensamento dogmático conseguia impor-se perante outro modo de pensar (cético) e a *nossa* época em que a moda [*Modeton des Zeitalters*] é outra, a saber, o indiferentismo. Portanto, podemos salientar que o projeto de uma crítica da razão pura não é a resposta *universal* ou *em geral* às disputas da metafísica, mas sim uma resposta *moderna* a tais disputas, disputas que, por sua vez, de um ponto de vista atemporal, são naturais e inevitáveis para a razão humana, mas, de um ponto de vista temporal, engendra, nessa época específica, o menosprezo à Metafísica e também a própria razão. A filosofia crítica kantiana inicia-se combatendo, ao mesmo tempo, o problema atemporal da metafísica (natural) e a reação primeira de sua época a tal problema.

Do mesmo modo que a superstição e o fanatismo, o indiferentismo (tanto o termo latino *Indifferentismus* quanto o germânico *Gleichgültigkeit*) é usado nas considerações que Kant faz sobre o seu presente tanto no contexto nacional quanto no europeu²⁴⁴. Assim, Kant explicita que seu projeto tem como marca de nascença (marca de sua modernidade) essa preocupação com o fato de as disputas entre metafísicos despertarem em sua época tal indiferentismo. Além disso, podemos situar tal preocupação específica com as disputas metafísicas como o reflexo de um diagnóstico moderno mais geral que relaciona a descrença nas ciências e nas artes com a publicização das discordâncias entre eruditos, ou seja, como reflexo das objeções que se faziam contra a publicação de críticas²⁴⁵. Mas a astúcia de Kant é ressaltar que o caráter *polêmico* da Metafísica existe antes da modernidade – oriundo do próprio pensamento *dogmático* – e também que a sua crítica, em vez de instituir a polêmica, seria um meio de superá-la (parcialmente) ou, com mais rigor, de evitar que da polêmica se resulte a indiferença com os objetos da razão.

Esse reflexo das disputas metafísicas com as disputas gerais entre os eruditos é reafirmado pela tão conhecida nota:

De vez em quando, ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo de pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa. Pois eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física etc., mereçam, no mínimo que seja, uma censura. Pelo contrário, mantêm a antiga reputação de bem fundamentadas e ultrapassam-na mesmo nos últimos tempos. Esse mesmo espírito se mostraria também eficaz nas demais espécies de conhecimentos, se houvesse o cuidado prévio de retificar os princípios dessas ciências. Na falta desta retificação, a indiferença, a dúvida e, finalmente,

²⁴⁴ Cf. *Observações sobre o belo e o sublime*, Ak II. 250; 252.

²⁴⁵ O livro de Laubrussel novamente ilustra essa objeção aos críticos que tomam a indiferença como modelo de moderação ou de ajuizamento imparcial. Cf. *TACMR*, p. 59.

a crítica severa são outras provas [*Beweise*] de um modo de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua santidade, e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame. (*CI AXI*)

Tomando essa observação de Kant de maneira descritiva, Baeumler atenta para a quantidade de textos que trazem o nome de *crítica* em seu título (por exemplo, Pope, Home) e afirma que a segunda metade do século XVIII pertence à crítica. O inconveniente dessa posição é justificar a frase de Kant como se ‘o século da crítica’ quisesse significar o século do gosto. No entanto, a justificação de Kant para nomear a época da crítica se distancia bastante das investigações do gosto, recorrendo a um contexto abrangente (“à qual tudo tem que submeter-se”) que visa explicitamente ao domínio político-social. O que há de descritivo nessa passagem são as suspeitas e a falta de respeito sincero às autoridades da religião e da legislação, mas a esses sintomas Kant acrescenta sua interpretação de que sua causa seria a inexistência de um exame livre e público da razão. Em suma, podemos dizer que Kant reproduz a percepção que o século das luzes despertou, de fato, um *indiferentismo*²⁴⁶, mas, a partir desse diagnóstico, prescreve a via da crítica como a única ainda possível para a filosofia (*CI B 884.*), e também como uma via possível para o Estado ou a Religião reconstruir uma autoridade propriamente moderna. Assim, a época da crítica, em vez de uma descrição fidedigna, é, em Kant, uma força propositiva (um prognóstico) para vincular sua obra com o seu mundo²⁴⁷.

Na verdade, Kant simultaneamente disputa tanto o sentido de crítica quanto o sentido de sua época. Sua interpretação se coloca claramente em antagonismo com outra (expressa de maneira genérica²⁴⁸). Para sustentar tal interpretação, ele traz como argumento a Matemática e a Física, que, além da função factual, são considerados como um sinal de superioridade do presente perante os antigos, reforçando a cisão com o modo de pensar antigo – ou seja, uma

²⁴⁶ A aproximação da conduta indiferente com o ceticismo pode ser encontrada também na *Enciclopédia*. O verbete dúvida – fundamental para a filosofia cartesiana – diferencia a dúvida efetiva da dúvida metódica para estabelecer que apenas uma possui valor filosófico: “os acadêmicos e os ateus duvidam da primeira forma, os verdadeiros filósofos duvidam da segunda”. Ainda nesse verbete, essa dúvida efetiva é vinculada diretamente ao indiferentismo enquanto um ceticismo reprovável do ponto de vista moral e social. Diante disso, podemos supor ou que Kant está diretamente pensado nesse verbete ou – o que nos parece mais provável diante do que vimos nos itens anteriores – que existiria um preconceito difuso contra atitudes vinculadas à dúvida, ao indiferentismo e à crítica. Em todo caso, é possível reconhecer que a crítica, além de uma postura ou um método para o entendimento, pressupõe uma experiência de época que, embora execrada por alguns, sinaliza para uma relação desinteressada com o objeto de conhecimento. Sobre a possibilidade de interpretar o fenômeno do indiferentismo nos tempos mais atuais à luz do capital, Cf. Lyotard, 1985.

²⁴⁷ Parece-nos ilustrativo dessa postura kantiana o fato de Ameriks aplicar, para a filosofia dos dias de hoje, a noção de época da crítica. Numa reatualização dessa astúcia kantiana de enunciar como diagnóstico um prognóstico, o intérprete tenta promover uma reflexão filosófica mais voltada ao conflito de interpretações do que à criação de um programa completamente rigoroso (Ameriks, 2003, p. 47).

²⁴⁸ Notemos a formulação marcada pela distinção entre os pronomes utilizados: “ouvem-se” e “eu não vejo”.

cisão de natureza *histórica*. O argumento ainda avança para o todo das ciências, ao qual se sugere o cuidado com a retificação dos *princípios* para que ocorra também de maneira mais generalizada o progresso já visível nessas duas ciências. Em todo caso, aceitando a ausência dessa “retificação”, Kant elege como *provas* de um pensamento rigoroso a indiferença, a dúvida e a crítica severa. Assim, esses três dados, que para *alguns* poderiam interpretar como marcas da superficialidade do modo de pensar, são *reinterpretados* para ocuparem o lugar de prova da qualidade oposta. Portanto, além do exercício de equivococar o sentido de crítica, nesse caso, a letra do texto deixa evidente uma intenção clara de *inverter* um valor previamente dado. O elemento menosprezado ganha, nessa perspectiva, apreço.

Ainda sobre o esforço de inverter o valor do fenômeno do *indiferentismo*, Kant recorre a figuras mitológicas²⁴⁹. Caos e Noite, simbolizando os desdobramentos de um indiferentismo, retratam o momento presente não apenas enquanto guerra de todos contra todos, mas principalmente como “origem, ou pelo menos prelúdio,” (AX) de algo novo. Cabe ressaltar a presença de uma interpretação sagaz da *Teogonia* de Hesíodo, associando Caos a um elemento perturbador e, simultaneamente, um deus originário (anterior mesmo a Gaia, Tartáro e Eros), enquanto a Noite gera, além do próprio Dia, um número grande de elementos que, se mal compreendidos, indicam a escuridão, mas sem os quais não haveria *Aufklärung*²⁵⁰. Assim, esse indiferentismo significa o *convite* [*Aufforderung*] “dos nossos tempos” para que a razão abandone um tipo de zelo [*Fleiß*] ultrapassado (ou do passado) que atrapalha o próprio momento do Esclarecimento. Em todo caso, esse indiferentismo não será o ponto de chegada da crítica – pois, como o autor deixa claro, é preciso reconhecer que certos “objeto[s] não pode[m] ser indiferente[s] à natureza humana” (AX) –, mas tal indiferentismo é um ponto de partida específico da época moderna, ele é o ponto zero que marca a passagem do interesse arcaico com os objetos da metafísica para um interesse transformado e mais adequado com o novo tempo, ele é considerado um efeito “do juízo amadurecido da época²⁵¹” e, ainda, ele é um “é um fenômeno digno de atenção e de reflexão”(AXI).

²⁴⁹ “Agora, depois de serem tentados todos os caminhos (ao que se vê) em vão, reina o enfado e um indiferentismo, que engendram o caos e a noite nas ciências, mas também, ao mesmo tempo, são origem, ou pelo menos prelúdio, de uma próxima transformação e de um esclarecimento dessas ciências, que um zelo mal-entendido tornara obscuras, confusas e inúteis”. (CI AX)

²⁵⁰ “De Caos Breu e Noite negra nasceram/ Da Noite aliás Éter e Dia nasceram,/ gerou-os fecundada unida a Breu em amor” *Teogonia*, vv123-5. Essa anterioridade hesiódica da noite em relação à luz, dirigida aqui ao contexto histórico do processo de *Aufklärung*, também é utilizada por Kant num contexto do surgimento do conhecimento teórico como vemos na Reflexão 5270. “Como os objetos dos sentidos não são dados pelo entendimento e, em geral, não são dados *a priori*, aqui, é a negação que vem em primeiro lugar e é a partir da obscuridade que a luz da experiência elabora as suas feições [*Gestalten*]”. (Ak, XVIII, 139 *apud* Lebrun, 2002, p. 261)

²⁵¹ Esse juízo amadurecido atribuído à época, na verdade, não é algo tão pacífico quanto nos parece à primeira vista. Como contraste, poderíamos indicar que Baumgarten (*Metaphysica* §608, [1750] 1993, p. 88-9) associa a

Assim, a crítica é alçada a uma totalidade que ultrapassa os limites das ciências e, no mundo, é dirigida especificamente à religião e às leis do Estado. Essa pretensão da crítica de submeter tudo ao seu crivo, que Laubrussel reprovava em seu texto no começo do século²⁵², figura-se nesse prefácio de maneira direta, inquestionável e sem ressalvas. Diante desse direito de submeter tudo a seu crivo, que tenta nos *parecer* uma verdade histórica inexorável, o respeito às instituições mais tradicionais de poder se torna condicionado a um exame público e livre, ou seja, à crítica não apenas erudita, mas também à crítica enquanto uma instância ou prática social. Nesse nível do argumento, o suposto diagnóstico de época revela rapidamente como prognóstico; a interpretação sobre a sua época abre espaço para a intervenção da crítica no contexto que ultrapassa o mundo erudito. Assim, embora longa, essa nota é bastante curta para expressar com rigor conceitual todas essas passagens, sendo necessário pressupor não somente um entendimento minucioso, mas sobretudo um leitor moderno que relacione questões eruditas ao contexto sociopolítico ou, em poucas palavras, um leitor que tenha o “juízo amadurecido da época” (AIX).

Convém lembrar que Kant convoca esse leitor moderno tanto no prefácio quanto na conclusão da obra. O seu papel é julgar com paciência e imparcialidade a obra e os seus resultados em função de sua época²⁵³. Embora a obra seja escrita segundo uma exposição escolar, exige-se *explicitamente* do leitor, em vez de um grau alto de erudição, essas posturas (psicológicas ou éticas) associadas aos livros e ensaios da época do esclarecimento. Exige-se um leitor moderno. Na verdade, essa aparente incongruência entre conceder ao leitor (no sentido amplo do termo) o direito de julgar sobre uma obra minuciosa e recorrer à linguagem escolar ocorre porque o tema da metafísica – para Kant – reúne tanto a sua forma erudita quanto

maturidade do juízo ao refinamento do gosto, menosprezando claramente uma dimensão pública ou comum; em vez de uma característica da época, a maturidade do juízo cabe a um gosto insólito, incomum, puro e erudito “[*SAPOR NON PUBLICUS [ein ungemeiner]*) (*purior, eruditus*)”. Ou seja, a afirmação de Kant é mais próxima de um juízo de valor do que de uma descrição histórica. Mais precisamente, ao dizer isso, Kant se coloca numa determinada tradição de críticos que compreendem de maneira positiva a *publicização* do juízo crítico diante de sua época.

²⁵² O *TACMR* de Laubrussel nomeia algumas seções da seguinte forma: “Um dos maiores perigos da crítica é (...) tudo sujeitar a suas pesquisas (...)”; “Os críticos testemunham a paixão de sujeitar a um suposto bom senso as dificuldades da bíblia”.

²⁵³ “A via crítica é a única ainda aberta. Se o leitor teve a amabilidade e a paciência de percorrê-la em minha companhia, pode agora julgar, caso deseje contribuir para fazer deste atalho uma estrada principal, se o que tantos séculos não puderam executar não poderia ser alcançado antes do final deste, ou seja, conduzir a razão humana até a plena satisfação numa matéria que sempre ocupou, até hoje, embora inutilmente, a sua curiosidade [*Wißbegierde*]” (CI B884, adp. últimas frases do livro). Notemos que nesse julgamento está pressupondo o conhecimento ou a experiência acerca dos séculos anteriores e do que poderia ocorrer até o final do século XVIII. Que evento produzido pela via crítica o autor poderia esperar que ocorresse até o fim do século XVIII?

um fim ou um interesse que diz respeito a todos²⁵⁴. Dentro desse impasse, a proposta conciliadora de Kant é atribuir total poder de julgamento ao leitor e, em contrapartida, exercer a defesa de seus argumentos apontando as passagens “que poderiam ocasionar alguma desconfiança²⁵⁵”.

Se no Prefácio A, Kant reproduz a tópica tipicamente moderna do leitor como aquele que exercer a autoridade de julgar o livro, no Prefácio B, essa tópica é transposta em termos mais sociológicos, revelando uma consciência do autor a respeito dessa dimensão. A autoridade precisa ser dada ao leitor porque a *Crítica da razão pura* mantém intacto o interesse humano e atinge diretamente o monopólio das escolas (B XXXII). Essa obra idealiza transformar a própria relação entre escola e público tanto do ponto de vista mais literário (concernente a autoridade de julgar um livro) quanto do ponto de vista social de fazer com que o próprio público em geral seja capaz de avaliar, por si mesmo, a sua certeza perante a vida futura, a liberdade e o autor do mundo²⁵⁶. Como se sabe, essa noção forte de *público* ou de *uso público da razão* em Kant ganha desenvolvimentos muito significativos nos textos de revista ou também no *Conflito das faculdades*, no entanto, tal noção precisa ser também diretamente vinculada ao problema dos objetos da metafísica, tendo um lugar determinado em *CI*. Em suma, essa referência ao público constitui um sentido mais amplo da obra (apresentado em seus prefácios) e, como veremos a seguir, também um sentido específico no interior de um *método para a razão pura*. De fato, a crítica da razão pura, além de um livro, quer projetar uma nova relação (ou uma relação moderna) entre escola e público.

3.3.2 A polêmica na razão e na sociedade

Ao ter alcançado o problema da metafísica, o nível transcendental e o pensamento *in abstracto*, o conceito de crítica em Kant parece, à primeira vista, distanciar-se das referências

²⁵⁴ Quando Kant se coloca contra uma filosofia popular não é por ela se posicionar *para* o público mais largo, mas sim por ela *pressupor* uma divisão entre público erudito e público popular. Cf. R. *Reflexão* 3328; Ak. XVI, 781-2 (1776-78), citada na abertura da Parte I da presente tese.

²⁵⁵ “Só ao leitor competirá julgar se me mantive fiel, neste ponto, ao meu compromisso, pois ao autor apenas convém apresentar razões e não decidir dos efeitos delas sobre os juízes. Contudo, para que nada possa, inocentemente, ser causa de que se enfraqueçam estas razões, seja permitido ao autor que ele próprio assinale as passagens que poderiam ocasionar alguma desconfiança, embora apenas tenham importância secundária, a fim de prevenir a influência que o mais leve escrúpulo do leitor poderá exercer mais tarde no seu juízo, relativamente ao fim principal”. (*CI* AXV-XVI)

²⁵⁶ “então, não somente o domínio da razão se mantém intato, como até esta adquire maior valor pelo fato de as escolas aprenderem, doravante, a não presumir, acerca de um assunto que afeta toda a condição humana, de uma visão mais vasta e mais elevada do que aquela que a grande maioria (que é digna do nosso maior respeito) pode com igual facilidade alcançar, e a limitar-se assim, unicamente, a cultivar essas provas, ao alcance de todos, e suficientes quanto ao ponto de vista moral. Esta reforma atinge apenas as pretensões arrogantes das escolas que, neste particular (como aliás, legitimamente em muitos outros), gostam de se considerar únicas conhecedoras e depositárias dessas verdades de que apenas comunicam ao público o uso, guardando para si a chave” (BXXXIII).

ao gosto e ao entendimento comum (marcadas em suas *reflexões* dos anos 60) e se restringir ao mundo erudito. No entanto, mesmo com todos os obstáculos de inteligibilidade enfrentados até entre seus pares, a intenção de alcançar uma instância histórica e pública explicita-se de maneira relevante. De fato, na primeira parte de *CI*, que se constitui enquanto uma analítica dos elementos para tal conhecimento, essa instância pública poderia se restringir a um círculo bem estreito de leitores. Em contrapartida, a doutrina transcendental do método reserva uma parte para tratar com bastante clareza da relevância mundana do seu projeto de estabelecer limites ao conhecimento dos objetos clássicos da metafísica que, ao mesmo tempo, seriam do interesse humano moderno (que supera o estágio provisório, mas inevitável do indiferentismo). Em poucas palavras – utilizando as palavras de Heimsoeth –, através do uso polêmico da razão, Kant se posiciona no campo da “práxis da vida social²⁵⁷”.

Apesar da difícil passagem entre o percurso mais abstrato, próprio à dimensão da fundamentação *a priori* do poder da razão, e o percurso mais concreto ao qual o método da razão pura precisa alcançar, tal passagem é constitutiva de *CI*²⁵⁸. Ainda nesse ponto, seguindo a impressão de Gerhardt, se essa segunda parte de *CI* fosse mais lida, não seria possível atribuir tão facilmente à razão pura de Kant uma imagem “separada da natureza humana, da sociedade e da história²⁵⁹”. Em todo caso, tratemos aqui especificamente a seção acerca do uso polêmico da razão pura, uma vez que nos parece ser a parte da obra que contribui ainda mais contra essa imagem, enfatizando o vínculo da crítica com uma força histórica efetiva (Gerhardt, 1998, p. 579).

O espaço no qual se constitui essa seção utiliza imagens e conceitos de diferentes áreas incluindo a do direito. Apesar da tentativa de Trevisan de enquadrar o uso polêmico da razão segundo um método jurídico, utilizando de maneira elucidativa o recurso – aludido por Kant –

²⁵⁷ “Assim como a metodologia da lógica é entendida enquanto ‘prática’ (práxis das ciências), a metodologia transcendental de Kant volta-se, no tema do uso polêmico da razão, à práxis da vida social – no sentido da liberdade exigida pelo Esclarecimento à expressão do pensamento e à discussão”. (Heimsoeth, 1971 p. 691)

²⁵⁸ “Entendo assim por doutrina transcendental do método a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura” (*CI* B735-6). Como indica Heimsoeth (1971, p. 645-646), não podemos compreender essa qualidade “formal” do mesmo modo que compreendemos lógica formal. A lógica geral e pura necessita apenas das condições formais *do pensamento em geral* (sem qualquer relação com um objeto em especial, nem mesmo um objeto puro). As condições formais da lógica transcendental se referem não apenas as condições do pensamento, mas também do modo em geral pelo qual nos referimos aos objetos puros. No contexto mais prático que caracteriza uma *metodologia*, essas “condições formais” são mais propriamente a disciplina, o cânone, a arquitetura e a *história* da razão pura.

²⁵⁹ Gerhardt, 1998, p. 572. Sobre o pouco interesse que a Doutrina do método desperta entre os comentaristas, Wolff-Metternich (1995, p. 8-9) aponta (dentro da questão do conhecimento matemática) como possível causa a proximidade de seus termos com os textos pré-críticos. Mas tal argumento, a nosso ver, não se aplica à visão da obra sobre o contexto da vida social.

do *non liquet*²⁶⁰, convém não negligenciar o âmbito histórico-social no qual esse uso polêmico se apresenta e o interesse de Kant em se opor ao argumento (difundido entre as autoridades) de que a crítica ameaçaria o bem comum (B774). Santos²⁶¹, por sua vez, reconhece uma característica mais *sui generis* desse contexto jurídico que se distingue, por exemplo, do seu papel do tribunal na “Dialética Transcendental”, todavia, acreditamos que submeter esse procedimento jurídico a um gênero da retórica (e aos elementos artificiais dessa técnica) enfraquece a natureza pública e social do texto – além, claro, de enfraquecer sua atualidade para o nosso contexto mais de 200 anos depois²⁶². Dentro do debate em torno dessa seção, parece-nos que o modo como Gerhardt explica o lugar do contexto jurídico no uso polêmico da razão pura ainda seria o mais esclarecedor. Em poucas palavras, Gerhardt, enfatizando a relação entre o nível do indivíduo e do público²⁶³, considera os argumentos jurídicos dentro de uma tópica tradicional da filosofia política que consiste em defender, legitimar e promover certas práticas diante da organização política²⁶⁴. Assim, a *existência* da razão pura, para além da legitimação *a priori* de seus princípios, depende de uma legitimação em termos válidos para a esfera social da liberdade de crítica – tal legitimação é um dos interesses constitutivos desse método²⁶⁵.

²⁶⁰ “Para o adversário da metafísica temos pronto o *non liquet*, termo jurídico que designa o ‘não claro’ da prova por ele avançada. O *non liquet* coloca-nos sob proteção suficiente para não temermos, indiferentes, seus golpes, na medida em que apoiamos numa máxima subjetiva da razão (A742-3/B770-1)”. (Trevisan, 2015 p. 276.)

²⁶¹ Santos, 2014.

²⁶² Segundo, Santos “Deve sublinhar-se a extraordinária novidade da proposta kantiana de uma racionalidade polêmica – de controvérsia e de conflito – em alternativa a uma racionalidade dogmática; por conseguinte, a abertura a uma razão dialógica e comunicacional, num espaço público de livre apresentação de opiniões e de confronto argumentativo de diferentes visões do mundo, nenhuma das quais apresenta condições para se afirmar e provar como absoluta” (Santos, 2014, p.110). De nossa parte, mais do que uma “extraordinária novidade”, trata-se mais propriamente da característica histórica e moderna dessa obra de Kant, junto de seu diálogo com uma tradição difusa ligada à circulação do saber e da própria crítica em contextos sociais para além da delimitação acadêmico-universitária: livros, romances, teatro, revistas, salões, cafés – tais espaços já existiam e exerciam essa razão dialógica e comunicacional durante todo o século XVIII nas grandes cidades europeias.

²⁶³ “O indivíduo é levado ao *público* por sua própria razão, pois somente no público pode ocorrer o exame, solicitado pelo indivíduo, de suas próprias perguntas. Assim, é o *problema particular* e seriamente colocado que o conduz como que por si mesmo à *exposição pública*, mas esta exposição também apenas pode alcançar efetivamente uma solução se o indivíduo a aceitar por si próprio”. Gerhardt, 1998; p. 580.

²⁶⁴ Abordando a questão da “época da crítica” à luz de outros textos kantianos e do debate da história da filosofia sobre a tematização do presente histórico, Keinert (2010) aponta ainda para a importância da faculdade de julgar reflexiva como modo de desenvolver o sentido político como a contrapartida “efetiva” do projeto crítico.

²⁶⁵ Ainda sobre a imagem do tribunal, parece-nos relevante o modo como Lyotard explora essa imagem à luz da noção de *différend*. Segundo esse intérprete, a peculiaridade da crítica kantiana seria superar a posição do juiz de um tribunal e assumir a característica de um juiz vigilante, aquele que sabe que, mesmo depois de sua sentença, ambas as partes podem permanecer insatisfeitas. Resolvido o litígio – o aspecto legal do conflito – a crítica ainda preservaria um *différend* – um diferendo, uma desavença (o sentido dessa palavra não se limita a algo *pré-processual*, trata-se, pelo contrário de um desacordo que permanece *legitimamente* mesmo depois da decisão de um juiz de primeira ou de suprema instância). “Diferente de um litígio, um *différend* seria um caso de conflito entre (pelo menos) duas partes que não poderia ser decidido equitativamente por falta de uma regra de juízo aplicável às duas argumentações. Que uma seja legítima não implica que a outra não o seja” (Lyotard, 1984, p. 9). Com certeza, como indica esse intérprete, o aspecto vigilante desse juiz, que se coloca para além do tribunal, ganha mais visibilidade quando lembramos a atividade reflexionante, no entanto, convém igualmente lembrar que Kant formula claramente a presença desse espaço num momento anterior, a saber, na seção da dialética que trata da

Sem nos alongarmos mais na descrição desse importante debate, propomos considerar que, em vez de possuírem uma significação proveniente das disciplinas ou das práticas jurídicas, as imagens e conceitos desse contexto – nessa seção específica – são instrumentalizados por um interesse de Kant em projetar algumas práticas a serem incorporadas por uma sociedade e um Estado modernos. Assim, a consideração de Gerhardt novamente nos parece bastante precisa ao assinalar que

nesse propósito [histórico e sistemático] a razão é parte. Mas enquanto parte, ela, embora se encarregue por fim da função de ‘juiz’ e, conseqüentemente, seja comprometida com a ‘neutralidade’, permite a si mesma se tornar ‘polêmica’. Sim, ela precisa fazer isso para poder realizar sua tarefa histórica no interesse humano. (Gerhardt, 1998; p. 586.)

Quando está em jogo o contexto histórico, a razão pura precisa ter cuidado para que sua neutralidade não se confunda com o uso cético (que expressa indiferença), o qual ao sair da dimensão especulativa para a dimensão pública poderia favorecer “um espírito malicioso e maligno” (B784). Caso concordemos que a defesa de algo é, de imediato, sair da condição de neutralidade e assumir um partido, é possível afirmar que Kant coloca a razão pura na posição de parte (e não mais de juiz), ao definir o seu uso polêmico como “a defesa das suas proposições contra as negações dogmáticas das mesmas [proposições]” (B767). Ou como ainda indica o autor, no uso polêmico da razão não se trata mais da relação entre razão e um juiz, e sim entre a razão e seus “concidadãos” (B767).

Desse modo, *a disciplina da razão pura relativamente ao seu uso polêmico* reflete com bastante nitidez a relação da crítica com o processo histórico da modernidade, incorporando em sua doutrina *transcendental* o valor da “liberdade da crítica”, dos cidadãos livres com poderes de veto e do “direito originário da razão humana”. É preciso ainda reconhecer que a presença desses termos jurídico-políticos divide espaço com imagens e temáticas longamente associadas aos livros controversos: veneno/remédio, armas da razão, a influência sobre o público, a curiosidade despertada pelos argumentos de um *Freigeist*. Embora no início estabeleça (em poucas linhas) um sentido sutilmente diferente para o “uso polêmico” nos limites da retórica jurídica, essa seção parece se preocupar mais com a relação entre autores controversos e a

“Decisão crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma”: “Se assim for, porém, como a clareza é igual de ambos os lados, será sempre impossível apurar [*auszumitteln*] qual lado seria o correto [*Recht*] pelo seu lado e o conflito perdurará, mesmo quando as partes são referidas à paz [*Ruhe*] pelo tribunal [*Gerichtshof*] da razão. Então, não resta nenhum outro meio de pôr rigorosamente término ao conflito com satisfação das duas partes do que as convencer, enfim, que elas poderiam tão bem refutar-se uma à outra, que elas conflitam por nada e que certa aparência transcendental lhes representou uma efetividade onde não se alcança. Queremos agora seguir este caminho da resolução de um conflito que não se abjuda [*nicht abzuurteilenden Streits*]”. (C1 B 529-30, adp). O uso do contexto jurídico ou do tribunal, que, em vez de decretar o término de um conflito, deslegitima qualquer tentativa de uma supressão completa, é retomado tanto na *Teodiceia* (Ak. VIII, 255) quanto no *Conflito das Faculdades* (VII, 32).

sociedade. Desse modo, mais do que transpor para os limites do direito o que seria esse uso polêmico, determinando possíveis normas a serem seguidas num debate sobre objetos da metafísica, esse método guarda o interesse humano (e moderno²⁶⁶) de defender, em primeiro plano, a existência da liberdade de crítica de um modo válido também para a sociedade e para o seu governante.

Longe de propor uma análise ostensiva desses temas que poderiam ter o auxílio dos textos de revista escritos por Kant²⁶⁷, queremos apenas chamar atenção para o poder e o dever da perspectiva transcendental em tecer considerações sobre o seu momento histórico e mais precisamente sobre uma maneira de sua sociedade se abrir, sem medo, para as controvérsias sobre os objetos que afetam o interesse de todos (imortalidade, liberdade, Deus). A contribuição imediata da perspectiva transcendental para a relação da crítica com a sociedade é mudar o foco do problema: ao invés de tratar dos vícios, da malignidade, do orgulho, das irreverências, das incompetências dos *críticos*, exhibe-se fortemente o interesse voltado a rebater uma série de preconceitos que estes sofrem diretamente da sociedade e, em especial, de dois sujeitos ocultos, mas óbvios: Igreja e Estado.

Acreditamos que essa defesa da crítica feita por Kant seria a verdadeira novidade extraordinária para a escrita dos críticos. De um modo geral, como vimos no decorrer dos capítulos 1 e 2, a crítica é legitimada enquanto arte ou prática ao mesmo tempo que cede aos seus algozes a existência de males causados por alguns *indivíduos* que a exercem. As características pessoais (o grau de sua técnica, a moral ou os interesses) daquele que faz a crítica, até então, determinavam se ela seria boa (judiciosa) ou má (sátira, libelo, etc). Kant fornece um argumento substancialmente novo ao dizer que uma sociedade em que a crítica se exerce livremente é, de imediato – para além de qualificações individuais do crítico –, a condição da existência da razão pura. Ou seja, a legitimidade da crítica não depende mais de suas qualidades enquanto técnica (como no argumento de Simon), de sua utilidade na correção de uma opinião errada (como no argumento de Bayle). Kant não precisa nem mesmo fazer a separação entre crítica enquanto prática em geral e crítico enquanto indivíduo (como fez Honoré

²⁶⁶ “A época assim como os povos, nos quais o ativo impulso à sociabilidade *legal* [*gesetzlichen Geselligkeit*] – pela qual um povo constitui uma república [*gemeines Wesen*] duradoura – lutou com as grandes dificuldades que envolvem a difícil tarefa de unir liberdade (e, portanto, também igualdade) à coerção (mais do respeito e da submissão por dever do que por medo) [...]” C3, Ak. V, 355; p.200. (Sobre a tradução de *gemeine Wesen* por república, cf. Santos, 2010). Essa citação, que faz parte justamente da “doutrina do método do gosto”, revela a consciência do autor em relação à característica histórica do procedimento de, através de termos jurídicos, realizar ou defender um interesse humano e coletivo ou, numa palavra, o interesse político de liberdade e igualdade. Apesar de sua pequena extensão, a doutrina do método da primeira parte de C3 reforça mais uma vez o vínculo entre o método e o processo histórico da modernidade.

²⁶⁷ Para uma análise desse texto de Kant com apontamentos acerca de seus textos históricos e antropológicos, Cf. Heimsoeth, 1971: pp. 688-718.

de Sainte-Marie), concedendo que o uso particular da crítica resultaria em alguns casos num mal contra o bem comum. Poderíamos talvez ousar dizer que essa crítica defendida por Kant está, em ideia, a poucos passos de uma crítica irreverente que não temeria seus próprios resultados, tal como promove Marx sessenta anos mais tarde²⁶⁸.

Um dos resultados de *CI* é que, diante daqueles objetos caros para todos que possuem uma razão finita, nunca será possível uma certeza apodítica quer direcionada às afirmações quer direcionada às negações. Tanto o suposto conhecimento do metafísico quanto o suposto indiferentismo do cético são insustentáveis diante dos argumentos de *um crítico* e, sobretudo, diante da própria dinâmica da crítica, que impõe o diálogo e a busca por algum consentimento público. Portanto, a perspectiva transcendental precisa, para seu exercício no mundo, de uma sociedade que acolha tais dúvidas e que se pronuncie livremente sobre elas, caso contrário, a contradição ou a incredulidade avançaria contra a própria razão. Conhecendo a sociedade moderna, Kant elabora uma argumentação contra o preconceito concernente à existência de teses perigosas para o bem comum. Assim, poderíamos dizer que o autor, escolhendo o exemplo de Priestley²⁶⁹ (ainda vivo na época), presta uma homenagem a todos que foram chamados de “cidadão turbulento e perigoso”.

Se empregais meios diferentes de uma razão liberta de violências, se gritais alta traição, se, como para extinguir um incêndio, chamais em socorro o público, que não percebe nada destas especulações sutis, tornais-vos ridículos. [...] A razão já é por si mesma tão bem domada e através da razão contida em limites, que não tendes necessidade de chamar a patrulha para utilizar resistência civil contra o partido cuja influência preponderante vos pareça perigosa. Nesta dialética não há vitória que vos dê motivo de alarde. (*CI* B774-775, adp)

²⁶⁸ “[A] vantagem da nova tendência é justamente a de que não queremos antecipar dogmaticamente o mundo, mas encontrar o novo mundo a partir da crítica ao antigo. Até agora, os filósofos tinham a solução de todos os enigmas sobre seus púlpitos, e só o que o estúpido mundo exotérico tinha de fazer era escancarar a boca para que os pombos assados da ciência absoluta voassem para dentro dela. A filosofia se tornou mundana e a prova cabal disso é que a própria consciência filosófica foi arrastada para dentro da agonia da batalha, e isso não só exteriormente, mas também interiormente. Embora a construção do futuro e sua consolidação definitiva não seja assunto nosso, é ainda mais certo, o que temos que realizar no presente. Refiro-me à *crítica inescrupulosa da realidade dada* [*rücksichtlose Kritik alles Bestehenden*], inescrupulosa tanto no sentido de não temer os próprios resultados quanto no sentido de que não se pode temer os conflitos com aqueles que detêm o poder.” Marx, 2010, 70-1 (carta a Ruge 1843).

²⁶⁹ “Se, pelo contrário, interrogarem Priestley – esse espírito somente dedicado aos princípios do uso empírico da razão e inimigo de toda a especulação transcendental – sobre os motivos que o levaram a demolir essas duas colunas mestras de toda a religião, a liberdade e a imortalidade da nossa alma (a esperança de uma vida futura resume-se para ele em aguardar um milagre da ressurreição), ele, que todavia é um mestre piedoso e zelador da religião, não poderia responder outra coisa que não fosse ter sido apenas o interesse da razão, que sofre todas as vezes que queremos subtrair certos objetos às leis da natureza material, as únicas que podemos conhecer e determinar rigorosamente. Pareceria injusto desacreditar Priestley, que sabe conciliar a sua paradoxal afirmação com propósitos religiosos, e querer mal a um homem tão bem pensante por ser incapaz de se orientar logo que abandona o campo da ciência da natureza”. *CI* B773-4.

Através dessa mensagem espirituosa – direcionada a pessoas com poder (institucional) de mobilizar a resistência civil contra um *espírito livre*²⁷⁰ –, Kant retoma o argumento de que o alarde em torno de um autor acaba por torná-lo mais popular. Além de mostrar a ineficiência e o ridículo dessas ações proibitivas, percebemos uma ousada proposta para que tais combates obtenham uma “permissão pública irrestrita²⁷¹”, ou seja, que as autoridades abandonem a expectativa de acabar com a crítica²⁷². E em nome dessa “crítica *madura*” (CI B775, ou seja, que pressupõe não propriamente preceitos de uma arte, mas uma prática compreendida no desenvolver do tempo), Kant reforça a qualidade irrestrita de tal permissão ao defender a importância de os jovens entrarem em contato com tais disputas. Assim, à defesa (em termos políticos) da liberdade de crítica, soma-se uma proposta pedagógica e social para que tal liberdade seja *exercida* até mesmo por aqueles que não teriam propriamente todas as condições de compreender as sutilezas em jogo, mas que, somente com o contato e experiência precoce, poderiam chegar com mais garantias a tal maturidade. A maturidade na crítica (assim como no juízo) não se alcançaria apenas pelas regras de uma boa crítica.

A preocupação explícita do autor com a formação dos jovens conduz o uso polêmico da razão a um campo tão amplo que os conceitos jurídicos precisam ser substituídos, na medida em que existe o interesse de contrariar uma suposta necessidade de tutela²⁷³. Para defender a interação dos jovens com a liberdade da crítica, Kant utiliza argumentos sobre a característica psicológica dos jovens: a necessidade de superar a infância, o embate contra as advertências dos mais experientes, a intensidade de sua curiosidade, sua relação com a moda. Aqui o campo

²⁷⁰ No Prefácio B essa ideia é retomada exibindo mais claramente essas pessoas: “Se os governos acham por bem ocupar-se dos assuntos dos eruditos, muito mais conforme seria com a sua sábia precaução, tanto em relação à ciência como aos homens, que fomentassem a liberdade dessa crítica, a única que permite assentar em base segura os trabalhos da razão, em vez de apoiar o ridículo despotismo das escolas, que alardeiam perigo público quando se rasgam as suas teias de aranha, das quais o público nunca teve notícia e de cuja perda, portanto, nunca sentirá a falta” CI. BXXXV adp.

²⁷¹ CI B775. Parece-nos impossível não ligar o tom dessa frase ao de Bayle quando clama, como vimos, que a República das Letras seria “um Estado extremamente livre” e que as suas guerras seriam feitas de maneira inocente.

²⁷² Na verdade, há uma simetria no argumento de Kant: assim como será impossível ao cético provar a ilegalidade da posse do metafísico concernente às representações da alma e de Deus, será *ilegítimo* querer calar o cético. O uso polêmico da razão, desse modo, não é apenas a defesa contra as “negações dogmáticas”, mas também a defesa contra a tentativa de silenciar o discurso questionador acerca das “afirmações dogmáticas”. Essa simetria pode ser interpretada como uma astúcia do autor, mas poderia também ser pensada como uma expressão da imparcialidade da crítica, ou seja, de uma imparcialidade que não é indiferença e tampouco ecletismo. Tal imparcialidade é capaz de *defender diretamente* o que parece legítimo em ambos os lados (na negação e na afirmação), e, precisamente por isso, ela pode se distinguir da qualidade dogmática.

²⁷³ Comparando com o *Esclarecimento*, em que a imagem jurídica da maioria permeia o uso público da razão, CI parece conter mais ousadia ao estender explicitamente o âmbito da liberdade de crítica para os *jovens*, para aqueles cujo amadurecimento muitas vezes ocorre em conflito com as normas consolidadas. Para uma leitura do texto do *Esclarecimento* dentro da temática da esfera pública, Cf. Terra, 2008.

transcendental se vale da experiência de Kant na particularidade da sala de aula²⁷⁴, tornando sua proposta *pedagógica* um parâmetro necessário para toda a sociedade.

Essa crítica madura, portanto, é uma crítica que sabe usar as “armas da razão”, reconhecendo que tais armas são suficientes para qualquer embate, sendo desnecessário clamar ao poder público ou a difamações para se fazer valer, mesmo diante de críticas que pudessem utilizar armas venenosas. As ilusões e, conseqüentemente, possíveis dialéticas existem e continuarão a existir, todavia, através da propagação dessa polêmica na sociedade como um todo, as teses dogmáticas, as teses céticas e as suas influências sobre o público dispensariam uma interferência externa à própria razão ou ao debate livre. Trazendo o paradigma político de Hobbes, Kant reforça no conceito de liberdade política, enquanto limitada pela conciliação da liberdade de qualquer outro, o direito de publicizar (“submeter ao juízo público”, B779) qualquer pensamento e dúvidas. Dessa forma, compreende-se por que Kant preserva a natureza polêmica da crítica separando tal polêmica da imagem da guerra²⁷⁵. A verdadeira guerra é não aceitar a polêmica, tal como no “teatro das disputas infundáveis” do pensamento dogmático. Ou ainda, na dimensão social dessa parte da obra, a guerra é impedir os conflitos (reais ou possíveis) de um debate público.

Apontando para significados extrajurídicos, a imagem do tribunal associada à crítica já existia tanto no contexto erudito²⁷⁶ quanto no contexto das práticas sociais modernas²⁷⁷. Em vez de suprimir tais significados, parece mais fecundo compreender um interesse de Kant em reuni-los em torno de um sentido jurídico-político comprometido com a ideia de liberdade. Em vez de representar um estado de guerra (ou o século de ferro, como vimos fazer Bayle), uma sociedade, em que existem a crítica e a polêmica, representa a maturidade de um tempo em que

²⁷⁴ “Em cada aula de quarta e sábado, considerarei polemicamente as frases tratadas nos dias anteriores, o que, na minha opinião, é um dos meios mais excelentes para obter discernimentos minuciosos”. (*Movimento e repouso* [1758] Ak. II, 25.) Röttgers também utiliza esse texto de 1758 para reforçar o caráter imparcial da crítica sobre os partidos envolvidos numa polêmica. Cf. Röttgers, 1975, p. 33-34.

²⁷⁵ Essa separação entre guerra e polêmica volta no texto “Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia” (1796). Nesse texto, Kant associa diretamente a propensão a filosofar com a propensão a “com sua própria filosofia entrar em atrito de modo polêmico, ou seja, *disputar*”, compreendendo que dentro de certas condições tal propensão à polêmica “dever[ia] ser vista como um dos benéficos e sábios arranjos da natureza, pelo qual ela procura afastar do ser humano a grande desgraça de o corpo vivo corromper-se”. (VIII, 414, trad. de Rohden).

²⁷⁶ Bravo, 2006, p. 178.

²⁷⁷ Encontramos dois registros significativos dessa expressão. Na primeira, Marmontel (1723-1799) caracteriza sua conversa no café diretamente como tribunal da crítica: “todas as noites em reunião depois da comédia, no café Procopé, dávamo-nos o tribunal da crítica e a escola dos jovens poetas para estudar o humor e o gosto público”. *Ceuvres complètes de Marmontel*, 1818, p. 134. Na segunda, Oliver Goldsmith (1730-1774) considera uma divisão entre o tribunal da crítica e o tribunal do povo referente ao campo da escrita: “o público em geral posiciona a peça como um todo no ponto de vista próprio; o crítico atenta a todas as suas minúcias e condena ou aprova em detalhes. E esta pode ser a razão pela qual tantos escritores atualmente estão aptos a apelar do tribunal da crítica para o do povo”. *An Enquiry into the Present State of Polite Learning in Europe*, 1759, p. 149.

a dimensão pública possui, por si mesma, os recursos, a maturidade ou o poder normativo de balizar a divergência de ideias. Ou seja, o público, em vez de uma massa a ser cativada pela retórica de um autor, *deve ser* pensado como um sujeito maduro e competente para avaliar e debater ideias. Na perspectiva de Kant, a polêmica da crítica não resulta mais em características da guerra, da caça ou dos jogos de gladiadores. Ela pode ser um elemento do próprio *processo* [*Prozeß*] civil e/ou civilizatório. A imagem do tribunal, portanto, vem reforçar intencionalmente o caráter normativo que a crítica consegue, pela minuciosidade da razão e pela dinâmica pública, estabelecer entre os adversários, tornando supérflua ou danosa a interferência de qualquer violência (incluindo a do silêncio) cometida em nome de um suposto bem comum.

Haverá aqueles que serão contra as normas desse tribunal? Haverá aqueles que, ao invés de uma dúvida sincera, expressarão pretensas provas sobre objetos do qual não se pode conhecer? Provavelmente sim, mas, numa sociedade que se diga legitimamente moderna, tais indivíduos não causariam danos reais. Nesses casos, caberia a cada um o poder de veto, que justamente por ser exercido por cada um (e não mais por uma instância com monopólio) não seria capaz de *silenciar* ninguém²⁷⁸.

Seria, portanto, dispensável questionar tais sujeitos por meio de alegações morais, desqualificações técnicas e projeções de ameaça ao bem comum – através de tais meios sairíamos do campo da razão. A inexistência de certeza apodítica perante alguns temas, depois de todo o trabalho de uma crítica da razão pura, precisa gerar uma indiferença capaz, por sua vez, de reconhecer humor nesses embates. E aqui encontramos uma argumentação que se mostra irreduzível a termos jurídicos.

Não há propriamente nenhuma antitética da razão pura. Porque o único lugar de luta para ela dever-se-ia procurar no campo da teologia e da psicologia puras; mas neste terreno não há nenhum campeão bem couraçado e com armas que seriam de temer. Só pode apresentar-se com troça ou fanfarronada de que nós podemos rir como de uma brincadeira de criança. É uma observação consoladora, que infunde nova coragem à razão; pois com que mais poderia aliás contar, se ela, que sozinha é chamada a fazer desaparecer todos os erros, estivesse em si mesmo abalada, sem poder esperar nem paz nem uma posse tranquila? (B771).

Forjados pelo exercício da crítica, esse sujeito e esse público moderno não se afetariam com supostas demonstrações que neguem ou afirmem categoricamente a existência Deus, a imortalidade da alma. Entretanto, essa indiferença precisa também abrir espaço para um afeto bem-humorado a fim de lidar com lutas, sobretudo, no campo da teologia e da psicologia puras.

²⁷⁸ Como se percebe, por mais que utilizemos outros termos, essa primeira parte de nossa resposta praticamente se identifica com a de Gerhardt (1998, pp. 578-9).

A nosso ver, Kant estaria retomando uma ideia presente na reflexão 1495 (anos 70) que, ao abordar a teoria dos quatro humores, utiliza o termo *criticus* para descrever o sanguíneo juntamente com as qualidades de zombador, homem do mundo e galante – em contraste, o temperamento colérico conteria o lado grave e sério de um *ensor* (Ak. XV, 760). Assim, se explicássemos aquela passagem a partir da imagem sisuda de um juiz, perderíamos a graça, que, no entanto, parece ser um dos elementos constitutivos da coragem do crítico.

Em todo caso, esse elemento do riso no criticismo não precisa ser restringido ao campo da antropologia como se Kant tivesse um “estranho prazer lucreciano e irônico pela chicana²⁷⁹”. Para explicar tal persona do crítico, mais sanguínea do que colérica, podemos recorrer ao minitratado do riso de Kant no §54 de *C3*. Na formulação desse minitratado, o riso é o resultado de uma tensão das atividades intelectuais a uma inesperada representação sem-sentido²⁸⁰. De igual modo, rir de certas controvérsias dogmáticas ou alegar que “as partes dão golpes no ar e batem-se contra a sua sombra” (*CI* B784) parece pressupor o reconhecimento de que, nesses casos, a atividade e a tensão séria do entendimento produzem um absurdo²⁸¹. Enquanto, do ponto de vista de um conhecedor da lógica, a contradição pode se tornar visível numa exposição dialética por redução ao absurdo, o riso, nesse contexto mais social do uso polêmico da razão – onde longas cadeias argumentativas são ineficientes –, parece ser capaz de um resultado análogo. Para além de outras finalidades que Kant aponta em sua *Antropologia*, o riso, remontando o uso feito pelas peças cômicas modernas, é um modo vivificado de espelhar as práticas ou os juízos, refletindo para um público amplo suas próprias incoerências com os princípios da razão – e isso sem precisar expor exaustivamente encadeamentos lógicos ou normas morais.

Assim, a maturidade cultivada pela (liberdade de) crítica transforma os aparentes gladiadores em alvos de troça, trocando o medo pelo riso e, por conseguinte, pela coragem de

²⁷⁹ Lyotard, 1985, p. 201.

²⁸⁰ “Em tudo o que pode suscitar um riso vivo e abalador tem que haver algo absurdo (em que, portanto, o entendimento não pode em si encontrar nenhum comprazimento). O riso é um afeto resultante da súbita transformação de uma tensa expectativa em nada”. (*C3*. V, 332). Aliás, nosso trabalho provavelmente não teria a ousadia de ressaltar a importância do riso em Kant se não houvesse o atalho já construído por Suzuki (2014, pp 345-443). “Seria certamente errôneo imaginar que, com a virada transcendental nos 1780, Kant tivesse deixado de atentar para questões filosóficas ‘menores’, como esta relacionada à natureza do riso e do humor. É mais correto dizer que a crítica procurará testar sempre em que âmbito (empírico, antropológico, moral, ético, transcendental etc.) as questões devem ser tratadas” (Suzuki, 2014, p. 425). Não é preciso perder o humor para criar uma crítica da razão pura, tampouco para interpretá-la.

²⁸¹ A aproximação com o § 54 de *C3* nos pareceu vantajosa para explicar o motivo de a crítica transcendental sugerir o riso perante certas querelas escolásticas. Além do seu âmbito antropológico, o riso enquanto uma capacidade de reconhecer o nada em alguma tensão do entendimento realiza um papel direto na liberdade da crítica. Cf. *CI* B513-14, em que Kant comenta o efeito catártico da crítica (em afinidade com o estilo cético) sobre as pretensões dogmáticas, ao indicar o *Nonsens* das suas respostas.

apontar para o escândalo produzido por alguns conhecimentos escolares (CI BXXXIV, BXXXIX). Essa coragem de rir não deixa de ser um efeito afim àquele que desperta o *Cândido* de Voltaire, que foi uma inspiração de *Sonhos*. Kant reconhece que a resposta de sua época à disputa entre os eruditos, além de um conhecimento fundamentado na razão pura, necessita alcançar uma postura que, superando o indiferentismo, mostre um interesse fortificado por um bom humor. Para evitar como resultado o revanchismo dogmático ou a neutralidade cética, a liberdade da crítica não deve, em nome da seriedade cega de seu trabalho, eliminar o espaço de descontração e essa resposta lúdica aos absurdos da teologia e da psicologia puras. Quinze anos depois de *Sonhos* e de uma grande diluição em linguagem escolar do teor satírico de suas objeções à metafísica especulativa; eis a pitada de sal que Kant preserva em sua crítica transcendental para um leitor de juízo maduro.

Apêndice: O sentido bipolar da crítica e o seu sistema

Além da recepção da *CI* e das disputas iniciais que se sucederam entre o autor e o público sobre o caráter restritivo ou destrutivo da crítica no que concerne aos objetos da metafísica, outra dificuldade que emerge na tentativa de determinar completamente um único sentido de crítica é o modo como Kant apresenta o projeto em cada uma das três *Críticas*. Nota-se facilmente uma oscilação entre o sentido positivo e o sentido negativo que explora a função do genitivo associado à “crítica”. Dito de outra forma, por um lado, ‘crítica da razão pura’ contém um sentido positivo de crítica realizada em prol da e pela própria razão pura, *estabelecendo* seus princípios *a priori* e seu uso coerente (sem contradição, não dialético); por outro lado, ‘crítica da razão especulativa’ contém, mais enfaticamente, o sentido de crítica realizada para *impedir* que a razão especulativa ultrapasse seus limites quer em relação às condições do conhecimento (experiência possível) quer em relação ao campo prático (por exemplo, ao conceito de liberdade). Enquanto aquela primeira dificuldade tinha origem, na recepção (silenciosa, mas significativa) da primeira crítica, essa segunda dificuldade, como veremos abaixo, ocorrerá em função da ampliação realizada pelo projeto crítico em direção à moral e ao gosto e, conseqüentemente, em função de sua qualidade sistemática.

Apesar de anunciar em fevereiro de 1772 que seu projeto dividido em duas partes incluiria na segunda o gosto e a moral²⁸² (nesta ordem), tais partes não seriam consideradas a partir de uma perspectiva crítica e transcendental²⁸³. Ao pensar a crítica da razão pura enquanto projeto de uma filosofia transcendental, Kant exclui desse horizonte, num primeiro momento, qualquer elemento sensível que seja irreduzível ao espaço e tempo. Por conseguinte, não existiria uma investigação transcendental que envolvesse o sentimento moral ou o sentimento de prazer e desprazer. Apenas posteriormente, com o projeto crítico já em curso, Kant reconheceria na sensibilidade características *a priori* tanto no sentimento de respeito quanto no prazer despertado por uma representação bela. E desse modo teríamos um alargamento da própria noção de crítica da razão pura, a qual deixaria de ser o simples nome da primeira obra e passaria a designar um gênero que contém os três livros sobre as faculdades racionais *a priori*: entendimento, razão e faculdade de julgar (Cf. Prefácio *C3*).

²⁸² Nas palavras de Kant “eu planejava então uma obra que poderia ter por título algo como: Os limites da sensibilidade e da razão. Eu a concebia dividida em duas partes: uma teórica, outra prática. A primeira parte teria duas seções: 1. A fenomenologia em geral; 2. A metafísica, mas apenas segundo sua natureza e método. A segunda parte teria igualmente duas seções: 1. Os princípios gerais do sentimento do gosto e do desejo sensível; 2. Os primeiros fundamentos da moralidade”. (Carta a Herz Ak. X, 129).

²⁸³ Na carta a Herz de fim de 1773, Kant designa como *elementos práticos* o prazer e o desprazer situados no nível empírico e, desse modo, a moralidade não pertenceria à “filosofia transcendental que é verdadeiramente uma crítica da razão pura”. (Ak. X, 145)

Antes de nos atermos a esse processo de alargamento (na Parte II), notemos a dificuldade que Kant enfrenta e expressa abertamente a respeito do sentido bipolar do termo crítica. Para tanto, propomos um foco nos textos de apresentação do seu projeto.

No primeiro Prefácio à *CI*, antes de explicar o que a sua crítica é propriamente, Kant enfatiza que não fará uma crítica de livros ou sistemas, afastando-se, por exemplo, do estudo dos textos bíblicos (crítica enquanto filologia) ou do *Dicionário* de Bayle (crítica enquanto comentário e correção de obras e pensamentos de outros autores). A sua crítica é da capacidade racional em geral no que concerne ao conhecimento que possa ser independente de toda experiência. Podemos notar que essa apresentação, reduzindo-se ao escopo teórico, indica um sentido positivo de crítica feita em prol da capacidade racional. E a noção de determinação e de limite que complementa tal explicação de crítica, em vez de um caráter impeditivo, carrega o caráter preparatório para uma investigação sobre a razão pura:

Na verdade, a metafísica outra coisa não é senão o *inventário*, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela razão *pura*. [...] Eu próprio espero publicar, com o título de *Metafísica da Natureza*, tal sistema da razão pura (especulativa) que, embora não tenha metade da extensão da Crítica, deverá, no entanto, conter uma matéria incomparavelmente mais rica. (*CI* A XX-XXI)

Desse modo, o sentido da crítica se associa à imagem de uma propedêutica, que além da anterioridade, carregaria apenas um plano ou uma ideia de sistema que seria erigido propriamente pela metafísica.

Em suma, através da primeira apresentação da obra, percebemos que a significação da crítica em sua incompletude (preparação para um sistema futuro) não se concatena imediatamente com a sua representação enquanto imposição de limites à razão pura. A associação entre esses dois significados ocorre de maneira textual (na primeira edição de *CI*) somente quando o projeto crítico atribui a si mesmo um propósito pedagógico, ou seja, quando se representa enquanto *disciplina*. Embora tal atribuição surja apenas na Metodologia Transcendental, na realidade, Kant enfatiza que toda a primeira crítica poderia ser considerada como composta de uma disciplina concernente ao conteúdo (os elementos do conhecimento) e uma concernente ao método. Assim, apenas nos aproximando do fim da obra, percebemos, através do conceito de disciplina, uma proposta direta de atribuir um sentido negativo para a crítica como um todo. A dimensão pedagógica dessa associação se evidencia na medida em que Kant (i) indica o uso que se faz da palavra na Escola, (ii) opõe disciplina à cultura e (iii) afirma a necessidade de a razão passar por um procedimento similar à correção de temperamento, talento, imaginação e engenho [*Witz*]. Portanto, a disciplina significa, simultaneamente, o exercício anterior a um sistema rigorosamente completo e o exercício negativo em vista das

disposições naturais humanas²⁸⁴; assim, por meio desse papel pedagógico apresentado na Metodologia transcendental, *CI* representaria a sua qualidade preparatória (ou incompleta) de maneira mais veemente enquanto um sentido negativo.

Na segunda edição da *CI*, a junção entre sentido negativo de crítica e a característica da incompletude sistemática será afirmada mais imediatamente no Prefácio. Surge, então, a noção – inexistente na primeira edição – de ‘crítica da razão especulativa’ para designar *CI*. Percebemos essa mudança de nomeação da obra, quando o autor explica a utilidade negativa da crítica, anunciando que esta limitaria não a ‘razão pura’, mas sim a ‘razão especulativa’. Por conseguinte, através de uma oposição (interna à razão pura) entre especulativa e prática, indica-se que a crítica, ao limitar a razão especulativa, permite que a razão pura avance para além dos limites da experiência no seu uso prático. Por meio desse *novo* arranjo de argumentos, é possível até mesmo fazer um jogo com os sentidos positivo e negativo: crítica (em sentido negativo) da razão especulativa permite que a crítica (em sentido positivo) da razão pura avance para o campo moral.

A primeira impressão desse parágrafo geralmente favorece a interpretação da crítica em sentido negativo, qual seja, a imposição de limites a serem respeitados. Porém todo o esforço do parágrafo – o maior e talvez o mais complexo desse prefácio tanto no que concerne à quantidade de conceitos quanto no que concerne ao seu encadeamento – é sugerir que essa mesma tarefa necessita ser pensada *em dois sentidos diferentes*. A oposição entre utilidade *negativa e positiva* é desenvolvida a partir da oposição entre *alargamento e restrição*²⁸⁵ do uso da nossa razão. Sem a crítica, a razão especulativa se dirige para além dos limites da experiência, e o seu resultado – como demonstra a Dialética – é a contradição das ideias, o que as impede de serem pensadas e de adquirirem um uso especificamente puro (prático) da razão. O que é primeiramente visto como alargamento do campo de conhecimento, na verdade, além de engendrar contradições para esse campo, tornaria sem sentido uma racionalidade prática.

Tal restrição, por sua vez, seria dupla: quantitativa – impossibilidade de conhecer e pensar os objetos fora da experiência –; e qualitativa – impossibilidade de a razão pura realizar um uso distinto do especulativo. Não será mais apenas a promessa epistemológica de uma

²⁸⁴ Apesar da influência da educação negativa de Rousseau que se coloca em oposição à instrução, é preciso sublinhar que o peso da qualidade negativa em Kant é bem distinto. Em Rousseau, o negativo indica uma educação que apenas impeça os danos de uma instrução precoce sobre o desenvolvimento mais natural da criança. A educação negativa fortaleceria, assim, as disposições naturais que, posteriormente, poderiam ter contato com os pensamentos e práticas sociais sem se corromperem. Negativa é a ação do preceptor de tornar nula (=0) a influência de algum elemento estranho ao seu educando, dando liberdade à própria natureza das disposições humanas. No caso de Kant, que fora de fato um preceptor antes de ser professor universitário, a disciplina é correção e coerção [*Zucht*] a ser exercida contra tendências de algumas disposições naturais, por isso, ela é uma força negativa (-1).

²⁸⁵ Esses dois pares de opostos se encontram em destaque na letra do autor.

metafísica futura (como em *Prolegômenos*), mas também a promessa do uso prático da razão que figurarão no horizonte do projeto crítico. De maneira inversa, a tarefa crítica de impedir essa extrapolação da razão especulativa aparece primeiramente negativa, mas, quando é conduzida para a perspectiva qualitativa, ela se revela positiva, ao impedir uma restrição (ao negar uma negação). Enfim, tal duplicidade de sentido e a necessidade de ir de um ao outro, reforçando a imagem da revolução copernicana, mostram a utilização que Kant faz da ambiguidade presente no uso da própria palavra crítica quer enquanto censura e correção quer enquanto avaliação e autenticação de fontes.

Através do domínio moral estabelecido em *C2*, é possível reforçar esse argumento de Kant acerca do sentido positivo de crítica. O sentido positivo de crítica teria um destino similar ao conceito de liberdade, que permaneceria vazio ou neutro dentro da perspectiva teórica, mas que alcançaria um fundamento positivo na investigação moral²⁸⁶. No entanto, parece-nos que essa interpretação comporta o risco de reduzir a possibilidade de a crítica se colocar numa perspectiva extramoral; dito de outra forma, o risco de fazer todo o projeto crítico depender da racionalidade prática, tornando a crítica um sistema cujo núcleo primordial seria a lei moral ou a autonomia.

Há base textual para esse vínculo principalmente por meio da hipótese da primazia do domínio prático sobre o especulativo. No entanto, tal hipótese está mais precisamente vinculada a um problema específico: a possibilidade de afirmar a existência do sumo bem enquanto objeto da vontade moral. Trata-se de um ponto de conflito específico, em relação ao qual Kant mostra bastante receio que seja generalizado de maneira indiscriminada para outros conceitos²⁸⁷. Além disso, um dos seus argumentos é a atribuição de um fim e um interesse ao conhecimento teórico; por esse motivo, dizer que o sentido positivo de crítica pertence ao domínio moral pressupõe que a crítica sempre contenha um interesse (moral) em sua atividade e, conseqüentemente, compromete a compreensão das características de imparcialidade e de desinteresse que serão mais bem reconhecidas e afirmadas na postura crítica com a investigação específica a respeito da faculdade de julgar.

Levando em conta essas preocupações, sugerimos uma interpretação que se estenda ao longo desse parágrafo do Prefácio B de *C1*, reconhecendo que a moralidade seria, ao invés da

²⁸⁶ Sobre como o conceito de liberdade contribui para o sentido positivo de crítica: Cf. Krüger ([1931] 1962; cap. II) e Keinert (2006, pp. 71-83). No domínio moral, o exercício disciplinador da crítica, que se investe contra uma moral eudemonista ou uma teologia, consegue mais facilmente indicar o seu aspecto positivo na figura do direito (o imperativo categórico na interpretação de Krüger) ou na figura de uma instituição da moral no mundo (pensada do ponto de vista reflexionante e transcendental como finalidade da própria natureza segundo Keinert).

²⁸⁷ Cf. *C2* Ak. V,120.

fonte do sentido da crítica, um exemplo relevante e seguro²⁸⁸ do alargamento resultante da postura crítica. A respeito do modo como a utilidade negativa se torna positiva, é importante ressaltar ainda que sua argumentação não sugere nenhuma noção de hierarquização entre os domínios, mas o risco de um dos domínios (o prático) desaparecer. Além disso, a validade objetiva do conceito de liberdade (estabelecida na Analítica da razão prática pura), por si mesmo, não exige qualquer hierarquização que ponha a moral em seu cume, pelo contrário, ela exige um trabalho que inicia no campo teórico, ao demonstrar a impossibilidade de tal conceito ser contraditório, e é terminado no domínio prático pela consciência da lei moral. A crítica *contra* a razão especulativa resguarda a possibilidade do campo moral, mas igualmente todo um campo da fé²⁸⁹, ou seja, um campo para a possibilidade da criação, para além da natureza especulativa da razão, de uma necessidade tanto objetiva (moral) quanto subjetiva (como, por exemplo, a teleológica²⁹⁰).

Na realidade, é no Prefácio de *C2* que o projeto crítico se apresenta diretamente enquanto sentido negativo e o faz justamente em função do título da obra. Diferente dos prefácios de *C1*, que possuíam um espaço considerável para a disputa do sentido de crítica, esse prefácio, em grande parte, indica apenas argumentos e resultados da obra. Sua única questão específica é convencer o leitor da retidão do título da obra, malgrado uma possível assimetria com *C1*. Assim são as suas primeiras palavras:

Esta dissertação [*Abhandlung*] esclarece suficientemente por que esta Crítica não é intitulada Crítica da razão prática *pura*, mas simplesmente Crítica da razão prática em geral, ainda que o seu paralelismo com a crítica da razão especulativa pareça exigir o primeiro título. (*C2* V, 3.)

O título “Crítica da razão prática pura” é descartado porque a referida obra, ao demonstrar que haveria uma razão prática pura, não necessitaria especificamente criticá-la, mas sim criticar a razão prática tomada como um todo. Salta aos olhos o fato de Kant utilizar o termo crítica no seu sentido meramente negativo, sem problematizá-lo ou aludir a um sentido positivo. Além disso, Kant estende esse recurso de reduzir o sentido de crítica ao negativo para reinterpretar o título de *C1* e enfatizar a necessidade de, no campo teórico, mostrar limites apenas à razão especulativa, uma vez que a razão condicionada a intuições não incorria em

²⁸⁸ Essa segurança do alargamento no campo prático decorreria da redação de *C2*.

²⁸⁹ “Em caso algum, a não ser do ponto de vista prático, pode a crença teoricamente insuficiente ser chamada fé. Ora, este ponto de vista prático é ou a habilidade ou a moralidade. A primeira refere-se a fins arbitrários e contingentes, a segunda, a fins absolutamente necessários”. B824. Apesar de considerar a fé enquanto perspectiva prática, Kant não a restringe ao princípio moral.

²⁹⁰ Na verdade, sugerimos que esse parágrafo seja lido à luz do capítulo III da Analítica dos princípios (cf. 4.1 deste trabalho) e da última seção do Cânone (cf. 4.2), onde Kant trata do alargamento negativo e do lugar do conceito de fé em oposição direta ao saber (teórico).

presunções vãs. Em poucas palavras, o complemento do título das *Críticas* estaria, portanto, na identificação do alvo a ser criticado. No prefácio de *C2*, os nomes das (duas primeiras) *Críticas* se justificam identificando a transgressão a ser explicitada e evitada pelas obras. Essa redução ao sentido negativo de crítica se mostra como uma maneira de preservar a simetria (e uma unidade aparente) entre as duas primeiras críticas.

Na verdade, a tensão retratada no título reverbera no sentido próprio do trabalho crítico. Recapitulando brevemente: *C1* apresenta de imediato o problema do conhecimento da metafísica, em virtude do qual a razão pura muitas vezes incorre em contradições e, em contrapartida, essa crítica precisa assegurar um domínio para a razão pura, superando a perspectiva cética. Esse duplo interesse era contemplado pela bipolaridade do sentido de crítica e aparentavam certo equilíbrio. No entanto, com o acréscimo de *C2* e o fato de a razão pura no uso prático não precisar ser criticada, Kant se vê obrigado a enfatizar um desses sentidos no título da segunda obra, sugerindo, conseqüentemente, a extensão dessa ênfase à primeira. Enquanto em *C1* a crítica da razão pura deveria ser entendida, ao mesmo tempo e ambigüamente, como crítica ‘em prol de’ e ‘contra’ a razão pura, ao apresentar *C2*, Kant suprime essa ambigüidade em favor do sentido negativo. Por fim, o resultado imediato dessa redução (ou confusão) é a necessidade sentida pelo autor de rebatizar a *Crítica da razão pura* de crítica da razão especulativa ou crítica da razão especulativa pura²⁹¹.

Apesar de Kant dar um passo para trás no sentido de crítica, há um ganho igualmente surpreendente: a crítica se reconhece enquanto um sistema próprio e distinto do sistema da ciência²⁹². O prefácio à *C2* manifesta um vigor resolutivo concernente à validade objetiva prática do conceito de liberdade retratado como “o fecho da abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa” (*C2* V, 3-4). Enquanto na segunda edição de *C1*, Kant mantém a caracterização da crítica como uma “propedêutica do sistema da razão pura”, na medida em que ela se limita “simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites²⁹³”,

²⁹¹ Para “Crítica da razão pura especulativa”: Ak. V, 16; 42; 45; 106; 146; “crítica da razão especulativa”: Ak. V, 8; 48. “Crítica da razão pura em toda especulação”; Ak. V, 50; “crítica da razão teórica” Ak. V, 106. Essa oscilação, decorrente diretamente do título de *C2*, é fundamental para entender como Kant assume diretamente uma utilidade negativa da crítica no prefácio à segunda edição, uma vez que ele diz limitar a “razão especulativa” e não a “razão pura”.

²⁹² Mesmo no segundo prefácio de *C1*, Kant designa a crítica enquanto tratado do método e não enquanto “sistema da própria ciência” A crítica é o plano ou a propedêutica para a criação de um sistema pela metafísica. “Na execução do plano que a crítica prescreve, isto é, no futuro sistema da metafísica, teremos então de seguir o método rigoroso do célebre Wolff” (*C1* BXXXVI). “Por meu lado não poderei doravante embrenhar-me em controvérsias, mas nem por isso deixarei de prestar cuidadosa atenção a todas as sugestões de amigos e adversários para as utilizar no futuro desenvolvimento do sistema que construirei sobre esta propedêutica” (*C1* BXLIII).

²⁹³ Repetindo a classificação de tal tarefa como utilidade negativa para o ponto de vista especulativo.

em *C2* Kant exclui o conceito de propedêutica do projeto crítico em virtude do sistema erigido pela crítica, tendo como fundamento o conceito de liberdade.

Essa mudança representa que o projeto crítico não carece mais da atividade de uma metafísica indeterminadamente futura para conferir sentido a sua atividade. Mesmo sendo obrigado a realçar a sua postura como negativa (crítica à razão especulativa e crítica à razão prática empiricamente condicionada), o projeto crítico encontra, pela primeira vez, através do conceito de liberdade uma completude sistemática interna. A crítica transcendental identifica uma multiplicidade irreduzível no uso da razão, para o qual a crítica deve agora indicar um sistema genuíno, em virtude disso, a postura crítica não será mais uma postura provisória. Dessa maneira, a crítica pode distinguir-se do sistema da ciência sem abdicar da construção do seu próprio sistema e sem mais menosprezar seu resultado designando-o como utilidade negativa²⁹⁴. Além disso, Kant se dá o direito de atribuir retrospectivamente à *CI* a completude de um sistema que esse próprio livro negava explicitamente existir²⁹⁵.

Dessa maneira, então, os princípios *a priori* de duas faculdades do ânimo, a faculdade de conhecer e da faculdade de desejar, estariam de agora em diante descobertos e determinados segundo as condições, a extensão e os limites de seu uso [*nach den Bedingungen, dem Umfange und Grenzen ihres Gebrauchs*], estabelecendo-se com isso o fundamento seguro para uma filosofia sistemática, tanto teórica quanto prática, como ciência. (*C2 Ak.V, 21-22*)

Este poderia muito bem ter sido um final honroso para o projeto crítico, por um lado, cumprindo a sua promessa de fornecer bases para uma ciência filosófica sistemática futura, por outro, reconhecendo o seu valor independentemente do sucesso ou fracasso da execução de uma futura ciência. No entanto, a máscara do crítico não quis se descolar tão facilmente do rosto de Kant. Há mais uma obra que traz o nome de crítica, há mais um prefácio que vai explicar retrospectivamente os títulos das críticas anteriores.

Como se sabe, o terceiro título (*Crítica da faculdade de julgar*) não guarda simetria com os dos livros anteriores. Mais do que uma unidade nominal, foi preferível, desta vez, preservar o protagonismo dessa faculdade que participou outrora no estabelecimento das legislações da

²⁹⁴ O que pode causar uma aparente confusão no argumento de Kant é que há uma superação da *utilidade* negativa da crítica (ou seja, ela não é mais uma simples propedêutica que prepara o terreno para algo), superação que ocorre junto com o próprio destaque do *sentido* negativo de crítica (crítica que limita ou impede a razão especulativa ou a razão prática em geral). De fato, no Prefácio à segunda edição de *CI*, a atribuição da negatividade é conjunta tanto à crítica quanto à sua utilidade. No entanto, é possível a rigor fazer uma atribuição separada. Ao estabelecer a validade objetiva do conceito de liberdade, a utilidade de *C2* não é mais negativa, ainda que para justificar o título da obra Kant utilize a palavra crítica veementemente em sentido negativo.

²⁹⁵ “[*des kritischen Systems der spekulativen Vernunft*]/O sistema crítico da razão especulativa] é completo em seu propósito [*Absicht*]” Ak. V, 7.

natureza e da liberdade²⁹⁶. Além disso, se Kant quisesse manter uma harmonia com o prefácio de *C2* concernente ao sentido negativo de crítica, seria possível direcionar o foco à limitação de uma faculdade de julgar determinante, a qual impediria o reconhecimento da qualidade reflexionante do ajuizamento [*Beurtheilung*]. Entretanto, Kant escolhe mais uma vez provocar oscilações no sentido de crítica, mas, desta vez, tais oscilações reverberam no próprio sentido de razão pura.

Mesmo sendo bastante breve, o prefácio de *C3* enuncia dois sentidos para “razão pura”. Abrindo o prefácio, há uma definição de razão pura como “faculdade do conhecimento a partir de princípios *a priori*” (*C3* V. 167). Essa definição se faz conveniente para a compreensão do título de *C1*, que, apesar de investigar *apenas* os limites do uso teórico da razão, não incorpora em seu título a qualidade de teórica que poderia ser justificável na medida em que sua investigação não avança sobre o uso prático da razão ou sobre a faculdade de desejar. Algumas linhas depois, Kant define – indiretamente – razão pura como “faculdade de julgar segundo princípios *a priori*”²⁹⁷ e, através dessa segunda definição, indica explicitamente a necessidade de uma terceira parte do projeto crítico para a completude sistemática do seu conjunto de investigações. Em suma, os dois sentidos de razão pura afirmam de maneira unívoca uma faculdade ou um poder *a priori* da razão, porém, percebemos como esse poder se desloca de sua expressão enquanto *poder de conhecimento* [*Vermögen der Erkenntnis*] em direção a uma expressão enquanto *poder de julgar* [*Vermögen zu urtheilen*]²⁹⁸.

Nesse deslocamento, uma crítica *transcendental*, ainda que se detenha nos princípios *a priori* das faculdades de conhecimento (entendimento, razão e juízo), situará sua unidade para além de uma preocupação com a faculdade de conhecer, ou seja, para além de uma faculdade de fazer juízos *objetivos* tanto em relação ao objeto (conhecimento teórico) quanto em relação à vontade (o dever ou o conhecimento prático). Sem esse passo, uma crítica que não

²⁹⁶ A faculdade de julgar, no sentido estrito de capacidade de subsunção, já havia sido abordada por *C1* e submetida à lógica transcendental. A “doutrina transcendental da faculdade de julgar” (nome opcional à “Analítica dos princípios” e que designaria com mais rigor a tarefa dessa parte) recusava-se instruir o próprio Juízo, designado por Kant como “um talento especial, impossível de ser ensinado, apenas exercido” (*C1* B172). Seu objetivo era (i) explicitar como os conceitos do entendimento puro eram adequados às representações condicionadas pelas formas da intuição – Esquematismo – e também (ii) montar um sistema de princípios do entendimento. Em *C2*, a faculdade de julgar teve destaque em “Da típica da faculdade de juízo prática pura”, que trazia o problema de aplicar a regra universal a uma ação particular. Em ambas as abordagens, a faculdade de julgar subsume a regra de outra faculdade e, conseqüentemente, não se tematiza a possibilidade de uma regra própria para a subsunção em geral, tarefa que caberia somente a uma crítica especial sobre essa faculdade.

²⁹⁷ “Uma crítica da razão pura, isto é, de nosso poder de julgar [*Vermögens zu urtheilen*] segundo princípios *a priori*, estaria incompleta se a faculdade do juízo [*Urtheilskraft*], que por si enquanto poder de conhecimento [*Erkenntnisvermögen*] também a reivindica, não fosse tratada como uma parte especial dela mesma”. (*C3* Ak. V, 168)

²⁹⁸ Parece-nos que a utilização dos termos *Vermögen* e *Kraft*, nesse Prefácio, mais do que implementar sutileza de sentidos, visa camuflar o tamanho da mudança de perspectiva que a crítica adquire em sua terceira parte.

fundamentasse uma parte da filosofia seria dispensável, e uma investigação sobre a atividade racional reflexionante seria nada mais do que um suplemento das obras anteriores e não “uma parte singular” da crítica da razão pura. Conseqüentemente, o sistema que parecia ter encontrado o seu *fecho da abóbada* no estabelecimento de uma objetividade para o conceito de liberdade, abre-se novamente para questionar a possibilidade de um poder *a priori* efetivo mesmo que simplesmente *subjetivo*.

Uma vez que o prefácio assume, antes de tudo, esse sentido duplo de razão pura (e, conseqüentemente, de Crítica da razão pura), convém compreender aqui um deslocamento resultante das mudanças de foco que a investigação crítica efetuou em vista de princípios *a priori* das faculdades, ou seja, em vista de um propósito transcendental que nesse momento se mostra também maior que as demandas doutrinárias. Esse deslocamento posiciona a crítica da razão pura enquanto gênero que nomeia o conjunto do qual fazem parte *C1*, *C2* e *C3*. Mais do que um simples deslocamento nominal, Kant ressignifica a perspectiva geral do seu projeto substituindo ‘conhecimento’ por ‘julgar’. Assim, o protagonismo da faculdade de julgar dado pelo título não se restringe a essa terceira parte, mas poderia ser atribuído ao conjunto do projeto crítico²⁹⁹.

Convém frisar que esses dois sentidos de razão pura coexistem no mesmo espaço – o referido prefácio –, não sendo, portanto, necessário escolher um sentido único em detrimento do outro, mas sim ser capaz de transitar entre eles. Por isso, Kant não precisa corrigir o título da primeira *Crítica*, e sim explicar que, apesar de visar à razão pura, esta obra restringiu-se majoritariamente à faculdade de conhecimento. O prosseguimento da investigação crítica, sem perder de vista aquele alvo, identificou que as faculdades de conhecimento eram irreduzíveis ao conhecimento e que se relacionavam a partir de princípios *a priori* também com a faculdade de desejar e o sentimento de prazer do ânimo; por conseguinte, tais faculdades de conhecimento mereciam, cada uma em particular, um lugar ou uma obra específica. Ao buscar princípios *a priori* do conhecer, a primeira *Crítica* abarcou o uso teórico da razão e estabeleceu a legislação do entendimento como a única válida para tal uso, proibindo, dessa forma, o acesso às ideias da razão que faziam referência a objetos que ultrapassavam os limites das formas da intuição e engendravam contradições em si mesmas. Somente o entendimento fornece princípios *a priori* constitutivos de conhecimento, tal protagonismo na primeira *Crítica* justifica o fato de ela poder

²⁹⁹ Com base na importância da pergunta “Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, podemos dizer que a crítica visa desvendar esse procedimento racional que consiste em sintetizar representações em fundamentos transcendentais. Em *C1*, essa síntese representa uma validade objetiva para o conhecimento e, em *C2*, representa uma validade objetiva para a faculdade de desejar, contudo, em *C3*, essa pergunta não resultará mais em uma validade objetiva.

ser chamada crítica do entendimento (puro), como o próprio Kant o faz. Enfim, apesar do seu nome, a *Crítica da Razão pura* é **uma parte** da crítica da razão pura, a saber, a parte que concerne ao entendimento.

Da mesma forma, crítica da razão pura poderia ter o sentido de crítica que fundamenta os princípios *a priori* originários na faculdade da Razão, que com C2 poderíamos entender como os princípios *a priori* dirigidos à faculdade de desejar. Nesse caso, seria necessário compreender, desta vez, a restrição do alcance da *Crítica* ao uso prático, o qual dispensa e proíbe a interferência dos conceitos limitados ao fenômeno para a determinação da faculdade de desejar. O uso prático da razão impõe à faculdade de desejar determinações provenientes do conceito de liberdade, as quais se representam objetivamente no puro dever sem recorrer, previamente, ao que o uso teórico da razão conhece a respeito da possibilidade real³⁰⁰ das coisas ou da exequibilidade dos objetos dessa vontade no mundo. Razão e Entendimento constituem os próprios domínios (dever e ser) de maneira autônoma, cada qual se referindo diretamente a faculdades distintas do ânimo (a de desejar e a do conhecimento). Em vez da ênfase no caráter negativo, Kant utiliza o protagonismo da Razão no campo prático para em C3 justificar o nome de C2.

Assim como a razão pura pode ter sentidos distintos quando o foco é ora conhecer ora o mero julgar, a crítica também carrega dois sentidos: um quando a referência é a transgressão a ser evitada para a constituição sólida dos domínios dos saberes (práticos e teóricos) – o sentido negativo³⁰¹ –; e outro quando a referência é a faculdade de conhecimento que contém o princípio *a priori* – o sentido positivo que pretende ser considerado interno a cada uma das obras. Na medida em que a crítica de algo permite que esse “de” se refira ao alvo, ao sujeito ou ao lugar onde é feita a crítica, cada um deles pode responder em parte ao que dá sentido à investigação crítica. O exercício do projeto crítico permite mudanças de foco, isto é, sentidos distintos que conseguem tomar o primeiro plano (o papel principal) nas seções da investigação. Quanto ao seu título, ele não determina o que a obra é por inteiro; o título somente apresenta ou lança luz sobre um aspecto a ser realçado. Com o terceiro título e a renomeação das obras anteriores como crítica do entendimento e crítica da razão, a negatividade da palavra crítica é relativamente superada à luz dos princípios *a priori* estabelecidos, independentemente da metafísica como doutrina ou da primazia do uso moral da razão. Em suma, quando o foco da

³⁰⁰ Possibilidade real significa a possibilidade que além do princípio de não contradição contém a demonstração de uma relação entre as categorias do entendimento e a intuição possível.

³⁰¹ Sentido que, como vimos, é utilizado com bastante ênfase no Prefácio de C2.

crítica se torna de maneira mais direta o princípio *a priori* da faculdade de conhecimento correspondente, o seu sentido negativo se torna prescindível.

Para que essa positividade não seja apenas uma solução nominal do emprego da palavra crítica, mas um sentido forte do projeto crítico, convém entender de que maneira Kant repõe ou reabre o problema do sistema, o qual parecia resolvido no prefácio de *C2*. A importância dessa reabertura para a compreensão do projeto crítico destaca-se desvirtuando o caráter introdutório³⁰² das duas introduções de *C3*.

Nos itens I, II, III e IV da primeira introdução à *C3*, temos “sistema” como uma palavra-chave que se refere, respectivamente, à filosofia, às faculdades de conhecimento superiores, às faculdades do ânimo e, por fim, à experiência. Nessa introdução, *C3* dá-se por tarefa concluir o sistema, já começado pelas anteriores, das faculdades de conhecimento superiores e das faculdades do ânimo. Além disso, essa obra intenciona ampliar a visão do sistema da experiência também no que diz respeito às leis empíricas; entretanto, ela renuncia à tarefa de modificar ou introduzir algum elemento ao sistema da filosofia (entendida aqui, precisamente, como sistema do conhecimento racional por conceitos, dividido entre teórico e prático). Ou, seguindo a ordem dos itens, somente depois de afirmar a completude do sistema bipartido da filosofia, Kant enumera a completude dos sistemas tripartidos que são fundamentais à *C3* e ao sentido positivo, que a crítica alcança através dessa obra. Essa assimetria marca a necessidade de o projeto crítico se desvencilhar de uma imagem exaustivamente afirmada nas obras anteriores: a fundamentação da metafísica.

Retomemos, de modo sintético, os deslocamentos apontados anteriormente. *C1* apresenta de imediato o problema do conhecimento da metafísica, no qual a razão pura muitas vezes incorre em contradições. Em contrapartida, é importante também que essa crítica seja feita *pela* razão pura e não por uma instância estranha a ela, caso contrário, sua autonomia seria comprometida. Assim, em seu título, *C1* conseguiria manter o sentido negativo e o positivo de maneira equitativa. Mas aqui o *sistema* da razão pura seria tarefa a ser executada pela metafísica enquanto doutrina. Com o acréscimo da segunda obra e o fato de a razão pura no uso prático não precisar ser criticada, Kant se vê obrigado a enfatizar um desses sentidos no título da segunda e, retrospectivamente, sugere a extensão dessa ênfase à primeira. Sugestão que tem como intuito a criação do *sistema* da razão pura de natureza crítica que teria como “fecho da

³⁰² Para R. Terra as Introduções da *C3* fazem mais do que a sua designada função de introduzir e seriam uma parte fundamental do livro. “Estas considerações sistemáticas [presentes nas Introduções], onde a reflexão é central, constituiriam a primeira parte da *Crítica do Juízo*, sendo a segunda a 'Crítica do Juízo Estético', e a terceira a 'Crítica do Juízo Teleológico'. As 'Introduções', além de serem partes fundamentais da terceira Crítica, também a extrapolam, marcando um momento decisivo nas aventuras da reflexão”. (Terra, 1995, p.27).

abóbada” o conceito de liberdade, sistema que seria independente do sistema doutrinal, mas que guardaria um claro espelhamento: duas críticas e duas doutrinas futuras; e a reprodução da hierarquia entre uso prático e teórico também no sistema crítico.

C1 e *C2* completam uma das tarefas ou construções assumidas pelo projeto crítico: a fundamentação de princípios para a filosofia enquanto doutrina. Se a filosofia deve estar satisfeita com esse trinco, a crítica se autoriza a exigir mais de si mesma. Os princípios *a priori*, fundamentados no uso teórico e no uso prático, tiveram como resultado a fundamentação de conhecimentos com objetividade, necessidade e universalidade acerca da natureza e da liberdade. Um resultado prometido pelas *Críticas* em suas apresentações, fato que nos possibilitaria chamá-los de fins da crítica kantiana e, conseqüentemente, ressaltar o sentido da crítica como instrumento quer da filosofia enquanto doutrina quer da moralidade enquanto interesse primordial da razão.

Contudo, uma vez que *C3* se nega a preparar as bases de uma doutrina ou se subordinar ao interesse moral, ela fornece uma visão original da crítica, partindo de outros referenciais, ou mais precisamente, de outras analogias. E seu fim deixa de ser projetado na construção de um edifício e se identifica diretamente na legislação de uma faculdade da razão, mesmo na hipótese de tal legislação não constituir um domínio sobre algum objeto ou alguma representação objetiva do sujeito. Isso não significa que os resultados das *Críticas* anteriores estejam suspensos ou precisem de reavaliações, mas sim que eles podem ser vistos como simples resultados (dos princípios *a priori*) sem que sejam representados prévia e diretamente na noção (ou na apresentação introdutória) de crítica. Ou seja, esses resultados precisam deixar de constituir necessariamente o fim idealizado previamente pelo projeto crítico. Se esse passo não for bem compreendido, *C3* seria considerada incompleta e deixaria de ser uma *parte específica* da crítica da razão pura para se tornar um mero adorno ou um apêndice dessa grande construção gótica.

O sentido da crítica mantém uma unidade e uma completude ao se concentrar nos próprios princípios independentes da experiência. Eis uma definição negativa, mas fundamental. Assumindo a tarefa de legitimar tais princípios para os domínios específicos do conhecimento, a crítica se representava como finalidade o próprio projeto doutrinal e, por conseguinte, concebia-se como disciplina ou propedêutica. No entanto, quando a consideração sobre a crítica se restringe a avaliar como os princípios racionais exercem um poder legislativo diretamente sobre o conhecer, o querer e o sentimento de prazer e desprazer (isto é, nas faculdades do ânimo sem determinar os seus respectivos objetos), percebe-se que os usos desses princípios podem ser efetivos dentro de um domínio simplesmente subjetivo. A crítica, a partir

dessa perspectiva, ganha um fim imanente à própria atividade do sujeito, mesmo quando tal atividade não realiza uma síntese de representações *objetivas*.

Assim, identificamos a *troca* da referência à doutrina (que mantém sua forma sistemática bipartida) pela referência ao sistema tripartido das faculdades do ânimo. Em vez de um empreendimento propriamente novo, *C3* ressalta uma tarefa às vezes obnubilada nas outras *Críticas* pelas expectativas de constituição de uma ciência filosófica ou por um sistema racional bipartido e hierarquizado. Tal tarefa já se fazia presente nas anteriores, contudo, para torná-la mais perceptível, era necessária a atenção aos efeitos das legislações *a priori* sobre o próprio sujeito ou suas faculdades anímicas. Essa atenção sobre as faculdades anímicas se revela uma característica própria da crítica, ao passo que uma perspectiva doutrinal restringiria o seu interesse apenas ao poder dessas legislações sobre os *conceitos* de natureza e liberdade. Desse modo, a ênfase do uso dos princípios *a priori* nas três faculdades do ânimo fornecerá um sentido positivo, suficiente, específico e não hierarquizado para cada uma das críticas.

Na fundamentação daqueles conceitos constitutivos da filosofia, participou uma faculdade de conhecimento não problematizada especificamente pelas duas primeiras *Críticas*. Em virtude disso, a completude da crítica se apresenta como um problema a ser solucionado antes do início do projeto doutrinal, embora os princípios deste projeto já se mostrassem descobertos desde a redação de *C2*. Ainda que *C3* não traga um princípio novo objetivamente constitutivo, sua redação é motivo para o retardamento da execução do sistema (doutrinal) da filosofia. Enquanto última, ela nos mostra que a investigação crítica não está apenas um passo atrás (uma propedêutica) da filosofia enquanto doutrina, mas também um passo à frente, uma vez que ela se adianta e se apresenta por inteiro numa completude mais ampla³⁰³. O seu propósito transcendental revela a necessidade de abordar todas as faculdades que possam ter princípios legisladores, ainda que tais princípios se referenciem simplesmente ao sujeito e às suas faculdades. Antes de exercer domínio sobre objetos (natureza e liberdade), a característica peculiar da crítica compreende propriamente as legislações racionais enquanto imanentes ao próprio sujeito em sua tripla constituição anímica.

Em *C3*, Kant apresenta a Faculdade de julgar como termo médio entre o Entendimento e a Razão, o que justifica a averiguação da presença de princípios *a priori* também naquela faculdade. Em *C1* temos uma percepção mais imediata da existência de princípios *a priori* no

³⁰³ Quando em *C2* Kant alude a um sistema crítico como distinto do sistema doutrinal da razão pura (*C2* Ak. V, 8), tais sistemas poderiam ainda ser vistos qualitativamente como correspondentes. É a descoberta de um princípio *a priori* da faculdade de julgar que amplia o horizonte da crítica para além do pensamento doutrinal em direção as faculdades do sujeito pensadas em sua tríade: conhecimento, vontade, sentimento.

domínio teórico devido à Matemática e à Física; por sua vez, em C2, os princípios práticos *a priori* já se deixam notar na representação ou na consciência do dever. Essas obras não se perguntam se existem princípios *a priori* do entendimento e da razão, pois há o dado que atestava as suas efetividades e que impulsionava as *Críticas* a investigar as possibilidades de tais princípios e a vinculá-los a uma dessas faculdades de conhecimento superiores. No entanto, ao avançar transcendentemente sobre um campo desprovido da pretensão de objetividade por definição (prazer e desprazer), resta à crítica buscar orientação apenas em si mesma, em sua atividade e nas analogias possíveis com as investigações anteriores.

Sem representações objetivamente identificáveis e comunicáveis que indicariam a qualidade *a priori* da faculdade de julgar, é a analogia com as outras faculdades de conhecimento que o faz. Entretanto, sendo uma analogia a primeira pista usada para a investigação, os princípios *a priori* da Faculdade de julgar não são apresentados nessa obra como um fato ou um dado. Em vez disso, fará parte da tarefa própria da obra decidir “se a faculdade do julgar [...] também possui princípios *a priori* para si” (C3 Ak. V, 168), marcando assim um início, por um lado, mais hipotético ou hesitante e, por outro, uma instância mais originária ou com menos pressupostos externos à atividade crítica. A terceira parte do projeto crítico não é motivada por algum problema posto pelas disputas filosóficas, mas em prol de uma articulação das *Críticas* anteriores e de uma sistematicidade racional mais profundamente calcada na subjetividade.

Se há um princípio *a priori*, tem que haver algo a respeito do qual ele legisle, algo sobre o qual uma crítica possa se debruçar e discernir as propriedades e os limites desse princípio. Esse algo não encontra, desta vez, nenhuma representação objetiva. Por isso, se não fosse o auxílio de outra analogia, a rigor, nem mesmo um campo a ser regido pela faculdade de julgar seria proposto. Assim como duas faculdades de conhecimento legislam a respeito de duas faculdades de representação [*Vorstellungskräfte*], a faculdade de julgar poderia legislar a respeito de uma faculdade de representação irreduzível à faculdade de conhecimento e à de desejar, a saber, o sentimento de prazer e desprazer. Em poucas palavras, para constituir a analogia completa, Kant precisa relacionar *Entendimento*, *Razão* e *Juízo* não mais com os conceitos de natureza e a liberdade, mas com as *faculdades* de conhecer e de desejar, alcançando como o sexto elemento o sentimento de prazer e desprazer. Esse movimento analógico, portanto, supre a carência de elementos objetivos nesses primeiros passos de constituição do campo de investigação *crítica*. Essas analogias conduzem (sem propriamente fundamentar) a investigação da crítica ao campo estético, rompendo, dessa forma, com a simetria outrora possível de ser mantida entre crítica e filosofia. Essas analogias servem justamente para que o

projeto crítico encontre primeiramente uma perspectiva na qual se reconheça sem as amarras do projeto doutrinal, ou seja, para que ele encontre um novo espelhamento.

O sistema das críticas não reconhece mais a sua própria completude ao ver a completude do sistema da filosofia, que ele mesmo construíra, e avança para as representações necessariamente subjetivas do prazer e desprazer. A completude da crítica se amplia (não apenas quantitativamente ou em graus, mas também em qualidade ou em heterogeneidade de seus elementos) para além do sistema da filosofia pura, algo dificilmente previsível se nos ativéssemos às outras duas *Críticas*. Ser crítico não precisa mais ser um papel exclusivo da posição filosófica (que conhece segundo princípio *a priori*); qualquer ser racional que busca conhecer mais profundamente suas faculdades de conhecer, querer e sentir pode se representar como crítico. Existem duas partes da filosofia, e as duas primeiras *Críticas* incumbiam-se cada qual com o princípio de determinação que lhes era adequado. A postura que descobriu e exerceu o poder de limitar a filosofia não se deixa, depois de realizar um dos seus desígnios, ser propriamente limitada. Há de se entender a quebra do espelhamento entre crítica e filosofia para que o alargamento do sistema da primeira não seja usado para uma reconstrução do sistema da segunda. A relação entre o crítico e o filósofo permanece (tal como fora estabelecido nas duas primeiras *Críticas*), mas o primeiro é livre para prosseguir sua avaliação sobre uma dimensão da finitude subjetiva em que o filósofo, enquanto formulador de juízos objetivos *a priori*, é obrigado a se silenciar.

Não há mais que duas partes da filosofia, não há menos que três partes de uma crítica da razão pura. Eis, então, o quadro final da crítica da razão pura:

Faculdades gerais do ânimo	Faculdades de conhecimento	Princípios <i>a priori</i>	Aplicação à
Faculdade de conhecimento	Entendimento	Conformidade a leis	Natureza
Sentimento de prazer e desprazer	Faculdade de julgar	Conformidade a fins	Arte
Faculdade de desejar	Razão	Fim terminal	Liberdade ³⁰⁴

De imediato, percebemos nesse quadro a ausência de referência propriamente à metafísica ou à filosofia enquanto doutrina. A metafísica, que tem protagonismo nos prefácios da *C1*, quer enquanto mitológica, científica ou social, não acrescenta mais significação ao

³⁰⁴ Tabela presente em *C3.Ak. V*, 198.

sistema da crítica. Os seus conceitos estruturantes (Natureza e Liberdade) são relegados à última coluna e, ao figurar no mesmo nível da arte, eles se tornam apenas o horizonte da *aplicação* das faculdades do sujeito. Em posição oposta, as faculdades do ânimo se apresentam na primeira coluna, antes das faculdades de conhecimento, ressaltando o que chamamos acima de troca de referenciais³⁰⁵. Em vez de uma representação abstrata de sujeito transcendental (o sujeito de conhecimento puro – *penso* – ou o sujeito de vontade moral – *devo*), o projeto crítico pode ser concebido, doravante, como um projeto do ânimo e de sua natureza inexoravelmente tripla. As legislações de cada faculdade de conhecimento correspondem aos usos mais adequados a cada campo do ânimo.

É essa transição no nível sistemático do projeto crítico que permite compreender retrospectivamente o verdadeiro sentido positivo de crítica, verdadeiro por ser extraído ao término (mesmo que talvez relativo) de sua realização. C3 não busca introduzir elementos novos às críticas anteriores, porém, ela exerce um direito de sugerir uma *referência* nova a partir da qual extrair seus significados. De fato, a referência nova é um elemento que já existia nas anteriores (as faculdades de conhecimento e de desejar), portanto, não se trata de corrigir o trabalho realizado, e sim de vê-lo de outra maneira – retomamos a imagem da revolução copernicana (ou para fazer um uso anacrônico, trata-se de uma questão de *Gestalt*). A atividade reflexionante do juízo, embora não proponha correções conceituais ao que foi objetivamente estabelecido antes, provocará uma grande oscilação no nível da imagem que o projeto tem de si mesmo ou do sentido que a crítica se atribui. Entre aquilo que o conceito de natureza e o conceito de liberdade erigiram determinantemente como características objetivas, haverá ainda um mar extenso de subjetividades do ânimo no qual a atividade crítica poderá se orientar, viajar, habitar ou, até mesmo, inventar novos sentidos.

Em vez de compreender as oscilações de Kant na apresentação inicial do seu grande projeto e os deslocamentos feitos em nome de sua sistematicidade como incoerências conceituais, preferimos sugerir que eles manifestam a postura de se abrir ao juízo do público e, também, à ampliação do pensamento crítico, mesmo que para tanto seja necessário repensar ou rever o seu próprio sistema. Em todo caso, essa oscilação, que o projeto crítico exerce no que concerne à representação de si mesmo, não pode ser confundida com imprecisões ou afrouxamentos dos limites impostos, principalmente ao conhecimento especulativo e às

³⁰⁵ Marques (1995), lendo a carta de Kant à Reinhold (28-31 de dezembro de 1787) – onde narra-se o desenvolvimento da terceira crítica –, alerta que a teoria do *Gemüt* fornece a Kant uma nova maneira de articular a faculdade de julgar com as outras faculdades. A partir dessa perspectiva, a nossa proposta identifica, de certa forma, que o desenvolvimento da noção de *Gemüt* indica uma articulação nova também para o próprio sistema *crítico* da razão pura.

tentativas da razão em reduzir-se a esse único interesse. Abandonar a conquista do conhecimento sobre os objetos incondicionados, algo que num primeiro momento parece ser um recuo ou uma atitude negativa, torna-se o primeiro passo para o encontro de novas faculdades ou habilidades racionais tão relevantes para o ânimo do sujeito quanto a determinação exata de representações objetivas.

O requisito para o exercício sistemático da crítica nesse alargamento é compreender que os novos horizontes abordados não podem ser utilizados para a reformulação ou a suavização das fronteiras da razão especulativa. Ao ganhar um sentido positivo e imanente, a crítica não concede permissões suplementares à metafísica, ao contrário, ela se afirma enquanto uma ação específica e autônoma. Em suma, a negatividade ou a força restritiva, em vez de suprimida, precisa ser impor categoricamente ao dogmático, fazendo-se valer sempre quando o crítico se puser em diálogo com o metafísico especulativo. Mas, para si mesma, a crítica se reconhece enquanto positiva e ilimitada. Assim como a crítica que delimita não é uma crítica delimitada, poderíamos dizer que uma crítica alargada, ao encontrar novos princípios racionais, não deixaria de exercer sua rigorosa função de determinação.

Parte II: A crítica de Kant e uma subjetividade alargada

Nos capítulos seguintes, nosso interesse deixa de se debruçar sobre os momentos em que Kant tematiza ou explica diretamente a sua tarefa crítica. Trata-se agora de notar como o sentido alargado de crítica se faz presente em especial em alguns temas pertinentes ao conhecimento, à moral e à estética. Se, por um lado, é necessário a delimitação dos princípios *a priori* de cada um desses campos, por outro, a perspectiva crítica, na qual tal delimitação acontece, faz a razão despertar para uma força transcendental que escapa da determinação conceitual. Enfrentando as dificuldades de expor uma necessidade da razão que transcende as preocupações da própria filosofia enquanto doutrina, a crítica fornece uma dimensão racional ao pensar, ao querer e ao sentir; no entanto, tal dimensão – para se manter racional e não criar contradições – precisará renunciar a pretensão de conhecimento objetivamente fundamentado. O alargamento aqui diz respeito, portanto, a essa racionalidade que no exercício da crítica se faz valer nas margens em expansão da mera subjetividade.

Capítulo 4: Alargamento do pensar

“Qual é a sua opinião sobre a comunidade da alma com o corpo, sobre a natureza de um espírito, sobre a criação do tempo?” Essa é uma pergunta atualmente ridícula. Eu não opino absolutamente nada sobre ela. Mas: “o que dá origem a esses pensamentos no entendimento humano, ultrapassando o seu próprio limite?” Essa pergunta é necessária e pode ser respondida considerando o objeto apenas subjetivamente. Sua resposta eu sei e, sendo assim, estou para além da opinião. (*Reflexão* 4959, Ak. XVIII, 41-2.)

“Como é possível a própria faculdade de pensar?” Essa pergunta – que, segundo Kant, estaria presente de algum modo em seu fim principal [*Hauptzwecks*] – foi minimizada, na dedução A, em favor da questão sobre os limites do que “podem conhecer o entendimento e a razão livres de toda experiência” (*CI* AXVII). Sendo talvez a maior dificuldade da dedução subjetiva, Kant deixa tal pergunta indecisa e concede ao leitor a permissão de emitir qualquer opinião sobre a faculdade de pensar, desde que ele se convença da restrição do conhecimento aos objetos possíveis na intuição. Em contrapartida, apesar das reformulações da Dedução B³⁰⁶, essa distinção entre pensar e conhecer se reafirma (§22) justamente no momento de cindir dois níveis de referência dos conceitos do entendimento: (i) o objeto pensado em geral (nos limites do mero entendimento) e o (ii) o objeto dos sentidos cuja referência é condição para o *conhecimento*. À luz da nossa hipótese do alargamento, exploraremos justamente esse campo do objeto em geral que, no interior da faculdade de conhecimento, afirma-se como indeterminado para o conhecimento, sem deixar de exercer uma fascinação para o pensamento³⁰⁷.

Em vez da limitação do conhecimento, nossa intenção se dirige àquilo que se mantém racionalmente *possível* para além dele, assim, propomos um distanciamento da dedução da crítica da razão pura em direção à divisa mais tensa da doutrina dos elementos: o terceiro capítulo da Analítica dos princípios. Aqui, a faculdade de conhecer começa a sua aventura para

³⁰⁶ Sobre a permanência da importância da “dedução subjetiva” para o projeto crítico, Cf. Zammito, 1992, p. 60 e Longuenesse [1993] 2019, p. 99-101.

³⁰⁷ Lebrun, em diálogo com a tradição da fenomenologia, considera que Kant somente conseguiu colocar essas questões a partir de *C3* e do juízo reflexionante. Segundo Lebrun, “como é possível formar conceitos em geral?”; “como é possível o refletir”; e “como é possível o pensar” seriam questões pressupostas na Lógica (tanto a geral quanto – em certa medida – a transcendental), mas impossíveis de serem colocadas por esta. Somente quando o Juízo se apresentasse sem o jugo imposto pela lógica, ou seja, quando se apresentasse na reflexão, a crítica se abriria para a investigação de temas irreduzíveis ao saber objetivo, mas igualmente relevantes para a elucidação do sistema das faculdades de conhecimento superiores. Cf. Lebrun, [1970] 2002, pp 359-400. Para a retomada dessa interpretação em diálogo com Fichte, Cf. Torres F^o (1975, 25-36). De fato, não cabe ao nosso propósito testar a resposta de Kant diante desses outros pensadores, mas apenas notar que essa questão permeia a filosofia kantiana desde *CI* e que o autor manifesta, em seu prefácio, a consciência de não ter ainda as condições de respondê-la de maneira determinada.

além da lógica da verdade, mas ainda antes de pressupor os princípios dialéticos que necessariamente enredam o conhecimento à ilusão transcendental.

A determinação do conhecimento depende da atividade do pensamento, mas a atividade do pensamento contém uma racionalidade que não depende daquela determinação tampouco tem o conhecimento como seu único propósito; partindo dessa assimetria será possível encontrar um fundamento racional de uma natureza singular. Ou seja, quando Kant defende o pensamento daquilo que não conhecemos (BXXVI), sua preocupação é legitimar, em vez de ficções, um pensamento que se mantenha coerente com a razão até mesmo do lado de fora da determinação teórica. Desse modo, mais do que a propedêutica para os fundamentos de determinação da metafísica, a crítica assume, em especial nesse capítulo, o papel de legitimar uma racionalidade em sua expressão *problemática*³⁰⁸, isto é, uma racionalidade que, pelo método crítico, suspende o juízo sem perder a esperança de reencontrá-lo³⁰⁹, impedindo que o insucesso do modo de pensar dogmático destrua a convicção mais subjetiva na força de cognição da própria razão³¹⁰.

Por isso, nesse capítulo, a nossa questão se especifica em: como pensar racionalmente o que sei que não posso conhecer? E a resposta da filosofia kantiana passa primeiramente (4.1) pelo significado atribuído ao númeno enquanto pensamento de um objeto em geral e, num segundo momento, (4.2) pela orientação num campo teoricamente indeterminável, porém imprescindível para a razão pura. Assim, privilegiando na faculdade de conhecimento o campo do pensamento, esperamos reconhecer o que há de racional no oceano de indeterminação e, conseqüentemente, as condições de navegá-lo.

Recorrendo à imagem do vasto oceano, podemos atentar, de início, ao duplo engano que rodeia o númeno³¹¹: o primeiro seria a ilusão de novas terras que seduz o dogmatismo pré-crítico; o segundo seria a ilusão de um mostrengo que apareceria ao crítico principiante que ainda não experimentou por completo o poder do juízo e, em virtude disso, temeria (como um cético/empirista) ir mais longe do que a ciência e não ousaria estimar o indeterminado ou navegar pela vastidão do mero pensamento. Uma vez cartografadas as terras firmes e medidos

³⁰⁸ Sobre a qualidade *problemática* como oposição à lógica em sentido tradicional, retomemos uma reflexão já citada: R. 3970 (fase κ) “A metafísica é Crítica da razão humana, a lógica é a sua doutrina universal. A primeira é subjetiva e problemática, a segunda [é] objetiva e dogmática” (Ak. XVII, 370).

³⁰⁹ R. 2665 “O método crítico suspende o juízo na esperança de alcançá-lo”. (Ak. XVI, 459).

³¹⁰ R. 2667. (Ak. XVI, 459).

³¹¹ Sobre a relação da razão com o oceano de indeterminação, Cf. Santos, 1994 pp. 318-347. Ao tratar dessa imagem, o intérprete relaciona, por um lado, (i) a ênfase do sentido geográfico na tarefa de delimitação da crítica que se estende inclusive à explicação da relação entre as três faculdades de conhecimento superiores presente na introdução da C3 e, por outro, no item subsequente, (ii) as “viagens da razão ao suprassensível”. Seguimos essa interpretação ao reconhecer que a imagem do mar é capaz de transitar entre uma ambivalência quando direcionada ao metafísico dogmático (que se perde em alto-mar) ou ao ceticismo (que encalha o seu barco na areia).

os largos oceanos, o crítico amadurecido reconheceria as condições de segurança para a execução da máxima “navegar é preciso”. Como diz Santos “A razão tem pois de aventurar-se a essa região das ideias [– oceano sem margens –]. O ‘abismo sem fundo’, o ‘oceano proceloso, sem margens e sem faróis’, só pode ser perigoso para quem não esteja munido das devidas precauções e dos instrumentos de orientação, mas não para quem passou pela crítica da razão”. (Santos, 1994, p.346)³¹². As imagens marítimas nos serão recorrentes no presente capítulo, justamente como uma contraposição à imagem (bastante consolidada na tradição de leitura de Kant) de fundamento, que carrega em demasia a referência a construções em terra firme. As imagens geográficas cumprem o seu papel muito elucidador para o lugar do conhecimento ou do juízo determinante em geral, mas sugerimos que, não menos importante, será a contribuição das noções de navegação para o sentido de crítica mais originário e igualmente mais amplo.

4.1 O alargamento negativo

A Crítica não tem como tarefa munir-nos de convicções novas, mas sim fazer-nos colocar em questão o modo que tínhamos de ser convencidos. Ela não nos traz uma outra verdade: ela nos ensina a pensar de outra maneira. (Lebrun, [1970] 2002, 5)

Tão importante quanto estabelecer os limites para a razão especulativa é compreender que tais limites são fundamentados pela espontaneidade do próprio entendimento. Ou seja, o fundamento dos limites da razão especulativa precisa ser imediatamente o entendimento em geral, e não a receptividade da intuição sensível. Tal compreensão, na verdade, não parece modificar *substancialmente* o resultado da primeira crítica no campo dos objetos do conhecimento, porém, sem ela, o desenvolvimento posterior do projeto crítica – em direção a outros campos – perderia sua força sistemática. Assim, aos argumentos sobre os fundamentos e os limites do conhecimento, a questão sistemática acrescenta essa crucial mudança de *perspectiva*: em vez de responsabilizar a sensibilidade e lhe atribuir um poder restritivo, é necessário o reconhecimento de que as sínteses das categorias abandonam, por elas mesmas, sua validade objetiva teórica quando se dirigem a um objeto fora da intuição possível. Dessa maneira, o problema de uma mudança de perspectiva em relação aos limites – que no Prefácio B ganha destaque transformando uma utilidade negativa em uma positiva (B XXIV-V) – aparece descrito na primeira edição e mais detalhadamente em “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral enquanto fenômeno e núneno”.

³¹² Kant inclusive comenta que a natureza técnica seria fruto dessa aventura “no oceano sem margens das ideias”. Cf. Ak. XXIII, 75 (ano de 1786, um rascunho para *Sobre o uso dos Princípios Teleológicos*, apud Lebrun, 2002, p. 329)

O último capítulo da *Analítica dos princípios* se incumbirá de enfatizar uma perspectiva crítica que reúna, sem eliminar a tensão, o significado de *limite* e o lugar da *transgressão*, uma vez que ir além da sensibilidade seria algo inevitável ou inextirpável à própria razão. Nesse contexto, que foca em compreensões mais completas (ou mais alargadas), Kant introduz, a partir da própria representação do fenômeno, o conceito de *númeno*, caracterizando-o como conceito-limite e como a marca de um *alargamento negativo* [*negative Erweiterung*]. O efeito imediato da crítica sobre a transgressão natural da razão, em vez da proibição, será a reformulação dessa transgressão segundo uma negatividade presente no pensamento problemático. Assim, detendo-nos nesse capítulo da *Analítica*, pretendemos mostrar como, desde a primeira edição de *CI*, a investigação crítica revela abertamente sua intenção de atribuir ao *pensamento* a legitimidade de se projetar para fora dos limites do conhecimento.

A pretensão de recuperar sumariamente alguns momentos de toda a *Analítica* se apresenta no primeiro parágrafo do capítulo junto com a especificação de que não haverá, no entanto, nenhuma solução nova, mas apenas a tentativa de reforçar uma convicção (ao leitor)³¹³. Em função dessa convicção, temos a descrição metafórica da *transgressão* da razão especulativa para além do país/terra [*Land*] do entendimento; país que se descobriu uma ilha. Convém, portanto, pensar essa divisão fenômeno/númeno associada à finalidade de retrabalhar, com mais cuidado (conceitual e retórico), a imagem da tarefa de delimitação do entendimento. Ao trabalho de imposição de um limite ao campo teórico, associa-se claramente o trabalho de extrair de tal limite um sentido mais largo em vista da constituição de um sistema da razão pura e da constituição de um projeto idealizado enquanto crítico (enquanto uma via que se distingue tanto do dogmatismo quanto do ceticismo).

É bastante conhecida a maneira pela qual Kant descreve a ilha do entendimento cercada de numerosos obstáculos e ilusões que alimentam esperanças vazias ao navegante que sonha, apesar de todos os insucessos, explorar essas águas e descobrir novas terras. Ao lembrarmos essa metáfora poderíamos de imediato pensar que o autor afirmaria uma proibição categórica a esse navegante ou lhe indicaria o dever de permanecer nos limites dessa ilha. No entanto, em vez disso, encontramos a confissão de que, de tais “aventuras, [o navegante] não consegue nunca desistir nem nunca levar a cabo” (B 295). Em suma, embora ultrapassar os limites do entendimento possa ser considerado um ato ilusório, vazio, onírico, nebuloso, perigosíssimo para o conhecimento, tal aventura continuaria sempre a expressar um querer do sujeito em ir além. Assim, no lugar de abolir radicalmente essa transgressão sempre desejada, Kant manifesta

³¹³ “Embora já ao longo da *Analítica* tivéssemos dado suficiente resposta a estas interrogações, uma revista sumária das soluções dadas pode reforçar a convicção, reunindo num só ponto os seus momentos”. (*CI* B295).

a intenção de transformá-la, ou seja, de fornecer outra expressão em que essa inevitável viagem para além do conhecimento não caia em redemoinhos de contradições ou confunda miragens com terra firme.

Em poucas palavras, da ilha do conhecimento, além do limite que o conhecimento precisa observar inexoravelmente, extrai-se também uma fronteira entre a faculdade de conhecimento e a faculdade de desejar, cuja confusão ou ignorância diminui o poder de ambas. Existe uma vontade pelo saber que precisa, por um lado, reconhecer a limitação do conhecimento (teórico) e, por outro, policiar-se para que sua insatisfação não a deixe refém da arbitrariedade de suas ficções [*Blendwerke*].

A presença desse aspecto volitivo causa um incômodo quanto aos limites da própria Analítica transcendental. Nas palavras de Kant “não basta simplesmente expor o que é verdadeiro, mas [é preciso expor] ainda o que se quer [*begehrt*] saber” (B296). Essa formulação, na verdade, aponta a necessidade de a Analítica Transcendental ser mais do que a lógica (ou a exposição das condições) da verdade, projetando-se inicialmente para além de sua característica enquanto decomposição do conhecimento em elementos puros do entendimento. A Analítica quase se precipita ao problema acerca do conflito da razão correspondente à introdução da intencionalidade na faculdade de conhecimento. Entretanto, no decorrer do capítulo, Kant recua nessa exposição do que a razão *quer* saber, concentrando-se, por meio do esforço analítico, em *convencer* tal razão que a interferência de uma vontade impediria a legitimação *a priori* do seu próprio saber. A razão especulativa, além de pura em relação ao que é empírico, precisa ser pura também em relação aos seus próprios interesses.

Enquanto *último* capítulo da Analítica dos princípios, a divisão entre fenômeno e númeno encerra também a Analítica transcendental como um todo, reforçando duplamente sua imagem de limite. Entretanto, ao iniciar com o problema da transgressão e tratar, posteriormente, do uso transcendental das categorias, percebemos que, nessa posição de limite, o próprio capítulo transgride – ao tratar do engano gerado pelo uso transcendental das categorias – o sentido dessa parte do livro que fora apresentada como lógica da verdade³¹⁴. Essa transgressão se reforça ainda mais quando notamos que na Introdução à Analítica dos princípios, o autor anuncia apenas dois capítulos (B175, lapso presente nas duas edições).

³¹⁴ “Assim, a parte da lógica transcendental que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem os quais nenhum objeto pode, em absoluto, ser pensado, é a analítica transcendental e, simultaneamente, uma lógica da verdade. Porque nenhum conhecimento pode contradizê-la sem que perca, ao mesmo tempo, todo o conteúdo, isto é, toda a relação a qualquer objeto e, portanto, toda a verdade” (CI B87). Allison, por exemplo, diz que tal capítulo “serve essencialmente tanto como um sumário dos resultados da *Analítica* quanto uma introdução à *Dialética*” (Allison, 1968; p. 180).

O modo como Seel considera o terceiro capítulo da Analítica dos Princípios aposta em incoerências³¹⁵. Não será essa a nossa posição. Ao caracterizar tal capítulo como uma *transgressão*, almejamos perceber a força da Analítica Transcendental em chegar às raízes mais elementares da construção do conhecimento ou da verdade. Desse modo, acreditamos ficar mais próximos de uma coerência sistemática do que se conjecturássemos que tal escolha tivesse a ver com o tamanho do texto. Primeiramente, recusamos o argumento baseado na extensão do capítulo III, uma vez que, ainda que o somássemos ao Apêndice e à Nota sobre a Anfibolia, tal conjunto seria menor do que os textos que compõem o Apêndice da Dialética Transcendental. Além disso, uma vez que existe uma perturbação da arquitetônica da Analítica transcendental, ela tem um sentido crucial que é necessário ser ressaltado para compreendermos a dimensão do próprio conceito de limite – em respeito ao pensamento e à intenção de Kant. Para estabelecer o limite da *objetividade* (ou seja, a capacidade de representar objetos em geral) é necessária uma transgressão, pois ele não pode ser explicado internamente pela atividade de subsunção do conhecimento, pelo contrário, tal limite é posto como um elemento *constitutivo* do próprio conhecimento. Em virtude disso, essa transgressão que trata da condição última do conhecimento – a separação entre fenômeno e númeno – é anterior àquela que se vale da representação do *incondicionado*, presente na Dialética.

Não sendo um apêndice tampouco uma nota, os elementos híbridos que povoam esse capítulo, do ponto de vista sistemático, dificultam o seu enquadramento, no entanto, enriquecem o significado de limite enquanto um alargamento negativo, mas efetivo.

4.1.1 O desnível entre a crítica e o criticado

Para que a crítica se destaque claramente dos limites do conhecimento por ela estabelecidos, é preciso sublinhar o *desnível* entre a qualidade transcendental de sua investigação e a qualidade empírica incluída na sua conclusão: a crítica transcendental determina a legitimidade do entendimento apenas em seu uso empírico³¹⁶. Se, por um lado, ela

³¹⁵ Segundo Seel, o terceiro capítulo “não pertence realmente à doutrina da faculdade de julgar transcendental, mas antes forma uma espécie de conclusão para toda a analítica transcendental, que Kant provavelmente apenas incluiu no segundo livro porque não era suficientemente extensa para criar um livro próprio e, sobretudo, porque, como um livro próprio, teria perturbado a arquitetônica da analítica transcendental, que estava orientada para a faculdade superior do conhecimento” (Seel, 1998; p. 220). Seu comentário ainda afirma que o capítulo do Esquematismo deveria ser contido na Analítica dos Conceitos (*Ibid.*, p.225). Nossa intenção não é minimizar a pertinência das questões colocadas pelo intérprete (às quais não responderemos), mas apenas buscar uma perspectiva que veja nas supostas incoerências o princípio racional seguido por Kant.

³¹⁶ A tematização desse desnível ocorre também em *Prolegômenos* § 31. Como indica Grandjean, quando se perde a especificidade da natureza do saber crítico frente ao saber que a crítica limita (o saber objetivante), a heterogeneidade desses saberes aparece como uma incoerência do saber crítico que transgrediria os seus próprios limites. Cf. (Grandjean, 2009, cap. II).

demonstra que os conceitos são produzidos *a priori*, por outro, a crítica aponta a carência de sentido quando tais conceitos não se relacionam *de nenhuma maneira* com a intuição empírica³¹⁷. Essa condição da referência possível ao uso empírico é tão forte, nesse capítulo, que mesmo a matemática não poderia se furtar completamente de construir figuras ou de utilizar os dedos sem perder sua validade (B 299). É a referência ao empírico que fornece às representações criadas *a priori* pelo entendimento a garantia de “um sentido, isto é, uma significação³¹⁸”, e, mais ainda, sem um uso empírico das categorias, não haveria propriamente objetividade, e as representações seriam sempre um mero jogo (B 298).

Se é notável essa ênfase inicial em prender o *sentido* da categoria dentro do *uso* empírico, conduzindo-nos a uma suposta identificação entre a sua questão de sentido e a sua questão de verdade (ou de realidade objetiva). Não é menos forte a completa inversão no argumento durante o decorrer desse capítulo, onde se estabelece também uma significação transcendental das categorias³¹⁹. Em poucas palavras, a dificuldade está em compreender a hierarquia (e não a simetria³²⁰) entre as duas *exigências* para o conceito: “primeiramente a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e segundo lugar [*zweitens*] a possibilidade de lhe dar um objeto a que se refira” (B 298). Assim sendo, se a questão de sentido pode – contra os metafísicos³²¹ – denunciar a carência de validade objetiva de suas noções, a questão da verdade, ao contrário, não pode ser propriamente condição para a questão de sentido das

³¹⁷ “Ora, só na intuição se pode dar um objeto a um conceito e, embora uma intuição pura seja possível para nós *a priori*, mesmo anteriormente ao objeto, também essa intuição só pode receber o seu objeto, e, portanto, validade objetiva, por intermédio da intuição empírica de que é simplesmente a forma”. (CI, B298).

³¹⁸ CI B299. Kant utiliza claramente o duplo sentido da palavra “sentido” para indicar que o significado da categoria estaria vinculado à sensibilidade. Em B149 (§23), ocorre o mesmo. “Só a *nostra* intuição sensível e empírica lhes pode conceder sentido e significação”.

³¹⁹ Essa inversão é explorada de maneira bastante paradigmática pelo texto “A aporética da coisa em si” de Lebrun.

³²⁰ Acreditamos que a interpretação de Zöller – que retoma a proibição do uso transcendental para compreender a relação “multiforme e complexa” entre transcendental e empírico – deixa escapar essa hierarquia em prol da “identificação clandestina entre o empírico enquanto transcendentalmente possibilitado e o transcendental enquanto empiricamente realizado”. (Zöller, 2017; p.112). Embora concordemos com a necessidade de pensar o *empírico* como algo possibilitado pelo transcendental, não nos parece correto reduzir a perspectiva transcendental à sua tarefa de realizar-se na experiência. Mesmo considerando crucial a diferença entre origem e uso das categorias para a perspectiva transcendental de Kant, Zöller argumenta que “a realização do *a priori* através da possibilitação da experiência é também uma restrição. A realização das formas *a priori* na formação principal da experiência se revela ser a única maneira de as realizar (num contexto teórico-cognitivo). Qualquer outra realização é apenas ilusória e imaginária” (*Ibid.*, p.104).

³²¹ Como explica Lebrun, essa ênfase na questão do sentido como anterior à relação objetiva significa uma preocupação crítica em ruptura com a metafísica clássica. Cf. Lebrun, [1970] 2002, 70-74. “A palavra ‘vazio’ (*sinnleer*) não queria dizer nada para ela [metafísica clássica]. Já que o sentido era apenas a sombra da *coisa* dada na intuição intelectual, por que se teria inquietado em saber se a simples significação de uma palavra se relacionava ou não com um objeto, ou podia ou não se relacionar com ‘alguma coisa em geral?’” (p.73). Na mesma linha de argumentação, referindo-se mais especificamente à tradição lógica, Caimi afirma: “que um conceito, para não ser vazio, precise de um *conteúdo* é algo inteiramente novo em um momento da História da Filosofia no qual impera a lógica leibniziano-wolffiana. Nela só se entendia como conceito vazio aquele que não admitisse conteúdo nenhum porque não era, ele mesmo, um conceito: porque encerrava uma contradição interna ou algum outro defeito formal, que o inabilitava como conceito”. (Caimi, 2001, p. 189)

categorias do entendimento puro. Apesar de insistir na restrição contra o *uso* transcendental das categorias, elas, ao fim, terão o seu *sentido* transcendental³²², abrindo espaço para sua distinção com a questão de verdade (realidade), uma vez que a esfera do pensar será ampliada, sem acrescentar nada à esfera dos objetos. Em suma, os conceitos puros do entendimento, mesmo sem a sensibilidade, são capazes de ter relação com um objeto em geral no pensamento (B305)³²³.

Nos meandros entre uso empírico e significado transcendental das categorias, Kant revela a intenção e a ação de transitar entre a perspectiva do conhecimento e uma que lhe seja distinta e, ao mesmo tempo, complementar. A partir dessa perspectiva movente, é possível (re)avaliar ou recolocar a vantagem de um trabalho transcendental em comparação com um trabalho meramente empírico que tivesse como resultado essa mesma limitação do uso das categorias. Através da afirmação de sua qualidade transcendental, a crítica se permite ultrapassar o nível do verdadeiro, primeiramente em relação às suas condições (os pressupostos transcendentais do próprio conceito de fenômeno), mas, em segundo lugar, em relação ao pensamento de objetos que estão *fora* dessas condições (de um objeto pensado – sem a determinação quando à sua possibilidade – fora das condições da intuição).

Através do significado transcendental da categoria e de sua possibilidade de pensar um objeto *em geral*, a intenção de Kant é marcar a passagem da crítica para além da intuição sensível e, conseqüentemente, para além da própria esfera dos objetos³²⁴. Mas resta a pergunta: como a crítica pode reatar o vínculo entre algo fora do conhecimento e a razão sem repetir a *transgressão* dogmática?

Antes de tudo, cumpre reconhecer que essa passagem para além da intuição ainda faz parte do poder da *categoria* ou do conceito do entendimento puro, sem recorrer ao princípio da razão (enquanto faculdade específica) em busca do incondicionado. Por isso, tal passagem se apresenta já na *Analítica transcendental* (enquanto poder de representação do entendimento e da faculdade de julgar) e não na *Dialética*. A partir desse capítulo da *Analítica dos Princípios*,

³²² Para uma posição divergente, Cf. Kemp-Smith ([1918] 2003, 412-14) que considera essas oscilações como uma transição do pensamento de Kant cuja maturidade seria justamente iguala o significado da categoria com a sua aplicação. Nossa posição é diametralmente oposta, e consideramos tais oscilações justamente um sinal da maturidade do projeto crítico que, além de sua objeção à ontologia clássica, já pensa em abrir caminho para o pensamento prático.

³²³ “As categorias no *pensamento* não são limitadas pelas condições da nossa intuição sensível, mas possuem um campo ilimitado e só o *conhecer* aquilo que pensamos – a determinação do objeto – necessita intuição” (B166, ausente em A).

³²⁴ “Eis porque as categorias têm mais largo âmbito que a intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar o modo particular (da sensibilidade) em que possam ser dados. Mas nem por isso determinam uma maior esfera de objetos, porque é inadmissível que estes possam ser dados, sem pressupor como possível outra intuição diferente da sensível, ao que não estamos de modo algum autorizados” (C1 B310).

torna-se mais clara a ideia do Prefácio B sobre a ampliação da esfera do pensar em relação ao do conhecimento. Essa ampliação não se refere a fantasias ou quimeras, mas sim a representações necessárias cuja significação, embora careça de objetividade, transpassa o sujeito enquanto arbitrariedade de um indivíduo. Pensar o objeto em geral é um campo que se estende para além da atividade do conhecimento, caracterizada pela *determinação* de um objeto na intuição – no caso do uso teórico³²⁵. Assim, mesmo sem fazer *uso* da categoria (sem realizar uma subsunção de um objeto em particular), o pensamento tem um campo a salvo das ilusões arbitrariamente erigidas por fontes privadas; e ainda podemos especificar que – diferente da Dialética – esse objeto em geral não é o produto incondicionado de uma ideia da razão pura, que depende da atividade de *inferir*.

Embora seu resultado seja a delimitação ao uso empírico das categorias, a crítica precisa se distinguir da perspectiva empírica e fornecer, em função da qualidade transcendental, um poder ambivalente ao limite estabelecido: “saber o que é possível encontrar dentro ou fora da esfera inteira [do próprio entendimento]” (B 297). Enquanto uma investigação empírica sobre os limites precisaria se contentar com a parte interna desse limite e ignorar quaisquer representações que se projetassem de fora, a transcendental lhe transpassa e vislumbra também o aspecto externo desse limite. Eis a vantagem que Kant se representa intencionalmente frente Locke³²⁶. Na verdade, o desnível indica que o resultado (para a faculdade de conhecer) é defasado em relação à atividade da crítica, ou mais precisamente, indica a ação crítica de transbordar as limitações, as fronteiras ou as balizas entre as faculdades puras da razão. Assim, enquanto crítica, a razão não se sujeita de *imediate* a nenhuma de suas faculdades específicas, mas busca um sistema capaz de discernir o maior exercício possível a cada uma delas.

Em consonância com a imagem da ilha, enquanto o limite dado por uma investigação meramente empírica seria um banco de areia, o limite estabelecido a partir de representações *a priori* figuraria, por sua vez, não apenas como um mapa, mas também como o farol dessa ilha, algo que tem fundamento (base concreta) na terra do conhecimento, mas que projeta luz tanto para dentro quanto para fora dessa ilha, para dentro e para fora da validade objetiva. E, nesse caso, o pensamento evita tanto a se reduzir ao conhecimento quanto a afastar dele em demasia. Tal luz seria a imagem não arbitrária e apta a sinalizar a “verdadeira sede da ilusão” (B295),

³²⁵ O conhecimento no campo moral será caracterizado propriamente com a atividade de determinar a vontade ou o objeto da vontade. (Cf. C2 Ak. V, 5).

³²⁶ Para Kant, Locke faz uma investigação *fisiológica* sobre o sujeito. Cf. C1 B119 e R. 4851 (Ak. XVIII, 8-9). De fato, mais do que rebaixar esse trabalho empírico, Kant preocupa-se em distingui-lo de seu empreendimento crítico e transcendental. Para um desenvolvimento temático dessa imanência do empirismo em termos políticos, cf. Grandjean (2017).

indicando ao navegador o quão longe ele está da objetividade e orientando-o, quando oportuno, em seu retorno. Será nas margens externas da aplicação teórica (na costa desse significado transcendental das categorias) que se abrirá, por exemplo, um uso “suprassensível” das categorias direcionado à “determinação da *vontade*” (C2 V, 5). Mas antes de se dirigir a uma validade objetiva *prática*, os conceitos do entendimento precisam se descolar da validade objetiva teórica, ainda que, por si mesmos, eles não sejam autorizados a realizar uma longa viagem no suprassensível.

Em suma, o que está circunscrito no interior dos limites, ou seja, o uso (teórico) empírico das categorias, corresponde à fonte de objetividade e à nossa possibilidade de determinar um objeto *na* intuição. O interior dos limites significa a demarcação da sede da intuição sensível, que permite às categorias encontrar um objeto que pode ser devidamente subsumido pela faculdade de julgar e, conseqüentemente, atestar sua realidade objetiva.

(...) não podemos dar uma definição real de nenhuma das [categorias], isto é, tornar compreensível a possibilidade do seu objeto, sem nos reportarmos, em seguida, às condições da sensibilidade, portanto à forma dos fenômenos; essas categorias precisam ser limitadas aos fenômenos enquanto seus únicos objetos, porque, retirada esta condição, desaparece todo o significado, ou seja, toda a relação com o objeto, e já não haverá um exemplo que possa tornar apreensível o que seria propriamente pensado sob tais conceitos para uma coisa. (C1 B 300, adp)

A definição das categorias é caracterizada por Kant como real, ou seja, uma definição que, além do critério de clareza conceitual, fornece um meio para acessar a “sua realidade objetiva” (A242, suprimido em B). Assim, em função dessa realidade objetiva, a categoria obtém um significado vinculado às formas da sensibilidade e ao uso empírico. Contudo, a qualidade transcendental da investigação e a expectativa de jogar luz para além do que está dentro dos limites da intuição fazem Kant se dirigir ao mero pensar reconhecendo que os conceitos puros do entendimento se referem ao objeto de duas maneiras distintas: uma referência a um objeto possível *na intuição*³²⁷ (referência sem a qual não teria realidade objetiva teórica) e uma referência ao objeto *em geral*³²⁸. No primeiro caso, são requeridas uma atividade

³²⁷ “O pensar é o ato de referir a um objeto uma intuição dada. (...) Mediante uma categoria pura, na qual se abstraiu de toda a condição da intuição sensível, única que nos é possível, não é determinado nenhum objeto, apenas se exprime o pensar de um objeto em geral, segundo diversos modos” (C1 B304).

³²⁸ “Para toda a experiência e mesmo para a sua possibilidade se requer o entendimento, e o seu primeiro contributo não é tornar clara a representação dos objetos, mas é tornar possível a representação de um objeto em geral” (C1 B244). Essa dupla referência de uma certa forma é utilizada por Bunch em sua tentativa de explicar a dedução B por meio da divisão entre “validade objetiva” e “realidade objetiva”. Segundo esse intérprete, a realidade objetiva é imediatamente o conteúdo intencional ou representacional de um conceito e, desse modo, não se refere à realidade do objeto referido (Bunch, 2010, p. 77). A validade objetiva, por sua vez, pertenceria mais ao âmbito lógico ou formal da representação, sendo uma “forma pura da objetividade” que é anterior à aplicação das categorias às intuições, enquanto condição necessária da unidade sintética da aprecepção (Bunch, 2010, p. 68).

de subsunção da faculdade de julgar e uma aplicação da categoria esquematizada, enquanto no segundo, sendo tal exigência abstraída, seria ainda mantido o seu *significado* transcendental, um significado da categoria que, apesar de presente no uso empírico – como condição da própria experiência³²⁹ –, não é mais considerado dentro dos limites da questão de realidade objetiva:

Pode ser, pois, aconselhável exprimirmo-nos do seguinte modo: as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm significado apenas transcendental, mas não possuem uso transcendental, porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos), ou seja, as condições formais da subsunção de um eventual objeto nesses conceitos. (CI B305)

Portanto, em vista de projetar luz para além dos limites internos do conhecimento, o sentido das categorias, subordinado num primeiro momento *exclusivamente* ao seu uso empírico, consegue se afirmar enquanto transcendental no campo do mero pensar (isto é, de uma atividade do entendimento que *não* subsume o objeto na intuição). Uma vez que tem origem no entendimento, a categoria guardaria ainda uma possibilidade de significado transcendental, no qual ela se limita a uma simples forma lógica incapaz de representar algo enquanto objeto *determinado*. O preço do significado transcendental das categorias seria, desse modo, colocar-se para além da possibilidade de subsumir um objeto. A validade desse significado, portanto, se restringe à dimensão crítica, renunciando o título de saber teórico.

Assim, em vez de subterfúgio, o desnível entre a posição do sujeito da crítica e a posição do seu objeto (o conhecimento teórico) reflete a diferença entre dois modos de utilizar os conceitos: um direcionado ao objeto em geral e o outro ao objeto na intuição. O conhecimento teórico se constitui enquanto o uso do segundo modo, em contrapartida, a dimensão crítica trabalha de maneira mais elementar, explorando os significados transcendentais dos conceitos para, justamente, representar os limites da própria experiência, que seriam *intangíveis* por uma abordagem empírica.

³²⁹ “Ora, toda a experiência contém ainda, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, um conceito de um objeto, que é dado na intuição ou que aparece; há, pois, conceitos de objetos em geral, que fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições *a priori*; conseqüentemente, a validade objetiva das categorias como conceitos *a priori*, deverá assentar na circunstância de só elas possibilitarem a experiência (quanto à forma do pensamento). Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente e *a priori* com os objetos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência” (B126). Uma intuição é uma representação particular e, conseqüentemente, ela se refere ao objeto particular dado na intuição; um conceito do entendimento é uma representação universal (geral), ela se aplica às representações do objeto em particular quando está condicionada à intuição e supõe um esquema. Cabe à dedução metafísica provar que os conceitos do entendimento possuem uma referência objetiva originária neles mesmos enquanto representações gerais, ou seja, enquanto representação do objeto em geral (o que Bunch interpretaria como validade objetiva). Por exemplo, o conceito de causalidade esquematizada tem aplicação a um objeto dado e, conseqüentemente, consegue se referir a determinações particulares (o fogo como causa da fumaça). No entanto, essa referência não é a “validade objetiva das categorias como conceitos *a priori*” (B126). O conceito de causalidade (sem esquema e sem complemento enquanto causa de algo) precisa ter originalmente uma referência objetiva (uma das tarefas a ser provada pela dedução). Por conta de sua característica universal, tal conceito se referiria a um objeto em geral.

4.1.2 Os dois lados do fenômeno e o núneno negativo

A instância do objeto em geral, na verdade, já estava colocada desde o início da dedução transcendental. Ela se fez necessária para assegurar a qualidade transcendental³³⁰ da dedução das categorias e provar que a cognição de qualquer objeto da experiência depende das categorias. Portanto, o pensamento de um objeto em geral está ainda dentro do horizonte da *dedução transcendental*³³¹ e, conseqüentemente, podemos reafirmar a sua relevância nos limites da *Analítica*³³². Em todo caso, longe de refazer o argumento da dedução, nosso interesse se volta especificamente para algo que ela deixa, segundo Licht (2016, p. 428), em aberto, a saber, uma ambivalência acerca da classe de objetos aos quais as categorias se referem: se sensíveis (fenômenos) ou não sensíveis (núneno). Ou dito de maneira inversa, nosso interesse trata de como os conceitos do entendimento em sua significação transcendental *estabelecem* o pensamento (cogitabilidade) dessa divisão.

Essa divisão está presente desde a Estética Transcendental, porém, ela era anunciada como os dois lados do fenômeno, dos quais apenas um se mostrava para nós:

um em que o objeto é sempre considerado em si mesmo (independentemente do modo de intuí-lo, permanecendo sempre problemática, todavia, a sua constituição [*Beschaffenheit*]), e outro em que se visa a forma da intuição desse objeto, a qual tem de ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito a quem ele aparece, muito embora ela pertença efetiva e necessariamente ao fenômeno desse objeto. (B55)

A Estética Transcendental não consegue *pensar* o objeto em geral, mas apenas o objeto em si mesmo (ou mais precisamente uma representação negativa desse enquanto independente do nosso modo de intuir). Objeto em geral é um termo pertencente à lógica, assim, uma vez realizada a dedução das categorias do entendimento, o seu significado transcendental nos permite *pensar* mais detalhadamente acerca desse lado escuro do fenômeno, reinterpretando os

³³⁰ “Na verdade, esses conceitos puros [do entendimento] determinam os objetos, não por predicados da intuição e da sensibilidade, mas pelo pensamento *a priori* e referem-se aos objetos em geral sem qualquer condição da sensibilidade” (CI B120).

³³¹ Aqui seguimos a indicação de Licht no que diz respeito a uma “formulação mais ampla do Problema da Dedução Transcendental” (Cf. Licht, 2016, p. 424). Endossamos a objeção de Licht (*Ibid.*, p. 415) ao argumento de Lebrun (“Aporética da coisa em si”), que pensa a divisão entre núneno e fenômeno como uma influência indevida da filosofia prática. Comentando, ainda outros intérpretes importantes para a questão (Cohen, Allison e Longuenesse), Licht conclui que “quando se restringe indevidamente o problema da dedução transcendental pelo acréscimo de uma condição restritiva (‘sensível’), perde-se de vista um resultado importante da dedução, a cogitabilidade de objetos por conceitos puros como conceitos de objetos em geral” (*Ibid.*, p.418).

³³² Ao fim da dedução A (A129-130, suprimido em B), percebemos que esse objeto em geral supera a condição de apenas uma “forma intelectual [do objeto]” e se constitui numa “cognição formal *a priori*”. Desse modo, poderíamos dizer que o objeto em geral ocupa na Analítica o lugar que a intuição formal ocupava na Estética, a saber, de uma forma vazia (abstraída de todo o conteúdo) que se torna uma representação formal. Essa passagem não pressupõe a referência ao incondicionado, portanto não pertence à dialética.

resultados da Estética Transcendental. A origem transcendental das categorias levanta mais um argumento a respeito do motivo de, em *seu próprio uso empírico*, elas realizarem *também* uma referência àquilo que não é propriamente intuído, ou seja, algo que não pode ser considerado *um* fenômeno, mas que é representado necessariamente *com* o fenômeno, a saber, o objeto transcendental (como indica A) ou o objeto em si (como indica B) – ambos associados à noção de algo *em geral*³³³. Ou seja, quando utiliza um sentido mais específico de fenômeno, Kant coloca como sua condição uma atividade do entendimento (que não é ainda a subsunção, mas sim uma referência *em geral*) sem a qual a aparição [*Erscheinung*] não poderia ser *pensada* enquanto um objeto³³⁴. Em suma, o próprio uso empírico da categoria – quando possui consciência que se aplica apenas aos fenômenos – se revela, assim, como o *primeiro* indicador do sentido *transcendental* de um conceito puro do entendimento.

Por um lado, se abandonassem o uso empírico, almejando o uso transcendental, as categorias não teriam efetivamente uso algum – esse seria o erro do racionalismo dogmático. Por outro, se as categorias esgotassem o seu significado nos limites do uso empírico, o objeto de conhecimento, em vez de ser um *fenômeno* (como algo que aparece), seria imediatamente pensado como objeto em si mesmo, posição nomeada por Kant de *realismo transcendental* – esse seria o erro de um empirismo igualmente dogmático. Por sua vez, o idealismo transcendental, dentro do domínio teórico, atribui realidade objetiva apenas às *representações* e não ao objeto em si³³⁵. Por isso, a Estética transcendental, ao designar um objeto na intuição de fenômeno, afirma essa dupla referência que, por sua vez, é explicitada no último capítulo da Analítica Transcendental: uma empírica (que garante a condição direta do conhecimento) e outra transcendental (que avança para além do objeto *determinado* chegando ao campo dos

³³³ Cf. A251 (suprimido em B) e B307 (ausente em A). Grandjean indica que essa ligação dos conceitos puros do entendimento com o objeto em geral indicam uma “nova teoria da conceitualidade”, na qual “[a]s categorias não são representações-de, [mas sim] regras que permitem constituir em objeto o diverso que será ligado conformemente a elas pela apercepção transcendental.” (Grandjean, 2017, p. 37). Em outras palavras, ao se referirem ao objeto em geral, as categorias não visam *um* objeto geral, elas expressariam apenas a sua própria função ou força intelectual de transformar em objeto aquilo que sem as categorias seria a mera diversidade num fluxo das representações.

³³⁴ “Aparições, na medida em que são pensadas enquanto objeto segundo a unidade das categorias, significam fenômenos”. (A 248-9, ausente em B)

³³⁵ É importante lembrar a diferença entre determinar ou conhecer um objeto como real (subsumir um objeto à categoria da realidade ou colocar esse objeto numa série e em conexão com outros objetos da experiência possível) e representar ou pensar algo como *existente* (ação que não acrescenta nada ao conhecimento do fenômeno ou do objeto determinado). No idealismo transcendental, não há predicacão de realidade objetiva ao objeto em si, mas o objeto ao qual o fenômeno da minha intuição se refere é sempre pensado como existente. Ainda sobre essa distinção entre realidade objetiva e existência, ela permite pensar como existente aquilo que não pode ser conhecido, pensar como existente aquilo que não posso provar que é real, ou como diz Torres Filho: “Negar *nosso* conhecimento do suprassensível é muito diferente de negar a *existência* dele: é reconhecer, criticamente, que tudo aquilo que podemos conhecer é mera “imagem sensível” – *Erscheinung*, na clássica tradução francesa de Tremesaygues/Pacaud – e, em consequência, renunciar à pretensão de reduzir, sacrilegamente, aos *nostros* conceitos, aquilo que efetivamente *é*”. (Torres Fº, 2001, p.80-1)

objetos em geral³³⁶). Em suma, é sob a condição da representação de um objeto em geral que a realidade *dada* na percepção é posta apenas no fenômeno (na *representação* que temos do objeto), permanecendo a realidade do objeto em si mesmo indeterminável³³⁷.

A parte do capítulo III da Analítica dos Princípios modificada entre as edições A e B trata justamente dessa releitura da Estética Transcendental. Mas em ambas é possível perceber duas intenções simultâneas do autor acerca dessa dupla face do fenômeno: deslegitimar o conceito de númeno “enquanto *objeto inteligível* específico para o nosso entendimento” (B311, grifo do autor); e justificar o modo de pensar *problemático* para o termo. Na realidade, não nos parece que a novidade da edição B seja introduzir um sentido negativo de númeno³³⁸, mas sim tornar mais nítida as consequências de tratar o objeto de conhecimento como fenômeno e as consequências da natureza inexoravelmente representativa do nosso conhecimento. Com a modificação, parece que Kant sacrifica uma parte do argumento de A, que separava conceito de númeno do conceito de objeto transcendental (um algo =X atribuído pelo entendimento às aparições), em prol de uma argumentação mais direta que explicita o lado escuro do fenômeno.

Comparemos inicialmente a diferença entre o númeno enquanto conceito mais genérico de suas outras determinações que em B se expressam mais nitidamente enquanto positivo e negativo. O conceito de númeno enquanto tal é imediatamente o conceito de um ser para o entendimento e que corresponde ao pensamento dos objetos “como são” em sua natureza em

³³⁶ “Este foi o resultado de toda a estética transcendental, e a partir do conceito de um fenômeno [*Erscheinung*] em geral decorre naturalmente também que algo precise lhe corresponder que em si não seja fenômeno, pois fenômeno não pode ser nada por si mesmo e fora do nosso modo de representação; portanto, não devendo ser produzido um círculo perpétuo, a palavra fenômeno já indica uma referência a algo cuja representação imediata é, na verdade, sensível, mas que, em si mesmo, sem essa constituição da nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa intuição), precisa ser Algo [*Etwas*], isto é, um objeto independente da sensibilidade” (A251-2, suprimido em B) (Cf. também B307 ausente em A). Apesar da reformulação em B, que suprime a referência ao objeto transcendental, esse capítulo – que trata da distinção entre fenômeno e númeno – mantém claramente a pretensão de explicitar uma visão exterior do limite posto pela Estética Transcendental. Essa primeira forma de ver o númeno (negativa), apesar de toda a ausência de objetividade, possui uma necessidade tão forte quanto à noção de fenômeno.

³³⁷ Esse objeto em geral que fundamenta a qualificação de algo presente na intuição como fenômeno (e não como coisa em si) é, na primeira edição de *CI*, chamado de objeto transcendental. Em sua segunda edição, Kant suprime esse conceito tanto no capítulo da distinção fenômeno e númeno quanto na *Dedução das categorias*. Sobre esse desaparecimento, Longuenesse “Embora a dedução transcendental, na segunda edição, não mencione uma única vez o objeto transcendental, é preciso considerar, porém, que ele está presente como o *x* do juízo sob seu segundo aspecto, isto é, como objeto em geral a que se trata de referir a intuição sensível, para que ela seja o *x* do juízo no primeiro sentido: o termo não discursivo em que se encontram enraizadas as ligações discursivas. A função objetivante do juízo é, daí em diante, suficiente para dar conta do objeto = *x*, na medida e que este ultrapassa a intuição sensível dada. O objeto transcendental torna-se o objeto *pensado para* a intuição no juízo e, desse modo, faz da própria intuição o *x* do juízo”. (Longuenesse, [1993] 2019, pp. 178-9). Para Longuenesse, a atividade de comparação da faculdade de julgar, exercida no nível das condições do fenômeno (e não apenas no nível simplesmente lógico ou do mero conceito), torna as representações dadas uma “experiência completa”.

³³⁸ Reconhecemos tal negatividade na seguinte passagem da primeira edição: “ora, daqui [da Estética Transcendental] resulta o conceito de um númeno, que não é nada positivo e não significa um conhecimento determinado de uma coisa qualquer, mas apenas o pensar de algo em geral, no qual faço abstração de toda a forma da intuição sensível”. (*CI* A 252, suprimido em B).

si. Ultrapassar esse nível do pensamento e representar *positivamente* tal objeto pressupõe uma intuição distinta da nossa e nos conduziria ao conceito dogmático de um novo mundo: *mundo inteligível*. Assim sendo, com uma intuição intelectual seria possível fazer uma distinção real (ou ontológica) entre dois mundos: o sensível (com os seres da sensibilidade) e o inteligível (com os seres do entendimento). Essa é posição dos interlocutores de Kant que, portanto, consideram tal divisão como constituintes das próprias coisas e, em especial, da tradição leibniziana que será tratada no Apêndice sobre a anfibia dos conceitos de Reflexão. A posição de Kant nega a intuição intelectual, sem, contudo, renunciar a *legitimidade* do pensamento dos objetos em si mesmos nos limites do entendimento enquanto referência a objetos *em geral*. Assim, em busca de tal legitimação, resta apenas o sentido *negativo* de númeno, um conceito a ser elaborado a partir do resultado da Estética Transcendental, ou mais precisamente, da noção de fenômeno. Todavia, notemos que as significações positivas e negativas de númeno não possuem o mesmo nível e tampouco são propriamente simétricas; elas são duas propostas distintas de divisão dos objetos em fenômeno e númeno. A primeira se fundamentaria na intuição direta do *ser* dos objetos (num nível, portanto, ontológico que trata tais objetos enquanto específicos), a segunda, embora não negue a referência ao *ser* dos objetos *no* pensamento, fundamenta-se como desdobramento do único modo pelo qual intuímos o objeto (a intuição sensível) segundo a representação do objeto em geral.

Quando denominamos certos objetos, como fenômenos [*Erscheinungen*], seres sensíveis (*phaenomena*) – distinguindo o modo como os intuímos de sua constituição [*Beschaffenheit*] em si mesmos –, nós lhes contrapomos, por assim dizer, ou os mesmos objetos segundo essa sua constituição em si mesma – mesmo que não os intuamos nela – ou também a outras coisas possíveis, que não são nenhum objeto dos nossos sentidos, enquanto objetos meramente pensados pelo entendimento, e os denominamos seres inteligíveis (*noumena*)”. (B306, ausente em A, adp)³³⁹.

Aqui Kant retoma os dois lados do fenômeno exposto na *Explicação* da Estética transcendental, no entanto, acrescenta uma disjunção interna ao que era exposto apenas como “objeto considerado em si mesmo (independente do modo de intuí-lo, e cuja natureza [*Beschaffenheit*], por esse motivo, é sempre problemática)” (B55). O “objeto em si” da Estética, portanto, pode designar ou seres dos sentidos (ao lado escuro do fenômeno) ou coisas que não

³³⁹ Ideia que se repete no fim, da modificação da segunda edição: “Como, porém, tal intuição, isto é, a intuição intelectual, está totalmente fora do alcance da nossa faculdade de conhecer, a aplicação das categorias não pode transpor a fronteira dos objetos da experiência; aos seres dos sentidos correspondem, é certo, seres do entendimento e pode também haver seres do entendimento, com os quais a nossa capacidade de intuição sensível não tenha qualquer relação; mas os nossos conceitos do entendimento, enquanto simples formas de pensamento para a nossa intuição sensível, não ultrapassam esta; aquilo que denominamos númeno deverá pois, como tal, ser entendido apenas em sentido negativo” (B309, ausente em A). Cf. também na Estética Transcendental, a antecipação desse modo de pensar problemático: B55.

são objetos dos sentidos. Aqui, nada muda para a esfera dos objetos do conhecimento, mas significa um ganho para o pensamento de objetos fora dessa esfera. O termo fenômeno enfatiza, desde a primeira parte dessa doutrina dos elementos, o caráter representativo e indireto do nosso conhecimento, expressando simultaneamente, já no nível da intuição, a referência a algo posto fora do nosso poder de representar, mas, através da Lógica Transcendental, descobrimos que a especificação ontológica desse “fora” é indiscernível para nós. Assim, Kant desontologiza o termo númeno, mas o preserva subvertendo-o enquanto necessário no mero pensamento. Ao pensar o númeno, em vez de enquadrá-lo numa categoria do ser, preciso reconhecer uma disjunção insuperável: o númeno *precisa* ser tanto (i) a mesma coisa que aparece para nós, mas considerada em si mesma, quanto (ii) uma coisa completamente diferente – absolutamente inacessível à nossa intuição. Essas alternativas são estabelecidas *indiretamente* a partir da nossa intuição [sensível] em geral e são indiscerníveis para nós, que não possuímos uma intuição intelectual. Esse númeno é “uma coisa, na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível, abstraindo do nosso modo de intuí-la” (B307, ausente em A); essa condição negativa de significação nos *obriga* a pensar o númeno, mas não nos permite determiná-lo.

É importante notar que a extensão do conceito de númeno negativo é maior do que a extensão do conceito de númeno positivo. Se a nossa intuição fosse intelectual, a natureza do nosso conhecimento não seria representativa e poderíamos dividir o objeto em geral diretamente em seres sensíveis e seres inteligíveis. Nessa hipótese, seria possível discernir completamente tais seres e fornecer ao númeno um sentido positivo e direto de *seres* inteligíveis. Na verdade, como não temos a intuição intelectual e precisamos pensar o númeno indiretamente em função da nossa intuição sensível, não podemos circunscrever o númeno nos limites do conceito de *seres* inteligíveis e precisamos incluir entre os númenos os seres *sensíveis* considerados em si mesmos, reconhecendo, porém, que não posso discernir positivamente o que seria um ser inteligível do que seria apenas o lado escuro dos fenômenos. Essa falta de discernimento impede que as categorias determinem no domínio teórico a existência e possibilidade daquilo que está contido no conceito de númeno negativo, porém tais categorias precisam se referir ao númeno enquanto objeto *em geral* no pensamento.

Essa extensão maior do conceito de númeno negativo, que inclui os seres sensíveis pensados em si mesmos, está diretamente ligada à legitimidade de pensar os objetos dos sentidos de um duplo ponto de vista, tal como se apresentará na Dialética Transcendental: “Denomino aquilo num objeto dos sentidos que não é propriamente aparência [*Erscheinung*], inteligível” (B566). Portanto, o conceito de liberdade em *CI* não busca *superar* o sentido negativo de númeno, uma vez que as determinações positivas no campo do númeno criadas

pelo domínio prático estão *subordinadas* a esse sentido *negativo* definido como “uma coisa, na medida em que não é objeto da nossa intuição sensível” (B307)³⁴⁰. Mas não entremos ainda na abordagem prática desse problema, a qual exigiria tematizar o incondicionado, e restemos nesse resultado de que a noção de númeno negativo e o horizonte de pensamento aberto por ela são maiores e mais heterogêneo do que a noção de *mundus intelligibilis* da metafísica clássica³⁴¹.

Através do sentido mais largo de númeno, ou seja, de númeno negativo, a própria Estética transcendental amplia seu sentido abarcando (surpreendentemente!) o campo das “coisas que o entendimento precisa pensar”:

A doutrina da sensibilidade é, pois, simultaneamente, a doutrina dos númenos em sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento precisa pensar, independentemente da relação com o nosso modo de intuir, portanto não simplesmente como fenômenos, mas como coisas em si, compreendendo, aliás, nesta abstração, que não pode fazer uso das suas categorias neste modo de considerar as coisas, porque essas categorias só têm significado em relação à unidade das intuições no espaço e no tempo e só podem determinar *a priori* precisamente essa unidade pelos conceitos gerais de ligação, em virtude apenas da mera idealidade do espaço e do tempo. (B307-8 ausente em A, adp).

Se antes a Estética estabelecia um fundamento positivo enquanto condição do conhecimento, notemos agora que ela ganha uma ampliação *negativa* (“não pode fazer uso...”), colocando a representação de algo que não pode ser conhecimento (as coisas em si). Dentro dos limites da faculdade de representação, propomos, apenas frisar a referência ao númeno que participa indiretamente do próprio uso empírico das categorias. Em virtude dessa participação, o númeno (mesmo sem possuir um objeto específico) carrega uma *necessidade* que o distingue de um conceito qualquer arbitrariamente inventado³⁴². Essa ausência de objeto (específico) – ou seja, seu status de *objeto em geral* no pensamento –, que ronda o significado legítimo do

³⁴⁰ Em C2 é uma preocupação constante afirmar essa condição de vacuidade do númeno em sentido teórico. “Visto, porém, que essa aplicação [no campo prático] não pode atribuir nenhuma intuição, a qual sempre só pode ser sensível, assim a *causa noumenon* é, em relação ao uso teórico da razão, um conceito, ainda que possível e pensável, todavia vazio”. (C2. Ak. V, 55; p.189).

³⁴¹ Acreditamos que Foessel (2007) trabalha muito bem essa proposta anti-ontológica de um mundo inteligível a partir da noção de equivocidade. Para o intérprete, embora Kant negue a representação do mundo inteligível enquanto conceito (positivo), a instância mundana não pode se restringir ao empírico ou a uma imagem fixa sobre a série fenomênica. O conceito de mundo, e aqui seria importante ter em mente a Dialética, reúne dois significados inconciliáveis – um acerca do fenomênico e outro acerca do incondicionado –; no entanto, para o idealismo transcendental (distinto do de Descartes e de Berkeley), uma instância mundana permanece presente para própria razão pura. Em poucas palavras, para se contrapor à ontologia presente na cosmologia racional, Kant precisa recusar radicalmente o mundo inteligível como conceito positivo, em contrapartida, para explicitar o argumento crítico contra a reversibilidade do ser do mundo em conceito de mundo, Kant precisa reintroduzir (com todas as ressalvas) tal termo pela via moral da liberdade.

³⁴² “O conceito de um númeno é, pois, um conceito-limite para cercear a pretensão da sensibilidade e, portanto, para uso simplesmente negativo. Mas nem por isso é uma invenção arbitrária, pelo contrário, encadeia-se com a limitação da sensibilidade, todavia, sem poder estabelecer algo de positivo fora do âmbito desta”. (C1 B 310-11).

conceito de númeno, é condição para que tal conceito, além de um significado transcendental, apresente também um *uso* diferente do empírico.

Em resumo, um conceito puro do entendimento possui significado apenas *se* participa de um uso empírico, mas tal significado, por conta de sua origem *a priori*, não se esgota no âmbito empírico. As categorias possuem significado no uso empírico, mas seu significado não se fundamenta em tal uso, ou seja, seu significado recebe realidade objetiva pelo uso empírico, mas não é *limitado* por ele. Respeitando essa condição, o conceito de númeno é usado *na* experiência não para *determinar* o objeto – função das categorias deduzidas na *Analítica* (condicionada pelo esquematismo) –, mas para *pensar* (necessariamente) o objeto presente na intuição como um *fenômeno*. Eis o uso propriamente *empírico* do conceito de númeno que enquanto objeto em si já estava operando na Estética Transcendental³⁴³. Porém, do ponto de vista da Lógica que trata da “forma do pensamento de um objeto em geral” (B75), é possível reconhecer outro uso, a saber, um uso em referência *restritiva* à experiência em geral e que, por tal força restritiva, se coloca *fora*, ou mais precisamente, no limite *externo* do uso empírico. No uso restritivo de númeno encontramos o *delineamento* do conjunto dos fenômenos em geral e, portanto, um uso ao qual não convém mais o adjetivo *empírico*. Esse uso restritivo merecerá a qualidade de problemático.

4.1.2.1 Pensar de maneira problemática

Para compreender esse sentido restritivo que se associa à noção de problemático em *CI*, podemos recorrer à *Lógica* (Jäsche), em que o problemático é considerado como um tipo de suspensão do juízo (referência ao ceticismo em geral) e um tipo de oposição ao juízo determinante³⁴⁴. Ainda segundo esse texto, diferente do cético que suspende o juízo para nunca mais julgar, a qualidade de crítica caracteriza o juízo provisório [*vorläufige Urtheilen*] como uma *suspensio iudicii indagatoria*. Portanto, não seria errôneo dizer que crítica significaria aqui

³⁴³ Nesse uso, o conceito de númeno não implica o uso das categorias (ou seja, o conhecimento *a priori*), mas apenas coloca tal conhecimento na perspectiva do *idealismo transcendental*, fazendo a distinção entre, de um lado, a realidade percebida (e conhecida) enquanto propriedade de uma *representação* e, de outro, realidade meramente *pensada* atribuída a algo em geral e independente da minha representação.

³⁴⁴ “No que concerne, porém, à suspensão ou à reserva de nosso juízo, esta consiste no propósito de não deixar que um juízo provisório se transforme num juízo determinante. (...) O juízo provisório é, pois, um juízo do qual se tem consciência de seu caráter meramente problemático”. (*Lógica*, Ak. IX, 74). Apesar de reunir elementos interessantes das considerações de Kant sobre um juízo distinto do determinante, o vocabulário das aulas carrega ainda uma forte referência cartesiana (a dúvida provisória e sua ligação com a moral) que será diluída pelas apresentações que contam nas três *Críticas* sobre o problema do assentimento. “Quando meditamos [*meditiren*] sobre um objeto, temos que julgar sempre provisoriamente, por assim dizer farejando já o conhecimento que a meditação [*Meditation*] há de nos proporcionar (...). Semelhantes juízos têm, pois, sua utilidade, e seria até mesmo possível dar regras acerca da maneira pela qual devemos julgar provisoriamente sobre um objeto” (Ak. IX, 75).

uma falsa suspensão do juízo ou a suspensão de um juízo determinante que não impediria completamente a atividade da faculdade de julgar. Em poucas palavras, queremos dizer que essa característica problemática se vincula a uma natureza crítica e não apenas à tábua lógica dos juízos.

Denomino problemático um conceito que (i) não contenha contradição e que (ii), como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um núneno, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), (i) não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição. Além disso, este conceito é (ii) necessário para não alargar a intuição sensível até as coisas em si e para limitar, portanto, a validade objetiva do conhecimento sensível (pois as coisas restantes, que a intuição sensível não atinge, chamam-se por isso mesmo núnenos, para indicar que os conhecimentos sensíveis não podem estender o seu domínio sobre tudo o que o entendimento pensa). Mas, em definitivo, não há possibilidade de discernir [*einzusehen*] tais núnenos, e o âmbito [*Umfang*] fora da esfera dos fenômenos é (para nós) vazio; quer dizer, temos um entendimento que, *problematicamente*, se estende para além dos fenômenos, mas não temos nenhuma intuição, nem sequer o conceito de uma intuição possível³⁴⁵, pelo meio da qual nos sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade, e assim o entendimento possa ser usado *assertoriamente* para além da sensibilidade. (CI B 310-1, as indicações (i) e (ii) são nossas)

Vale sublinhar que o adjetivo problemático atribuído ao conceito de núneno indica mais uma *modalidade* do pensamento do que uma característica do próprio objeto ao qual o conceito se referiria. As ênfases grafadas no texto por Kant também reforçam que o conceito de núneno serve, antes de tudo, a uma maneira específica do pensar distinta da assertória, retomando, a nosso ver, o argumento da indiscernibilidade que apontamos anteriormente no núneno negativo. Portanto, esse capítulo sobre a distinção entre fenômeno e núneno diz respeito diretamente a uma *maneira* de pensar – a uma racionalidade que se assume enquanto problemática, reconhecendo a suspensão cética do juízo sobre a realidade de algo sem, porém, conter ou paralisar seu próprio raciocínio; em suma, uma racionalidade crítica. Provavelmente por se referir mais a uma modalidade de pensamento do que ao pensamento de *um* objeto, o autor escolhe não caracterizar tal utilização *em geral* do conceito de núneno enquanto uso ou aplicação, todavia, é nítido que ocorre um *uso em geral* (ou se quisermos um uso vazio, uma

³⁴⁵ Notemos que, mais do que negar a *existência* da intuição intelectual, Kant nega a possibilidade de pensar propriamente numa tal intuição ou num entendimento com tal capacidade. Essa mensagem é repetida logo em seguida: “não podemos nos fazer a mínima representação da possibilidade de um entendimento que conheça o seu objeto, não discursivamente por categorias, mas intuitivamente, por uma intuição não-sensível” (CI B 311-2). Da mesma forma, não é possível nem mesmo *pensar* um núneno em sentido positivo, mas apenas em sentido *negativo*, ou seja, em sentido *restritivo* que supõe sua relação com a intuição sensível (a única que conseguimos pensar, mas que, além disso, reconhecemos como finita).

vez que não há objeto particular a que se refira) desse conceito, ou em outros termos, um *uso* que está em relação ao uso empírico *em geral* para limitá-lo.

Assim, a maneira assertória é caracterizada pela possibilidade de os objetos serem dados na intuição, enquanto a maneira problemática é caracterizada *negativamente* pela *impossibilidade* de tais objetos serem dados na intuição³⁴⁶. Em virtude justamente dessa negatividade, podemos compreender um primeiro alargamento da própria noção de pensar que Kant definira (estranhamente) como o “ato de referir a um objeto uma intuição dada” (B304). Essa definição é incompatível com um pensamento problemático [*problematische Gedanke*] e tem mais afinidade com as condições do conhecimento teórico. Em todo caso, embora ainda mantenha um aspecto negativo, trata-se claramente de afirmar a possibilidade e a legitimidade de uma liberdade do pensar para além da dimensão intuitiva³⁴⁷.

No entanto, para que essa liberdade do pensar associada à modalidade problemática não caia numa mera arbitrariedade contrastante com uma faculdade racional, é preciso atentar às duas condições dessa maneira de pensar – (i) e (ii) introduzidos por nós na citação acima. Antes de tudo, encontra-se o princípio lógico de não contradição, que, enquanto tal, não se distinguiria de quaisquer conceitos ou imagens arbitrariamente projetadas para além dos fenômenos. Porém, a segunda supera justamente tal arbitrariedade ao se representar como uma *necessidade de limitar*³⁴⁸ a pretensão de validade objetiva do conhecimento sensível, atividade restritiva (uso simplesmente negativo) que fornece *significado* para o pensamento de objetos, ainda que sejam *indetermináveis* segundo a nossa intuição³⁴⁹.

³⁴⁶ Talvez pudéssemos compreender melhor essa negatividade a partir da explicação sobre a “modalidade dos juízos”, Cf. *CI* B100-1. Diferente dos outros títulos que reúnem as funções do entendimento, a modalidade se refere apenas ao “pensamento em geral”. Ainda sobre essa explicação, Kant qualifica uma “proposição problemática” como contendo apenas uma “possibilidade lógica (que não é objetiva)”, ao passo que somente a partir da “proposição assertórica” fala-se “da efetividade ou verdade lógica”. O que extraímos de toda essa explicação é que o termo “problemático” se refere ao pensamento em geral (como as outras modalidades) e especificamente se refere a um universo dentro do pensamento em geral que escapa ao valor de verdade (ao verdadeiro e ao falso). Em resumo, transferindo essas considerações sobre os juízos para o conceito de númeno, poderíamos dizer que esse conceito problemático se refere a uma possibilidade lógica meramente subjetiva ou uma possibilidade lógica indeterminada.

³⁴⁷ Essa libertação do pensamento diante de toda instância intuitiva, como veremos em 4.2.2.2, reaparece em *Orientar-se*.

³⁴⁸ Em B99-101, a proposição problemática ainda tinha uma a qualificação de arbitrária, a nosso ver, em virtude de ser considerada apenas isoladamente (a partir apenas da abstração do seu conteúdo feito pela lógica em sua significação geral). Mas, no terceiro capítulo da Analítica, o problemático precisa se relacionar com os outros “conceitos dados” na dimensão transcendental e, por meio dessa relação, obtém um tipo de necessidade *suis generis* (que não pode ser objetiva, nem determinada) que atua justamente como um fundamento de contra-determinação, a saber, a proibição de que a intuição determine o campo dos objetos pensáveis.

³⁴⁹ Atentar para essa condição *da intuição* é importante para compreender o motivo de, no Apêndice à Dialética, Kant tratar da possibilidade de determinar um objeto *na ideia* enquanto um ideal. Tal determinação na ideia aparece, no contexto moral, em *CI* B698 e na *Fundamentação*. “Tomo este caminho – de supor suficiente para o nosso propósito a liberdade tão-somente *na ideia*, da maneira como é tomada por fundamento por seres racionais em suas ações – para que eu não tenha de me obrigar a provar a liberdade também de um ponto de vista teórico”

Conhecer o limite do conhecimento é, imediatamente, conhecer algo distinto dos objetos *sob* tal limite, portanto, como já dissemos, é o trabalho para uma crítica e não para uma doutrina. Porém, além disso, Kant vincula o limite da dimensão fenomênica a duas qualidades opostas: restrição da validade objetiva na esfera da intuição possível e entrelaçamento do que é delimitado (o campo do objeto; da representação de uma coisa) com o que está além do limite (o campo da coisa considerada para além da representação ou da aparência). Esse entrelaçamento significa um modo *indireto* de estabelecer uma representação de númeno, que é descrita como sentido *negativo* de númeno. E assim voltamos ao nó que liga o *fim* da Analítica com a Estética transcendental. Se *positivamente*, a Estética Transcendental circunscreve a nossa intuição ao campo do sensível e fornece as formas *puras* de um conhecimento sintético *a priori*, *negativamente*, ela é também a doutrina “das coisas que o entendimento deve pensar, independentemente da relação com o nosso modo de intuir, portanto não simplesmente como fenômenos, mas como coisas em si” (B308, ausente em A). Portanto, o entendimento precisa pensar o númeno enquanto objeto *em geral*, pois caso contrário não conseguiria denominar os objetos da intuição sensível de fenômenos, ou seja, não reconheceria a natureza necessariamente representativa do seu objeto de conhecimento. Em vez de compor a *determinação* do objeto da intuição, tal denominação é resultado de uma consideração não-objetiva a respeito de algo impossível de ser intuído: a natureza [*Beschaffenheit*] em si desse objeto.

Contudo, se o númeno se refere apenas a um objeto *em geral*, tal referência já é uma *maneira* de pensar distinta da maneira de pensar que liga o conceito a uma intuição dada (maneira determinante). Trata-se aqui da capacidade de representar racionalmente um vazio³⁵⁰ ou uma ausência de intuição possível e, simultaneamente, trata-se de uma modalidade específica que diz respeito imediatamente apenas ao pensar (à atividade em si mesma do pensar). O vazio, lugar impossível de ser morada do conhecimento, precisa ser habitado pelo pensar (não pelo ser); e, para não se enganar, a postura *específica* desse pensar é a problemática, que, em vez de vagar sem rumo, adquire um primeiro sentido de impedir que esse vazio seja preenchido pela dimensão das representações empíricas³⁵¹.

(Ak. IV, 448). Em todo caso o nosso interesse se foca nessa mera legitimidade estabelecida pela Analítica, antes de a razão utilizá-la em função de um interesse prático.

³⁵⁰ Em *Prolegômenos* §57, Kant insiste no contato entre um espaço pleno (da experiência) e espaço “vazio (do qual nada podemos saber, dos *Noumenis*)” (Ak. IV, 354). “estes [– os fenômenos –] se referem efetivamente a algo distinto deles (por conseguinte, totalmente heterogêneo), pressupondo sempre uma coisa [*Sache*] em si mesma e, portanto, sendo um indicador dela, quer possamos conhecê-la mais de perto, quer não” (Ak. IV, 355).

³⁵¹ Na Analítica, a limitação do conhecimento teórico aos fenômenos é estabelecida claramente pelo *Esquematismo*. Mas no último capítulo da *Analítica dos princípios*, essa limitação, que de fato seria a mesma, ganha outra função, qual seja, a de justificar um *modo* de pensar objetos que não posso conhecer.

Articulando, desse modo, o uso empírico com o sentido transcendental, o conceito de númeno é o limite que, quando *restringe* o conhecimento, já se encontra *fora* dele (num – apenas um – passo à frente). Mesmo antes de informar positivamente uma direção, essa conexão transcendental com a dimensão do fenômeno *em geral* permite que o *pensamento* se desprenda da intuição e, conseqüentemente, da realidade objetiva (ou de qualquer desejo a esse respeito). Ou seja, há uma *conexão* entre o fenômeno e o númeno já indicada pela nossa própria maneira de considerar objetos na intuição sensível, mas, para que a representação dessa conexão se mantenha, é necessário reconhecer a *distinção* desses campos, a qual decorre da maneira de pensar que considera o objeto *em geral* (por isso, tal distinção só pode ser enunciada ao fim da Analítica).

Em virtude da maneira de pensar problemática, o sentido original de númeno é o de conceito-limite, através do qual a restrição da razão especulativa ao uso empírico revela seu outro lado, a saber, uma limitação para as condições *fenomênicas* imposta por um entendimento crítico (entendimento capaz de reconhecer a indiscernibilidade de suas representações e habitar o lugar vazio de objetos). Eis, assim, a revolução copernicana concernente ao modo como o limite do conhecimento é vista por uma investigação transcendental da razão pura, a qual lhe fornece uma restrição em dois *sentidos*: em relação ao que está *dentro* (impedir que as condições sensíveis avancem sobre o campo opaco das coisas pensadas em si mesmas) e ao que está *fora* (impedir que conceitos inteligíveis esperem realidade de uma intuição não sensível, ou seja, um sentido *positivo* de númeno).

Convém frisar que a negatividade associada à restrição supera a significação de simples ignorância ou ausência de conhecimento. Uma vez que ela caracteriza uma maneira de pensar *específica*, tal negatividade é uma regra e uma atividade do pensar em geral, que, situada no nível transcendental, alcançaria o valor de lei para o sujeito. Sem esse poder restritivo perderíamos o primeiro sentido de númeno em Kant, a partir do qual se construirá determinações no campo moral, cuja positividade nunca terá a intuição como fundamento. Nessa condição, encontramos a relação do limite com o que se encontra *fora* dele, relação que continuará negativa, porém, através da noção de problemático, representa um alargamento do entendimento.

O nosso entendimento obtém, desse modo, um alargamento negativo, i.e., ele não é limitado pela sensibilidade, mas antes a limita ao denominar *noumena* às coisas em si mesmas (não consideradas como fenômenos [*Erscheinungen*]). C1 B 312.

Ou seja, o campo da sensibilidade foi limitado porque ele não é mais o campo dos objetos ou das coisas sensíveis, mas apenas da *aparição* dos objetos sensíveis para nós – há

uma *redução* do nível ontológico atribuído aos objetos da intuição sensível. Em compensação, *todas* as coisas em si mesmas (sensíveis ou não sensíveis³⁵²) serão enunciadas como númenos, mesmo sem a possibilidade de o entendimento intuir qualquer objeto. Eis o campo ilimitado (ou genuinamente transcendental) das categorias.

O alargamento negativo expressa, portanto, a perspectiva em que o entendimento é pensado *necessariamente* no fundamento da limitação, ao passo que a sensibilidade é pensada no lugar do alvo limitado. Assim, o negativo que qualifica esse alargamento não significa uma restrição *ao* entendimento, mas sim uma característica ou modalidade adotada por ele ao *avançar* para fora da ilha do conhecimento (da aparição dos objetos). Essa negatividade pode ser vista como a luz do farol que sinaliza o término da estrada ou o fim do caminho tanto do conhecimento (teórico) quanto das determinações empíricas. No entanto, essa luz também sinaliza ao pensamento navegante – “transgressor” – uma orientação *negativa*, iluminando certos perigos (rochas, bancos de areia próximos da costa) a evitar, além de indicar também o caminho mais curto para uma costa segura, caso a ausência de realidade objetiva forme alguma tempestade forte demais para a condição *problemática* do pensamento.

Nesse primeiro perímetro navegável pela crítica fora do campo em que os objetos nos *aparecem*, encontram-se os objetos tal como eles *são* ou, em poucas palavras, o campo da ontologia. O acesso a esse campo parecia suspenso ao fim do Esquematismo, que reconhecia uma validade lógica do significado puro para as categorias dirigidas às “coisas em geral, tal como elas são” (B186) e, simultaneamente, anulava a serventia de qualquer determinação desse significado para a representação de um objeto. Assim, trancava-se a porta para uma ontologia que identificasse o conceito e o ser. No entanto, a divisão dos objetos em geral enquanto fenômeno e númeno parece abrir uma janela com vista para o ser. Codato (2009) nos ajuda a compreender, à luz de textos pré-críticos, que, em vez de uma recusa total à ontologia, haveria em Kant uma “convergência entre o caráter transcendental da lógica e a subversão da ontologia tradicional” (2009, p.41). Tal convergência se revelaria sobretudo pelo modo como, através de termos diferentes (objeto em geral, objeto transcendental, númeno negativo), Kant reafirmaria um compromisso ontológico em sua tarefa transcendental.

³⁵² Ao comentar a ampliação das categorias no campo prático, Kant retoma os argumentos de *C1* da seguinte maneira. “Eu somente pude deduzir a realidade objetiva destes conceitos [puros do entendimento] em relação aos *objetos da experiência possível*. Mas precisamente em virtude de eu tê-los salvado apenas nesse caso e de eu ter indicado que, através deles, deixa-se pensar ainda [outros] objetos, embora não se permita determiná-los *a priori*, existe isso que lhes fornece um lugar no entendimento puro e pelo qual eles são referidos a objetos em geral (sensíveis ou não sensíveis)” (C2 Ak. V; 54.adp.)

De nossa parte, a fim de contemplar essa janela para o ser e circunscrever melhor esse “compromisso ontológico”, convém explicitar dois pontos: (i) ao se dirigir ao campo da ontologia, na condição do pensamento dos objetos em geral, Kant ultrapassa a perspectiva do esquematismo, mas mantém a impossibilidade de extrair das categorias sem esquema determinações para o conhecimento do objeto em particular; (ii) ao introduzir a noção de númeno negativo nesse campo, o autor lança mão de um conceito forjado numa comparação entre as condições da Lógica e da Estética Transcendental e, assim, de um conceito que reconhece e respeita a natureza representativa do nosso conhecimento. Pelo primeiro ponto, não é possível fazer doutrina sobre os objetos da ontologia; pelo segundo, temos uma representação *negativa* de algo que a rigor seria irreduzível a nossa capacidade de representar. Acerca desse segundo ponto, como dissemos antes, não podemos eliminar completamente essa referência aos objetos tais como são, pois, caso contrário, a natureza representativa daquilo que intuo verdadeiramente não seria reconhecida, e nós julgaríamos conhecer as coisas em si mesmas e não os fenômenos. Ou seja, sem a referência ao campo da ontologia, a experiência faria de si mesma uma falsa ontologia. Limitada ao âmbito do objeto em geral, essa referência à ontologia coloca ao mesmo tempo a negação da representação de qualquer ente. Em virtude dessa negatividade, resta a dúvida, difícil de eliminar, a respeito da pertinência em preservar o nome de ontologia para esse discurso subversivo sobre o campo dos objetos tais como são.³⁵³

Esses dois pontos também são o núcleo do capítulo III da Analítica dos princípios, na medida em que a intenção de Kant é, por um lado, deslegitimar uma aplicação determinante da divisão entre fenômeno e númeno, que suponha no objeto particular uma separação real entre aquilo que aparece e aquilo que é e, por outro, manter tal divisão no que se refere a uma “concatenação integral das aparições [*durchgängigen Zusammenhänge der Erscheinungen*]” (B 313), a partir do qual seja possível pensar uma continuidade entre o fenômeno e uma parte do númeno negativo capaz de, sem esquemas, se relacionar com o todo da experiência. Em suma, essa janela para o ser, que possui as grades subversivas de um pensamento problemático, não nos parece pretender mais do que ampliar a significação de objeto da experiência, incluindo aquilo que para a ontologia tradicional pertenceria ao campo dos objetos puros do entendimento.

³⁵³ Codato busca responder positivamente essa questão por meio dos textos de aulas de Kant em que, nos anos 90, ainda preservam o nome ontologia para esse campo repensado pela Analítica Transcendental. Ainda que fuja de nosso escopo analisar o detalhe de seu argumento, estamos mais próximo de uma resposta negativa, tendo como base o texto de Benoist “O nome de ontologia não é apropriado, pois, ao acreditar nele, parece que a ciência em questão teria um objeto particular, lá onde ela tem apenas a razão mesma como objeto (*zum Gegenstand*) e onde ela considera apenas os conceitos fundamentais e os princípios do entendimento e da razão puros.” (Benoist, 1996, p. 157).

Se dissermos, pois, que os sentidos nos representam os objetos *tais como aparecem* e o entendimento *tais como são*, não se deve aceitar esta última [afirmação] em sentido transcendental, apenas em sentido empírico, isto é, como eles precisam ser representados enquanto objetos da experiência na concatenação integral das aparições [*durchgängigen Zusammenhänge der Erscheinungen*] e não no que possam ser, independentemente da relação com a experiência possível e, portanto, com os sentidos em geral, isto é, enquanto objetos do entendimento puro. (B 313-4 adp)

Por meio da ideia de uma concatenação integral das aparições (fenômenos), Kant liga o conceito de númeno aos objetos da experiência, impedindo, portanto, que o conceito de númeno necessite de uma intuição intelectual ou de um esquema que lhe forneça um sentido determinado. Tal ligação, todavia, é subjetiva, mas exige, desse modo, que qualquer objeto determinado na intuição seja *pensado problemáticamente* também a partir de uma dimensão numênica. Trata-se de uma *perspectiva* estabelecida fora dos limites da experiência, mas em *relação* ou em *continuidade* com um uso empírico. Em outras palavras, a determinação de um objeto na intuição pressupõe, no nível de sua concatenação completa, a atividade de pensar algo nesse mesmo objeto para além de suas condições de sua aparição, para além do que é representado de maneira positiva e particular. Vemos, portanto, como a legitimidade do duplo ponto de vista não é apenas uma permissão gratuita que a crítica concede à razão pura, mas é um direito sem o qual a própria noção de objeto da experiência teria seu significado reduzido. Esse direito ainda não pressupõe *nenhuma* fundamentação moral, tampouco ser considerado como um simples meio cujo sentido estaria na ideia de dever. Pelo contrário, tal direito significa a esfera de uma *possibilidade* que não é categorizada, mas pertence ainda à dimensão da razão especulativa; e será a partir desta que a dimensão moral *poderá* acrescentar determinações provenientes da noção de dever. Sem tal pensamento problemático (ou seja, se os objetos do mundo sensível não admitissem outro modo de *pensá-los* para além da determinação do conhecimento, ou ainda, se o que determinássemos na intuição fosse imediatamente a coisa em si mesma) a positividade da moral *nunca* se acrescentaria sem comprometer a sistematicidade da própria razão.

Em poucas palavras, o último capítulo da analítica dos princípios, justamente por ser esse ponto zero entre o *conhecimento* teórico e o *conhecimento* prático, é extremamente relevante para compreendermos uma difícil³⁵⁴ articulação sistemática entre razão especulativa e prática na filosofia kantiana.

³⁵⁴ Desenvolveremos essa questão no próximo capítulo. Em todo caso, podemos antecipar que para Kant o primado da razão prática não significa que a razão especulativa tenha que ceder em nada, mas ao mesmo tempo é preciso haver uma relação de subordinação. Desse modo, tal articulação poderia entrar na lista dos oxímoros que Santos (2010, p. 47) chama atenção, ou seja, com base em C3 e sua clássica finalidade sem fim, essa articulação poderia ser definida como primado sem prioridade da razão prática ou como subordinação sem sujeição da razão

Dessa maneira, à luz do conceito problemático de númeno e do direito de pensar os objetos da experiência *também* enquanto são em si mesmos, o que antes era a transgressão do entendimento se revela como a superação do uso empírico em direção ao sentido transcendental das categorias, situado numa perspectiva em geral e no conjunto dos objetos da experiência. Como resultado disso, temos o alargamento negativo que transforma o que parece ser a limitação do interesse *especulativo* da razão em interdição da influência das condições de sensibilidade (ou as condições espaço-temporais) sobre o pensamento da coisa em si mesma. Portanto, restringir a sensibilidade a uma condição do sujeito é justamente o primeiro passo para que o entendimento compreenda, desde o seu próprio uso empírico, a abertura de uma dimensão transcendental. Esse limite, a partir do qual é possível ter duas perspectivas (uma para dentro e outra para fora), representa também o *elo* entre transcendental e empírico na própria intuição, e cujo desenvolvimento é condição *tanto* para que a experiência seja representada em toda a sua integralidade ou totalidade *quanto* para a construção de um sistema da razão pura que inclua também a determinação segundo o uso prático – e, posteriormente, a dimensão reflexionante (de C3).

O númeno enquanto conceito-limite legitima o pensamento a se colocar fora dos limites da intuição justamente para limitar a sensibilidade à recepção (ou aparição) dos objetos intuídos, impedindo que, na ligação entre fenômeno e númeno negativo, as condições sensíveis se coloquem como determinantes para o pensamento dos objetos em geral, que permitirá também as ideias de alma (imortalidade), do mundo (natureza) e de Deus. Desse modo, ao fim da *Analítica*, o númeno justifica o pensamento de um conceito sem objeto específico, meramente negativo, que realiza uma tarefa restritiva, fazendo a guarita de um lugar proibido ao conhecimento: o vazio ou o excedente (o indeterminável segundo a possibilidade categorizável, mas um trunfo contra *qualquer* negação a respeito da possibilidade ontológica daqueles objetos da razão). Tendo consciência dessas características, a razão, liberta da sensibilidade – que antes, enganada por seu próprio interesse especulativo, transgredia o conhecimento teórico –, torna-se a força restritiva que o entendimento impõe à sensibilidade. Ou numa imagem, a infração natural da razão, por meio da crítica, transforma-se em agente que exercer o poder impeditivo da lei limitando o conhecimento em prol do pensamento de objetos *em geral*³⁵⁵.

especulativa. Na verdade, em discordância com Santos, minimizamos o peso retórico dessa figura de linguagem, considerando-a o resultado dessa difícil operação negativa ou problemática que consegue caracterizar o essencial de uma relação sem recorrer à representação concreta ou particularizada de um exemplo. A nosso ver, esses oxímoros parecem um recurso didático que ajuda o leitor na percepção do resultado de um processo abstrativo presente na argumentação.

³⁵⁵ A dificuldade no reconhecimento desse resultado faz com que o autor na nota ao § 27 antecipe a condição das categorias possuírem um “campo ilimitado” e da possibilidade de tais categorias participarem “da determinação

4.1.3 Negativo, porém efetivo

Superando e ao mesmo tempo mantendo o reconhecimento da própria ignorância a respeito dos objetos suprassensíveis, o alargamento negativo significa a ascensão da própria razão especulativa a uma perspectiva mais geral que, embora possa ser identificada com o vazio, possui efetividade para o pensamento e indiretamente para o conhecimento. Convém lembrar que a necessidade de superar a equivalência imediata entre “alargamento negativo” e “a negação do alargamento do conhecimento” foi expresso por Lebrun em sua crítica à posição de Cohen e, de modo geral, à interpretação positivista de *CI*³⁵⁶. Em nome de uma metafísica de natureza distinta da teórica, Lebrun insiste na fecundidade dessa relação da razão com “a presença de um suprassensível que se impõe a nós³⁵⁷”. De nossa parte, ao enfatizar a argumentação do último capítulo da *Analítica*, intentamos mostrar que, mesmo dentro do campo especulativo, esse alargamento negativo já tem um valor *efetivo* sem o qual a própria dimensão teórica não formularia nem a diferença entre fenômeno e númeno tampouco os argumentos críticos que se contrapõem, simultaneamente, às afirmações dogmáticas e às objeções céticas.

Destarte, ao permitir esse alargamento *negativo*, o númeno negativo é imediatamente um passo *efetivo* na dimensão transcendental. No entanto, a indicação ou a caracterização dessa efetividade – envolta numa força restritiva – provoca certas dificuldades que levam Kant, nos *Prolegômenos*, a propor, em analogia com a linha, uma distinção entre duas noções de limite: *Grenze* e *Schrank*.

Apontamos acima (§ 33, 34) os obstáculos [*Schranken*] da razão concernente a todo o conhecimento de meros seres de pensamento [*blosser Gedankenwesen*]; agora, visto que as ideias transcendentais nos fazem necessariamente progredir até eles e nos levaram de certo modo até a tangente do espaço pleno (da experiência) com o espaço vazio (de que nada podemos saber, os *númenos*), poderíamos igualmente determinar os limites [*Grenzen*] da razão pura; pois, em todos os limites [*Grenzen*] existe também algo de positivo (por exemplo, a superfície é o limite do espaço corporal, e, no entanto, é também um espaço; a linha é um espaço que constitui o limite da superfície, o ponto é o limite da linha, sendo, no entanto, ainda sempre um lugar no espaço), ao passo que os obstáculos [*Schranken*] contêm simples negações. (*Prolegômenos* Ak. IV, 354)

do sujeito e do seu querer” (B166). É nessa direção que o prefácio de C2 retoma esse “enigma da crítica” [*das Rätsel der Kritik*], somente ao se colocar nessa situação do vazio e da ausência de determinação (teórica ou referente à intuição sensível) é possível encontrar uma determinação de outra ordem.

³⁵⁶ Cf. Lebrun, [1970] 2002, cap. I.

³⁵⁷ “A terceira crítica ou a teologia reencontrada”, Lebrun, 1993, p. 78. Da perspectiva da nossa exposição, poderíamos reler essa passagem, em termos mais subjetivos, como “a presença de um suprassensível que impomos à própria experiência”.

Através da analogia com a linha, encontra-se nesse texto a tentativa de fornecer uma imagem matemática para a noção de limite que ampliasse o modo de compreender essa atividade restritiva do pensamento. Mas, se a linha indica uma positividade para a noção de limite, ela não deixa também de representar o crítico nesse incômodo lugar onde não há dimensão em si mesmo (novamente a afinidade com a noção de vazio) e onde, como um equilibrista, teria que atentar sempre para a relação ou proporção³⁵⁸ entre a realidade objetiva (teórica) e a possibilidade transcendental dos objetos do pensamento.

Entretanto, convém ressaltar ainda que as equivocidades de Kant ao tratar da noção de limite³⁵⁹, mais do que dificuldades conceituais, representam o seu esforço retórico para conduzir o leitor a uma convicção concernente ao modo de pensar ou encarar a limitação feita no campo do conhecido. Convencer o leitor da impossibilidade de conhecer para além da experiência é um primeiro aspecto da crítica; aquele que deveria ser mais fácil, uma vez que se pauta pelas condições transcendentais para a objetividade. Mas a crítica de Kant assume essencialmente um compromisso contundente com o pensar, e, por isso, é imperativo impedir que o limite do conhecimento conduza a razão a um repouso inerte. Há, portanto, um alargamento que podemos atribuir à razão pura, ainda que ele seja especificado imediatamente enquanto modalidade problemática e enquanto limite entendido em suas duas direções (para dentro e para fora).

O númeno, como será descrito nas elucidações da *Dialética*, tem aspectos relevantes no desenvolvimento tanto de uma sistematicidade do conhecimento teórico quanto do conceito de liberdade³⁶⁰, porém, a partir do último capítulo da *Analítica*, revelam-se igualmente relevantes

³⁵⁸ “O que deve limitar [a experiência] precisa encontrar-se inteiramente fora dela, e esse é o campo dos puros seres inteligíveis [*Verstandeswesen*]. [...] Mas, visto que um limite [*Grenze*] é em si mesmo algo de positivo [*etwas Positives*], que pertence tanto ao que nele está incluído, como ao espaço situado no exterior de um conjunto [*Inbegriff*] dado, ele é, no entanto, um conhecimento positivo efetivo [*eine wirkliche positive Erkenntnis*] de que a razão participa unicamente por se alargar até esse limite, mas sem tentar ultrapassá-lo, porque então se encontraria perante um espaço vazio em que, certamente, pode pensar formas para coisas, mas não a própria coisa. Mas a delimitação [*Begrenzung*] do campo da experiência por algo que, de outro modo, lhe é desconhecido, constitui, não obstante, um conhecimento que ainda resta à razão nesse ponto de vista; assim, ela não fica fechada no interior do mundo sensível e também não se exalta [*schwärmend*] para fora dele, mas limita-se [*einschränkt*], como convém a um conhecimento dos limites [*Kenntnis der Grenze*], simplesmente à relação [*Verhältniss*] do que está fora deles com o que está contido no interior”. (*Prolegômenos* Ak. IV, 360-1). De fato, avaliamos que a tentativa dos *Prolegômenos*, embora pareça mais didática, ao insistir na característica *espacial* da noção de limite enquanto linha demarcadora, torna-se mais confusa (o limite enquanto lugar sem dimensão) e menos fecunda (o limite, descrito enquanto um tipo de conhecimento, surge apenas como a delimitação de um todo e não como uma orientação transcendental para pensar além do empírico). Nas duas edições de *CI*, apesar de suas modificações, mantém-se a proposta de elucidar essa noção de conceito-limite a partir de um pensamento problemático e, portanto, de maneira mais adequada a uma investigação transcendental.

³⁵⁹ Tal distinção exprime a posição livre que a crítica adquire em relação ao limite que ela impõe aos domínios do conhecimento. Para o dogmático, o limite – quer seja *Grenze* quer seja *Schrank* – será sempre um término, um fim ou alguma coisa simplesmente negativa. Em compensação, para um crítico, diríamos que qualquer limite pode ser a oportunidade de avançar e de refletir sobre algo novo.

³⁶⁰ Cf. Hulshof, (2012).

o seu elo com o uso empírico das categorias, o seu sentido decorrente da atividade restritiva e a sua função de fornecer uma nova maneira de ver à transgressão *natural* própria do interesse especulativo. Por conseguinte, podemos repensar o lugar da negatividade que ronda fortemente a formulação do conceito de númeno em *CI*, considerando-a menos como uma mera indeterminação a ser superada em momentos posteriores e mais como um vazio fecundo, isto é, uma determinabilidade em geral no qual o pensamento experimenta e tange o seu próprio limite (enquanto faculdade de representar).

Na tábua do nada – elemento ainda pertencente à Analítica –, suas distinções conseguem expressar melhor como o conceito de númeno significa essa experiência limite da atividade do pensar, a representação de algo que não seria mais que um *ens rationis* ou que uma coisa do pensamento [*Gedankendinge*]. Se, por um lado, é impossível representar “uma figura retilínea de dois lados”, por outro, a representação de númeno enquanto um conceito sem objeto ultrapassa um determinado campo de possibilidades, uma vez que se outorga a pensar *fora* do campo condicionado pela intuição dada. Não se trata de pensar o *impossível* (o oposto à possibilidade), mas de pensar o que não precisa ser categorizado, decidido ou demonstrado como possível (de pensar algo sem provar a sua possibilidade³⁶¹), abrindo caminho para uma fecundidade desse vazio não em relação aos objetos pensados, mas em relação a “certas forças fundamentais novas³⁶²”. A diferença entre *ens rationis* (conceito vazio sem objeto) e *nihil negativum* (objeto vazio sem conceito) caracteriza um vazio no qual se revela um poder racional na representação de algo que, por definição, nunca poderia ser “um exemplo extraído da experiência”³⁶³.

Explicitamente, o sistema crítico se vale, como Kant retoma no Prefácio de *C2*, desse vazio (ou desse *nada*) conquistado pelo conceito de númeno para encontrar a força fundamental

³⁶¹ “o conceito de um númeno é problemático, é a representação de uma coisa acerca da qual não podemos dizer se é possível ou impossível”. (*CI* B343).

³⁶² “Aos conceitos de tudo, muitos e um opõe-se o que suprime tudo, i.e., o de nenhum; e assim o objeto de um conceito a que nenhuma intuição dada corresponde é = nada, i.e., um conceito sem objeto, como os *noumena*, que não podem ser contados entre as possibilidades, embora nem por isso precisem ser dados por impossíveis (*ens rationis*), ou como certas forças fundamentais novas [*etwa gewisse neue Grundkräfte*] que pensamos, na verdade, sem contradição, mas também que são pensadas sem exemplo da experiência e, então, não podem ser contadas sob as possibilidades [*nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen*]” *CI* B347. “A verdadeira metafísica conhece os limites da razão humana e, entre outros, esse é seu defeito hereditário que ela jamais pode renegar: que ela simplesmente não pode e não deve forjar forças fundamentais *a priori* (porque então ela maquinaria conceitos meramente vazios), mas nada mais pode fazer do que reconduzir ao menor número possível aqueles que a experiência lhe ensina (na medida em que apenas segundo a aparência são diferentes, mas no fundo são idênticos) e procurar no mundo a devida força fundamental, quando se trata da física, contudo, caso necessário, quando porém se trata da metafísica (isto é, de indicar o que não é mais dependente) procurá-la *fora do mundo*.” (*Uso de princípios teleológicos na filosofia*, Ak. VIII, 180, trad. M. Pires)

³⁶³ Enquanto Caimi (2001) considera essa posição de Kant uma inovação em relação à lógica tradicional, defendemos, de nossa parte, também que tal posição é fundamental para compreender a articulação ou as passagens feita no interior do sistema das *Críticas*.

da faculdade de desejar, isto é, o domínio moral e o conceito de liberdade. Contudo, o seu sentido não pode ser imediatamente reduzido a essa instrumentalização, pois, entre o teórico e o prático, no meio do caminho há algumas pedras fundamentais para compreender o lugar do mero pensamento. Façamos uma analogia com a Estética transcendental. Se o vazio, a partir da sensibilidade, representa-se inicialmente como as formas puras da intuição que, posteriormente, podem construir *uma* intuição pura, podemos dizer que a partir do conceito de númeno enquanto objeto em geral é possível representar algo indeterminável (para a intuição) e designar tal representação de uma maneira de pensar ou de um pensamento *efetivo*³⁶⁴.

Contendo os conceitos de númeno, objeto transcendental (somente em A) e objeto em geral (que vem substituir o lugar da coisa em geral), esse momento da analítica toca concepções de peso ontológico. Longe de resolver a disputa entre uma perspectiva epistemológica³⁶⁵ ou uma perspectiva ontológica, almejamos apenas assinalar esse momento crítico da obra que inclui um tipo específico de alargamento do pensar dentro da lógica da verdade (alargamento na medida em que se apoia num conceito sem esquema ou em objetos que são incategorizáveis ou impredicáveis). Por um lado, a intenção do capítulo não consegue se reduzir à questão da validade objetiva do conhecimento, por outro, não parece haver esforço do autor para erigir uma teoria que substitua propriamente a ontologia de sua época. Podemos dizer que Kant adentra ao campo da ontologia tradicional para profaná-la³⁶⁶, pois, sem a finalidade de fundamentar um tipo específico de conhecimento, cria uma disputa sobre o significado de termos afins a tal ontologia. Através dessa invasão, as categorias do entendimento avançam sobre um campo ilimitado do objeto em geral. As categorias avançam sem objetividade, mas, em nome das *condições* da objetividade, munidas de uma força restritiva ou, em termos mais familiares, de um uso *crítico*.

A nossa posição, enfatizando a noção de alargamento negativo e de pensamento problemático, interpreta esse capítulo como algo além de uma epistemologia (além da ênfase *no modo de conhecer*) e aquém de uma ontologia (aquém de uma teoria comprometida com a

³⁶⁴ Tal analogia (feita por terminações diferentes: “coisa em si” em vez de númeno) já foi feita por Rescher (1981, p. 207).

³⁶⁵ Para uma concepção claramente epistemológica, que considera a coisa em si uma *ens rationis*, Cf. Rescher. “A concepção da ‘coisa em si’ é, portanto, uma criação da mente humana, uma maneira de a mente humana construir seus objetos. Como tal, ela tem tanto (ou tão pouco) peso ontológico quanto no caso do espaço e do tempo enquanto criaturas da nossa sensibilidade ou a causalidade e a realidade enquanto criaturas de nosso entendimento (A247). Em vez de uma móvel da realidade independente da mente, ela faz parte da máquina do pensamento”. (Rescher, 1981, p.298)

³⁶⁶ O texto de Benoist (1996) nos apresenta uma interessante seleção de reflexões de períodos diferentes que atestam num período pré-crítico uma proximidade de Kant com a tradição (suareziana) da ontologia (Metaphysik Herder (1762-1764) (XXVIII, II/1, p 7)), mas que num segundo momento declaram a ruptura total com toda ontologia. (Metaphysik Volckmann, Ak XXVIII, II/1, 363).

existência no nível dos objetos inteligíveis). Nessa posição limítrofe, nos pareceu mais visível o modo pelo qual a qualidade transcendental da crítica fornece as condições para o espraiamento do pensar, vinculadas a essa proposta (enigmática) da via crítica ou problemática de uma nova metafísica.

A metafísica, na medida em que ela quer prosseguir enquanto princípios puros do entendimento além da referência à experiência, não tem absolutamente nada mais que um uso negativo, tanto em vista da natureza da origem primeira do corpóreo e do pensável, quanto em relação disso que está além ou sobre a Natureza. Os últimos conhecimentos precisam ser reconhecidos segundo uma analogia dos princípios empíricos continuados para além dos limites do mundo, portanto enquanto máxima da unidade universal da razão. Assim, os conceitos metafísicos servem polemicamente contra a dúvida dogmática para colocar limites em suas objeções. A utilidade da metafísica na física é também impedir a síntese dogmática *a priori*, que pode atrapalhar a continuidade do conhecimento segundo leis da experiência, e serve, nessa medida, para o seu alargamento: 1. que não se chegue à última parte; 2. que a densidade diferente não pressuponha espaços vazios. 3. Que não exista influência material imediata sem contado. 4. Que o mundo tenha limites. A primeira e segunda afirmações são princípios racionais. A utilidade na psicologia (^oracional): 1. que nem todas as substâncias sejam materiais; 2. que a experiência não seja os limites de todo conhecimento e que esse mundo não seja o mundo em geral. Na teologia: 1. que o mundo não compreenda todas as coisas; 2. que nem tudo seja acidental *etc. etc.* A utilidade é, então, penetrantemente negativa [*durchgängig negativ*]. 1. Limpar as negações dogmáticas, que limitam o prolongamento empírico do conhecimento; 2. Limitar as afirmações dogmáticas, que querem esticar [*ausdehnen*] a razão inutilmente sobre o uso prático. (R. 5119 Ak. XVIII, 96-97 (1776-78))

Nessa reflexão, Kant expressa de maneira mais categórica a força de um *uso negativo* de princípios puros capaz de criar máximas tanto para a física, a psicologia racional quanto para a teologia, ou seja, máximas pertinentes ao horizonte teórico da razão. Notemos que as máximas (negativas) enumeradas não se fundamentam na dimensão objetiva do conhecimento, mas sim nessa dimensão vazia (fora “da referência à experiência”). Além disso, o interesse que se extrai dessas máximas é justamente a defesa de uma *indeterminação* que realiza um prolongamento da razão no campo empírico e, simultaneamente, uma restrição da determinação teórica sobre o uso prático. Somente a partir dessa indeterminação (desse corte com a natureza mecânica) a filosofia kantiana avança para a dimensão moral, encontrando um campo do suprassensível, no qual emerge um fundamento de determinação, mas completamente novo (a determinação da vontade). Contudo, além dessa contribuição para a moral, é preciso, em *CI*, reconhecer especialmente a contribuição dessas máximas restritivas para a própria razão teórica³⁶⁷.

³⁶⁷ Nesse momento, trata-se de representar a efetividade desse *uso negativo* para a própria razão teórica, mas tal uso tem uma fecundidade em Kant que extrapola a determinação teórico. Cf. também Reflexão 193 (XV, 71 1776-1778), onde Kant – tendo como referência ao mesmo tempo as filosofias de Sócrates, Diógenes e Rousseau –

Em resumo, sem precisar ultrapassar, apagar ou disfarçar o aspecto negativo e indeterminado do númeno, podemos reconhecer seus vínculos com a concatenação integral dos objetos da experiência, com uma atividade limitativa, com um pensar problematicamente e com um vazio profícuo (capaz de criar máximas). Tais características estão profundamente amarradas com o inevitável poder (subjetivo) transcendental das faculdades de representação, galgando assim uma perspectiva que preserve significados para aquilo que não podemos conhecer, cuja realidade não podemos decidir, mas sobre o qual também não podemos (e nem queremos) deixar de pensar. Ao respeitar tais características, o desejo da razão de ir além do empírico abandona o interesse dogmático, perdendo, portanto, o seu aspecto de transgressão, todavia, tal desejo permanece enquanto força fundamental que se projeta polemicamente para fora da ilha da realidade objetiva. Assim, a negatividade da crítica sobre a razão especulativa, não é apenas a proibição da lei (uma proposição negativa), mas ela também transforma a transgressão natural da razão pura em fundamento do próprio policiamento (uma força restritiva). Tal *força* poderia ser também o primeiro passo fora dos limites, sendo um passo *de fora* em direção ao que está limitado à sensibilidade. Embora não seja o único passo, possui sua própria relevância, ao especificar a postura de um pensamento que se alarga *negativa e efetivamente* para além do conhecimento.

estende a importância de um uso negativo para todas as ciências onde o erro é tentador e perigoso, incluindo a medicina, a religião e o direito.

4.2 O alargamento enquanto fé racional

Uma vez que sabemos, finalmente, através da crítica da nossa razão, que no uso puro e especulativo desta nada podemos realmente saber; não deveria ela então abrir um campo mais largo às hipóteses? Não podendo fazer afirmações, não nos seria ao menos permitido criar [*dichten*] e opinar? (CI B 797)

A determinação do limite é, pelo que dissemos anteriormente, um primeiro alargamento do pensamento em relação ao conhecimento. Se, por um lado, renuncia a um uso direto (uso transcendental), o conceito de númeno, por outro, participa tanto *indiretamente* da representação do que está dentro dos limites da sensibilidade (fenômeno) quanto *em geral* da representação de um campo que está fora de tais limites. Contudo, esse farol, que projeta uma luz para além da ilha do conhecimento, orienta o pensamento apenas *negativamente* e em referência a um uso empírico. Caberia saber se a crítica reserva alguma orientação *positiva*, isto é, alguma bússola que auxiliasse diretamente o simples pensamento a navegar em águas mais profundas do mar do suprassensível e não simplesmente a voltar para o mesmo porto de onde ele saiu. Defenderemos que essa bússola será pensada inicialmente em termos de fé racional, cuja agulha apontara o domínio prático como seu norte.

Para dar os passos para *fora* do campo da experiência, convém aceitar o vazio deixado pela crítica da razão especulativa e expresso pelo pensamento problemático. Esse vazio significa a impossibilidade de atribuir realidade (ou uma possibilidade demonstrável) a algo pensado *fora* das formas da intuição; no entanto, esse silêncio cético ou essa impossibilidade de fazer juízo diretamente acerca dos objetos das ideias transcendentais não se coloca de maneira absoluta para a razão pura. O pensamento problemático exerce sua força restritiva direcionada ao âmbito da razão especulativa, todavia, no interesse prático, é o pensamento problemático que precisa ser restringido. Respeitando a sua natureza problemática no campo teórico, a fé racional será um contraponto diante dos objetos suprassensíveis no horizonte prático.

Desde o início do seu projeto crítico, Kant indica o domínio prático como o lugar onde as ideias transcendentais superariam a sua condição de conceito vazio. Todavia, antes da resposta da segunda *Crítica*, podemos apontar duas variáveis a respeito *do modo como* tais conceitos sobre o suprassensível se colocariam de maneira mais assertória.

1. Fé enquanto convicção subjetiva e prática.
2. Fé enquanto necessidade sentida pela Razão.

Essas formulações, encontram-se, respectivamente, na secção *Do opinar, saber e crer* e em *Orientar-se no pensamento*. Como este último é um texto de 1786 e a primeira encontra-

se inalterada entre as duas edições de *CI*, podemos dizer que não há efetivamente uma ruptura entre elas e que suas distinções se dão em virtude de abordagens ou perspectivas distintas³⁶⁸, mas complementares sobre o mesmo ponto. Elas possuem um claro diálogo entre si, reservando e especificando um lugar importante para a reflexão sobre uma dimensão subjetiva que se interpõe entre o uso teórico e o uso (determinantemente) prático. Nessa posição intermediária, a tarefa da crítica será lidar com uma subjetividade que, transbordando a objetividade teórica, pretende ter um valor genuinamente racional e não meramente psicológico ou privado.

Em outros termos, o conceito de fé em Kant é um primeiro modo de apreciar uma validade racional quando esta não consegue se estabelecer enquanto validade objetiva. Esse primeiro modo³⁶⁹ de pensar uma validade subjetiva racional, embora nos coloque mais questões do que respostas, será importante para compreender o movimento sistemático da crítica em direção ao domínio moral e ao campo do gosto.

4.2.1 O salto para o campo prático (em *CI*)

O conceito de fé em Kant precisa se relacionar com uma instância prática ou pragmática, sendo o termo fé doutrinal – direcionado a assuntos teóricos – uma derivação por analogia de juízos práticos (B 853). Conseqüentemente, tal conceito não teria lugar relevante num método transcendental da razão pura, caso tal método se restringisse ao domínio especulativo. Será o salto da razão pura especulativa para a razão pura prática que estabelecerá uma temática para compreender a importância transcendental da fé racional.

O problema da passagem, como considera Terra, pode ser considerado um motivo básico da obra kantiana como um todo³⁷⁰ e mesmo um substituto para a questão da unidade da razão³⁷¹. Embora, na maioria dos casos, Kant seja muito cuidadoso nas transições entre assuntos heterogêneos, não seria temerário dizer que a passagem da disciplina para do cânone da razão pura é uma notável exceção desse cuidado. Entre esses dois capítulos da Doutrina do método,

³⁶⁸ Uma para um público específico e outra para um público mais largo (que incluiria claramente o primeiro grupo). *Orientar-se* constitui também uma importante posição de Kant diante de um debate crucial para a sobrevivência da *Aufklärung* na Prússia – reino que caminhava para as mãos de Frederico Guilherme II. No entanto, em vez de explorar a maneira pela qual Kant aborda a querela entre Jacobi e Mendelssohn, nossa intenção é perceber como o seu conceito de fé elabora um significado original frente a essas duas posturas.

³⁶⁹ Como veremos em 6.3, tal validade será revisitada à luz do campo do gosto.

³⁷⁰ Sobre a presença do problema da passagem em diversas obras de Kant incluindo o *Opus Postumum*, Cf. Terra, 2003, 51-65. “Se considerarmos o conceito de *Übergang* [passagem] em toda sua amplitude, com o sentido de transição de um assunto para o outro, como movimento de um estágio do pensar para outro e como transição de domínios heterogêneos, teremos circunscrito um motivo básico do kantismo que nos ajudará a entender a complexa interrelação de elementos distintos dessa filosofia, permitindo também entender o esforço de Kant em manter a unidade da razão na multiplicidade de seus aspectos.” (Terra, 2003, 65).

³⁷¹ “O problema da unidade da razão aparece no kantismo como a questão da passagem. Passagem da razão teórica para a prática, da estética para a prática, e daí por diante” (Terra, 1999, 63).

a obra salta da dimensão especulativa para a prática, apoiando-se no argumento negativo de que “todo conhecimento sintético da razão pura em seu uso especulativo é, segundo todas as provas até aqui produzidas, inteiramente impossível” (B 825). Esse salto representa a quebra mais forte da unidade *imediata* da razão, que depois precisará se restabelecer enquanto sistema³⁷². Nossa proposta é interpretar essa quebra como uma abertura mais direta de *CI* ao domínio moral.

Se, por um lado, as condições para o conhecimento impedem o acesso da razão especulativa às ideias de liberdade, imortalidade da alma e deus, por outro, Kant busca reafirmar o poder da razão pura de guardar-lhes um sentido genuíno no âmbito *prático*. Por conseguinte, o *cânone* introduz positivamente conceitos estranhos ao uso especulativo – o fim último do uso puro da razão e o ideal do sumo bem –, ainda que eles sejam mais bem determinados somente em *C2*. Entretanto, para nós, mais significativa do que a introdução de tais conceitos anunciados nos nomes das seções, é a descrição de que o uso prático da razão, ou mais precisamente o conceito moral de *dever*, reabre a questão sobre a *possibilidade da experiência* e sobre a *realidade objetiva*, conceitos que serviam de pedra de toque a respeito das significações dos objetos representados pela razão pura.

Para o domínio prático, a realidade não é algo percebido (*dado*) na intuição e, conseqüentemente, a possibilidade da experiência teria que incluir algo a mais do que a referência às formas da intuição. Uma vez que as ações de um ser racional, mesmo fazendo parte da experiência, possuem seus princípios na razão pura, elas apontam uma *possibilidade da experiência* que, em vez de condicionada pela sensibilidade, seria a espontaneidade pura. Em *CI*, a argumentação sobre o campo prático, em vez da dimensão da determinação da vontade, gira mais em torno da *ação* do sujeito. Esse passo mantém uma forte analogia entre o uso teórico (determinação do objeto) e um uso prático enquanto determinação da ação e, desse modo, aponta para uma noção de “possibilidade da experiência” que seria mais ampla do que a possibilidade da intuição. “Relativamente ao uso prático, que está sempre dirigido a objetos da experiência, seria lícito, é certo, aplicar esses conceitos [– substância, causa, etc. –] à liberdade

³⁷² Após o *cânone*, que representa de maneira mais clara a perspectiva moral em *CI*, é necessário um capítulo sobre a “*arquitetônica da razão pura*”. Nesse capítulo, o problema da unidade da razão é exposto como algo relativo ao *fim* da razão e não como uma atividade fundamentalmente imediata dessa própria razão. Ou seja, em Kant, a atividade da razão se encontra originariamente cindida, sendo o *cânone* a explicitação dessa cisão na letra de *CI*; conseqüentemente, a *arquitetônica* é lugar de amenizar essa bipartição pela representação de uma unidade enquanto fim.

e ao sujeito desta, de acordo com a significação analógica que têm no uso teórico (...)"'. (*CI* B 431, ausente em A)³⁷³.

Assim, há um campo do possível condicionado às formas de receptividade do sujeito, ao qual se acrescenta (ao mesmo tempo que se contrapõe) um campo do possível que almeja expressar, em analogia com as leis da natureza, a *atividade* pura desse mesmo sujeito no mundo sensível³⁷⁴. Com tal analogia, o salto para o uso prático se revela cada vez menos sutil e acumula novos desafios, por exemplo, explicar como tais fundamentos distintos, em cada uso, podem coexistir sem contradição e em unidade. Mas somente por um salto, isto é, por uma mudança completa de perspectiva, os conceitos outrora *indetermináveis* podem pretender um fundamento de determinação completamente novo.

Ao longo de *CI*, Kant estabeleceu os critérios e fundamentos para realizar sínteses com validade objetiva pertinentes ao domínio teórico, no entanto, introduzindo a noção de dever moral e o ideal de sumo bem, o autor propõe uma ampliação na acepção de possibilidade de experiência que ou não tem sua validade objetiva assegurada ou que se assegura numa questionável analogia entre mundo moral e mundo natural. Acreditamos que essa fragilidade da argumentação impõe o desenvolvimento do problema da validade subjetiva de um juízo e, conseqüentemente, da fé racional.

4.2.1.1 A problematização da validade subjetiva

Reconhecendo a impossibilidade de fornecer aos objetos transcendentais da razão pura uma validade objetiva para o domínio teórico, mas projetando-os no horizonte moral, a crítica transcendental precisa estabelecer uma via que suplemente tal validade. Essa via será pensada dentro do problema da adesão do sujeito e, em especial, de como a razão estabeleceria, no campo prático, uma validade suficiente para o sujeito em relação àquilo que é necessariamente *problemático* para o nosso conhecimento. Através do conceito de fé, a subjetividade deve ser

³⁷³ Além de compreender a filosofia moral de Kant enfatizando a dimensão da ação, Willaschek aponta também essa analogia da moral com a dimensão da natureza, cf. Willaschek, 1992, em especial, pp. 41-42. Como aponta Willaschek (p.92), Kant afirma que, diferente da liberdade transcendental, "liberdade prática pode ser demonstrada por experiência" (*CI* B830), porém, acrescentaríamos que esse "por experiência", embora se refira "a causas determinantes do mundo sensível" (B831), significa uma experiência que não se determina segundo as leis da natureza e conseqüentemente às formas da intuição. Por isso, apesar de manter o termo experiência e a referência ao mundo sensível, a analogia com a natureza realiza um salto dos fundamentos do fenômeno para o campo do nûmeno, ou seja, do uso teórico para o uso prático. Como veremos em 5.1, *C2* reforçando a determinação da vontade (mais do que a determinação da ação) vai romper com essa analogia para pensar numa possibilidade genuinamente moral (fundamentada pela lei moral e anterior a qualquer referência ao mundo sensível).

³⁷⁴ "A razão pura contém, portanto – não em seu uso especulativo, mas em um certo uso prático, qual seja, o moral –, princípios da possibilidade da experiência, mais especificamente daquelas ações que, de acordo com os preceitos morais, poderiam ser encontradas na história do ser humano." (B835).

capaz de um poder racional decisório quando confrontada com as lacunas deixadas por aquilo que não se afirma como objetivamente verdadeiro. No entanto, uma vez que a análise da adesão lida com termos fortemente psicológicos, como a crítica, sendo transcendental, poderá distinguir entre os meios subjetivos aquilo que é contingente (ou privado) daquilo que é necessário (universal)? Para além da referência à validade objetiva do saber, teria o sujeito o direito de reivindicar a pureza da razão nos limites do estado de ânimo?

Em *CI*, Kant escolhe o neologismo *Fürwahrhalten* para abordar o problema da validade *subjetiva* dos juízos no âmbito da adesão, e, assim, o primeiro passo da resposta é distinguir o que é validado por uma *persuasão* daquilo que é validado por *convicção*. Na *persuasão* há apenas uma aparência [*Schein*] em que o meramente subjetivo é considerado objetivo. Abandonando o critério de Baumgarten, que concebe a persuasão como “certeza sensível” e convicção como “certeza intelectual” (*Metafísica* § 531), Kant reconhece que a análise nos limites de um mesmo ânimo não poderia fazer distinção suficiente entre a persuasão e convicção (B 849), sendo, portanto, necessário como pedra de toque o princípio de comunicação, usado em sentido negativo. Aqui a negatividade significa que, numa conversação, os meus juízos subjetivos, mais do que persuadir o interlocutor de sua validade, precisam reconhecer e superar o que neles próprios teriam validade *simplesmente* privada (isto é, aquilo que não seria válido para o interlocutor). Nessa pedra de toque, não se recorre a nenhuma característica objetiva ou intelectual como meio de desvendar a aparência enganosa, temos apenas o sujeito consigo mesmo e com outros sujeitos em busca de algo que pareça suficientemente válido para si.

É possível, além disso, explicar as causas subjetivas do juízo, causas que tomamos por *fundamentos* objetivos e, por conseguinte, explicar-se a adesão enganosa como um dado do nosso ânimo, sem para isso ter necessidade da natureza [*Beschaffenheit*] do objeto; pomos então a aparência a nu e não seremos mais enganados por ela, embora ainda em certo grau sempre tentados, se a causa subjetiva da aparência depender da nossa natureza [*Natur*]. (B 849, adp)

A convicção significa essa adesão que, submetida ao princípio de comunicação e *sem* referência à índole do objeto, separa da validade subjetiva do juízo o que seria meramente *persuasão* – dimensão privada. Assim, a convicção representaria uma validade subjetiva que se distinguiria de uma adesão arbitrariamente aceita por um único sujeito. A partir dessa validade representada enquanto *comum* entre os sujeitos, seria possível inferir³⁷⁵ também como algo

³⁷⁵ Problematizaremos especificamente tal inferência em 6.3, onde revisitamos o tema da validade subjetiva à luz de *C3*. Nos limites de *CI*, temos que, a partir do princípio de comunicação dos sujeitos, Kant infere ou presume algum objeto “A pedra de toque do assentimento, portanto – se ele é convicção ou mera persuasão –, é, externamente, a possibilidade de comunicá-lo e considerá-lo válido para a razão de todo ser humano; pois nesse caso há ao menos a suposição de que o fundamento da concordância de todos os juízos, independentemente da

objetivo. Por isso, a distinção entre opinar, crer e saber põe em evidência esse germe de *intersubjetividade*³⁷⁶ como um critério de validade irreduzível tanto ao objeto (da intuição) quanto à forma lógica das categorias. Trata-se de uma dimensão através da qual é possível alcançar o acordo num campo onde a possibilidade seja criada pela comunicação do sujeito, e não por sua condição passiva de receptáculo do objeto.

Assim, ter uma opinião, no sentido kantiano, em vez de ser persuadido de ou por algo, é emitir um juízo que se reconhece problemático em si, sendo, porém, minimamente vinculado a um saber e, por esse motivo, distinto de uma invenção totalmente arbitrária. Emitindo uma opinião, o sujeito precisaria representar *conscientemente* a insuficiência tanto objetiva quanto subjetiva do seu juízo. Portanto, seria permitido ter opinião apenas no campo problemático (insuficiência objetiva), sendo absurdo, por conseguinte, manifestar opinião numa operação matemática, nos domínios de conhecimento fundamentados por uma razão pura e tampouco nos princípios da moralidade. Estes domínios seriam próprios ao saber, o qual é um juízo consciente de sua suficiência tanto objetiva quanto subjetiva. O conceito de *fé*, por sua vez, se representa como suficiente do ponto de vista subjetivo e insuficiente do ponto de vista objetivo. Como o conceito de *fé* é separado da mera persuasão, essa suficiência subjetiva supõe ser instruída ou temperada pelo exercício de comunicação. Em suma, ter fé em algo significa representá-lo como válido para mim e válido comumente entre os sujeitos – a qualidade privada *suprimiria* o conceito de fé, restando tão somente uma ilusão.

Desse modo, com a diferença entre convicção e persuasão, Kant projeta o sujeito para fora de sua esfera íntima. Ou seja, em vez de medida pela consciência (seja a simples consciência ou a consciência moral), a convicção se mede comparativamente pela discussão com outros sujeitos. O monólogo interno, portanto, seria incapaz de discernir, dentro da subjetividade, o que seria ilusão privada do que seria condição subjetiva comum. Essa postura ressalta uma originalidade em relação aos autores do século XVIII uma vez que, junto com o conceito de convicção, há uma sugestão de recolocar o conceito de fé numa dimensão pública – sugestão que, desde Hobbes, representaria reatualizar as guerras de religião. De fato, Kant

diversidade dos sujeitos entre si, está baseada no fundamento comum, qual seja, o objeto, com o qual, portanto, todos eles concordariam e, desse modo, provariam a verdade do juízo.” (CI B848-9). Notemos a hesitação em “há ao menos a suposição” para frisar que o objeto (o acordo com o objeto) aqui é apenas uma inferência do princípio de comunicação (do acordo entre os sujeitos) que, nesta seção, como mencionamos acima, não recorre à índole do objeto. Em todo caso, essa confusão pode ser explicada pelo fato de, em função dessa inferência, Kant associar a convicção a uma característica objetiva. “O considerar-verdadeiro ou a validade subjetiva do juízo, relativamente à convicção (que tem ao mesmo tempo uma validade objetiva), apresenta os três graus seguintes: opinar, crer e saber”. (CI B850 adp.)

³⁷⁶ Como se percebe, o problema da convicção se relaciona em certa medida com a máxima de *pensar no lugar do outro* em vista de distinguir o que na validade subjetiva seria uma validade meramente privada.

não conceitualiza o termo fé a partir de seu sentido religioso, mas seria impossível negar sua pretensão de estabelecer um diálogo provocativo com esse campo. Para Kant, o isolamento da fé enquanto condição privada teria como efeito tanto o fanatismo quanto a incredulidade (*Orientar-se*, Ak. VIII, 146), dessa maneira, podemos compreender a sua proposta de, através da comunicabilidade, fornecer um critério para a fé nos limites da razão³⁷⁷.

Assim, temos que o problema da adesão em Kant propõe interpretar conceitos psicológicos projetando-os inicialmente numa dimensão pública. No entanto, nos limites de *C1*, tal projeção parece não ser suficiente para resolver a questão, uma vez que o autor ainda recorre à dimensão prática, essa entendida em dois sentidos *prudência* e *moralidade*. Além de orbitar em torno da intersubjetividade, a suficiência subjetiva precisa se fazer valer diante das ações humanas. Quando age no mundo, o sujeito não consegue abarcar objetivamente toda a série infinita que sua ação engendra, mas sua ação expressa imediatamente o reconhecimento de uma suficiência subjetiva em sua validade ou em seu valor concernente a algum *fim*. Assim, Kant subordina tanto a prudência quanto a moralidade a uma causalidade final³⁷⁸.

Uma natureza hipotética do *fim* (de uma representação presente primeiramente no *sujeito*) caracteriza a *fé pragmática*, que pode ser medida por graus e cuja firmeza se distingue da mera persuasão pelo critério da *aposta*. Essa fé pragmática é exemplificada pela ação de um médico condicionada pela antecipação de uma hipótese sobre a doença do paciente antes de conhecê-la completamente. Essa fé pragmática ainda serve de *analogia* para o uso teórico descrever o fato de alguém, que reconhece não possuir condições objetivas, emitir publicamente e com firmeza um juízo afirmativo sobre a existência de um objeto. Tal firmeza, medida pela disposição de uma aposta, provaria que um juízo (por exemplo, acerca de habitantes em outros planetas) seria mais do que uma persuasão. O tomar-por-verdadeiro sobre a *existência* de um objeto, *à qual não podemos nada fazer*, encontra-se no domínio *teórico* e, por isso, essa fé, ainda que tenha como pedra de toque a *aposta*, precisa ser qualificada de *doutrinal*. Por fim, Kant explicita seu diálogo com Pascal: “ora, devemos confessar que a doutrina da existência de Deus pertence à fé doutrinal”³⁷⁹. Convém ainda ressaltar que o uso legítimo dessa fé doutrinal

³⁷⁷ Sobre o significado histórico e político dessa pedra de toque da convicção à luz do conceito de publicidade em Kant, cf. Habermas, [1962] 2014, p. 112ss.

³⁷⁸ “Em caso algum, a não ser do *ponto de vista prático*, pode o tomar-por-verdadeiro teoricamente insuficiente ser chamado fé. Ora, este ponto de vista prático é ou a *habilidade* ou a *moralidade*. A primeira refere-se a fins arbitrários e contingentes, a segunda, a fins absolutamente necessários” (*C1* B851). Restaria frisar ainda que o conceito de reinos dos fins ainda atua de maneira forte na *Fundamentação*, ao passo que em *C2* o fundamento da autonomia moral está mais separado do modo teleológico de ajuizar.

³⁷⁹ Recki aponta de maneira sintética e clara as distinções substanciais de perspectiva entre tais autores. “Enquanto Pascal, em seu famoso argumento da aposta, fundamenta a atitude do apostador apenas no ponto de vista cognitivo de um cálculo probabilístico sustentado pelo método infinitesimal, para Kant a disposição de apostar é sinônima do grau de convicção subjetiva, através da qual ele distingue a mera ‘crença pragmática’ (A824 / B852), que é

se restringe ao problema da *existência* [*Dasein*] de um objeto, sem acrescentar ou inventar nenhuma determinação ao *conceito* desse objeto.

Para caracterizar a fé moral, Kant em *CI* considera a obediência à lei moral (enquanto presente *anteriormente* no sujeito) como um fim indispensável e cuja realização recoloca *em sentido prático* a existência de Deus e da vida futura. Assim, a fé ocuparia, por um lado, uma dimensão próxima à lei moral, dimensão de que extrai uma firmeza tão necessária quanto o próprio dever, mas, por outro lado, o conceito de fé ainda repousaria na *mentalidade moral* [*moralischen Gesinnung*] do sujeito, isto é, numa determinação particular do estado de ânimo. Kant reconhece diretamente essa dificuldade (B 857). Assim, é perceptível que, dessa proximidade entre fé (instância subjetiva) e lei moral (instância objetiva), originam-se imprecisões ou confusões entre a objetividade do dever e as expectativas psicológicas (irredutíveis ao dever) que estão presentes no campo moral. Em poucas palavras, a confusão no domínio moral entre o que eu devo fazer e o que me é permitido esperar.

Ao trazer o exemplo de um sujeito que não compartilha dessa mentalidade moral, Kant expõe elementos psicológicos da fé que, dentro do problema da adesão, conduz a particularidades insuperáveis tanto para a dimensão do dever moral quanto para o princípio de comunicabilidade. No caso de não comungar dessa mentalidade moral, um sujeito não poderia ser convencido pela fé racional a respeito de uma tese sobre a existência de Deus, sendo necessário apelar para o *temor* sobre consequências de nossas ações fora desse mundo, ou seja, apelar para uma determinação psicológica que assumiria o papel análogo ao de uma *fé negativa*. A insuficiência da exposição da fé racional à luz da adesão do sujeito, a nosso ver, não está em seu vínculo geral com a esfera psicológica, mas seu pressuposto ligado a uma particularidade dessa esfera que não é universalizável nem propriamente comunicável. Portanto, em função de se encontrar ainda muito próxima à resposta de Pascal, essa explicação da fé racional traz, para a perspectiva de uma crítica transcendental, mais dificuldades do que soluções.

Desse modo, as considerações de Kant sobre o conceito de fé ligadas ao campo moral não conseguem, de fato, superar certas determinações psicológicas particulares. Essa ligação do conceito de fé com a moral, na verdade, possui problemas que nem serão resolvidos por *C2* – pelo contrário, nessa obra, a fé racional perde o protagonismo tão fortemente sugerido em

admitida na falta de uma melhor hipótese de trabalho, de uma forte ‘crença doutrinária’ (A825 / B853). Devido à seriedade do que está existencialmente em jogo, Kant elabora com analogia da aposta a crença enquanto uma disposição para o objeto tomada tão seriamente quanto o saber garantido pela experiência, ao passo que a mera opinião equivaleria a um ‘jogo da imaginação’ (A822 / B850), que Kant ainda não entende esteticamente” (Recki, 1998; p. 611).

*CI*³⁸⁰. Contudo, o seu valor está em fornecer um primeiro quadro conceitual a respeito de um campo no qual a razão, dentro da mera subjetividade, precisa se guiar por si mesma para que a passagem entre o teórico e o prático seja efetivada respeitando a exigência de um sistema. Como vimos anteriormente em 4.1, do ponto de vista teórico, graças à Analítica transcendental, tinha-se a divisão entre as representações de objetos que podemos *conhecer* (objetos determináveis pelas categorias na intuição sensível) e objetos que *pensamos problemáticamente* (objetos irreduzíveis às condições da nossa intuição sensível). Agora, com o termo fé, Kant propõe uma validade subjetiva que auxilie a superar tal qualidade problemática na referência ao campo prático, fornecendo, portanto, à *questão* sobre tal validade uma acepção transcendental, mesmo que sua resposta seja ainda insatisfatória. Nasce assim uma questão transcendental em torno da validade subjetiva que, crítica após crítica, merecerá um aprofundamento, distanciando-se das referências próprias à validade objetiva e indispensáveis para o interesse doutrinal.

Na célebre frase “tive que suprimir *o saber* para encontrar lugar para a *fé*” (*CI* BXXX), percebemos que o conceito de fé expressa o germe de uma subjetividade que não se permite ser objetivada enquanto saber. Esse afastamento da objetividade é considerado por Grandjean uma característica constitutiva da natureza da crítica e da reflexão transcendental (diferentemente do conhecimento doutrinal)³⁸¹. De fato, o grau dessa ruptura em *CI* parece mínimo quando comparado com *C3*, em que tal subjetividade é considerada enquanto reflexão e não mais como adesão. Entretanto, esse o primeiro passo será importante para compreender a dimensão transcendental que a validade subjetiva assumirá na última crítica.

A fé é o primeiro conceito escolhido por Kant para ocupar um espaço que se alarga para além do conhecimento enquanto mero pensamento. Sua função é delinear uma necessidade subjetiva que não se expressa de maneira categórica, mas que já tem consciência de que, evitando tanto a necessidade do objeto quanto a arbitrariedade privada do sujeito, deve se fundar numa representação *comum* entre os sujeitos. Embora a carência de elementos para elaborar um discurso meticoloso acerca dessa dimensão subjetiva seja explícita na redação dessa seção do cânone, o autor não recua:

Mas isso é tudo que a razão pura alcança, poder-se-ia perguntar, ao abrir perspectivas para além dos limites da experiência? Nada mais que dois artigos de fé? Isto é algo que o entendimento comum também teria conseguido, sem apelar aos conselhos dos filósofos! (*CI* B 858-9)

³⁸⁰ Podemos dizer que Kant expressa a fraqueza desse conceito de *fé* ao retomar o problema da adesão em *C2* (“Do considerar-verdadeiro resultante de uma carência da razão pura”), reconhecendo que uma *fé* que carregasse a noção de obrigação seria um absurdo (Ak. V, 144).

³⁸¹ Cf. Grandjean, 2009, pp. 105-120 (nessas páginas, ao tratar dos paralogismos, o intérprete insiste no caráter inobjetivável do conhecimento crítico para a compreensão do conceito de sujeito transcendental).

Apesar das lacunas indicadas, Kant parece tão confortável com suas considerações que escolhe expressar sua conclusão a partir da perspectiva de um leitor questionador. Reproduzindo (até grosseiramente) as palavras desse interlocutor, o autor diz aceitar por completo essa inferência: aquilo que se coloca como guia para os meros pensamentos seria precisamente o ponto mais próximo entre a investigação transcendental e o entendimento comum. Enquanto o ponto de vista do conhecimento legitima um esforço minucioso e rigoroso da filosofia incompreensível para o público em geral, ao contrário, na perspectiva do mero pensamento, cabe à filosofia se reaproximar do que seria mais comum e buscar nessa proximidade uma pedra de toque contra suas próprias idiossincrasias. E o cânone da razão pura termina com o seguinte trecho:

Justamente isso que vocês reprovam é a melhor confirmação da correção das afirmações feitas até aqui, pois com isso se descobre aquilo que a princípio não se podia prever, a saber, que não se pode culpar a natureza, naquilo que é inerente a todos os seres humanos sem diferença, de distribuir seus dons com parcialidade; e que a mais elevada filosofia não poderia ir além, no que diz respeito aos fins essenciais da natureza humana, da orientação que a natureza conferiu também ao mais comum entendimento. (CI B 859)

O passo da investigação crítica para fora do domínio do conhecimento e o mergulho na mera subjetividade dos juízos acabam por conduzir o exame conceitual meticuloso à metáfora da imparcialidade da natureza na distribuição de suas dádivas. Tal desvio evidencia fortemente uma dificuldade em apreender, conceitualizar e apresentar o *Fürwahrhalten* meramente subjetivo, mas podemos perceber a escolha³⁸² de Kant por colocar a comunidade e/ou a comunicação entre os homens como um elemento crucial desse reino de convicções, sem provas, sem demonstrações, sem objetos. Alguém convicto [*überzeugt*] seria alguém capaz de comunicar – ou fazer um testemunho [*Zeugnis*] de – sua subjetividade aos olhos de outros sujeitos, distinguindo pelo espelho da alteridade o que é comum do que é privado. Retirando esse conceito do foro íntimo e (re)ligando-o à comunicabilidade, podemos pensar que Kant tem em mente recuperar o sentido ciceroniano de fé: “Fé é o fundamento da justiça, isto é, a verdade e a firmeza [na palavra] dita e no acordado³⁸³”.

³⁸² Tal escolha representa um passo a mais do que está exposto na *Lógica* de Jäsche. Nesse manual encontramos claramente o problema da arbitrariedade dos juízos – da influência do desejo sobre o julgar –, mas Kant responsabiliza, sobretudo, as inclinações e a falta de reflexão [*aus Mangel an Überlegung*] (Ak. IX, 76). Ao colocar o princípio de comunicação, Kant propõe que além da reflexão é preciso o diálogo para evitar que os juízos sejam tomados pelas arbitrariedades do sujeito.

³⁸³ “*Fundamentum autem est justitiae fides, id est dictorum conventorum que constantia et veritas*” *De officiis*, I, 7 (tradução livre). Como veremos em 5.3.2, no campo moral o conceito de fé atuará mais como *fides*, que no contexto romano estava associado com o domínio jurídico. Rx. 2792 “*Fides* é a genuína fidelidade – no *pacto* ou (g) confiança subjetiva) por um outro [*zu einander*] – que um terá sua promessa [*Versprechen*] no outro – Fiel e fé. O primeiro: quando o *pactum* é feito [criado]; o segundo quando deve se concluir o [*pacto*]. Segundo a analogia, a razão prática é o *Promittens* [quem promete], o Homem é *promissarius* [aceitante, quem aceita a promessa], o

Se, do ponto de vista da forma (linguagem), a filosofia kantiana se afasta de uma filosofia popular, do ponto de vista do conteúdo (propósito), como revela aquela passagem, encontramos a forte expectativa de um possível reencontro com o entendimento mais comum. O entendimento escolar tem uma primazia legítima sobre o comum no que diz respeito ao que pode ser conhecido *a priori*, mas a crítica contestaria tal primazia no que tange “todos os homens sem distinção”. Assim, embora o termo fé seja utilizado para a adesão sobre a existência de um ser originário e criador, o motivo da sua escolha, em vez de sua origem religiosa, está mais associado a uma tentativa de, na questão sobre a validade subjetiva dos juízos, fazer uma aproximação da investigação crítica com a linguagem do entendimento comum. E tal aproximação é sentida por Kant como um importante mérito de uma investigação transcendental meticulosa.

4.2.2 A necessidade subjetiva *sentida* pela razão

O campo do pensamento, onde está em jogo uma validade meramente subjetiva, ganha mais elementos (conceituais e históricos) no texto do *Orientar-se no pensamento*. Esse texto também reafirma uma aproximação com o entendimento comum, uma vez que sua publicação significa a tomada de posição de Kant frente ao célebre debate sobre a querela do Panteísmo³⁸⁴. Ainda que não suprima totalmente as dificuldades conceituais na exposição de uma regra fora do alcance da objetividade, esse texto apresenta um direcionamento da questão a partir de outro ponto de vista e com a inclusão de uma tese a respeito de uma necessidade *sentida* pela razão. Em suma, o autor sugere, assim, um sentimento da razão como substituto para a ausência de necessidade conceitual (objetiva); nosso desafio, como na seção anterior, é mensurar o ganho (ou passo) transcendental presente nessa nova abordagem.

Em vez de um aspecto da adesão, o termo fé será utilizado para compor um método que Kant designa claramente como *heurístico*. Ou seja, além da convicção acerca da *existência* de um objeto representado segundo a nossa razão (finita), a fé é uma interferência direta de algo

Bem maior a partir dos atos [é] o *promissum* [promessa]”. (Ak. XVI, 513, tradução livre). Cf *Lógica Jäsche*, IX, 67.

³⁸⁴ Tal querela se constituiu na publicização de um debate privado entre Jacobi e Mendelssohn. A publicação de *As cartas a Mendelssohn sobre a doutrina de Espinosa* não teve a autorização de Mendelssohn e visava diretamente desestabilizar a publicação de seu *Morgenstunden* e, conseqüentemente, o movimento da Aufklärung. “Assim que a querela se torna pública, todos os olhos se voltam para Kant e sua mobilização é solicitada de toda parte: Mendelssohn, depois seus amigos berlinenses, Marcus Herz e Biester, que o pressionam a tomar partido contra as divagações de Jacobi a fim de defender a Aufklärung; Hamann e, por seu intermédio, Jacobi encorajam-no, ao contrário, a refutar o dogmatismo de Mendelssohn”. (Tavoillot, 1995, p. 263). Sobre os desdobramentos dessa questão para a história da filosofia alemã, Cf. Beiser, 1987, em especial capítulo II.

fora da objetividade que orienta em geral os meandros do nosso pensamento e, também, de uma parte do nosso conhecimento.

Quando excluimos desta ação concreta do entendimento a mistura da imagem, primeiramente da percepção contingente pelos sentidos, e depois [excluimos] até mesmo a pura intuição sensível em geral, resta ainda um puro conceito do entendimento, cuja extensão é agora alargada, e contém uma regra do pensamento em geral. (...) e no uso da experiência de nosso entendimento e da razão talvez estejam ainda escondidos muitos métodos *heurísticos* de pensar, que, se compreendêssemos como extraí-los cuidadosamente de toda experiência, poderiam enriquecer a filosofia com muitas máximas úteis, no próprio pensamento abstrato. (*Oriente-se* VIII, 133 adp)

Essa heurística pretende mostrar uma regra válida para o pensamento acerca do suprasensível, regra cuja gênese está calcada numa experiência extremamente comum: a orientação do sujeito no mundo. A abordagem kantiana visa alargar esse método de orientação da geográfica à lógica, abstraindo-o dos elementos *empíricos*, mas preservando a sua familiaridade ou afinidade com uma dimensão comum entre os sujeitos.

Na orientação geográfica, Kant identifica a presença do “sentimento de diferença no meu próprio sujeito” [*Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt*] e explica que é necessário nomear de *sentimento* a distinção entre esquerda e direita porque a intuição não pode apresentar nenhuma “diferença notável” entre esses lados. Tal diferença, portanto, é um acréscimo do sujeito – que não se fundamenta no objeto representado –, tratando-se de uma diversidade referente à posição em que tais objetos são determinados. Ainda que esse exemplo seja completamente empírico e corriqueiro, Kant afirma que dispor o objeto na minha representação do espaço é uma atividade *a priori*. É possível que tal afirmação soe estranha ao leitor mais acostumado com a exposição das *Críticas*, uma vez que tal poder *a priori* é afirmado diretamente de uma observação empírica, ou seja, sem o auxílio de uma analítica (transcendental) que apresentasse a representação pura *in abstracto*. No entanto, o modo de exposição desse texto possui a peculiaridade de reconhecer o *a priori* observado *in concreto* no exercício de uma habilidade. Em poucas palavras, podemos dizer que, nessa exposição, Kant privilegia a clareza estética e não a clareza simplesmente lógica.

Sendo assim, há um poder *a priori* no sujeito, uma faculdade de distinção [*Unterscheidungsvermögen*] que se expressa por um *sentimento* e não por um conceito (Entendimento) tampouco por um princípio (Razão) – não seria, então, difícil inferir que estamos num terreno em que o Juízo está no fundamento dessa faculdade³⁸⁵. Além disso, convém sublinhar que o mais importante nessa atividade de dispor objetos da percepção numa

³⁸⁵ Para uma abordagem desse texto como composito, junto com a querela do panteísmo, a gênese de C3, Cf. Zammito, 1992, pp.228-247.

representação de espaço é o fato de o sujeito fornecer subjetivamente direções *a si mesmo*, ou simplesmente, orientar-se nesse espaço. Percebemos, portanto, também no nível gramatical, uma clara alusão à capacidade reflexiva, onde o sujeito tem a si mesmo como objeto (último ou principal) de sua ação. Por fim, ainda nesse nível empírico do conceito de orientar-se, o sentimento dessas *diferenças espaciais* é atribuído a todos os outros sujeitos, justificando, dessa forma, que tal fundamento subjetivo não depende de características privadas. Em suma, no exemplo que traz a representação no espaço dos objetos *percebidos*, Kant reúne, numa experiência extremamente comum, elementos e características que estarão presentes na faculdade de julgar *reflexionante*³⁸⁶. Apontado rapidamente esse desdobramento, retenhamos apenas o propósito de Kant que nos parece fundamental em *Orientar-se*, a saber, alargar um método empírico para que ele seja válido na orientação do pensamento *abstrato*.

Em vista da validade desse método para o pensamento suprassensível, Kant abstrai seus elementos *empíricos*, tarefa que ele realiza ao transpô-lo para outro campo, chamado *matemático*. A primeira *abstração* consiste em eliminar a percepção dos objetos, preservando, porém, o conhecimento prévio da disposição dos objetos. Atentando apenas para a exposição desse texto, poderíamos designar de *lógico* esse alargamento do conceito de orientar-se, na medida em que tal exposição pretende abstrair tanto os elementos empíricos quanto os elementos intuitivos. No entanto, é digno de nota que a *exposição* dessa abstração não se dá por uma *análise* (separação lógica por meros conceitos e mais compatível com a linguagem escolar), mas por imagens: o quarto escuro ou uma rua à noite. Trata-se claramente de uma estratégia de exposição voltada para um texto de maior circulação, no qual uma imagem – uma experiência lúdica³⁸⁷ ou corrente – tem o mesmo resultado de uma abstração lógica. Assim, podemos dizer que Kant teria a intenção de alcançar até mesmo o público de uma filosofia popular.

Abstraída primeiramente a percepção, Kant pode designar uma orientação no espaço *em geral*, ou seja, num espaço reconstruído totalmente por um sujeito capaz de dispor uma ordem de objetos previamente conhecida. A designação de matemática provavelmente faz referência ao poder da geometria analítica em criar e determinar objetos num espaço considerado em geral (espaço criado numa intuição formal em vez de um espaço dado). Nesse nível matemático, o

³⁸⁶ Essas características serão exploradas por Makkreel (2015) em vista de sua alternativa de hermenêutica kantiana, inserida dentro de um debate mais contemporâneo com Heidegger, Gadamer, Dilthey.

³⁸⁷ Kant qualifica a experiência do quarto como “*zum Spaße*” (por brincadeira, diversão, Ak. VIII, 135). Talvez essa escolha não seja tão arbitrária, sobretudo, quando lembramos que Mendelssohn trata da divergência entre a erudição e o entendimento comum através da descrição de seu sonho. Em todo caso, nosso intento não abarca explorar as fecundas estratégias retóricas do texto de Kant, mas simplesmente fazer com que elas, em vez de esconder, reafirmem o caráter *lógico* ou *abstrativo* desse alargamento operado no conceito de orientar-se.

mesmo princípio de diferenciação válido para a orientação geográfica (diferença entre esquerda e direita) mostra-se como independente de qualquer fundamento posto pelo objeto, podendo assim ser chamado de “simples sentimento de meus dois lados, esquerdo e direito³⁸⁸”. Apesar da afirmação do mesmo princípio, cabe, contudo, ressaltar que Kant parece nomear como *sentimento* a expressão de uma regra utilizada por geômetras na determinação de objetos no espaço em geral e, conseqüentemente, na elaboração de conhecimento *a priori*. Notemos, portanto, que a estratégia do autor é utilizar a abstração sem suprimir a instância do sentimento, pelo contrário, a abstração expõe tal sentimento como universal ou pertencente à razão. Em síntese, a presença do *sentimento* não deslegitima o valor *a priori* do conhecimento matemático, revelando assim uma concepção de sentimento que já não se encontra presa ao campo empírico³⁸⁹.

Abstraindo, em segundo lugar, toda a intuição, o orientar-se no nível lógico significa orientar-se no pensamento *em geral*, ou seja, orientar-se no pensamento de certas representações que, embora sejam *objetivamente* indetermináveis (problemáticas), influenciam o sujeito, sobretudo, no que concerne à dimensão das ações, anseios, expectativas. Nesse aspecto da razão onde os fundamentos de *distinção* são apenas subjetivos, a proposta de Kant ainda é buscar um meio de determinação que lhe seja adequado “orientar-se no pensamento em geral significa, então, dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se no tomar-por-verdadeiro [*Fürwahrhalten*] segundo um princípio subjetivo da razão” (*Orientar-se* VIII, 136, nota). Desse modo, o texto tangencia a última seção do *cânone*, mas em vez do ponto de partida no uso prático, Kant parte de um método heurístico da experiência que expressa claramente uma necessidade da faculdade de julgar subjetiva que excede, por um sentimento, as determinações objetivas.

³⁸⁸ Ak. VIII, 135. Para Makkreel essa diferenciação indica a tomada de posição do sujeito sobretudo em contextos funcionais e pragmáticos. “A distinção orientacional entre esquerda e direita faz sentido somente para um mundo observado a partir de um corpo vivo. Para um intelecto puro, os lados direito e esquerdo do corpo seriam conceitualmente indiscerníveis. A capacidade indexical de diferenciá-los acompanha nossa ‘tomada de posição’ para que, ao darmos um passo em direção à afirmação de nós mesmos, possamos favorecer a esquerda ou a direita. Essa preferência sentida não será relevante para um mundo concebido em termos de campos de possibilidade lógica ou de domínios de determinação legislativa, mas é operativo quando o mundo é articulado em termos de territórios reais e *habitat* contingentes.” (Makkreel, 2015, 79)

³⁸⁹ Nesse momento, contentamo-nos em constatar a presença do sentimento para designar um âmbito da razão que Kant ainda não estabeleceu conceitos suficientes para uma exposição. A questão do estatuto *a priori* do sentimento tem uma sutileza e uma complexidade que se acentua no transcorrer das três *críticas* e que abordaremos num momento posterior (6.1 e 6.2). Por ora, podemos utilizar uma explicação sintética formulada por Zammito. “O sentimento pode ser a marca da existência de uma relação da razão. Enquanto uma marca de existência é empírica, mas refere-se, subjetivamente – com certeza –, a um princípio racional *a priori*. O sentimento é possível porque o homem é sensível, mas nem todos os sentimentos são causados pelo sentido. O sentimento peculiar de respeito é a instância crucial disso. ‘Sentimento sensível... é a condição daquela sensação peculiar que denominamos respeito, mas a causa da determinação desse *sentimento* encontra-se na razão prática pura.’ (C2, V. 75)” (Zammito, 1992, p.294-5).

É bastante tentador afirmar aqui a presença do juízo reflexionante, porém, em virtude de o nosso interesse se centrar nos limites da filosofia kantiana, a recorrência do verbo determinar na descrição do método de orientação acaba obrigando um importante recuo. É mais prudente reconhecer que o texto do *Orientar-se* se move em grande parte num campo que escapa ao domínio teórico e que não é completamente abarcado pelo domínio prático, mas sem ainda ter encontrado, de maneira conclusiva, um princípio inteiramente adequado no nível transcendental. Para nós, esse campo é diretamente o da validade subjetiva. Desse modo, afastamo-nos da conclusão de Makkreel que, ao relacionar o *Orientar-se* com a terceira Crítica, faz com que a orientação geográfica e matemática (designada pelo intérprete como espacial) corresponda ao juízo estético, ao passo que a orientação lógica se ligaria ao juízo teleológico e teria por base o *sensus communis*.³⁹⁰ Apesar da importância do conceito de orientação para uma perspectiva que supere os limites da legislação do entendimento sobre a natureza, acreditamos que, com o juízo reflexionante, Kant poderá caracterizar de maneira diferente a questão da necessidade³⁹¹.

³⁹⁰ “No nível do juízo é então possível propor duas contrapartidas à orientação no espaço e no pensamento, a saber, uma orientação estética que avalia o mundo sobre a base do sentimento de vida e uma orientação teleológica que interpreta a cultura sobre a base do senso comum ou do *sensus communis*. [...] Enquanto a orientação estética, ao se enraizar no sentimento de vida, pode ser vista como a contrapartida reflexiva do nosso sentido de orientação espacial, a [orientação] teleológica, que aplica o senso comum à cultura, pode ser considerado como a contrapartida reflexiva da orientação no pensamento. O senso comum pode orientar o juízo do indivíduo à perspectiva ampla da comunidade e assim fornece a base para aquilo que Kant chama de modo alargado de pensamento ou interpretação”. (Makkreel, 1990, pp. 156-157).

³⁹¹ Em especial, a Analítica do Belo, ao separar o momento da quantidade do momento da qualidade, fornece um esclarecimento crucial para circunscrever a noção de necessidade subjetiva. Desenvolveremos isso em 6.3. Quanto à letra de *Orientar-se*, a orientação espacial, apesar do recurso subjetivo da diferença entre direita e esquerda, resulta em representações objetivas. Além disso, Kant faz claramente corresponder a orientação lógica não apenas aos juízos teleológicos, mas também às afirmações dos postulados da razão prática, pois o conceito de orientação está vinculado a uma necessidade que não é objetiva, mas é uma necessidade universal para os sujeitos que se impõe diretamente no pensamento de todos (a fé racional, que nesse texto está na base do conceito de orientação do pensamento, expressa uma força de coerção ou determinação). Ou seja, o juízo reflexionante aqui ainda não se viu despido completamente do juízo determinante. O direcionamento coercitivo presente em todas as qualidades do conceito de orientação não pode ser adequado ao juízo estético, em que uma necessidade normativa é reivindicada, sem ser imposta. Em poucas palavras, podemos afirmar que, em *Orientar-se*, o juízo teleológico impõe necessariamente a condição de um criador inteligível do mundo – como um fundamento determinado para a sua enunciação –, ao passo que em um juízo de gosto “não se diz que qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que deve concordar com ele” (C3 V, 239), pois, no campo estético, nunca podemos representar para nós mesmos a certeza de ter feito uma subsunção correta. Cf. C3 §22. Vale ainda ressaltar que o esforço de Makkreel em afastar o *sensus communis* do juízo estético e aproximá-lo do juízo teleológico visa compreender melhor as implicações desse conceito nas observações acerca da cultura e, para isso, ele enfatiza que o *sensus communis* extrapola os problemas pertencentes ao juízo de gosto. Concordamos com Makkreel no que diz respeito ao fato de o *sensus communis* contribuir para as reflexões sobre a cultura e se colocar num horizonte mais amplo do juízo reflexionante em geral, porém, acreditamos que é justamente o seu vínculo com a qualidade estética que nos ajuda a compreender e a atingir tais pretensões. Não se trata de identificar *sensus communis* e juízo de gosto, e sim aceitar que o juízo de gosto sobre o belo é o principal exemplar que temos para decifrar e, simultaneamente, ampliar essa instância em que há uma comunicação sem a direção determinante de conceitos

O efeito sintomático mais evidente dessa determinação condicionada a um sentimento é que aquilo que era uma *necessidade* [*Notwendigkeit*] subjetiva em *C1* (B 851-2) aqui será descrito como *carência* ou *demanda* [*Bedürfnis*]. Apesar dessa flutuação na nomeação, a função desses conceitos continua sendo opor-se, ainda que sem validade objetiva, a uma atividade arbitrária do pensamento, ou seja, opor-se a uma atividade que repouse no aspecto *privado* de um sujeito³⁹². Uma carência efetiva é suficiente para tornar *necessário* o juízo³⁹³. Não se referindo às condições de determinação objetiva, esse princípio carrega, em contrapartida, um tipo de necessidade originária da razão, ganhando, assim, a designação de máxima³⁹⁴.

Pode-se pensar muitos suprassensíveis (pois os objetos dos sentidos não preenchem o inteiro campo de toda possibilidade), mesmo que a razão não sinta [*fühlt*] nenhuma carência de alargar-se até eles, e muito menos de admitir sua existência [*Dasein*]. (...) Pesquisar sobre a [influência do puro ente espiritual da natureza] ou brincar com devaneios desse tipo não é absolutamente carência, mas mero gracejo [*Vorwitz*] que acaba em nada mais do que sonharia. (*Oriente-se* Ak. VIII, 137)

O alargamento para o campo do suprassensível coloca o pensamento próximo da fonte de suas quimeras. Entre os objetos que não têm uma possibilidade real³⁹⁵ [*realen Möglichkeit*] nem uma contradição interna, a orientação lógica precisa identificar aqueles que despertariam uma *carência* ao ser posto em relação [*Verhältnis*] com os objetos da experiência, relação que preservaria o seu caráter de suprassensível, mas em contato com um *uso* empírico³⁹⁶. Esse método ganha também o estatuto de *direito de carência* da razão, direito que se anunciaria diretamente quando a razão, no meio da escuridão indissipável que envolve a noção de

³⁹² Sobre a dificuldade de traduzir *Bedürfnis*, cf. nota de Hulshof em sua tradução de *C2* (p.73). De nossa parte, compreendemos que além do problema de tradução, *Bedürfnis* expressa a dificuldade de Kant – que exploraremos ao longo da Parte II – em tratar de um tipo de necessidade que não se expressa em fundamentos objetivos, mas que se faz presente na razão. Ao utilizar uma palavra diferente de *Nothwendigkeit*, esse tipo de necessidade cria uma distância mais forte com a necessidade objetiva, daí a pertinência de traduzir *Bedürfnis* por palavras que indicam uma necessidade objetivamente mais fraca como opta a tradutora: demanda e carência. No entanto, ambos termos precisam ser compreendidos igualmente na dimensão transcendental, evitando que essa carência de base objetiva signifique uma dimensão psicológica empírica (como o seria o hábito para Hume, cf. *C1* B127-128). De fato, tanto *Nothwendigkeit* quanto *Bedürfnis* indicam algo *a priori*; por esse motivo, compreendemos tais palavras como dois tipos de necessidade que, de maneiras distintas, fundamentam-se na razão (e não na experiência).

³⁹³ Essa necessidade se manifesta claramente na moral, uma vez que ela suspende a arbitrariedade que se mantém em certa medida nas considerações teleológicas da observação empírica. “No caso em que não for arbitrário alguém querer – ou não – julgar a respeito de algo de um modo determinado, [ou seja] no caso em que uma carência efetiva [*wirkliches Bedürfnis*] – uma que dependa da razão em si mesma – torna necessário [*nothwendig*] o julgar, ainda que sejamos limitados pela falta de saber acerca das partes exigidas para este julgar, então uma máxima é coerção [*nöthig*], segundo a qual possamos decidir nosso juízo; pois a razão quer ser satisfeita”. (*Oriente-se*, VIII, 136 adp).

³⁹⁴ Como essa máxima não é direcionada à vontade ou à faculdade de desejar, ela representa apenas um princípio subjetivo em geral e não um princípio subjetivo qualificado enquanto moral ou prático.

³⁹⁵ Ou seja, uma possibilidade subordinada à tábua das doze categorias.

³⁹⁶ Cf. Ak. VIII, 136. Aqui se encontra a mesma tensão do capítulo III da Analítica, em que o sentido transcendental (de númeno) precisa ser conjugado com algum uso empírico.

suprassensível³⁹⁷, se depara com a ideia de um ser originário [*Urwesen*] e de um sumo bem [*höchsten Gute*].

Na explicação da *contingência* dos fenômenos, a determinação dos objetos pelos conceitos é insuficiente e, desse modo, desperta uma *carência* que demanda a existência de uma causa da contingência (*ser originário*). Tal causa condicionaria a participação da contingência num mundo dos fins. Disso decorre que o uso *teórico* da razão, no uso empírico do entendimento, exigiria que a hipótese do ser primordial fosse posta para que a busca por regularidades finais, fundamental para alguns ramos do conhecimento, não se tornasse um absurdo³⁹⁸. Contudo, no uso teórico, os juízos finais sobre o contingente dependem, nesse texto de 1786, de um mero querer do observador da natureza. É no uso prático que o direito de carência da razão encontraria uma condição categórica. No uso prático, segundo esse texto, as leis morais acarretam uma ideia dupla de sumo bem: uma enquanto moralidade no mundo, decorrente exclusivamente da liberdade, e outra enquanto proporção entre moralidade e felicidade que exigiria uma inteligência suprema como causa³⁹⁹. Nesse caso, a carência sentida pela razão exige previamente a representação da existência de um Deus para que o *objeto*⁴⁰⁰ da moralidade não se converta num mero ideal.

A partir dessas respostas, o método de orientação no pensar *em geral*, apresenta-se dividido em uso teórico e em uso moral, possuindo cada propósito uma modalidade distinta: no teórico, há o caráter hipotético; no moral, o categórico. Nessa diferença de registro entre a pergunta e a(s) resposta(s), seria possível indicar ou uma defasagem ou um pressuposto de que não haveria pensamento suscetível de orientação (ou de validade subjetiva) fora desses dois usos. Entretanto, para manter a possibilidade de uma resposta também no nível *em geral*, convém sublinhar que, apesar dos registros distintos, as respostas possuem em comum a referência à argumentação teleológica que não fundamentaria completamente os usos teórico e

³⁹⁷ Dentro desse contexto, interpretamos o suprassensível diretamente como o númeno em sentido negativo (negatividade presente nesse texto popular enquanto escuridão).

³⁹⁸ Nesse momento de seu pensamento, Kant está claramente mais próximo do argumento do Apêndice da Dialética transcendental do que do juízo reflexionante teleológico de C3.

³⁹⁹ Essa duplicidade é mais bem detalhada em C2, no capítulo “Da dialética da razão pura na determinação do conceito de *höchstem Gut*”. Nas palavras de Kant “o conceito do sumo já contém por si uma ambiguidade que, se não se tem atenção, pode resultar em disputas desnecessárias. Sumo pode significar supremo [*Oberste*] (supremum) ou também consumado [*Vollendete*] (consumatum)” (Ak. V, 110). O bem supremo é a simples virtude moral (dignidade de ser feliz), ao passo que a proporção exigida entre moralidade e felicidade será esse bem consumado. Opondo-se a Beck e a Guyer, Klein (2014) busca compreender no desenvolvimento do sumo bem um sentido de *Bedürfnis* que se situe acima do aspecto psicológico ou também de um mero cálculo teleológico.

⁴⁰⁰ Como se sabe, pela ordem dos capítulos da Analítica de C2, as leis ou os princípios da moralidade são anteriores ao objeto de uma vontade moral; por isso, ainda que o objeto completo – o sumo bem – dependa da representação de um autor do mundo, as leis morais precisam dispensar completamente tal representação no momento da elaboração dos princípios morais. Trataremos disso em 5.1 e retomaremos a questão dos postulados em 5.3.

prático, mas justamente um âmbito mais largo do que cada um deles (âmbito não limitado estritamente ao dado pela intuição ou pela lei moral)⁴⁰¹.

Sem uma representação determinada na mera ideia de um ser originário, ao uso teórico não seria permitida a explicação da contingência da natureza, e, no uso prático, a pessoa moral não poderia esperar nada mais do que o efeito imediato de suas ações e da liberdade, abdicando asceticamente de qualquer expectativa de felicidade. No entanto, a pergunta sobre orientar o pensamento *em geral* não deveria tratar apenas de legitimar esses passos na ciência ou na moral, mas de *explicar* o acordo entre os sujeitos a respeito dos juízos teleológicos (nos dois usos da razão) – um acordo relativamente existente, ainda que não haja fundamento objetivo para, sozinho, determinar um fim último nem como natural nem como moral. Portanto, se quisermos que os juízos finais forneçam uma resposta mais adequada ao âmbito geral formulado na pergunta/título do texto de 1786, temos que problematizar o *acordo* ou a *adesão subjetiva* despertada pelos argumentos teleológicos. Assim, o método heurístico abstraído dos elementos empíricos e da intuição pura precisa recolocar o problema da adesão presente na última seção do cânone, distinguindo essa fé tanto do saber quanto da opinião.

Em ambos os usos da razão, os juízos teleológicos possuem o poder de gerar acordos cujo fundamento ultrapassa as condições de objetividade tanto do conceito de natureza (subordinado às formas da intuição) quanto do conceito de liberdade (subordinado ao *dever*). Para além do que é propriamente um *saber*, o pensamento coloca o *suprassensível*, que insiste em não se restringir aos aspectos privados do humano, e, por esse motivo, Kant o atribui à razão. Mas, em vez de tratar o problema de baixo para cima (como se o acordo fosse propriamente um fato), é preciso explicar como a razão poderia ter a capacidade de distinguir, na *escuridão* do pensar, algo em geral que contenha essa validade simplesmente subjetiva; por isso, o método de orientar-se num espaço, ao indicar um poder de determinação *a priori* do sujeito em relação ao seu próprio lugar (e não em relação propriamente ao objeto), foi escolhido para jogar luz sobre aquilo cujo adjetivo é reconhecido como comum, mas que recebe o nome ora de entendimento ora de senso ora de razão humana. Em 1786, temos nesse método heurístico calcado no juízo teleológico uma alternativa ao método da aposta pascaliana, sendo

⁴⁰¹ Apesar de negar o conhecimento a respeito da causa final, Kant sustenta a argumentação finalista não pode ser reduzida diretamente à ignorância. Essa peculiaridade de Kant frente a Espinosa, embora existente desde *CI* (no uso hipotético das ideias da razão), possuirá uma expressão mais contundente somente a partir do juízo reflexionante e da necessidade de avaliar a especificidade do conceito de *organismo* para as observações empíricas. Como observa Pedro Paulo Pimenta, “não se trata de questionar, suspender ou invalidar a legislação do entendimento, apenas de encontrar uma legalidade capaz de incluir algo que para o entendimento é contingente”. (Pimenta, 2015; p.198).

a necessidade sentida pela razão mais próxima do campo transcendental do que o *temor* ou *fé negativa* de *CI*.

Enquanto o campo do suprassensível era pensado apenas a partir de um conceito-limite⁴⁰², sua representação era um vazio, pois do ponto de vista objetivo sua representação é um nada, um zero (não pode ter um objeto determinado na intuição). Do ponto de vista subjetivo, esse vazio se transforma num campo escuro, onde mesmo sem ver – sem possuir uma representação clara – a razão seria capaz de expressar uma necessidade específica para certa adesão que, ao invés de privada, fosse comum entre os sujeitos. Nessa mudança, o navegante deixa de se orientar negativamente pelo farol fincado na ilha do conhecimento, e descobre (ou inventa) uma bússola⁴⁰³, uma orientação *positiva*. Através do alargamento do termo orientar-se, esse instrumento é designado como próprio à natureza do sujeito, mas impossível de ser representado enquanto objetivo, expressando como um sentimento aquilo que chamaríamos hoje mais comumente de senso de direção. Assim, a orientação positiva da fé racional, em vez de descoberta, inferência ou dedução de uma objetividade, significa apenas essa companheira de viagem marítima do sujeito e não um “terra à vista!”.

Ao mesmo tempo em que defende a legitimidade ou racionalidade de sua orientação, Kant se preocupa em impedir que tal recurso seja instrumentalizado para o domínio teórico do conhecimento, por isso, não é conveniente designá-lo como razão *sã* ou entendimento comum. Esses termos populares expressam um princípio de comunicação *em geral*, mas Wizenmann⁴⁰⁴ tem razão ao colocar sua utilização direta para o conhecimento – feita por Mendelssohn – no mesmo patamar da fé em Jacobi. Portanto, a escolha do termo *fé racional* tenta evitar a equivocidade do termo senso comum. Distinta também da fé histórica, a fé racional se refere legitimamente apenas àquilo cujo conhecimento é representado conscientemente como impossível. Assim, ainda que seja a orientação *positiva* para uma validade subjetiva, o conceito

⁴⁰² Como tratamos em 4.1.

⁴⁰³ “Uma pura fé racional é, então, a biruta [*Wegweiser*] ou a bússola [*Kompass*] por meio da qual o pensador especulativo orienta-se em suas investidas racionais no campo dos objetos suprassensíveis, e pode projetar, de modo completamente adequado, ao homem de razão comum mas (moralmente) *sadia* o seu caminho ao propósito tanto teórico quanto prático do fim completo de sua determinação”. (*Orientar-se*, VIII, 142, adp). Dentro do uso na linguagem marítima [*seemanns Sprache*], o Dicionário Grimm atribui ao termo *Wegweiser* quatro significados distintos. Como Kant o associa diretamente ao instrumento da bússola, supomos que o filósofo pensa no quarto significado, a saber, “uma haste na qual um fio com lâminas de cortiça é amarrado, para identificar a direção do vento”. Devido a essa acepção e ao nosso parco conhecimento de vocabulário marítimo, sugerimos o significado de *Wegweiser* como uma biruta ou um cata-vento antigo.

⁴⁰⁴ Autor que publica anonimamente *Resultados da filosofia de Jacobi e de Mendelssohn*. Além de uma referência para o debate dessa querela do panteísmo, Kant retoma elogiosamente o seu comentário em *C2*, quando trata da adesão concernente à existência de Deus. Como indica Philonenko “a obra [de Wizenmann] se reduz a uma implacável crítica a Mendelssohn. Essa crítica é particularmente dirigida contra a equívoca noção de ‘bom senso’. Wizenmann procura mostrar que, apoiando-se no ‘bom senso’, Mendelssohn, como Jacobi, abandona a razão pura pela fé”. Philonenko, 1988, p. 18.

de fé racional, para o conhecimento, permanece uma forte proibição, sendo apenas um lado daquela moeda cujo lado oposto é o reconhecimento (*socrático CI BXXXI*) da ignorância.

Para bem utilizar o aspecto positivo da orientação fornecido pela fé racional, convém permanecer no campo meramente subjetivo, impedindo que tal campo seja considerado objetivamente como conhecimento quer pela noção de senso comum (Mendelssohn), quer pela fé enquanto intuição de cada indivíduo (Jacobi⁴⁰⁵) quer pela fé enquanto revelação (Wizenmann). Para marcar posição desse outro lado trincheira referente à validade subjetiva, Kant introduz bruscamente como interlocutores no problema da orientação do pensar em geral estes “homens de habilidades espirituais e de mentalidade alargada”, “amigos do gênero humano e daquilo que nele é mais sagrado”. Por meio de tais epítetos grandiosos, Kant se volta para todos aqueles⁴⁰⁶ que fazem ataques contra a razão e o seu direito de falar sobre o supracensível. E, contrariando o fio de sua argumentação, que proporcionava um forte argumento para a razão no campo moral, Kant salta para a dimensão do andamento das coisas [*Der Gang der Dinge*]⁴⁰⁷.

Dito de maneira sintética, esse “andamento das coisas” significa os efeitos observáveis ou previsíveis que tal debate escolar causaria na sociedade. A sequência de tais efeitos seria: a difusão da máxima da invalidade de uma razão supremamente legisladora, o surgimento de uma confusão de linguagem, a subordinação aos fatos (superstição), a generalização de uma incredulidade, e, por fim, a supressão da liberdade de pensamento feita por uma autoridade estatal. Essa última etapa, mais do que algo futuro, é precisamente o risco histórico do presente e aquilo que foi determinante para romper o silêncio de Kant nesse debate: a ascensão de Frederico Guilherme II ao trono⁴⁰⁸.

O conceito de *fé*, dentro do âmbito da subjetividade, realiza esse giro da argumentação que inclui não apenas as teses opostas entre Mendelssohn e Jacobi, mas maneiras de pensar completamente distintas, como a da escola e a dos amantes do gênero humano – que aqui designam aqueles que depositam mais valor no que há de impetuoso que de comum⁴⁰⁹. O texto

⁴⁰⁵ Quanto a Jacobi, convém ressaltar que sua posição nesse debate ganhará mais elementos em seu livro sobre Hume (*David Hume über den Glauben*, 1787). Além de se colocar mais frontalmente contra Kant (e o problema da coisa em si), Jacobi se utiliza das teses de Leibniz para reforçar a necessidade da revelação, do sentimento e da fé para alcançar o nível imediato e individual da existência. Cf. Renault, 2015, p.26s.

⁴⁰⁶ Não nos parece ser apenas Jacobi o alvo dessa mudança no texto, mas sim todos aqueles que optam por tomar o partido contrário à *Aufklärung* enquanto um projeto racional e coletivo.

⁴⁰⁷ Cf. Philonenko, 1988, p. 28-32.

⁴⁰⁸ Sobre as dificuldades que o governo de Frederico Guilherme II impôs diretamente a produção intelectual de Kant, Cf. Nadai (2020).

⁴⁰⁹ Para Zammito, além dos Schwärmerei, o texto do *Orientar-se* expressa uma posição de Kant também ao movimento tempestade e ímpeto. “Herder, Goethe e a geração do Idealismo viam o Espinosismo como um recurso decisivo, uma vez devidamente reformulado, para o resgate da filosofia desse desastre. O que foi em Espinosa que

do *Orientar-se* faz bruscamente esse giro, porém, mais do que possíveis estranhezas argumentativas, convém notar o seu sentido. Essas maneiras de pensar quase incomunicáveis são convidadas a participar de um mesmo jogo, a saber, o debate acerca de um princípio comum para a adesão ao verdadeiro fora das diretrizes do conhecimento. A representação de uma comunidade é novamente afirmada como um critério capaz de estabelecer uma autêntica liberdade do pensar, a qual, por meio da comunicação, se distingue dos meros ímpetos particulares do sujeito.

Mas quanto e com que retidão bem pensaríamos nós, se não pensássemos como que numa comunidade com outros, aos quais comunicamos os nossos pensamentos e que nos [comunicam] os seus?! (*Orientar-se* VIII, 144, adp).

Todavia, apesar de ser um método heurístico abstraído de um uso comum, essa orientação lógica dada pela fé não é uma luz que dissiparia miragens: a escuridão permanece. É nessa escuridão que é preciso sustentar um *direito* da razão caracterizado como necessidade sentida da razão [*gefühltes Bedürfnis der Vernunft*]. Enquanto a representação de uma validade meramente subjetiva conduz Kant ao conceito de fé, o desenvolvimento deste último, enquanto uma bússola que não pode ser representada nem como conceito nem propriamente como princípio, conduz ao nível sentimental. E não faltaria muito para a questão se tornar “como orientar-se no sentimento”⁴¹⁰, uma vez que o pensamento de objetos suprassensíveis tange mais o que diz respeito ao nosso sentimento (nosso senso) do que ao nosso poder de representar objetivamente.

A nota de Kant sobre esse vínculo entre razão e sentimento evidencia que o conceito de fé presente no texto de 1786 foi elaborado em analogia com o *sentimento moral* (de C2, 1788), um sentimento que seria produzido pela lei moral e, conseqüentemente, pela razão. Assim, se a dificuldade da fé moral em C1 consistia em se apoiar numa mentalidade moral, a dificuldade dessa fé puramente racional consiste em ser uma expressão *sentimental* vinculada à razão. A maneira como Kant trata o prolongamento do pensar para além do conhecimento, mais do que definir os objetos clássicos da metafísica (liberdade, imortalidade da alma e deus), resulta na abertura de espaço para uma forma de julgar distinções que, embora inabarcáveis por conceitos ou princípios, são comumente perceptíveis e frequentemente atribuídas a uma razão humana comum. Um dos primeiros resultados dessa abertura é compreender que esses acordos de juízos

a geração do *Goethezeit* achou tão promissora? Certamente não ‘mecanismo intransigente ou ‘ateísmo e fatalismo’. Em vez disso, eles viram em sua ideia de ‘infinito intrínseco’ uma espécie de holismo que forneceu uma resolução para o enigma da epistemologia moderna (tanto em sua mente-corpo como em suas formas únicas)” (Zammito, 1992, 229).

⁴¹⁰ Referimo-nos aqui ao título do texto de Calori, 2014: “*Qu’est-ce que s’orienter dans l’affectivité ?*”.

comuns sem objetividade expressam características mais sentimentais do que conceituais e, portanto, exigem que Kant trate os sentimentos como capazes de uma qualidade *a priori*⁴¹¹.

O valor de *Orientar-se* certamente não está na exatidão de suas respostas, que talvez fossem incompreensíveis sem outros textos de Kant ou abstraídas seu contexto histórico. Em compensação, o texto reúne vários interlocutores, ou melhor, perspectivas: o dogmatismo de Mendelssohn, o ceticismo teológico de Jacobi, os adversários em geral da *Aufklärung*, as consequências sociopolíticas da liberdade de pensamento que rompesse fortemente com a razão. Diante de cada uma dessas perspectivas, Kant coloca-se para além daquilo que é cognoscível e apela por um direito da razão expresso enquanto carência sentida, por meio do qual a razão permaneceria a pedra de toque da verdade concernente a tudo aquilo que, apesar de suprassensível, pode ter fortes consequências para uma comunidade humana.

Fora da ilha do conhecimento, fora da validade objetiva, espera-se ainda que a razão pura consiga orientar ou determinar as adesões dos sujeitos, evitando, assim, que as condições privadas suprimam totalmente a comunicação e o sentido daquilo que motiva ações, expectativas e gostos. Desse modo, mesmo reconhecendo que a razão tem seu conhecimento propriamente dito apenas nos objetos da intuição sensível, o projeto crítico pretende fixar um poder racional como recurso válido para esse mar de subjetividade.

Ainda que Kant tenha como escopo definitivo alargar a razão pura para o seu uso prático, o percurso no qual transita – a saber, o da validade subjetiva irreduzível à privada – impõe obstáculos a uma formulação que lhe seja completamente adequada. Quando comparamos a seção do *Cânone* com o texto do *Orientar-se*, suas respostas, se nos restringimos aos resultados teóricos ou práticos, são substancialmente indiferentes. Em contrapartida, quando se ressaltam as elaborações do problema da adesão e os elementos que Kant mobiliza, nota-se como a passagem para o domínio moral da razão pura não foi tão fácil e que, talvez justamente por isso, ela precisará ser reavaliada ou digerida em *C3*, à luz de uma atividade reflexiva do juízo.

⁴¹¹ Com interesse na gênese de *C3* (e em especial do juízo teleológico), Zammito interpreta que esse nível da argumentação kantiana revelaria uma “fenomenologia da consciência subjetiva” na medida em que “a razão te[ria] uma propensão imanente anterior transcendentemente à sistematicidade, à totalidade, ao fechamento lógico” (1992, p.238-9). Teríamos mais afinidade com essa leitura, caso Zammito não tentasse descaracterizar o significado de *sentimento*.

Capítulo 5: O alargamento do querer

O que é exigido para a possibilidade de um uso da razão em geral – a saber, que os seus princípios e afirmações precisem não se contradizer entre si – não constitui nenhuma parte de seu interesse, mas é a condição em geral para se ter razão. Somente o alargamento – e não a mera concordância consigo mesma – é computado como interesse da razão. (C2, V, 120)

Além da célebre promessa por uma metafísica futura, ronda sobre a limitação do conhecimento teórico, a promessa de preencher, através do domínio prático, o vazio referente ao suprassensível ou ao incondicionado⁴¹². Será um dos nossos desafios compreender – até o final do capítulo 5 – em que medida a crítica kantiana realiza tal promessa e em que medida tal promessa permanece, ela mesma, vazia. De fato, a raiz da objetividade oriunda da determinação pura da vontade avança sobre esse suprassensível e, além disso, proporciona uma articulação com o campo teórico caracterizada pelo conhecido “primado da razão prática”, todavia, o esforço de C2 para reafirmar os limites da razão especulativa reforça uma heterogeneidade entre esses dois campos⁴¹³. Como veremos abaixo, tal heterogeneidade está na base desse alargamento realizado pelo conhecimento prático sobre as nossas representações que transcendem as formas da intuição, mas que permanecem *reais* para razão.

Enquanto, no campo teórico, o conhecimento é limitado aos objetos sensíveis para salvaguardar uma permissão de pensar *problematicamente* objetos numa dimensão suprassensível, a crítica, no campo prático, aumenta suas pretensões exercendo uma *determinação* que avança ao encontro do campo suprassensível. Embora dependa sempre daquele primeiro avanço do *pensamento* sobre a representação da natureza suprassensível – na qual era possível, inicialmente, apenas uma orientação quer negativa (em distinção ao conhecimento) quer positiva (em relação a alguma fé posta numa dimensão racional enquanto comunidade) –, o interesse do domínio prático dirige-se abertamente a um poder determinante

⁴¹² “Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo neste campo do suprassensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente do ponto de vista prático. Deste modo, a razão especulativa concede-nos, ainda assim, campo livre para essa extensão, embora o tivesse que deixar vazio, competindo-nos a nós preenchê-lo, se pudermos, com os dados práticos, ao que por ela mesmo somos convidados”. (C1 BXXI) Notemos a ironia (ou ao menos a incerteza) presente numa promessa condicionada pelo “se pudermos”.

⁴¹³ O problema da delimitação, em especial, dos domínios teórico e prático está vinculado ao problema da heterogeneidade, a qual coloca a necessidade de uma articulação entre essas esferas de conhecimento. Compartilhamos da impressão de que “esta é a descoberta mais importante do projeto crítico, a saber, a delimitação de dois âmbitos de atividades para a razão, delimitação ainda por cima pensada em termos de heterogeneidade”. Marques, 1987 p. 23.

que fundamente alguma necessidade *objetiva*. A razão prática exige, portanto, uma objetividade distinta da teórica. Nesse capítulo indagamos como esse alargamento na razão prática se realiza, por um lado, respondendo e mantendo uma tensão com a razão especulativa, por outro, superando e recolocando âmbito da validade subjetiva da razão.

Talvez seja oportuno antecipar ainda que, descrevendo essas tensões, não almejamos assinalar a falta de articulação sistemática entre a razão prática e a teórica. Na verdade, consideremos que não existe articulação real sem atrito. Além das teias conceituais, a tarefa transcendental liga-se a faculdades distintas do sujeito, criando sínteses entre representações heterogêneas (pensamento, intuição, vontade, sentimento) sem diluí-las a um mesmo elemento inteligível. O formalismo da exposição da crítica transcendental não pode resultar na homogeneidade dos elementos expostos. Desse modo, em vez de girar sempre em torno de uma única perspectiva ou interesse, o pensamento crítico de Kant não precisa fugir das tensões em virtude do título de sistemático. Essas tensões, pelo contrário, podem revelar tipos novos de sínteses *a priori*, para além do conhecimento teórico. Assim, melhor seria notar como o sistema da razão pura cresce friccionando-se no reconhecimento e no trabalho consciente de superar as incoerências de uma racionalidade que representa o incondicionado, mas determina sempre através de condições.

Os elementos da moral são retomados por Kant em vários momentos de sua obra, mas nosso enfoque na articulação de C2 direciona o presente capítulo a três partes principais: no primeiro momento (5.1), tratamos de como a investigação moral kantiana se insere no campo do pensamento em geral, determinando uma realidade objetiva prática totalmente distinta da realidade teórica; no segundo momento (5.2), delineamos como a peculiaridade da forma da lei moral resulta numa *vantagem* das categorias da liberdade sobre às categorias da natureza; e, no terceiro momento (5.3), recolocando o tema da validade subjetiva, problematizaremos como a necessidade *subjetiva*, para constituir a possibilidade de um objeto da vontade moral considerado inicialmente impossível (o sumo bem), atua sobre a articulação entre razão prática e teórica. Em suma, esses três momentos buscam compreender como a razão pura, em sua característica *prática*, elabora um fundamento novo de determinação sobre o real (5.1) e o possível (5.2 e 5.3), distinguindo-o dos critérios de objetividade teórica. Reconhecendo a duplicidade no nível dos princípios fundamentais entre os usos da razão pura, o sistema crítico estende-se sobre a determinação do suprassensível *em nós* (enquanto vontade) e de uma parte do suprassensível *fora de nós* (enquanto existência de algo representado e desejado).

Enquanto, no capítulo anterior, debruçamo-nos sobre a fronteira entre a dimensão objetiva do conhecimento e a dimensão subjetiva do pensamento em geral, no presente capítulo,

o desafio é compreender como, a partir da dimensão problemática do pensamento, a razão prática pura encontra um novo fundamento de determinação *a priori*, que, por sua vez, além de uma nova objetividade (na ordem do dever), fornece mais elementos acerca da subjetividade (o primado da razão prática e a validade dos postulados). Depois de ter caracterizado a passagem do conhecimento teórico para um pensamento alargado, resta agora reconhecer, a partir desse pensamento, a construção de um domínio objetivo prático que, ao mesmo tempo, se impõe como radicalmente diferente do teórico (5.1 e 5.2) e que se desafia até mesmo a querer o impossível (5.3).

Por esse motivo, a todo momento uma interrogação se repetirá: como manter a coerência da razão consigo mesma e essa duplicidade em seus fundamentos de determinação? Como a satisfação de interesses tão irreduzíveis lida com as contradições que possam surgir?

5.1 Da especulação vazia ao formalismo moral

Eu vivo num mundo novo, desde que li a *Crítica da razão prática*. Proposições que eu acreditava serem inabaláveis me são derrubadas; coisas que eu acreditava que não poderiam me ser provadas – por exemplo, conceito de liberdade absoluta, de dever etc. – me são provadas; e com isso eu só me sinto ainda mais contente. É inconcebível quão respeito a humanidade, quão força tal sistema nos fornece. (Fichte, carta a Weißhuhn GAIII, 1, 167)

Privilegiando o horizonte do primeiro capítulo de *C2* e as tensões geradas tanto entre os conceitos quanto entre a letra das duas primeiras críticas, esta seção situa-se na dimensão mais elementar do domínio moral, a saber, a determinação imediata da vontade pela forma da lei moral. A partir da faculdade de desejar, o sistema crítico alcança uma realidade objetiva genuinamente prática que cria uma cisão no *uso* da razão em relação à determinação do objeto e em relação à determinação do sujeito (mais precisamente do seu querer). Isto é, não se trata mais de um limite entre, de um lado, o uso efetivo da razão e, de outro, a permissão de pensar subjetivamente – segundo as formas das categorias – aquilo que, mesmo transcendendo às condições da intuição, se vincularia a um *interesse ou propósito* da razão. O limite deve discriminar, a partir de agora, dois conhecimentos com constituições e fontes diferentes, porém considerados paralelamente *objetivos*. Explorar a sua comparação com a realidade teórica permitirá compreender, além das sutilezas argumentativas que se esquivam constantemente do risco de incoerência, a vantagem que o formalismo kantiano designa, por trás dessas tensões, à moral em favor da liberdade. Desse modo, os limites colocados por *C1* fazem com que melhor percebamos os avanços concedidos à razão prática pura.

5.1.1 A outra realidade objetiva

A passagem para o campo prático na filosofia kantiana realiza uma mudança de objeto primordial (da natureza para a liberdade) e, de maneira não menos importante, uma mudança da faculdade do sujeito (da faculdade de conhecer para a faculdade de desejar). Contudo, nessa dupla mudança, convém compreender que, justamente a partir da faculdade de desejar ou da possibilidade de determinar *a vontade*, surge uma realidade objetiva completamente distinta. C2 estabelece uma nova fonte de realidade objetiva que, portanto, faz com que o conceito de liberdade consiga superar o nível da hipótese ou de uma representação problemática, ainda que subjetivamente necessária. Desse modo, Kant julga realizar “a façanha [*Wagstücke*] de introduzir a liberdade na ciência” (C2 V, 30⁴¹⁴), mas assume como preço a inutilidade dessa nova fonte no que tange a explicação dos fenômenos. Em nome da heterogeneidade tanto do interesse da razão quanto das faculdades do ânimo, há frequentemente a advertência de que as vantagens e as soluções sobre o conhecimento moral acerca do incondicionado sejam intransferíveis para o domínio teórico.

A questão [*Sache*] é bastante estranha e não tem equivalente em todo o restante conhecimento prático. Pois o pensamento *a priori* de uma possível legislação universal, que, portanto, é meramente problemático, é ordenado incondicionalmente como lei, sem tomar algo emprestado da experiência ou de qualquer vontade exterior. (C2. V, 31)

Como não diz respeito a uma fonte intuitiva, a realidade objetiva prática da liberdade precisa ser incapaz de modificar o estatuto problemático do suprassensível referente à faculdade de conhecer. O conceito de liberdade prova uma realidade objetiva prática, mas se mantém tão vazio quanto antes na dimensão do conhecimento teórico. O início da fundamentação da moral precisa lidar com essa estranheza, sem escamoteá-la⁴¹⁵. Com certeza, não foi essa precisão que motivou o entusiasmo de Fichte acerca de C2, pelo contrário, ela seria (anacronicamente) uma objeção radical de Kant ao seu projeto de uma doutrina da ciência, cujo princípio absoluto fosse

⁴¹⁴ Essa posição de afirmar a liberdade no interior de uma *Wissenschaft* é bastante oposta ao fim da *Fundamentação*. Na obra de 1785, Kant afirmava que a determinação na *mera ideia* não poderia ser considerada – nem minimamente – um conhecimento. “*Como é que a razão pura pode ser prática?* Explicar isso é algo de que toda razão humana é inteiramente incapaz, e todo esforço e trabalho no sentido de buscar explicação disso é pura perda. Isso é exatamente o mesmo como se eu tentasse prescrutar como seria possível a própria liberdade enquanto causalidade de uma vontade. Pois aí eu abandono o fundamento de explicação filosófico, e não tenho nenhum outro. É verdade que eu poderia, agora, divagar fantasiosamente no mundo inteligível que ainda me resta, o mundo das inteligências; mas ainda que eu tenha dele uma ideia bem fundamentada, no entanto não tenho o mínimo conhecimento [*Kenntniss*], e este [conhecimento] tampouco jamais posso chegar por mais que a minha faculdade natural da razão se esforce” (*Fundamentação*, IV 461-2). Em suma, por esse motivo, não nos pareceu fecundo utilizar a *Fundamentação* para delinear com exatidão o que seria a outra realidade objetiva, afirmada no domínio moral.

⁴¹⁵ Em C2 V, 5-7, essa estranheza é associada a uma “exigência paradoxal”, a qual apenas num momento posterior ao “conceito determinado de moralidade e de liberdade” poderá ser considerada segundo “um modo de pensar consequente”.

a liberdade. O incondicionado da lei moral tem como referentes a razão prática e o querer, ele não é absoluto. A mesma razão, cindida em seu uso prático e teórico, convive com a estranheza de atribuir realidade a algo numa perspectiva (numa faculdade do sujeito), simultaneamente, suspender o seu juízo em outra. Uma representação *necessária* para um uso prático permanece apenas *possível* em relação a qualquer uso teórico. Assim, a modalidade de uma representação e, conseqüentemente, de um juízo, em vez de absoluta, depende exclusivamente e imediatamente da faculdade do sujeito à qual é aplicada, isto é, uma modalidade independente do empírico ou da ideia de uma vontade hipoteticamente mais perfeita. Em suma, a dualidade entre uso teórico e uso prático supõe um perspectivismo (que não é relativismo⁴¹⁶) no interior da razão pura.

Se antes – em *C1* e em *Orientar-se* – a dupla perspectiva se dividia em necessidade objetiva e subjetiva, *C2* reforça tal duplicação enquanto divisão do próprio conhecimento, ou mais precisamente, da atividade determinante em relação ao objeto possível da intuição e em relação à vontade. Em poucas palavras, é exatamente em vista do reconhecimento dessa diferença radical que, no momento de realizar a promessa de conhecer um aspecto do suprassensível, Kant repete veementemente a proibição de qualquer conhecimento teórico sobre o suprassensível. O alargamento do *conhecimento* prático sobre o campo do suprassensível mantém, no mesmo grau⁴¹⁷, as negativas e as proibições erigidas ao conhecimento teórico. Por que Kant se permite tratar como *objetivo* aquilo que era pensado como meramente *subjetivo*? Em suma, porque *C2* cria um critério novo (e relativo) de objetividade e, conseqüentemente, produz uma equivocidade desse termo para a filosofia kantiana.

A limitação do conhecimento especulativo, como vimos no capítulo anterior, abre espaço para que o pensamento prossiga em relação ao suprassensível dentro de uma rota subjetiva e comunitária caracterizada, a princípio, pelo conceito de fé racional. No entanto, o conceito de liberdade e o domínio moral superam essa rota erigindo uma ciência peculiar, cujos fundamentos não coincidem exatamente com os delimitados por *C1*. Desse modo, *C2* proporciona um alargamento não mais do pensamento (ou da fé) em relação ao conhecimento,

⁴¹⁶ Sobre a associação entre o alargamento e o (inter)perspectivismo, cf. Marques (1992). Segundo Marques, em *C3*, teríamos um alargamento da viragem copernicana de Kant que consistiria em “alargar o espaço interspectivista que nasceu com aquela [viragem copernicana]” (Marques, 1992, p.28). Seu vínculo entre a maneira de pensar alargada e o ponto de vista de outro sujeito tem fundamento justamente no § 40 de *C3*. De nossa parte, diríamos que esse perspectivismo, além da imagem de se colocar no lugar de um outro, inclui a imagem de se colocar em um outro lugar dentro do próprio sujeito: uma alteridade na subjetividade. Nos limites do sujeito, encontram-se compartimentos e divisões que exigem a criação de perspectivas, produzindo necessariamente a estranheza de pensar de modos diferentes quer segundo sua faculdade de conhecer, quer segundo a sua faculdade de desejar, quer, posteriormente, segundo o sentimento de prazer e desprazer.

⁴¹⁷ “Para além dos objetos da experiência, portanto de coisas enquanto *noumena*, foi com pleno direito negado à razão especulativa todo o positivo de um conhecimento”. (*C2* V, 42)

e sim do conhecimento *prático* em relação ao conhecimento *especulativo*. Assim, em vez de buscar uma necessidade subjetiva ou sentida pela razão, o suprassensível enquanto liberdade moral afirma-se válido objetivamente e efetiva uma heterogeneidade no interior do próprio conhecimento. O conhecimento torna-se bipartido irredutivelmente em teórico e prático⁴¹⁸.

Além disso, essa estranheza resulta em outras tensões. Por exemplo, em nome da realidade do conceito de liberdade⁴¹⁹ – que tem seu fundamento na vontade, mas que precisa projetar efeitos no mundo sensível –, a diferença radical entre o uso prático e especulativo da razão se deixar espelhar no próprio conceito de natureza, definido de maneira mais geral como “a existência de coisas sob leis” (C2 V, 43). Assim, mesmo antes da concepção técnica da natureza (fundamental para C3), Kant percebe um possível conflito envolvendo a natureza mecânica, ou mais precisamente, envolvendo a existência das coisas sob leis empiricamente condicionadas e a existência das coisas independentes dessas de todas as condições empíricas. A lei prática incumbe-se de fornecer à natureza sensível uma *forma* suprassensível, sendo igualmente necessário não destruir o mecanicismo ou não violar as suas leis. A partir da lei moral, o campo suprassensível – que no *Orientar-se* ainda estaria envolto nas metáforas da escuridão – ganha uma luz que pretende, em última instância, tanger a existência das coisas, mas com o cuidado (repetidamente expresso) de não desdizer as determinações da natureza mecânica, embora seja nítida sua intenção de superá-las. Em resumo, essa tensão entre o domínio prático e o teórico se espraia entre a diversidade de seus objetos (natureza e liberdade), a diversidade das faculdades do sujeito (conhecer e desejar) e até a legislação sobre a existência das coisas (natureza em sentido mecânico e em sentido moral). A filosofia de Kant tem a tarefa de elaborar um *sistema* para tais tensões e a pretensão de uma possível síntese parece constantemente negada de seu horizonte.

Desse modo, percebemos que a crítica no campo moral herda um problema presente na primeira crítica (a saber, o suprassensível enquanto instância indeterminada ou vazia), todavia, seus passos para além da razão especulativa são restritos a uma realidade *no querer*, sendo, portanto, irredutível à realidade teórica, e suas possíveis soluções não podem ser transferidas tampouco consideradas absolutas. O discernimento da ilegitimidade de tal transferência,

⁴¹⁸ A necessidade dessa adjetivação do conhecimento representa a consciência da equivocidade inserida pelo projeto crítico acerca da realidade objetiva. Sem tal consciência a fundamentação do campo moral desencadearia uma revisão da fundamentação do campo teórico, revisão constantemente negada por Kant. Na verdade, acreditamos que essa equivocidade teria condições de se atenuar apenas à contraluz do juízo reflexionante (tal como formulado por C3), uma vez que o conhecimento poderá se aproximar da atividade determinante do juízo. Em todo caso, a perspectiva de C2 – à qual nos referimos neste capítulo – exige o reconhecimento dessa bipartição radical do conhecimento que expressa dois poderes de determinação: (i) em relação à natureza do objeto; (ii) em relação à vontade do sujeito.

⁴¹⁹ Sobre a incerteza ou dúvida sobre realidade objetiva da liberdade na *Fundamentação*, Cf. (IV, 455; 459)

embora perpassasse todo o primeiro capítulo da Analítica de C2, é tematizado profundamente nas suas duas últimas seções, que serão analisadas abaixo (5.1.2 e 5.1.3). O desafio que ganhará, logo a seguir, nossa atenção singular na dedução dos princípios da razão prática pura é delinear como o conceito de causalidade, cuja aplicação e significado seriam primeiramente teóricos, entra na costura de uma liberdade prática. Numa pergunta, se a determinação do suprassensível no domínio moral não pode ser transposta ao domínio teórico, por qual brecha um conceito que participa da determinação do objeto no mundo mecânico (o de causalidade) pode ser constitutivo para a determinação da vontade? Se a legitimidade do uso do conceito de causalidade está *condicionada* a condições sensíveis, como tal conceito pode ser associado a liberdade que, enquanto moral, precede qualquer condição sensível?

5.1.2 A contribuição vazia do conceito de causalidade

A última e maior alínea da seção “Dedução das proposições fundamentais da razão prática pura” (C2, V 48-50) se dedica exclusivamente a explicar a pertinência do espaço vazio da razão especulativa acerca do suprassensível. Por que pertinência? As referências aos limites da razão especulativa não são apenas um lembrete ao leitor ou ao aluno descuidado, pois as tensões geradas são constitutivas⁴²⁰ da dedução do conceito de liberdade⁴²¹. A comparação entre o uso teórico e o uso prático da razão se faz presente nas seções I e II do primeiro capítulo da Analítica, mas convém reconhecer o propósito dessa articulação em cada seção, caso contrário, pareceria que Kant está simplesmente se repetindo desnecessariamente. Em suma, na seção I essa comparação é necessária para pontuar a contribuição bem delimitada da crítica da razão especulativa para a dedução do conceito de liberdade, por isso, tal comparação é constitutiva – diferente de seu papel na seção II, em que a comparação terá um caráter mais restritivo.

⁴²⁰ A esquematização de Ameriks sobre a seção I dessa dedução parece-nos precisa: “Após o parágrafo 1 dar uma breve introdução ao fato da razão, os parágrafos 2 a 12 apresentam uma longa comparação entre razão teórica e prática. O ponto de viragem do texto é o parágrafo 12, que começa com a declaração de que ‘a *exposição* do princípio supremo da razão prática agora está concluída’, e prossegue elaborando o ponto que a razão prática ‘não pode esperar’ ter uma ‘*dedução*’ como a razão teórica tem da ‘validade objetiva’ de *seu* princípio básico (Ak. V, 46)”. (Ameriks, 2011, p. 88)

⁴²¹ Kant afirma não poder ser encontrada uma dedução do princípio moral, porém, afirma que tal princípio moral serve como princípio da dedução da liberdade que “proporciona a este [conceito da causalidade mediante a liberdade], pela primeira vez, realidade objetiva” (C2 V, 47). Ou seja, Kant não faz uma dedução da lei moral – a qual repousa sobre um *factum* da razão –, porém, a exposição dessa lei moral faz com que sejamos capazes de atribuir à liberdade (à causalidade mediante a liberdade) uma realidade objetiva, capazes de fazer a dedução do conceito de liberdade. Notemos que esse procedimento parece ser inverso ao da *Fundamentação*, onde Kant diz que “ela [a moralidade] precisa ser derivada [*abgeleitet*] unicamente da propriedade da liberdade”. (Ak. IV, 447; Cf. 453). Provavelmente o resultado dessa inversão no procedimento poderia ser pensado como a diferença entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*. Sobre esse tema, Cf. Nascimento, 2017.

O conceito de liberdade prática não pode desdizer os resultados proibitivos da investigação crítica do campo teórico. Precisemos mais rigorosamente o lugar desse resultado, para que essa condição (negativa) não seja interpretada como fundamento (fundamento de determinação). O domínio moral tem como condição aquele campo indeterminado do pensamento em geral, mas suas determinações *reais* não nascem imediatamente de tal condição. Sendo a realidade objetiva teórica determinada pela referência à experiência ou à intuição possíveis, a realidade prática precisa ser-lhe irreduzível.

Na Observação à terceira antinomia, através de uma analogia com a causalidade das leis naturais⁴²², foi provava sem discernida [*bewiesen (obzwar nicht eingesehen)*] a liberdade enquanto “uma faculdade de iniciar completamente de si mesmo uma série de coisas ou estados sucessivos” (C1 B478). Em C2 ocorre uma modificação substantiva no argumento, enfatizando a determinação da vontade (em vez da referência à ação) e a *desanalogia* entre a natureza sob leis empiricamente condicionadas e a natureza sob leis independentes de toda condição empírica (C2 V, 43). Assim, da hipótese de uma mera faculdade – como aparece em C1 –, a liberdade se positiva em autonomia. Esse positivo emerge quando se faz na vontade uma determinação que não pode haver no mero pensamento, a saber, a determinação moral dirigida ao nível “[d]a existência [*Existenz*] sob leis independentes de toda condição empírica” ou “[d]a existência [*Dasein*] das coisas [que] depende do conhecimento” (C2 V, 43). Essa existência, portanto, caracteriza uma irreduzibilidade à intuição possível, situando-se numa ordem não-fenomênica que era inabarcável pelo conhecimento teórico e, conseqüentemente, indecidível para o pensamento em geral. Antes de seus efeitos aparecerem *na série* dos fenômenos enquanto ações ou fins particulares, a mera *forma* de uma lei incondicionada já é real *para a vontade* e um fundamento do dever. O real na intuição (sensação) pertence ao domínio teórico, e o real enquanto dever pertence ao domínio prático; por essa ambivalência do real, a liberdade se torna sempre *categórica* para a vontade, ainda que permaneça sempre *hipotética* para o entendimento.

Sendo uma representação *interessada* e positivando algo que, impossível de ser dado pela intuição, se torna um fato da razão, o dever circunscreve como realidade prática uma parte do mundo inteligível, ou seja, “uma natureza arquetípica (*natura archetypa*) que conhecemos apenas na razão” (C2, V, 43). O incondicionado é ligado à faculdade de desejar, exigindo a sua realização também no mundo sensível, porém, sem pressupor “a absoluta espontaneidade da ação” (C1 B 476), tal produção precisa ser indireta (um antítipo [*Gegenbild*]). Em todo caso, antes de se perguntar por sua efetividade no mundo sensível, a determinação dessa exigência

⁴²² Mais precisamente, com base no problema do regresso infinito.

na vontade já é o real para a razão prática. Por enquanto, trata-se de pontuar que a realidade prática do conceito de liberdade concerne a um querer representado (pela lei moral) incondicionado e, ao mesmo tempo, impelido (supondo algum tipo de causalidade) a se fazer princípio numa série dos fenômenos. Se a lei moral fornece uma realidade objetiva *sui generis* para esse conceito de liberdade, colocando-o na ordem numênica, em contrapartida, ela não garantiria, por si mesma, o *significado* de liberdade sem recorrer a alguma noção de causalidade. Dentro do contexto da cisão entre uso teórico e uso prático, o conceito de causalidade de maneira privilegiada (em relação às outras 11 categorias) sobrevoa – sem esquema⁴²³ – as fronteiras que o autor deseja delinear entre tais usos, repetindo, assim, uma aparente incoerência que já se notava em *CI* quando tal conceito se aplicava em certa medida à causalidade da coisa em si sobre a nossa receptividade⁴²⁴.

Há um espólio da dedução dos conceitos puros do entendimento que ronda o conceito de liberdade. Mas como entendê-lo sem subjugar o domínio prático ao domínio teórico? Ou pior, como entendê-lo sem introduzir determinações sensíveis à natureza incondicionada da lei moral? É verdade que esse espólio poderia ser considerado, em *CI*, um elemento da analogia entre causalidade da natureza e liberdade, como bem expõe Willaschek. O foco de Willaschek numa teoria da ação nos parece esclarecedor no que se refere ao âmbito moral de *CI*⁴²⁵, porém, não nos parece pertinente em *C2*, pois nesse livro a possibilidade moral é fundamentada por Kant isoladamente, antes da referência à exequibilidade de uma ação no mundo, referência que limitaria a possibilidade moral à possibilidade física⁴²⁶. Por isso, o significado de liberdade se vincula ao conceito de causalidade referido apenas a objetos em geral, como explicita Kant:

[a razão pura] usa o próprio conceito de causa, de cuja aplicação aos objetos em função do conhecimento teórico ela pode nesse caso abstrair completamente (porque esse conceito é encontrado sempre *a priori* no entendimento, mesmo independentemente de toda intuição), não para conhecer objetos, mas para

⁴²³ Afirmar que o conceito de causalidade que se pensa como liberdade não pressupõe o esquematismo tem relevância para o debate, que faremos em 5.2, sobre a relação das categorias da liberdade com as categorias da natureza. Por ora, seria oportuno talvez antecipar que discordamos da posição de Haas ([1997] 2010), para quem, o conceito de causalidade vazio e sem esquema seria inconcebível, sendo, portanto, necessário que a causalidade da liberdade, para ter seu conteúdo, relacionasse-se com a experiência e, conseqüentemente, sob o esquema das categorias teóricas do entendimento.

⁴²⁴ Essa parente incoerência é explorada por Lebrun *A aporética da coisa em si*.

⁴²⁵ Cf. Willaschek, 1992, p. 170.

⁴²⁶ Essa preocupação de Kant em superar a possibilidade física está claramente exposta no início do capítulo 2 de *C2* e a comentaremos em 5.2. Por ora é importante notar, no *conhecimento* prático, a independências do conceitos em relação à “todo fundamento de determinação empírica”: “no conhecimento teórico, os conceitos não têm significado e os princípios [*Grundsätze*] não possuem uso senão em vista dos objetos da experiência, [ao passo que] no conhecimento prático, ao contrário, eles vão muito mais longe [*viel weiter gehen*], a saber, a todos os seres racionais em geral e são independentes de todos os fundamentos de determinação empíricos; *sim, mesmo que nenhum objeto da experiência lhes corresponda, a mera maneira de pensar e a mentalidade segundo princípios já bastam*”. R. 7201 (1780-9), Ak, XIX, 275-6 (grifo nosso).

determinar a causalidade em vista dos [objetos] em geral, portanto, sob nenhum outro ponto de vista senão o prático. (C2 V, 49)

No nível da fundamentação moral, é necessário “abstrair completamente” da analogia com a causalidade da natureza, pois o conceito de liberdade exercerá sua força determinante (não hipotética) num campo suprassensível, uma força que, para ser moral, precisa ser *incondicionalmente* racional. Do mesmo modo que Kant justificou um significado transcendental para o conceito de númeno, trata-se agora de atribuir tal significado também ao conceito de causalidade.

Em outras palavras, a fundamentação da moral não depende de nenhum elemento propriamente *teórico* (nem como fundamento efetivo nem como uma analogia), mas depende de um elemento que compõe a fundamentação do uso teórico: o conceito de causalidade enquanto objeto em geral (ou seja, antes de sua referência à intuição)⁴²⁷. Respondendo de maneira positiva, aquele espólio seria o pensamento em geral⁴²⁸ do conceito de causalidade; por tal motivo, chamaríamos de uma validade lógica para marcar a sua condição originalmente indeterminada, que precede a sua validade objetiva enquanto categoria da natureza. Essa rigorosa abstração se faz necessária para afastar a suspeita de que essa causalidade, incorporada pelo domínio do dever, traria consigo características da ordem *sensível* do ser. Somente uma causalidade *vazia* de determinações físicas teria legitimidade para aderir às determinações práticas, sem adulterá-las.

Apesar de designarmos tal contribuição desse conceito vazio no âmbito de uma validade lógica⁴²⁹, sua fundamentação da causalidade em geral transcende o princípio de não-contradição, dirigindo-se em especial à dedução metafísica e a uma parte da própria dedução transcendental de *CI*. Ou seja, não estamos tratando de conceitos arbitrariamente concebidos, mas daqueles que são deduzíveis do entendimento em geral, carregando, portanto, uma

⁴²⁷ Lembremos que as categorias se dirigem tanto ao “diverso das intuições em geral” quanto “aos objetos em geral, anteriormente a qualquer intuição sensível” (B154, ausente em A). Em *CI*, de fato, a articulação entre esses dois níveis estão muito próximos e podem, numa leitura rápida, parecer coincidir, mas essa impressão ocorre em nome da proibição de atribuir *aplicação teórica* às categorias para além dos limites da intuição. A fundamentação do conceito de liberdade precisa colocar-se contra tal coincidência.

⁴²⁸ “As condições *a priori* de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência. Ora, eu afirmo que as *categorias*, acima introduzidas, não são outra coisa que as condições do *pensamento numa experiência possível*, tal como o espaço e o tempo encerram as condições da intuição para essa mesma experiência. Assim [*Also*], elas são também conceitos fundamentais [*Grundbegriffe*] de pensar objetos em geral para as aparições [*Erscheinungen*] e, assim, têm validade objetiva *a priori*; era isso o que propriamente queríamos saber”. (*CI* A111, suprimido em B). Notemos que Kant diz “pensar objetos em geral para as aparições” e não “determinar objetos nas aparições”. Entendemos essa frase como se a validade objetiva, nesse contexto, fosse apenas a competência (em potência) de representar algumas aparições enquanto objeto, em vez de ser o poder de aplicar a categoria esquematizada sobre uma intuição em particular.

⁴²⁹ Além de submeter a validade lógica ao princípio de não-contradição, Kant especifica tal validade na medida em que “meu conceito apenas seja um pensamento possível, mesmo que eu não possa garantir que um objeto lhe corresponda no conjunto completo de todas as possibilidades” (*CI* BXXVI).

necessidade, mesmo antes de provarem uma validade especificamente *objetiva*. Quanto à dedução metafísica, sua circunscrição ao pensamento e sua independência em relação à sensibilidade são mais evidentes, como expõe Kant:

Na dedução metafísica foi posta em evidência em geral a origem *a priori* das categorias, pela sua completa concordância com as funções lógicas universais do pensamento; e na *dedução transcendental* foi exposta a possibilidade dessas categorias como conhecimento *a priori* dos objetos de uma intuição em geral (§§ 20-21)” (*CI* B159, ausente em A)

Nossa interpretação sobre a dedução metafísica se apoia bastante em Horstmann ([1997] 2012), que, a partir da analogia entre a divisão da exposição metafísica e transcendental da Estética, delimita o propósito da dedução metafísica como provar uma condição prévia à dedução transcendental, a saber, “a suposição de que é realmente possível que conceitos *a priori* se refiram a objetos em geral” (p.238). Assim, essa condição, cujo argumento fundamental será a origem *a priori* das categorias no entendimento, contribui para a dedução transcendental nos limites do campo do pensamento em geral.

Convém, contudo, frisar que, para o mero pensamento, há algo a mais do que a referência ao objeto em geral. Na ausência do conteúdo sensível, o conceito de causalidade possui ainda o poder de *ligar* representações e, em virtude disso, resta pontuar um argumento do início da dedução transcendental. Com base no § 22 da Dedução B – que coloca o pensamento como a esfera mais geral da qual o conhecimento se distingue, em virtude da referência à objetos dos sentidos –, propomos reforçar o passo inicial⁴³⁰ em que as categorias se relacionam com o diverso em geral, antes de acrescentar a restrição de um diverso da intuição⁴³¹. Em especial chamamos atenção para o argumento de que as categorias provariam sua necessidade para a ligação do diverso na *intuição* somente porque, anteriormente, provam que apenas elas possuem capacidade de, enquanto função lógica do juízo, ligar qualquer diverso

⁴³⁰ A interpretação sobre a Dedução em *CI* tem uma dualidade que é difícil de ser delimitada. Além da existência de duas versões em *CI*, o próprio autor divide-as em duas partes, na primeira edição, como dedução subjetiva e dedução objetiva e, na segunda edição, como dedução metafísica e dedução transcendental. No comentário kantiano, essa dualidade tenta ser superada (ou mantida dependendo do ponto de vista) pelo texto de Henrich (1969) que, para conciliar as formulações do § 20 e do § 26 sobre o que seria a dedução transcendental, propõe a chave de leitura dos dois passos em uma prova [*two-steps-in-one-proof*]. Como Henrich trata os dois passos como compondo uma mesma prova – referente à validade das categorias relacionadas à intuição –, poderíamos dizer que o passo inicial aqui proposto se colocaria antes da argumentação principal da dedução transcendental segundo esse intérprete.

⁴³¹ O diverso em geral abrange originariamente qualquer representação tanto conceito quanto intuição, tanto intuição sensível quanto a (hipotética) intuição intelectual. “A ligação (*conjunctio*) de um diverso em geral não pode jamais chegar a nós através dos sentidos e, portanto, também não pode estar contida ao mesmo tempo na forma pura da intuição sensível; pois ela é um ato da espontaneidade do poder de representação e, como este tem de ser denominado entendimento para diferenciar-se da sensibilidade, então toda ligação quer sejamos dela conscientes ou não, quer ela seja a ligação do diverso da intuição ou de alguns conceitos, e quer ela seja, no primeiro caso, da intuição sensível ou da não sensível - é uma ação do entendimento” (*CI* B129-30). De maneira menos desenvolvida, essa capacidade de unir o diverso em geral aparece ainda em *CI* B164 e B177.

que lhe possa ser dado⁴³². Nosso interesse, portanto, sem adentrar a discussão sobre a validade objetiva (teórica) das categorias, dirige-se a esse pano de fundo que corresponde à espontaneidade no ato do entendimento de realizar ligações em geral, porque, embora possam resultar como inválidas para o uso teórico⁴³³, tais ligações possuem o direito de, dentro do domínio moral, buscar outro modo de provar uma objetividade⁴³⁴.

Para afirmar que a “lei moral é uma lei da causalidade mediante a liberdade”, a dedução de *C2* se vale desse (circunscrito) resultado de *CI* que estabelecia uma função logicamente válida para o conceito de causalidade (assim como os outros conceitos puros do entendimento) acerca de “objetos em geral”. Assim, embora as categorias precisem ser aplicadas à intuição para caracterizar o seu *uso* legítimo para faculdade de conhecer, a primeira parte da Dedução demonstrou que sua origem está no entendimento e que, devido a tal origem, a categoria da causalidade poderia, em *C2* vinculada à lei moral, exercer uma força determinante *a priori* em vista de outra faculdade, a saber, a faculdade de desejar.

Todavia, possuindo dois usos possíveis ou dois modos de determinar as sínteses das representações, certamente, abre-se mais uma vez espaço ao risco de algum rompimento com a unidade da razão. Embora ainda não resolva positivamente o problema, será a delimitação do pensamento em geral como instância vazia ou sem realidade que melhor regula esse risco. A realidade objetiva (prática) do conceito de causalidade enquanto liberdade é demonstrada em *C2*, mas essa tarefa está *condicionada* a dois momentos de *CI*: (i) à primeira parte da Dedução, em que a categoria de causalidade mantém sua capacidade de ligar representações independente de determinações sensíveis; (ii) ao capítulo 3 da Analítica dos Princípios, que, como vimos anteriormente, legitima o pensamento problemático da natureza suprassensível⁴³⁵. Nessa

⁴³² “O diverso dado em uma intuição sensível se situa necessariamente sob a unidade sintética originária da apercepção, pois somente por meio desta é possível a unidade da intuição (§ 17). Aquela ação do entendimento, porém, pela qual o diverso de representações dadas (sejam intuições ou conceitos) é posto sob uma apercepção em geral, é a função lógica dos juízos (§ 19).” (*CI* B143)

⁴³³ Uma síntese sem intuição para o domínio teórico será ilegítima, sendo considerada um uso transcendental. “Se o tipo dessa intuição não é dado de modo algum, o objeto é meramente transcendental, e o conceito do entendimento não tem outro uso a não ser o transcendental, qual seja, a unidade do pensamento de um diverso em geral.” (*CI* B304).

⁴³⁴ Retomando a proposta dos dois passos em uma prova de Henrich, mas modificando sua argumentação, Allison (2004, capítulo 7) separa a dedução B em §§ 15-21 e §§ 24-27, a primeira trataria da validade objetiva enquanto a segunda trataria da realidade objetiva. Cf. Bunch (2010). De nossa parte, defendemos que os §§ 15-19 situam os conceitos do entendimento acima das condições sensíveis e, portanto, da objetividade teórica. Assim, ainda que esses parágrafos sejam utilizados para fundamentar essa objetividade, parece-nos igualmente importante notar que eles já preparam para um uso diferente do teórico, que será aludido por Kant na nota do § 27.

⁴³⁵ Sem a justificação especulativa da natureza problemática do conceito de númeno, a lei moral poderia incorrer em contradições ao se afirmar enquanto liberdade, e o alargamento em direção ao campo prático engendraria incoerências da razão consigo mesma. Desse modo, é importante reafirmar que para o teórico, “a liberdade [permanece] um princípio regulador da razão” (*C2*, V 48) ou ainda que “[o conceito de liberdade] não pode absolutamente valer como um princípio constitutivo, mas unicamente como regulador e, na verdade, apenas como um princípio meramente negativo da razão especulativa” (*MC Ak.* VI, 221).

apropriação pelo uso prático, é possível manter a independência do conceito em relação ao *uso* teórico, porém o nível do pensamento em geral (enquanto pré-teórico e pré-prático, ou seja, enquanto anterior ao poder determinante da razão) continua a ser condição do prático assim como o foi do teórico.

Cientes dessa condição, percebemos que o fundamento do domínio prático não almeja reivindicar uma posição absoluta, uma vez que depende da irrefutabilidade da liberdade diante de argumentos especulativos (C2 V, 42-43). Em síntese, ainda que a realidade objetiva prática do conceito de liberdade venha da lei moral, o seu significado é condicionado à categoria de causalidade enquanto conceito de objetos em geral e sua aplicação precisa se limitar à determinação da vontade. Apoiando-se na permissão de pensar problematicamente uma causalidade inteligível, a liberdade dirigida à faculdade de desejar consegue se afirmar, em virtude da lei moral, como um conhecimento distinto do teórico, mas que não pode se sobrepor a este para reavaliar os seus fundamentos e limites. Através desse vasto campo do pensar em geral e justamente por sua vacuidade, o uso prático e o uso teórico precisam se relacionar sem, porém, se colocar como fundamento de determinação um para com o outro.

5.1.2.1 A moderação na sistematicidade da razão

Para minimizar um possível estranhamento acerca dessas considerações ou dívidas do domínio prático em relação a argumentações da perspectiva da razão especulativa, parece-nos conveniente recuperar o que Ameriks (2000) qualificou como posição moderada de Kant a respeito do conceito de autonomia. Identificando no debate kantiano uma permanente exigência de “princípios exaustivos e absolutamente necessários” ou de colocar a liberdade como um fato “absolutamente primitivo”, o intérprete atribui esse programa à recepção do kantismo a partir de Reinhold e que se reverberou ainda nos projetos de Fichte e de Hegel. Sem entrar detalhadamente nesse debate, parece-nos notadamente relevante para nossa argumentação o momento em que Ameriks assinala que

[a]o contrário de muitos pós-kantianos, Kant não encoraja a sugestão de que a filosofia, qualquer que seja seu ponto de partida particular, possa ser tão fortemente fundadora ou tão capaz de desenvolver um sistema a partir de si mesma, que poderia evitar de primeiramente explorar e respeitar as condições-limite que são estabelecidas com o desenvolvimento das ciências naturais modernas (Ameriks 2000, pp 21-22)⁴³⁶.

⁴³⁶ Longe de reconhecer um demérito de Kant frente aos seus sucessores, Ameriks considera esse sistema moderado mais flexível para um fecundo diálogo com tendências contemporâneas sobre a liberdade. Essa condição para Ameriks revela uma força flexível da letra de Kant “que não nega a possibilidade da liberdade absoluta e libertária, mas simplesmente tenta prosseguir sem insistir nela” (Ameriks, 2000, p.22).

Através dessa consideração “moderada” do sistema kantiano, torna-se compreensível essa urdidura que tece os conceitos de lei moral, causalidade, liberdade e autonomia sob um pano de fundo da natureza numênica. Em virtude de uma determinação imediata da vontade do sujeito, a lei moral se fia ao conceito de causalidade, considerando-o inicialmente vazio, isto é, cortando qualquer laço específico com a determinação fenomênica (sensível). Assim, costura-se para algo incondicionado uma realidade prática resultante do entrelaçamento moral da faculdade de desejar com o conceito vazio de causalidade. Antes de postular objetos suprassensíveis que possam preencher conceitos com elementos distintos da intuição, a realidade prática *pura* se desenrola em meio à vacuidade dos conceitos do entendimento, sem romper obviamente o seu (parco) fio de racionalidade. A distinção entre esses dois destinos (entre a aplicação para a faculdade de conhecer e a aplicação para a faculdade de desejar) resulta numa duplicação do que podemos considerar real. O real ou a objetividade de uma representação já não se expressa apenas pela determinação do objeto na intuição, pela determinação daquilo que se refere a uma coisa exterior ao sujeito. A determinação do próprio sujeito pela lei moral (a liberdade enquanto *autonomia*) contém um parâmetro radicalmente peculiar para o real, abandonando as referências e analógicas acerca da causalidade mecânica de um fenômeno. Contudo, enquanto força primeira e mais elementar, esse quinhão de suprassensível em nós se faz valer ou se faz real apenas ao domínio prático. Consequentemente, algo que seria (e permaneceria) vazio segundo as condições de nossa intuição consegue tecer uma realidade fadada exclusivamente à nossa vontade, possibilitando-lhe uma destinação que, originalmente, rompe com a *subordinação* ao determinismo das causas mecânicas. Por estar situada antes da referência à produção ou à causalidade de qualquer ação ou objeto, essa exposição – que tem diferenças abissais com a dedução de *CI* – poderia ser pensada como tal tecedura que outorga ao dever uma força real (e não apenas uma função) a partir diretamente da sua *possibilidade*⁴³⁷ de determinar a vontade. Basta a possibilidade de um mandamento moral para que ele deva ser realizado na faculdade de desejar, ao passo que, para conhecer um objeto, é necessário mais do que a possibilidade de pensá-lo.

⁴³⁷ Para Kant, basta provar que a razão pura *pode* determinar a vontade para concluir que a razão pura *deve* realizar tal determinação. Eis o que está explícito no começo da Introdução de C2 “Aqui [no uso prático], a razão pode, pelo menos, bastar para a determinação da vontade e, *na medida em que se trata somente do querer*, ela tem sempre realidade objetiva”. (C2 V, 15, grifo nosso). A mera forma ou função do conceito, que para a determinação do objeto de conhecimento sempre tinha a afirmação de sua realidade entre parênteses, precisa agora, ao contrário, ser considerada como o efetivo fundamento de determinação da vontade para que tal vontade aspire a uma qualidade moral, ou seja, autônoma. Trataremos mais abaixo (5.2) dessa condição do *querer* que permeia esse movimento da *possibilidade* da determinação moral para a sua efetividade.

Como dissemos, a vacuidade do conceito de liberdade enquanto númeno para o campo teórico está inequivocamente anunciada na dedução do seu conceito prático e, desse modo, ela ajuda a melhor circunscrever o destino da aplicação prática. A realidade prática do conceito de liberdade precisa se mostrar tão independente quanto impotente em relação à aplicação teórica. Sem compreender esse grande abismo entre determinação teórica e prática – o abismo entre intuição condicionada e vontade incondicionada –, pareceria inexplicável que o autor da Dialética Transcendental afirmasse que “a própria ideia da lei de uma causalidade (da vontade) tem causalidade”.

[Quanto] ao conceito que faz de sua própria causalidade enquanto *noumenon*, ela [– a razão pura –] não precisa determiná-lo teoricamente em função do conhecimento de sua existência suprassensível e, portanto, [não precisa] poder lhe dar, nessa medida, significado. Pois mesmo sem isso [o conceito] recebe significado, embora apenas para o uso prático, a saber, pela lei moral. Também considerado teoricamente ele permanece sempre um puro conceito de entendimento, dado *a priori*, que pode ser aplicado aos objetos, sejam eles dados de maneira sensível ou não sensível; se bem que, no último caso, ele não tenha nenhum significado e nenhuma aplicação teóricos determinados, sendo antes simplesmente um pensamento formal, contudo essencial, do entendimento acerca de um objeto em geral. O significado que a razão lhe proporciona pela lei moral é meramente prático, visto que a ideia da lei de uma causalidade (da vontade) tem a própria causalidade ou é seu fundamento de determinação dessa [causalidade]. (C2 V, 49-50)

Esses termos, que fecham a dedução dos princípios da razão prática pura (de C2), remetem diretamente à argumentação do terceiro capítulo da Analítica dos princípios (de C1): significado, aplicação a objetos, mundo inteligível, lugar vazio. Trata-se de retomar aquele papel problemático dos conceitos do entendimento puro que precisava (como indicamos em 4.1) se afirmar como irreduzível à determinação do objeto na intuição, justamente para conseguir, sendo mais amplos, restringir a sensibilidade (em vez de ser restringido por ela). Mas seria impreciso considerar rapidamente que Kant avança do conceito de númeno negativo para o conceito de númeno positivo. Na verdade, quanto ao interesse de determinar teoricamente um objeto enquanto númeno, a crítica permanece no mesmo ponto. Lembremos que a separação entre númeno negativo e positivo em C1 ocorria em termos de intuição, ao passo que o uso prático do conceito de liberdade continua no âmbito do objeto em geral, abstraído a referência ao modo como esse objeto é *dado*. A lei moral fornece um conteúdo para essa causalidade independente da referência à intuição, e, conseqüentemente, a realidade prática assim obtida não elimina o nível problemático do númeno para a razão especulativa. Em suma, o significado do númeno encontra positividade para o querer, ainda que, para o conhecer, todo conceito sem objeto da intuição permaneça vazio.

Em todo caso, Kant avança um passo, mas não em relação ao Capítulo III da Analítica dos princípios, e sim em relação à própria Dedução de *CI*. E esse passo dado pela moral está explicitamente indicado na Dedução B.

Para evitar alarme precipitado quanto às consequências prejudiciais e inquietantes desta proposição [de que nenhum conhecimento *a priori* nos é possível, a não ser o de objetos de uma experiência possível], lembrarei apenas que as categorias no pensamento não são limitadas pelas condições da nossa intuição sensível, mas sim que elas têm um campo ilimitado, e somente o conhecer daquilo que representamos no pensamento [*was wir uns denken*⁴³⁸] – o determinar do objeto – carece de intuição. Mas aqui não se permite ainda tratar sobre em que medida, na ausência desta última, o pensamento do objeto pode sempre ter ainda consequências úteis e verdadeiras, relativamente ao uso da razão no sujeito; porque ele nem sempre é ordenado à determinação do objeto, portanto ao conhecimento, mas também à determinação do sujeito e do seu querer. (*CI*, B166, nota)

Assim como, no momento da limitação do conhecimento (teórico) aos objetos de uma experiência possível, a Dedução B afirma a possibilidade de um uso para as categorias completamente distinto direcionado à determinação do sujeito, encontramos igualmente, na Dedução dos princípios da razão prática, a afirmação desse outro uso juntamente com a proibição de confundir a determinação do sujeito com a determinação do objeto. A nosso ver, esses dois trechos possuem uma forte afinidade, harmonia e coerência conceitual, apontando para uma fronteira intransponível entre esses dois usos possíveis aos conceitos do entendimento. O passo anunciado aponta para a determinação do sujeito, o qual exige da categoria de causalidade apenas que ela possa ser pensada em referência aos objetos em geral, independentemente de seu vínculo com a intuição ou com o esquematismo. A lei moral, assumindo assim o poder (e a posição⁴³⁹) que no campo teórico pertence à intuição, é suficiente para fornecer aplicação *apenas* prática para esse conceito de causalidade alçado ao nível dos númenos⁴⁴⁰.

Parece-nos importante ressaltar essa validade *a priori* do conceito de causalidade nos limites de um *modo* geral da unidade do diverso⁴⁴¹, a partir da qual efetivam-se dois usos ou duas realidades objetivas que são incomunicáveis no nível de seu fundamento de determinação,

⁴³⁸ Sobre o significado dessa expressão como *sich in Gedanken vorstellen*, seguimos Guido que, em sua tradução da *Fundamentação* (nota 19, página 414), justifica-o com base na acepção 21 b do dicionário Grimm.

⁴³⁹ A saber, a posição de figurar no início de uma doutrina transcendental dos elementos.

⁴⁴⁰ Repetindo a citação: “O significado que a razão lhe proporciona pela lei moral é meramente prático, já que a própria ideia da lei de uma causalidade (da vontade) tem causalidade ou é seu fundamento de determinação”

⁴⁴¹ “Nessa unidade da consciência possível, porém, repousa também a forma de todo conhecimento dos objetos (pela qual o diverso é pensado como pertencente a Um objeto [*Einem Object*]). Assim, o modo como o diverso da representação possível (intuição) pertence a uma consciência antecede, como forma intelectual do objeto, todo conhecimento do mesmo e, de fato, constitui por si mesmo, *a priori*, um conhecimento formal de todos os objetos em geral, na medida em que estes são pensados (categorias)” (*CI* A 129-30 suprimido em B).

mas que colocam para o exercício da razão a tarefa de reuni-los⁴⁴². A perspectiva crítica, em vez de diluir, mantém a estranheza (ou a alteridade) da razão em sua determinação do objeto e do sujeito, sendo necessário um cuidado para que essa duplicidade se equilibre num modo de pensar consequente e evite uma cisão da própria unidade da razão pura.

5.1.3 O formalismo moral enquanto força

sim, mesmo que nenhum objeto da experiência lhes corresponda, a mera maneira de pensar e a mentalidade segundo princípios já bastam [para o conhecimento prático]”. Kant, *Reflexão 7201*. (Ak, XIX, 276)

Reforçando a especificidade do campo moral, toda a seção seguinte à dedução do conceito de liberdade – “Da competência [*Befugnisse*] de a razão pura ter no uso prático um alargamento que no uso especulativo não lhe é possível” – continua a explanação dessa tensão entre (i) a proibição de determinar o suprassensível enquanto objeto dado na intuição possível e (ii) a necessidade de se colocar no suprassensível para realizar a tarefa do sujeito em determinar a si mesmo. De um lado, o conceito de *causa noumenon* ganha um conteúdo enquanto “o conceito de um ente que possui vontade livre” (C2 V, 55), de outro, ele permanece vazio – “ainda que possível e pensável” – para todo o uso teórico. No limite, poderíamos dizer que a seção II retrabalha essa tensão ou, nas palavras de Kant, retrata a pergunta: “como é unificar aqui o uso prático da razão pura com o seu uso teórico em relação à determinação de limite de sua faculdade?” (C2 V, 50). Entretanto, apesar de a letra do autor pretender uma unificação entre o uso prático e o teórico, parece-nos mais perceptível uma tentativa de melhor diferenciá-los, tentativa que inclui uma reelaboração – distinta de *CI* – sobre a condição de realidade objetiva de um conceito.

De fato, além da tensão entre uso teórico e uso prático, existe também uma tensão com a redação de *CI* acerca do que seria a realidade objetiva de um conceito do entendimento. A segunda edição de *CI*, como já indicamos, menciona a possibilidade de uma fonte de

⁴⁴² Nesse ponto, através dessa interpretação da Dedução em *CI* e em especial do conceito de causalidade, antecipamos uma conclusão similar àquela que Delbos expressou a partir da Dialética de *C2* e em relação às *ideias* da razão: “Podemos dizer que a razão prática começa nos limites do entendimento propriamente dito, se é verdade que as ideias concebidas pela razão não sejam em si mesmas indiferentes a suas determinações ulteriores, mas que evoquem estas e que tendam a elas. Em outro sentido, podemos dizer que a razão prática começa apenas com a posição do princípio moral, se antes deste momento as ideias da razão estejam certas de ter, não propriamente um objeto, mas um objeto em geral. Na verdade, sob a dualidade de usos, ‘há sempre apenas uma única e mesma razão, que, do ponto de vista teórico ou do ponto de vista prático, julga segundo princípios *a priori*’ (C2 V, 121). Mas o reconhecimento desta unidade da razão não deve jamais abolir a dualidade dos usos” (Delbos, 1905, 499-500).

objetividade completamente distinta da intuição, porém, quando comparamos diretamente a primeira edição de *C1* com *C2*, torna-se nítida uma mudança de estratégia na caracterização de uma realidade prática.

Em 1781, a realidade objetiva do conceito não está tão profundamente cindida em teórica e prática, desse modo, tal realidade tende a se confundir com a determinação do objeto na intuição. Por exemplo, em *C1* B595-6, ao tratar de uma hierarquia entre as representações em função de sua proximidade com a intuição, Kant delega às ideias e aos ideais da razão uma realidade bastante etérea. E esse paradigma referido à intuição se mantém, mesmo quando o autor comenta especificamente a realidade prática:

A razão pura contém, portanto – não em seu uso especulativo, mas em um certo uso prático, qual seja, o moral –, princípios da *possibilidade da experiência*, mais especificamente daquelas ações que, de acordo com os preceitos morais *poderiam* ser encontradas na *história* do ser humano. Pois, como ela comanda que tais ações devem acontecer, elas têm também de poder acontecer e, portanto, tem de ser possível um tipo particular de unidade sistemática, qual seja, a moral, ao passo que a unidade sistemática da natureza, segundo princípios especulativos da razão, não podia ser provada porque a razão, embora tenha causalidade em relação à liberdade em geral, não a tem em relação à natureza inteira; e os princípios morais da razão podem produzir ações livres, mas não leis da natureza. Por conseguinte [*Demnach*], os princípios da razão pura têm realidade objetiva em seu uso prático, mas mais precisamente no uso moral. [...] A ideia de um mundo moral tem realidade objetiva, portanto, não como se dissesse respeito a um objeto de uma intuição inteligível (do tipo que não podemos pensar de modo algum), mas ao mundo sensível. (*C1* B 835-6, grifo do autor)

Notemos as intermediações que estão presentes nesse argumento e como elas vão de encontro à imediatez⁴⁴³ da realidade objetiva prática estabelecida em *C2*. Nessa passagem, o uso prático da razão vincula-se diretamente aos “princípios da *possibilidade da experiência*”. O produto desse uso se coloca como as ações humanas e, em especial, as ações alçadas também ao nível da história. Assim, a afirmação acerca da realidade prática parece se apoiar na existência de atos livres enquanto fenômenos históricos. E por fim, a representação do dever é descrita como um fundamento da possibilidade do que acontece (um fundamento da

⁴⁴³ Essa imediatez também poderia se opor às mediações que Kant elabora na *Fundamentação*, em que o conceito de liberdade negativa (independência das causas da natureza) se impõe diversas vezes e em que a positividade da liberdade viria mais propriamente de um conceito de *boa vontade*. (Cf. *Fundamentação* IV, 455). A título de didática, poderíamos supor que na *Fundamentação* haveria uma explicação fenomenológica que partindo dos resultados da razão teórica acessaria a liberdade primeiramente pelo seu sentido negativo e que por meio do reconhecimento de uma boa vontade alcança um sentido de liberdade determinada enquanto autonomia e lei moral, ainda que desse reconhecimento surja uma dialética entre liberdade e necessidade natural (*Fundamentação* IV, 455) (Lembremos que a noção de independência é muito recorrente mesmo na terceira seção para caracteriza a instância do mundo inteligível; ou mesmo *pensamento negativo* Ak. IV, 123). Em *C2*, há um rompimento com essa estratégia, a necessidade da lei moral como um *factum* da razão nos parece resultado desse rompimento; pelo *factum* da razão o percurso de inverte, a ausência de contradição entre liberdade e natureza deixa de ser um passo primeiro para acessar a lei moral e se torna um obstáculo cuja superação tem como fundamento a própria lei moral.

possibilidade da experiência) capaz de estabelecer uma unidade sistemática própria e distinta da natureza (mecânica). A nosso ver, na primeira edição de *CI*, essas considerações se apresentam como condições da realidade objetiva prática, cujo fundamento de determinação (como indica o título da seção em *CI*) seria o ideal do sumo bem. Esse modo *indireto* de afirmar a realidade prática possui mais afinidade com o uso regulador da ideia, o qual abdica de um poder categoricamente determinante em relação ao mundo sensível, contentando-se com o exercício de uma influência submetido à possibilidade do próprio mundo sensível. A realidade prática seria admitida, em poucas palavras, a partir dos produtos de uma orientação teleológica desse ideal na natureza enquanto fenômeno⁴⁴⁴.

Numa tendência significativamente contrária, *C2* precisa colocar a lei moral como anterior ao objeto da vontade moral, e a realidade prática decorre diretamente da consciência dessa lei em nosso querer, antes mesmo de considerar a sua efetividade no mundo sensível. A possibilidade das ações morais precisa decorrer dessa liberdade moral⁴⁴⁵, mas a aplicação desse princípio não se dirige mais *diretamente* às ações ou à história⁴⁴⁶ e sim às disposições ou máximas:

O conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é por certo teoricamente vazio (sem nenhuma intuição que lhe seja conveniente), mas ainda assim sempre possível, referindo-se a um objeto indeterminado⁴⁴⁷; e como, ao invés disso, é dado a esse conceito, na lei moral e, portanto, em uma relação prática, significado, então eu não possuo certamente nenhuma intuição que determine para ele a sua realidade teórica objetiva, mas ele tem no entanto aplicação efetiva, que se deixa apresentar *in concreto* em disposições [*Gesinnungen*] ou máximas, isto é, tem realidade prática que pode ser

⁴⁴⁴ Förster indica que, imediatamente após a leitura do livro de Garve – *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten* (1783) –, Kant modificou sua intenção em relação ao capítulo do cânone da razão pura e buscou resguardar a realidade prática da lei moral e a autonomia do móbil moral, separando-as ao máximo das afirmações sobre a existência de Deus e da vida futura. “Em nítido contraste com Garve, Kant desenvolve agora, na primeira seção de sua *Fundamentação*, um conceito de dever, que incide apenas sobre a forma da vontade e que abstrai de todas as consequências possíveis, sem, portanto, carecer para ação de um móbil distinto da representação da lei moral” (Förster, 1992, p 177). Ainda sobre as modificações da posição de Kant, presentes ao longo de toda sua obra, em relação ao sumo bem e ao conceito de Deus, cf. Förster, 1998.

⁴⁴⁵ Aqui há um avanço em relação à *Fundamentação*, pois lá Kant diz que a possibilidade das ações “não pode ser discernida a partir dessa causalidade [, a saber, da causalidade da vontade] que não conhecemos, mas, em vez disso, [apenas] enquanto pertencentes ao mundo sensível, elas têm de ser discernidas como determinadas por outras aparências, a saber, por volições [*Begierden*] e inclinações” (*Fundamentação* IV 453).

⁴⁴⁶ Não trataremos de elementos que avaliariam se esse distanciamento com a história, no nível da fundamentação da moral, seria uma perda ou um ganho. Em todo caso, não se trata de uma ruptura com a história, mas sim de sua realocação no sistema crítico. Levando em consideração a interpretação de Krämling (1986) sobre o modo o problema do sumo bem reaparece na metodologia do juízo teleológico de *C3*, podemos reconhecer como esse nível histórico e social reaparece na formulação final do sumo bem vinculado a uma ligação entre ação moral e cultura humana.

⁴⁴⁷ Frisemos “o objeto indeterminado”. Caso se referisse a algum objeto particularmente determinado, tal conceito não seria vazio, mas sim contraditório, pois nenhum objeto em particular na intuição poderia ser conhecido como incondicionado, mas sempre submetido à série das condições.

designada [*angegeben*]; o que, pois, é suficiente para sua própria legitimidade mesmo em vista de númenos. (C2 V, 56)

A realidade prática ganha um critério *in concreto*⁴⁴⁸ que não tem nenhuma menção à intuição ou à possibilidade da experiência. Essa aplicação da causalidade sobre as disposições da faculdade de desejar determina concretamente o querer enquanto uma causa completamente independente da intuição e – eis o passo de C2 – anterior a qualquer objeto prévio da vontade. Uma vontade que apresentasse algum objeto já seria uma vontade determinada, por isso a sua determinação *moral* precisa (numa tarefa de fundamentação) recuar para uma vontade sem objeto, ou melhor, para a mera faculdade de desejar. Assim, a fundamentação do prático precisa recuar do conteúdo do desejo para a forma de desejar, mesmo se tal conteúdo fosse propriamente o bem moral. Essa anterioridade é necessária para preservar o caráter formal da lei moral, que, apesar disso, preenche um significado para a causa inteligível⁴⁴⁹. A causalidade enquanto mera forma do pensamento pode, através da lei moral, aplicar-se para determinar *concretamente* em nossas disposições (e máximas) o suprassensível enquanto vontade livre e autônoma. Desse modo, sua realidade prática é o resultado direto da atividade do querer concebida originariamente segundo princípios da razão, e, por isso, sua representação se expressa enquanto capaz de determinar igualmente todos os sujeitos, ou numa palavra, enquanto lei moral.

Essa exigência de um fundamento para a *forma* das disposições e máximas da faculdade de desejar – e não da ação – provoca uma flutuação a respeito do fundamento de determinação do domínio prático entre C1 e C2. O sumo bem deixa de ser um ponto de partida para se tornar o problema a ser explicado pela Dialética da razão prática⁴⁵⁰. A realocação desse conceito, em

⁴⁴⁸ Acreditamos que, por não identificar essa instância *in concreto* ou particular como o diverso (não intuitivo) ao qual se dirige o poder determinante da lei moral, Annemarie Pieper acaba por não reconhecer a compatibilidade dos juízos morais enquanto juízos determinantes, tentando criar (por meio da Típica) uma terceira denominação para os juízos morais que não seria nem reflexivo nem determinante ou que uma mistura dos dois. (Pieper, 2011, pp. 109-116). Apesar da peculiaridade da típica, em C3 não nos parece haver margem interpretativa para limitar o juízo determinante apenas ao conhecimento teórico; pelo contrário, defendemos que afirmar a condição dos dois juízos enquanto determinantes é constitutiva da proposta de fazer com que o juízo reflexionante possa ser a ponte entre eles. Outra consequência que parece equivocada em Pieper é associar o poder determinante da lei moral à esfera do “como se”, relativizando assim o poder categórico da lei moral: “Este ‘como se’ crítico também está subjacente aos juízos da faculdade de julgar prática na medida em que ela assume hipoteticamente, na aplicação da lei moral à vontade empírica, que a razão prática pode determinar a vontade da mesma forma que o entendimento determina a natureza por meio da categoria de causalidade”. (Pieper, 2011, p. 114). Comentaríamos apenas que o dever ou a lei moral, embora não encontre nenhuma efetividade na intuição, é sempre categórica para a faculdade de desejar, mesmo quando vontade empírica não se submete ao dever.

⁴⁴⁹ “A *possibilidade moral* [- independente da comparação com nossa faculdade física -] tem que preceder a ação, pois nesse caso não é o objeto e sim a lei da vontade o fundamento de determinação da ação”. (C2 V, 58)

⁴⁵⁰ Em suma, concordamos com a conclusão de Krämling que coloca a mudança de posição de Kant como decorrente da formulação do *factum* da razão em C2. “com a formulação rigorosa do princípio prático da autonomia ocorre uma mudança nas condições iniciais, com base nas quais o esboço de uma ligação entre teoria e prática em geral pode primeiramente ter andamento; essa mudança concerne imediatamente o lugar da ideia de

especial, proporciona-nos um modo de compreender o uso prático da razão (em seu fundamento) como anterior à noção de fim⁴⁵¹, uma radicalidade que ainda não se apresentava em *CI* (em que o uso prático da razão parecia submetido ao objeto de seu *interesse* ou *propósito*). Percebemos o vínculo do uso prático com uma atividade teleológica notadamente em dois momentos: na pergunta “Que *uso* podemos fazer do nosso entendimento, mesmo em relação à experiência, se não nos propusermos fins?” (*CI* B844); e na projeção de um estudo da “liberdade sub a unidade conforme a fins” (*CI* B847). Porém, como sabemos, essa proposta de uma teleologia e de uma teologia, que fornecessem um sistema entre a dimensão teórica e prática, realiza-se apenas na parte final de *C3*. Apesar dessas considerações posteriores, quando privilegiamos a analítica de *C2*, reconhecemos que a fundamentação da vontade moral se constrói sem menção a tal teleologia⁴⁵².

A instância da disposição da vontade e da criação de suas máximas corresponde ao diverso de representação que a forma da lei moral pode e deve ligar de maneira determinante. Como veremos em 5.2, essas representações no querer, sobre as quais a forma da lei se aplica concretamente, ocupam o lugar do diverso das intuições possíveis – sobre o qual as categorias *esquematisadas* determinam uma unidade –, mas a realidade dessas disposições da vontade não está mais em ligação com o mundo sensível, como assim estava a realidade objetiva das ações humana numa perspectiva histórica. Para entender o nível do fundamento mais elementar do domínio moral e entender como a realidade prática é afirmada da determinação *imediate* vontade feita pela forma da lei moral, convém fazer a abstração desses elementos que ainda permanecem ligados em *CI*, a saber, a teleologia e a possibilidade da ação no mundo sensível. No entanto, por mais abstratas que sejam as exigências do formalismo da moral kantiana,

sumo bem na realização do sistemático pensamento de unidade da razão. Após a introdução do imperativo categórico, a representação da unidade entre razão teórica e prática não é fornecida primeiramente pela ideia de sumo bem, mas prontamente pelo próprio imperativo categórico, que pressupõe *a priori* sua possibilidade de realização sob condições contingentes do mundo sensível e, desse modo, é o princípio supremo da filosofia crítica” (Krämling, 1986, p 283)

⁴⁵¹ “Não pode existir vontade sem um fim qualquer; ainda que, quando se alcança a mera coerção legal das ações, seja preciso abstrair desse [fim], sendo o seu fundamento de determinação constituído somente pela lei moral.” (*Teoria e práxis* Ak. VIII, 279, adp). Esse texto prossegue ainda dizendo que para a questão dos princípios seria possível deixar de lado (como episódica) a doutrina do sumo bem.

⁴⁵² Nossa posição se apoia também em *MC* 382-384. Embora o dever moral possa construir uma identidade com o fim da vontade ou do arbítrio, o caminho da ética para essa identidade precisa ser trilhado sempre na direção do dever para o fim; e não o contrário (como seria o caso para o caminho do direito). Essa ordem precisa ser constantemente observada para não descaracterizar a *forma* da lei moral e o seu poder determinante. Em *C2*, a identificação da vontade como faculdade de fins ressalta exatamente essa ordem: “poderíamos definir a vontade como a faculdade de fins, na medida em que estes fossem sempre fundamentos de determinação da faculdade de desejar segundo princípios” (*C2* V, 58-9). De modo semelhante, mas com base nas Introduções de *C3*, Kervégan conclui que “o campo da filosofia prática corresponde exata e exclusivamente ao das leis da liberdade, essas ‘leis formais’ que ‘não fazem nenhuma referência prévia nem aos fins, nem às intenções’ [*C3* V, 173]” (Kervégan, 2015, p.78).

notemos que a vontade humana permanece. Ela é alçada ao suprassensível (fora das condições do mundo sensível), mas ela permanece humana, ou mais precisamente, permanece finita e, justamente por isso, a lei moral tem um poder de determinação da vontade na forma imperativa ou do dever. Assim, o formalismo da moral kantiana abstrai a matéria enquanto objeto da vontade, enquanto propósito e enquanto ação possível no mundo sensível, mas a forma da faculdade de desejar conserva-se humana.

O uso prático da razão, assim, encontra-se numa vontade que reconhece na índole formal dos princípios da razão um fundamento de determinação anterior a qualquer fim (à representação de um objeto ou ação a ser realizado no mundo). É a lei moral, em sua relação incondicionada com a vontade, que assume esse papel de fundamentar todos os elementos da razão prática (princípio, conceito e móbil, *C2 V, 75*), a partir dos quais, depois destes serem suficientemente fundamentados, serão estabelecidas com soma de outros recursos (por exemplo, a típica do juízo prático puro) as relações com o mundo sensível. Mas restemos nos limites do primeiro elemento (limites do primeiro capítulo de *C2*), e compreendamos o formalismo enquanto princípio da razão prática dirigido a mera forma da vontade humana.

Para cristalizar essa imediatez entre a lei moral e o querer, Kant escolhe (ironicamente) as palavras de Juvenal: *sic volo, sic jubeo* – numa tradução livre: “assim eu quero, assim ordeno!”. Nessa frase, temos literalmente uma vontade expressando-se como fundamento suficiente e único para uma obrigação. Mas enquanto o poeta satírico, por meio dessa fala, indicava a vontade usurpando o comando da razão, Kant, distorcendo-a, indica a vontade usurpando um dado que, aos olhos da razão teórica, pertenceria propriamente a uma (hipotética e sedutora) intuição intelectual. A liberdade da vontade, impedida de retirar sua realidade da nossa intuição, forja seu conteúdo a partir do “único *factum* da razão pura”. Esse furto marca o poder concedido à razão pura de constituir, apenas na determinação da vontade, uma realidade nova e independente da realidade colocada pelo objeto ou pela receptividade da nossa intuição.

As interpretações desse *factum* são variadas, mas nos chama atenção em especial a abordagem de Willaschek. Em nome de sua interessante proposta de construir uma teoria da ação em Kant, Willaschek faz uma fina análise do *factum* da razão diluindo o formalismo kantiano em termos mais “plausíveis”. Assim, o formalismo conjugaria as condições lógicas de seu teste de universalização com o procedimento republicano de um legislador capaz de expressar uma vontade unificada de todos. Essa indicação de Willaschek nos parece oportuna porque o modo como Kant pensa a determinação da vontade pela representação da mera forma da lei precisa de uma analogia com os termos jurídicos para, através disso, superar os mecanismos lógico e teórico dessa universalização da vontade. Entretanto, desenvolvendo seus

argumentos dentro dessa plausibilidade, o intérprete descaracteriza a natureza *a priori* do formalismo kantiano⁴⁵³.

Permitamo-nos uma digressão para defender aquela almejada plausibilidade sem gerar o rompimento com as fontes *a priori* ou as representações do objeto em geral que comumente tratamos como o formalismo kantiano.

À luz da ordem dos capítulos de C2, podemos concluir que, antes de pensar esse formalismo da lei moral enquanto critério geral para as ações permitidas a todos os sujeitos, convém pensá-lo como uma determinação da vontade dos sujeitos em geral e anterior às suas ações. Em vez de fazer o que se quer (ou se deve), a moral trata inicial e fundamentalmente das condições do querer. Transpondo essa anterioridade para o exemplo de uma república, diríamos que os sujeitos precisam determinar sua vontade para se submeter a uma lei anunciada em sua universalidade e independente de ponderações particularizadas a respeito das consequências da lei. Será essa submissão *geral* à lei que faz da vontade um elemento político, superando a condição de determinação psicológica. É claro que revisões do conteúdo da lei poderiam ser feitas, mas não é do direito positivo que tratamos aqui, e sim de *como* os cidadãos de um Estado precisam se determinar universalmente a acolher algo pelo simples fato de algo ser lei. Essa determinação pela simples *forma* da lei, fundamental para o significado de república, guarda características *a priori*, ou seja, necessidade e universalidade. Por exemplo, um sujeito deveria acatar o resultado de um processo eleitoral sem nenhum outro motivo que o respeito à forma desse processo e independentemente de suas considerações sobre o resultado particular. Além disso, é justamente essa aceitabilidade prévia (isto é, a forma da aceitação previamente determinada acerca do resultado em geral) que deveria estar no fundamento desse processo, sendo absurda ou destruidora a participação de alguém que manifeste uma vontade determinada por *um* dos possíveis resultados (pela matéria). O compromisso de aceitar *a priori* o resultado de um processo democrático (querê-lo independentemente de qualquer concretização empírica) significa determinar a vontade apenas pela forma desse processo e, conseqüentemente, desse resultado *em geral*, colocando sua vontade acima das determinações privadas e numa posição incondicionada aos resultados singularmente considerados. No lugar de uma analogia com a causalidade mecânica das ações de um sujeito, o momento da determinação moral *imediate* da

⁴⁵³ “Se a permissão universal a uma maneira de agir condiz com a ‘vontade unificada de todos’, não se pode, em contrapartida, estabelecer *a priori*, mas apenas por meio de um procedimento tão complicado como, por exemplo, um processo democrático de tomada de decisão”. (Willascheck, 1992, p. 209). Na verdade, parece-nos que o intérprete, por meio da analogia com o processo republicano, introduz também elementos psicológicos empíricos, fazendo da vontade de todos uma unificação ou uma acomodação de vontades particulares e dependente de um experimento de pensamento [*Gedankenexperiment*].

vontade em Kant possui analogia com esse compromisso da vontade de um cidadão livre com a forma da lei e dos processos submetidos a tal lei em geral. Ou ainda, tal determinação imediata possui analogia com o compromisso de *querer* uma legislação formalmente universalizável (como o indica as formulações do imperativo categórico), compreendendo-a como o único modo de assegurar uma liberdade enquanto autonomia. Repetindo-nos, esse compromisso com a forma *a priori* da lei não significa aceitar passivamente os conteúdos de qualquer lei, tampouco proibir suas possíveis reformulações, mas sim o reconhecimento (sensível à filosofia ao menos desde Sócrates) de que o mal do equívoco decorrido de uma lei em particular é sempre menor do que o mal de ab-rogar uma lei antes de as pessoas se coligarem numa perspectiva universal.

Com essa observação ao trabalho de Willaschek pretendemos reafirmar que o *início* da fundamentação da moral não tem como base – tampouco como referência análoga – o produto da causalidade mecânica do sujeito no mundo (isto é, a ação humana). Reconhecemos ainda que tal direcionamento está presente na primeira edição de *CI*, em que a liberdade é considerada em analogia à causalidade da natureza⁴⁵⁴. Além disso, não questionamos o mérito da tentativa de pensar a moral kantiana em seu vínculo mais claro com a dimensão empírica da ação. Entretanto, defendemos que o primeiro capítulo de *C2* é marcadamente pensado em *oposição* aos limites impostos à razão especulativa, os quais proibiam uma passagem imediata da forma para a realidade (do conceito *puro* para o objeto *dado*). Essa oposição ajuda a compreender a permissão para o uso prático (e apenas enquanto uso na nossa faculdade de desejar) superar esse limite, tornando a mera forma uma *força* de determinação *imediata* do sujeito, no sujeito e para o sujeito – numa palavra, autonomia. Diferentemente, direcionada à faculdade de conhecer, a forma (das categorias) pode ser, no máximo, uma função que precisa ser afirmada *antes* da determinação do objeto, mas que exige algo intermediário para realizar a síntese de suas representações. Assim, apesar das dificuldades envoltas no formalismo da moral kantiana, dourá-lo antecipando a dimensão empírica (mesmo enquanto mera analogia) resultaria na perda dessa consideração da forma como uma força real e como fundamento suficiente para (e somente para) o sujeito.

⁴⁵⁴ Não entraremos na discussão sobre o que a *Fundamentação* auxiliou nesse percurso. Mas, podemos dizer que a redação presente no livro de 1785 ainda não parece abrir mão totalmente dessa analogia e, conseqüentemente, mesmo depois de explicar a relação entre liberdade e imperativo categórico, Kant afirma uma desvantagem do conceito de liberdade perante o conceito de natureza, desvantagem que tem como referência a confirmação dada numa experiência: “a liberdade é apenas uma *ideia* da razão, cuja realidade objetiva é em si mesma duvidosa; a natureza, porém, é um *conceito-de-entendimento*, que prova sua realidade em exemplos da experiência e precisa prová-la necessariamente” (VI, 455). Notemos a permanência aqui daquela referência à hierarquia da realidade objetiva entre ideias e conceitos com base na intuição, presente em *CI*.

Respeitando esse formalismo, compreendemos que a dimensão prática mais elementar, definida enquanto determinação *a priori* da vontade, significa o poder racional de criação a partir do nada, ou mais precisamente de *um* nada, a saber, “o conceito vazio sem objeto” (enquanto representação sem objeto da intuição). Sem abolir numa etapa posterior a instância da moral kantiana que se dirige à ação, esse momento mais elementar conduz a noção de prático para essa situação da vontade consigo mesma, em que o querer e o dever podem se reconhecer em reciprocidade. A desanalogia com o uso teórico, apesar de acentuar as tensões entre esse nível da moral e os limites estabelecidos para a razão especulativa, ajuda a reconhecer a especificidade da fonte da realidade prática que alarga – em vez do pensamento em geral, que já fora alargado em *CI* – o poder *determinante* das representações puras e racionais dirigido à forma da faculdade de desejar humana. Assim como nos limites da Estética transcendental é possível transitar entre as simples formas da intuição (intuição vazia sem objeto) e as intuições puras (enquanto representação imediata de algum objeto), abstraindo tanto a matéria da sensação quanto as formas dos conceitos do entendimento, o formalismo da moral kantiana, no primeiro capítulo de *C2*, precisa superar a condição de vazio do conceito de liberdade, antes da pressuposição de qualquer matéria ou objeto do querer, restando apenas uma relação imediata entre a *forma* da lei moral e a *forma* vontade. Desse modo, a *forma* da lei moral determina uma realidade objetiva prática para o conceito de liberdade nos limites do campo numênico, sem pressupor nenhuma representação material. Pelo contrário, a partir dessa *forma*, que como dissemos é também uma *força*, a materialidade dos objetos da vontade precisa se determinar.

(...)

Diante do exposto nesse item 5.1, a forma da lei moral, embora se remeta à causalidade, não depende de uma analogia com a mecânica da natureza, aludindo, em vez disso, uma analogia com a dinâmica jurídico-política que, enquanto republicana, tece o conceito de autonomia a partir do entrelaçamento da lei com a vontade geral (e não com a vontade empírica e incorporada no arbítrio do rei ou de um grupo). Desse modo, em vez de fruto da analogia com as leis da natureza, as leis práticas permitem o sujeito elevar sua vontade ao nível das leis *incondicionadas* e, conseqüentemente, criar determinações (sínteses) para representações que seriam proibidas ao domínio teórico. A ampliação desse poder de determinação se expressará como uma competência [*Befugnis*] de admitir e pressupor coisas suprassensíveis (*C2 V*, 57). Porém, indicando em sua conclusão essa competência, o capítulo 1 de *C2* não se dirige simplesmente ao poder da forma da lei moral ser imediatamente uma força da vontade e sim à conseqüência desse fundamento moral na relação sistemática entre a razão prática e a razão

especulativa. Como vimos (5.1), a realidade objetiva *prática* do conceito liberdade e da lei moral pode determinar *imediatamente* a vontade do sujeito e, como veremos (5.2 e 5.3), ela autoriza, de maneira mediada e em interação com os outros elementos do campo prático, a razão pura a “d[ar] realidade objetiva às ideias da razão especulativa *em geral* (mediante sua referência ao domínio prático) e justific[ar] conceitos cuja possibilidade ela sequer poderia, de outro modo, se atrever a afirmar” (C2 V, 132). Atribuindo um sentido de realidade objetiva peculiar ao domínio moral e afirmando a realidade daquilo que não seria real segundo a nossa intuição, a razão prática, como veremos a seguir, ganha a autoridade de justificar um domínio novo de possibilidade (5.2) e de postular objetos, conquistando, assim, o seu primado (5.3).

5.2 O objeto da razão prática

Existem somente duas espécies de conceitos que permitem aos seus objetos o mesmo tanto de princípios diferentes de possibilidade, a saber, os conceitos de natureza [*Naturbegriffe*] e o conceito de liberdade [*Freiheitsbegriff*]. Uma vez que os primeiros possibilitam um conhecimento teórico segundo princípios *a priori*, mas o segundo, em referência a estes, traz consigo já em seu conceito apenas por um princípio negativo (mera oposição) e, em contrapartida, institui para a determinação da vontade princípios ampliadores [*erweiternde Grundsätze*] – que, portanto, se chamam práticos –, então a filosofia é corretamente dividida em duas partes completamente diferentes segundo os princípios, isto é, em teórica enquanto filosofia da natureza, e em prática enquanto filosofia moral. (C3. V, 171; adp)

O formalismo da moral kantiana tem seu primeiro nível na determinação imediata da vontade, em que a mera forma da lei moral juntamente com a forma do conceito de causalidade da liberdade *pode* (e isso é suficiente para se fazer *dever*) se apresentar como uma força *a priori* da faculdade de desejar superior. Além disso, junto e a partir do conceito de causalidade, todas as outras categorias ganham permissão para afirmarem uma realidade objetiva diferente da estabelecida por intermédio da intuição. Contudo, essa permissão – expressa no capítulo 1 (C2 V, 56) – já avança para um segundo nível do formalismo moral, a saber, a *competência* dos conceitos da razão prática de pressuporem (e não apenas se referirem a) os objetos da vontade (C2 V, 65). Reconhecendo essa mudança de nível, podemos dizer que o aspecto do formalismo moral que está em jogo no segundo capítulo de C2 é o de compreender como extrair da lei moral a matéria para o objeto da vontade. Nesse segundo nível, ao trazer a preocupação com uma matéria desse objeto, convém compreender que o autor não se limita mais ao problema da forma das máximas ou dos princípios⁴⁵⁵. E, desenvolvendo o âmbito do “conceito de um objeto da razão prática pura”, sem recuar para a fundamentação da forma do dever (capítulo 1 de C2) e sem avançar para a motivação moral (capítulo 3 de C2), abordaremos agora o momento em que tal formalismo trata de uma possibilidade que cria uma cisão com a possibilidade natural. Desse modo, temos como escopo a relevância daquilo que o capítulo 2 de C2 nos diz de mais específico para a filosofia moral kantiana, sem avançar, portanto, para sua articulação exata com os outros elementos.

⁴⁵⁵ A lei moral “é, sob o título [*Namen*] de bem e de mal, o fundamento de determinação material, mas somente objetivo dos objetos da ação (Ak. V, 75)”. Essa observação visa se contrapor à interpretação de Torralba que, diminuindo o significado de ação, compreende o objeto da vontade como uma máxima. “‘Ação’ não deve ser entendida aqui como um efeito, como objeto da faculdade de desejar, mas enquanto a máxima pela qual a causalidade da vontade é determinada antes de tudo. [...] Aqui [no segundo capítulo de C2] a possibilidade moral é decisiva, pois é uma questão de descobrir se é possível querer uma máxima determinada – onde ‘querer’ significa: admitir uma máxima como princípio da própria causalidade” (Torralba, 2016, p. 282). Sem renegar a anterioridade da máxima na determinação da vontade, propomos somente reconhecer que a lei moral, superando sua formulação enquanto máxima, precisa se materializar enquanto “conceito de um objeto da razão prática pura”.

Em certa medida, devemos essa abordagem cuidadosa acerca do segundo capítulo de C2 ao debate sobre as categorias da liberdade, tema que, há algum tempo, não é mais negligenciado entre os intérpretes. Além dos artigos de Bobzien (1988, 1997) e Haas ([1997] 2010), podemos citar mais recentemente o livro⁴⁵⁶ e a coletânea⁴⁵⁷ de Zimmermann. Porém, apesar dessas pertinentes análises, acreditamos que um problema merece ainda uma atenção maior, a saber: Por que as categorias da liberdade possuem a vantagem de pressuporem os objetos aos quais se referem? Por que elas são o fundamento de determinação material desse objeto? Em todo caso, a resposta dessa pergunta depende inicialmente da criação de um novo horizonte de possibilidade, cuja raiz está no idealismo de um querer que rompe com as condições do mundo sensível.

5.2.1 A anterioridade do querer em relação ao fazer

De fato, Zimmermann nos sugere uma interessante leitura das categorias da liberdade em estreita analogia com as categorias da natureza e com a dedução de *CI*. As analogias são muito pertinentes e esclarecedoras, em especial, para compreender como o diverso no desejo ocupa o lugar do diverso na intuição:

Seguindo a própria declaração de Kant na primeira *Crítica*, mas levando em consideração a peculiaridade do uso prático, poderíamos dizer: “A mesma função que dá unidade às diferentes representações *em um juízo* dá unidade também à mera síntese de diferentes representações” em um desejo, em vez de em uma intuição (*CI* B104-5). Essa me parece ser a ideia central de Kant. Pois, deste modo, as funções de síntese têm uma aplicação real que vai além do exercício lógico. Eles vinculam um diverso correspondente às representações no juízo à unidade objetiva de um objeto, não da experiência, mas da vontade. Esse objeto da vontade – evocando de novo a primeira *Crítica* – permite se caracterizar universalmente enquanto aquele “em cujo conceito o diverso é unido” não a uma intuição, mas a um querer (*CI* B137). (Zimmermann, 2011, 169)

Contudo, enfatizando o modelo da dedução metafísica das categorias da natureza como fio condutor para a explicação das categorias da liberdade, Zimmermann defende uma prerrogativa *positiva* das categorias da natureza sobre as da liberdade (Zimmermann, 2011 p.173) e um nivelamento entre os objetos da vontade e do conhecimento, ambos enquanto situações fenomenicamente estruturadas (*Ibid.*, p. 173). Essa posição de Zimmermann, apesar de oposta à de Simon⁴⁵⁸, expressa um erro análogo justamente ao criar uma vinculação entre os

⁴⁵⁶ *Kants „Kategorien der Freiheit“*, 2011

⁴⁵⁷ *Die „Kategorien der Freiheit“ in Kants praktischer Philosophie*, 2016

⁴⁵⁸ A leitura de J. Simon (2003, 144 e seguintes) diz que Kant esconde, por trás dessa vantagem das categorias da liberdade, o pressuposto de que todas as determinações naturais seriam também determinações morais. Em poucas palavras, acreditamos que tal posição anteciparia de maneira injustificável o primado da razão prática para Analítica e enquanto fundamento das determinações teóricas.

objetos dos dois tipos categoria ao mesmo nível de fundamentação. Nossa hipótese será que essa vinculação antecipada ao nível do fundamento das categorias nos impede de compreender como a razão prática pura fornece à vontade um critério de possibilidade diferente da dimensão física. De maneira bastante sintética, sustentaremos que a interpretação analógica é fecunda para explicitar as questões específicas do capítulo 2 em relação aos outros dois capítulos da Analítica de *C2*; a partir do reconhecimento desse mérito, nosso interesse se concentra em notar que, quando tal interpretação coloca o diverso do desejo no papel equivalente do diverso da intuição, ela indica também algo que está fora de qualquer analogia entre o campo teórico e o campo prático: a capacidade dos conceitos em determinar uma unidade objetiva para um diverso das representações que não precisa ser dado por algo diferente da faculdade de pensar, ou seja, em determinar algo suprassensível. Eis a raiz da vantagem das categorias da liberdade que pretendemos descrever.

Para caracterizar tal vantagem – qualificada por Kant estranhamente de evidente [*augenscheinlich*] –, é necessário ultrapassar o formalismo limitado ao entendimento (ao julgar) e notar a especificidade da faculdade de desejar, ou seja, notar uma dimensão psicológica. A nosso ver, Zimmermann consegue explicar a origem das categorias da liberdade, mas o recurso da analogia esconde⁴⁵⁹ a peculiaridade da aplicação desses conceitos, que, ao sintetizar o múltiplo dos nossos desejos, *efetiva* o objeto ao qual se referem. Essa dimensão psicológica, como veremos a seguir, não é empírica e significa uma caracterização *geral* da faculdade de desejar. Desse modo, argumentaremos que tal *efetividade*, pressuposta pelas categorias da liberdade nos objetos a que se referem, está delimitada à vontade, deixando em suspenso (ao menos inicialmente) a pressuposição de qualquer efetividade física ou atribuída ao objeto enquanto coisa.

A consideração do objeto da razão prática enquanto algo determinado – ou materializado – *na vontade*, à primeira vista, poderia parecer distante do modo como Kant

⁴⁵⁹ Parece-nos sintomático o modo como o intérprete resiste em atribuir ao termo *Willensgesinnung* (disposição-da-vontade) um sentido psicológico “Kant indica pela palavra *Willensgesinnung* aquilo em que as categorias de liberdade têm sua objetividade. No entanto, não é fácil dizer o que se tem exatamente com isso. A expressão não surge nos escritos de Kant, tanto quanto pude ver, nenhuma outra vez. Não se trata de um *terminus technicus* de sua filosofia prática; só aqui, no contexto do tema da categoria, ele faz uso dele. E Kant não fornece ao leitor uma explicação convidativa para o conceito recém-introduzido (...) Kant enreda os conceitos de liberdade tão intimamente com o conceito de disposição de vontade que dificilmente poderiam ser esclarecidos separadamente um do outro”. (Zimmermann, 2011, p. 163). O intérprete parece diluir o aspecto psicológico a algo indefinido como uma “tendência ao prático” [*Zug ins Praktische*]. “Os intérpretes ainda não prestaram atenção especial a isso. Na minha opinião, a composição formada por Kant através da anteposição do substantivo ‘*Willen*’ apenas reforça a tendência ao prático que o substantivo ‘*Gesinnung*’ já possui de qualquer modo. (...) A disposição da vontade [*Gesinnung des Willens*] é uma disposição eminentemente prática.” (Ibid., p. 164). Segundo nossa interpretação, a anteposição de *Willen* visaria circunscrever o âmbito volitivo do domínio prático que carregaria a materialidade elementar da objetividade desses conceitos.

expressou o conhecimento prático em *CI B X*. No prefácio à segunda edição de *CI*, o conhecimento prático se coloca uma referência ao objeto destinada a efetivá-lo. Em todo caso, isso não parece ter sido desapercebido por Kant como indica as primeiras linhas do início do capítulo 2, que, apesar de lacônico⁴⁶⁰, circunscreve o conceito de um objeto da razão prática *pura* no momento imediato do *querer* (razão pura prática) que antecede qualquer consideração sobre o *fazer* (faculdade prática em geral).

Entendo por um conceito da razão prática [em geral (ou seja, sem discriminá-la como pura ou empírica)] a representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade [e não um efeito possível pela natureza]. Então, ser um objeto da cognição prática enquanto tal [leia-se: em geral] significa somente a referência da vontade à ação, pela qual esse objeto ou seu contrário seria tornado efetivo; e o ajuizamento se algo é ou não um objeto da razão prática *pura* [– e é apenas isso que está em jogo agora no início do capítulo para a determinação do conceito de bem e mal –] é somente a distinção da possibilidade ou impossibilidade de *querer* aquela ação, pela qual, se tivéssemos a faculdade para tanto (o que a experiência [–e não a razão pura–] tem de julgar), um certo objeto se tornaria efetivo. (*C2 V*, 57)

Ainda que Kant preserve nesse parágrafo os termos “efeito” e “efetividade”, eles são submetidos a uma abstração que os excluem a efetividade concreta no mundo, restando apenas a *possibilidade de efetivar algo* para a razão prática em geral ou *possibilidade de querer o bem* segundo determinações da razão prática pura. Assim, antecipamos que o modo pelo qual a lei moral se torna o fundamento de determinação do *objeto* da vontade não se limita à anterioridade no âmbito das máximas que orientam formalmente um sujeito. A anterioridade da lei moral precisa se fazer valer também na dimensão da possibilidade moral de uma ação⁴⁶¹. Tentemos detalhar as etapas desse trecho lacônico.

No primeiro período, o objeto da razão prática é definido como efeito (supondo, assim como o conceito de liberdade, a categoria da causalidade em geral), porém esse efeito é considerado apenas em sua possibilidade e não em sua efetividade física, ou seja, um efeito apenas enquanto *representação* que se refere à ação e não enquanto ação propriamente dita. Em termos mais correntes, o conceito da razão prática em geral está primeiramente no nível da

⁴⁶⁰ Preencheremos abaixo entre colchetes “[]” as lacunas que consideramos importantes para uma interpretação que responda inclusive a aporia designada por Torralba (2016, p. 281) a respeito o termo “efeito”. Além de reforçar a nossa interpretação, esses enxertos pretendem acentuar o grifo do autor sobre as palavras “pura” e “querer”.

⁴⁶¹ A necessidade de ler essas linhas à luz da noção de possibilidade se dá pela sequência que termina essa alínea: “Se o objeto é admitido como fundamento de determinação da nossa faculdade de desejar, então a sua *possibilidade física* mediante o uso livre de nossas forças tem de anteceder o ajuizamento se ele é ou não um objeto da razão prática. Contrariamente, se a lei *a priori* pode ser considerada como o fundamento de determinação da ação, e esta, portanto, como determinada pela razão prática pura, então o juízo se algo é ou não um objeto da razão prática pura é totalmente independente da comparação com nossa faculdade física, e a questão é somente se nos é permitido querer uma ação que é dirigida à existência de um objeto, no caso em que este estivesse em nosso poder. Por conseguinte, a *possibilidade moral* tem que preceder a ação; pois neste caso não é o objeto e sim a lei da vontade o fundamento de determinação da ação”. (*C2 V*, 57-8)

intenção ou do propósito, nível abstraído do produto efetivado pela ação e de suas consequências. Assim, o primeiro nível de abstração serve para separar a *representação ou referência à ação* dos elementos e condições físicas da ação, estabelecendo em geral o campo da razão prática (sem ainda a determinação moral). Nesse primeiro nível da razão prática em geral, o objeto da vontade se abstrai da efetividade física, mas ainda se pauta comparativamente em função da *possibilidade física*.

Em virtude dessa determinação e das condições *formais* da lei moral, é necessária uma abstração mais radical que separe o conceito da razão prática de *qualquer* referência à ação particular (ou determinável segundo a natureza), restando apenas a vontade ou o querer *puro*, isto é, sem mais um objeto definido. Desse modo, no segundo período da citação acima, a vontade sem objetos determinados pode ser determinada *completamente* pelo ajuizamento formal acerca da *possibilidade* de uma ação ser objeto permitido segundo os princípios práticos. Portanto, esse querer abstrato, no primeiro momento, desconsidera também a possibilidade física da ação, escapando completamente da série das condições *no* fenômeno e colocando-se na perspectiva do númeno num sentido ainda negativo; e, no segundo momento, o querer afirma um objeto determinável positivamente de acordo com o princípio da liberdade em sua *incondicionalidade* prática. Um objeto possível segundo determinações das categorias da natureza ainda não é objeto efetivo da faculdade de conhecer (é apenas um objeto em geral), em oposição, um objeto possível segundo as determinações do conceito de bem já *deve* ser efetivo para uma vontade moral.

Talvez fosse mais claro se empregássemos a expressão de ação em geral para designar as ações que resultam do ajuizamento sobre o bem e o mal⁴⁶². Essa abstração da ação enquanto objeto em geral, parece-nos necessária para enfatizar que a representação de uma ação como boa não tem como pressuposto nenhuma possibilidade física ou pertencente à série das condições no mundo dos fenômenos. Ainda que a ação faça referência a um mundo, não o faz em relação ao mundo enquanto determinações sensíveis ou “fenomenicamente estruturado”⁴⁶³. Notemos que esse objeto da razão prática pura, em vez de uma representação singular, é o

⁴⁶² Na verdade, a expressão “ação em geral” visa dialogar com a formulação de Bobzien, “É possível dizer também que as categorias da razão prática, sem estar relacionadas a algo, são meras formas (práticas) de pensamento, ou seja, fornecem apenas o conceito de um objeto prático como fenômeno em geral. [...] As categorias de razão prática tomadas por si mesmas dão origem apenas ao conceito indeterminado de uma ação caracteristicamente prática [*geltungsdifferenten*] como fenômeno em geral” (Bobzien, 1988, p. 199; p. 202). Para a intérprete, essa ação em geral já seria um fenômeno, pois seu argumento é que a ação livre enquanto fenômeno está subordinada às categorias da razão prática (*Ibid.*, p. 203). De nossa parte, evitamos considerar tal ação imediatamente como fenômeno, justamente para reforçarmos a separação entre a possibilidade moral e a física, ou seja, a separação entre o duplo ponto de vista que permeia uma ação de uma pessoa (de um sujeito numênico) no mundo fenomênico.

⁴⁶³ Acreditamos que essa dimensão em geral da ação fortaleceria o argumento de Bobzien contra a leitura de Haas. Cf. (Bobzien, 1997).

resultado de um juízo disjuntivo (“distinção da possibilidade ou impossibilidade de querer aquela ação”). O bem, assim como as outras categorias do entendimento, refere-se elementarmente a um objeto em geral. A diferença é que a sua determinação *deve* ser suficiente sem sair do campo da vontade, enquanto a determinação das categorias da natureza somente é efetiva quando o entendimento tem relação com a intuição. Por exemplo, a categoria de causa só é conhecimento teórico quando é aplicada a algo na intuição (pura ou empírica). Dizer que eu conheço a causalidade não tem sentido sem o complemento “deste algo” ou “desta uma coisa”. Em contraste, querer o bem significa uma determinação em geral da vontade dentro de um âmbito moral, essa determinação precisa ser considerada efetiva ou real antes da ação e avaliar qualquer ação particular fundamentalmente apenas segundo os aspectos universais da lei moral. Assim, a ação enquanto objeto daquele juízo disjuntivo seria sempre, para o campo teórico, uma ação em geral, ou seja, uma ação separada de qualquer elemento pertencente à série das condições fenomênicas. Embora para agir concretamente no mundo seja necessária uma relação com as determinações sensíveis que não *contradiga* as leis da natureza mecânica, a ação moral na filosofia kantiana não incorpora como *fundamento* nenhuma condição espaço-temporal. O dever precede o poder.

As máximas, por exemplo, de fazer o bem, ajudar o próximo, querer um mundo melhor e dizer sempre a verdade se referem a ações em geral (representações de um objeto em geral) que teriam para a faculdade de conhecer um significado vazio ou transcendental, mas essas mesmas representações, para a faculdade de desejar, possuem uma força determinante já em sua generalidade. Elas podem e devem ser um desejo para uma vontade moral, antes que surja uma situação presentificada no aqui e no agora. Poderíamos dizer que a vontade moral é uma vontade que representa os seus desejos fundamentalmente enquanto objetos em geral – objetos determináveis pelo dever –, antes do vínculo com as condições físicas que tornariam esse objeto fenomenicamente efetivo. Essa anterioridade significaria também que a ausência dessas condições naturais não danificaria esse objeto; mesmo no caso de a razão teórica conhecer claramente as injustiças presentes no mundo e entre os seres humanos, para Kant, a razão prática repeliria a representação da injustiça como um objeto efetivo da vontade. Conhecer efetivamente algo acima das condições fenomênicas é uma ilusão dialética, em contrapartida, querer fazer algo que nunca encontrará correspondência adequada na experiência, *quando amparado na lei moral*, sempre será um ato de liberdade.

A separação radical entre um desejo e a ação mecanicamente determinável, para a filosofia, precisa de uma exposição conceitual bastante abstrata, no entanto, essa mesma separação radical é formulada em termos mais comuns na fala de São Paulo:

Se faço o que não quero, reconheço que a lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. (Romanos, 7: 16:20)⁴⁶⁴

Sobre essa separação mais radical entre querer e fazer, vale ressaltar ainda que a faculdade de julgar prática precisa superá-la, porém, não mais no nível do fundamento de um objeto da vontade enquanto moral. Através dessa explicação, a nosso ver, assegura-se a independência entre as categorias da liberdade e as categorias da natureza no que se refere às suas determinações originariamente práticas ou teóricas. E nessa independência se justifica a tarefa da razão pura (e também da razão comum) de lidar com dois critérios diferentes de *possibilidade*.

Em resumo, a *determinação* do conceito de um objeto da razão prática pura exige que a lei moral se aplique a uma vontade posta em abstração tanto da efetividade concreta da ação quanto da mera referência a uma ação na série das condições fenomênicas. A partir desse patamar de total indeterminação física, os princípios morais conseguiriam provar a força da lei moral na determinação – que ela pode e dever fazer sozinha – do próprio querer, isto é, de um objeto da razão prática pura. Assim, o objeto da razão prática *em geral* não é o que o ser humano *faz* mecanicamente, mas somente o que ele *representa* fazer por sua liberdade (liberdade ainda em sentido genérico enquanto oposição à efetividade da natureza). Por sua vez, o objeto da razão prática *pura* não é a representação do que ele faz, e sim apenas do que ele *quer* fazer (de sua *Willensgesinnung*). Mas esse querer puro seria *indeterminado*, caso não existisse a lei moral como seu fundamento, sendo assim capaz de estabelecer universalmente o que seria permitido ou não a esse querer. O querer puro somente ganha determinação racional quando coincide com o dever. Consequentemente, a possibilidade – distinta da *física* e colocada pela *liberdade* enquanto lei prática – qualifica-se como moral, superando assim o patamar de uma representação vazia e sem objeto (um nada enquanto *ens rationis*). Desse modo, diríamos que a lei moral, depois de se fazer valer como fundamento de um princípio puro (capítulo 1 da C2), precisa no capítulo 2 ser o fundamento de determinação da *possibilidade* de objetos

⁴⁶⁴ Essas palavras expressam novamente uma identidade entre querer e lei elaborada antes da filosofia kantiana, mas aqui, em vez de cômica (como em Juvenal), ela é sublime: em vez de rebaixar a lei a um querer arbitrário, ela eleva o querer acima dos desejos carnis e se determina enquanto lei. Para melhor delimitar o sentido dessa citação à luz de Kant, permita-nos um exercício livre de paráfrase: – Se digo que faço o que não quero, então preciso representar anteriormente uma lei incondicionada. Na realidade, percebo que não sou mais eu que pratico espontaneamente a ação, mas uma matéria estranha que habita em mim. Eu sei que o bem não se funda no meu eu sensível, isto é, nas minhas condições fenomênicas. Pois querer o bem está ao alcance de minhas representações inteligíveis, porém, nem sempre o de praticá-lo. Com efeito, posso *efetivamente* querer o bem e não o fazer e fazer algo que *efetivamente* não quero.

completamente distinta da possibilidade dada pelas leis da natureza. Munido da lei moral, o sujeito expressa em sua vontade outro critério racional acerca do possível ou impossível e, desse modo, a pureza de sua razão prática significa o seu posicionamento determinadamente fundamentado *acima*⁴⁶⁵ das condições postas pelas leis da natureza. Há uma possibilidade que repousa nas condições do mundo físico e uma possibilidade que repousa na vontade pura do sujeito – pureza que não é vazia em virtude da determinação incondicionada da lei moral.

5.2.2 A vantagem das categorias da liberdade

Ressaltar a heterogeneidade que envolve o campo da possibilidade em Kant é uma condição para notamos que o juízo moral caracterizaria inicialmente a materialização da forma da lei moral no querer. Assim, afastando-se de qualquer objeto como felicidade, prazer, paraíso, perfeição humana etc., a lei moral materializa um querer através desse ajuizamento sobre a possibilidade moral. Uma vez que esse ajuizamento *puro* sobre a ligação de um objeto com uma vontade pode ser afirmativo ou negativo, chegamos propriamente à determinação moral dos “únicos objetos de uma razão prática” (C2 V, 58): o bem e o mal. Bem deve ser todo objeto determinável segundo a possibilidade moral, mal deve ser todo objeto considerado moralmente impossível.

Segundo Kant, esses conceitos materializados pelas formas da lei moral e da causalidade em referência imediata com a vontade são suficientes para criar um critério para o bem e o mal sem a referência à faculdade de prazer e desprazer⁴⁶⁶. Trata-se essencialmente de distinguir no ajuizamento sobre bem e mal o que seria um *estado* de prazer e dor – que, por sua vez, sempre pressupõe a ação de um objeto enquanto *coisa* – daquilo que seria uma *regra* da faculdade de querer – que não tem como pressuposto nada mais do que a própria forma da lei, ou numa palavra, que é autônoma. A partir dessa distinção, a vontade reafirma sua liberdade, mas agora não somente enquanto fundamento de determinação formal (imperativo categórico), mas também como capaz de criar, espontaneamente, seu objeto (a matéria da faculdade de desejar).

⁴⁶⁵ Além de Simon e Zimmermann, Heiko Puls avança contra essa independência no nível do fundamento, afirmando que os ‘objetos’ gerados pelas categorias práticas (propósitos de ação bons ou maus) repousam imediatamente em uma referência sensível” ou ao “mundo sensível”. (Puls, 2013, p. 49)

⁴⁶⁶ Na verdade, essa referência dos conceitos práticos à faculdade de prazer e desprazer era afirmada por Kant numa nota de C1 B829, mas trazia como consequência a *exclusão* dos conceitos práticos do campo dos conhecimentos puros *a priori* e, conseqüentemente, da filosofia transcendental. Para uma tipificação de conceitos práticos que preserva essa referência, Cf. Beckenkamp, 1999. De nossa parte, no entanto, preferimos compreendê-la como um obstáculo cuja superação abriu uma perspectiva propriamente transcendental para os conceitos práticos. Em C2, a faculdade de prazer e desprazer é considerada ainda como necessariamente heterônoma, uma vez que o autor não alude à possibilidade (defendida em C3) a respeito de a mera *forma* do objeto despertar um prazer. “[U]m prazer ou desprazer, porém, não pode ser, por si mesmo, ligado imediatamente à representação de um objeto *a priori*” (C2 V, 58)

Nas palavras de Kant: “o bem ou o mal significa sempre uma referência à vontade, na medida em que esta é determinada pela *lei da razão* a tornar [*sich machen*] algo seu objeto” (C2 V, 60). Enquanto a determinação da vontade pela lei moral pode ser o significado moral da causalidade da liberdade, agora a determinação do objeto da vontade fornece significado aos conceitos de bem e mal materializados “[n]o modo de agir [*Handlungsart*], [n]a máxima da vontade e, por conseguinte, [n]a própria pessoa enquanto como ser humano bom ou mau” (C2 V, 60).

Assim, os conceitos de bem e mal são materializados determinadamente enquanto independentes e acima também do bem e do mal físicos, como indica o exemplo do estoico flagelado (C2 V, 60). Façamos uma releitura desse exemplo: embora possa parecer risível a alguns ufanar a firmeza de caráter de uma pessoa padecendo das piores torturas ou lamentar a condição moralmente medíocre de uma pessoa cercada dos maiores privilégios mundanos, para o crivo da razão prática kantiana, em vez de paradoxo, esse juízo seria completamente coerente, revelando a impossibilidade de sermos indiferentes à índole *inteligível* da vontade humana. Apesar de tais formulações parecerem ingênuas, elas marcam o poder da vontade de tomar como seu objeto algumas representações suprassensíveis. No limite, essa coligação da razão prática com a vontade designa a capacidade humana de querer incondicionalmente aquilo que nunca existiria de acordo meramente com as condições empíricas conhecidas.

Ora, visto que os conceitos de bem e mal, enquanto consequências da determinação *a priori* da vontade, também pressupõem um princípio prático puro, por conseguinte uma causalidade da razão pura, eles não se referem originariamente (enquanto determinações da unidade sintética do múltiplo de intuições dadas em uma consciência) a objetos, como os conceitos puros do entendimento ou as categorias da razão usadas de maneira teórica. Pelo contrário, elas os pressupõem como dados. Mas tais conceitos são no seu conjunto modos de uma única categoria, a saber, da de causalidade, na medida em que o seu fundamento de determinação consiste na representação racional de uma lei dessa mesma causalidade, que, enquanto lei da liberdade, a razão dá a si mesma e deste modo prova-se *a priori* como prática. (C2 V, 65)

Sem uma matéria dada fora do pensamento, as categorias do entendimento (designadas também como categorias da natureza) se referem apenas a objetos em geral e seu uso teórico é completamente proibido. As categorias da liberdade (enquanto o bem e o mal) não precisam de nada mais do que a “forma de uma vontade pura” para o seu uso fundamentalmente prático. Elas, ao ajuizarem se um algo *pode* ser ou não objeto da razão prática pura, já *determinam* para tal objeto uma vontade previamente determinada pela forma lei moral. Até agora, percebemos

dois níveis da determinação moral⁴⁶⁷: um mais formal, em que o querer se determina por um princípio em geral (sem referência a qualquer objeto); e uma determinação material (pura)⁴⁶⁸, em que o querer representa como seu objeto algo que pode ser o efeito de sua liberdade moral. Nesses dois níveis, a lei moral deve determinar a vontade, antecedendo igualmente a referência às condições físicas. Se algo *pode* ser objeto da razão prática pura, então, ele é espontaneamente representado como *dever*. Submetida à lei moral, a vontade está determinada a querer qualquer ação que é posta (ajuizada) como boa, e inversamente recusar aquela que é ajuizada como má.

Pretendemos, assim, vincular a vantagem “evidente” das categorias da liberdade sobre as categorias da natureza à vantagem da própria faculdade de desejar sobre a faculdade de conhecer. Uma vez situados nesse campo das faculdades do ânimo, convém explicitarmos a natureza psicológica que envolve C2, como o próprio Kant fez no prefácio:

Alguém poderia ainda me objetar por que eu também não defini, anteriormente, o conceito de *faculdade de desejar* ou o [conceito] de *sentimento de prazer*; se bem que essa repreensão seria injusta, porque se deveria poder pressupor justamente essa definição como dada na psicologia. [...] [Para evitar que a faculdade de desejar seja definida imediatamente pelo sentimento de prazer,] quero fornecer aqui essa definição tal como ela tem de ser, a fim de deixar esse ponto conflituoso em aberto [*unentschieden*], como é justo no início. *Vida* é a faculdade de um ente de agir segundo leis da faculdade de desejar. *Faculdade de desejar* é a faculdade desse mesmo ente de ser, mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos dessas representações. Prazer é a representação do acordo do objeto ou da ação com as condições *subjetivas* da vida, isto é, com a faculdade da causalidade de uma representação em vista da efetividade de seu objeto (ou [em vista] da determinação das forças do sujeito para a ação de produzi-lo). (C2 V, 9 adp grifos do autor)

Notemos inicialmente que Kant atribui à vida *a faculdade de agir*, tendo a faculdade de desejar o papel de conduzi-la. A partir disso – somando o que argumentamos acima sobre o sentido do “efeito possível pela liberdade” na abertura do capítulo 2 de C2 –, podemos dizer que Kant utilizar o termo efetividade do objeto não em relação ao *produto* da ação e sim à própria faculdade de desejar, cujas leis regeriam num segundo momento o agir do sujeito⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ Haveria ainda o terceiro nível, a saber, a motivação moral enquanto respeito à lei moral. Convém reconhecer que as questões sobre a moral kantiana estão separadas em três níveis, e nesse caso a questão dos *princípios* morais se colocam antes do problema sobre o bem e o mal, e estes por sua vez ainda se circunscrevem às questões sobre a *representação* de um objeto como bom, sem avançar ainda sobre a questão da motivação.

⁴⁶⁸ É possível que um sujeito queira o bem e recuse o mal sem que tal determinação do querer seja realmente pura e, por isso, não seria moral para Kant. Para a moral kantiana é imprescindível a anterioridade da lei moral, junto com o seu fundamento formal, caso contrário, seria possível que cada um representasse como bem algo diferente e incomunicável. Somente após a determinação dos princípios é possível que o conceito de bem e o de mal consigam uma determinação propriamente racional (universal e necessária). “[S]e, antes da lei moral, admitirmos como fundamento de determinação da vontade qualquer objeto sob o título de um bem e, em seguida, derivarmos dele o princípio prático supremo, então este só acarretaria heteronomia e eliminaria o princípio moral” (C2 V, 109).

⁴⁶⁹ Na verdade, eu suponho que essa forma (lacônica ou não intuitiva) de Kant se referir ao objeto desejado como uma *efetividade* (ou um *efeito*) teria a intenção de fornecer mais facilmente à faculdade de desejar uma qualidade

Ou seja, essa efetividade não se refere ao objeto como *coisa*, mas apenas o objeto enquanto *desejo*, uma vez que, enquanto desejo, o objeto não precisa de nada mais do que *representações* para ter efetividade⁴⁷⁰. Em todo caso, esse recurso à psicologia não significa um recurso ao empírico, pois se trata apenas da faculdade de desejar *em geral* sem nenhuma determinação psicológica específica – pelo contrário, Kant expressa sua preocupação em manter *indecidida* a vinculação psicológica entre faculdade de desejar e o sentimento de prazer – sem tampouco determinação moral – aqui não há indicação de nenhum elemento *puro* que condicionaria necessariamente esse poder de efetivar objetos enquanto desejo.

Esclarecido esse ponto, podemos, então, tratar a vantagem das categorias da liberdade à luz da diferença entre as faculdades do sujeito às quais se aplicam. Se, para conhecer um objeto, algo tem que se posto ou dado na intuição, para querê-lo, basta ajuizá-lo e pressupô-lo na vontade. Esse poder de materializar o objeto da faculdade de querer é geral e independente da determinação moral. É por se aplicarem a tal faculdade que as categorias da liberdade conseguem *pressupor* seu objeto na (e somente na) vontade. Uma vantagem que Kant considera, a nosso ver, tão evidente quanto a incapacidade do nosso entendimento de *intuir* objetos. Assim, defendemos que a vantagem das categorias da liberdade em relação às categorias da natureza está calcada na diferença entre as faculdades do *ânimo* às quais elas se aplicam. A faculdade de conhecer (humana) não tem efetividade sem faculdade de intuir, a faculdade de desejar pode encontrar efetividade nos limites do mero pensamento. É por isso, ou seja, pela referência a cada uma dessas faculdades que, embora ambos os tipos de categoria tenham a mesma origem no *pensamento* ou no entendimento em geral, um deles precisa se limitar (antes da intuição) a mera possibilidade enquanto o outro não.

Em outras palavras, materializar objetos não se trata de uma característica inerente aos conceitos práticos (ou uma prerrogativa da razão prática), mas sim de sua relação com a vontade. No nível das disposições psicológicas comuns do ser humano, alguém pode fazer de qualquer representação o objeto de sua vontade, fazendo-o até de maneira arbitrária, sem que a

prática, ainda que tal faculdade se coloque numa instância anterior à ação. De maneira mais precisa, compreendo que a razão prática *pura* só consegue ser fundamento de determinação da ação de maneira indireta, sendo imediatamente o fundamento de determinação da própria faculdade de desejar. A lei moral determina propriamente o nosso querer que, por consequência, deveria ter a tarefa de determinar a nossa ação. A lei moral é suficiente para determinar a vontade sem ser suficiente para determinar a ação particular realizada por tal vontade.

⁴⁷⁰ Eu interpretaria essa “causa – através de suas representações – da efetividade do objeto”, acrescentando um “meramente através de suas representações”. Assim, essa condição reforçaria o modo de afirmar uma *efetividade* anterior à instância do agir e, conseqüentemente, uma causalidade das representações que tem seu efeito diretamente no sujeito – na determinação do sujeito – e não no mundo. Ainda diria que Kant explora a ambigüidade criada sobre o termo efetividade, pois a compreensão dessa efetividade da faculdade de desejar como dirigida ao mundo acentuaria uma característica *prática* dessa faculdade, justificando a sua posição privilegiada dentro do uso *prático* da razão.

determinação racional exerça um monopólio sobre a efetividade do desejo. Se a materialidade de um conceito do entendimento na intuição garante empiricamente um critério claro (embora nem sempre suficiente) para sua validade ou ficção, a materialidade de uma representação enquanto objeto do querer não diz nada ainda sobre a sua validade ou ficção. Descobrir as ilhas afortunadas e ganhar na loteria podem estar materializados firmemente na vontade de alguém – sem os tornar mais reais para a razão prática. Essa capacidade da vontade, utilizada em geral aleatoriamente, deve ser canalizada segundo regras racionais, ou mais precisamente, fundamentadas pela forma da lei moral.

Como já dissemos, é possível querer o que está acima das condições empíricas, e isso indica, em vez de alguma determinação moral, uma situação comum e geral da nossa vontade. A determinação moral caracteriza-se justamente pela racionalização desse objeto desejado, isto é, pela submissão deste aos princípios da nossa autonomia. Assim a determinação prática do objeto da vontade significa a síntese sobre uma multiplicidade de representações imediatamente presente no sujeito da faculdade de desejar⁴⁷¹, algo intransferível para a dimensão teórica que carece de um diverso possibilitado por algo *exterior* à faculdade de conhecer. Uma vez que a matéria elementar do desejo é imanente ao próprio sujeito e anterior à execução de qualquer fim ou propósito, o chamado formalismo moral consegue se tornar mais plausível sem contradizer as restrições dadas à razão especulativa.

Em todo caso, compreender a *efetividade* do conceito prático nos limites da vontade é pressuposto para compreender uma condição que se colocará para além da própria razão prática. A razão em geral não poderia aceitar que a heterogeneidade entre os dois tipos de categorias resultasse numa contradição necessária entre a efetividade de ordem prática e a efetividade de ordem especulativa. O que é efetivo na vontade pode não ser imediatamente efetivo no mundo, porém, a razão pura em geral exige que, entre eles, seja *necessariamente* possível construir uma conformidade. Por isso, as determinações da razão prática pura possuem incondicionalidade em relação às determinações fenomênicas, mas não poder absoluto, precisando, portanto, ter o cuidado para não se chocar com as determinações da razão teórica pura. A conformidade é uma

⁴⁷¹ Assumindo essa característica psicológica *em geral* da faculdade de desejar – capaz de tornar efetiva algo presente na mera faculdade de pensar –, não precisamos interrogar sobre uma multiplicidade de desejos que fossem representações *a priori* (como o faz Zimmermann, 2011, p. 172) e tampouco supor que tais desejos fossem previamente constituídas pelas categorias esquematizadas da natureza (Haas, [1997] 2010, p. 11). Levando em conta analogia entre os dois tipos de categoria, o diverso de sensações ou de desejos não são fundamentos de determinação das categorias, mas sim as matérias para a sua aplicação. O diverso de desejos é inicialmente tão indeterminado para as categorias da liberdade quanto o diverso das sensações o é para as categorias da natureza, mas, no primeiro caso, a síntese, em vez de esquema, necessita apenas de um juízo disjuntivo oriundo da forma da lei moral, pois lida com a ação em geral. Para o objeto da vontade *pura*, basta fundamentalmente que tal diverso não se refira às condições físicas de uma coisa e seja determinável pela lei moral, ou mais precisamente, pelo juízo sobre o bem e o mal.

maneira crítica de lidar com a tensão entre prático e teórico, evitando ao mesmo tempo a contradição entre eles e a redução de um no outro.

Há dois critérios para o possível e para o efetivo, porém há uma só razão que permite a ampliação do horizonte do possível, solicitando, em contrapartida, a superação de qualquer antinomia que venha a ser derivada deles. Diferentemente daquela ampliação que pontuamos na distinção entre conhecer e o mero pensar, essa possibilidade alargada possui um fundamento próprio de determinação objetiva, superando o estatuto hipotético de regulador ou de crença. Tal ampliação, além do pensamento, alarga o querer e, indiretamente, as ações humanas. Assim, pensar as coisas do ponto de vista fenomênico e do ponto de vista numênico deixa de ser uma permissão para ser um imperativo da razão, embora não seja uma tarefa singela manter a coerência de dois fundamentos de determinação tão heterogêneos.

Querer *efetivamente* algo acima das condições da natureza é possível para qualquer humano em qualquer situação, porém é algo moral (ou efetivo *para* a razão prática) somente se for (i) submetido rigorosamente aos princípios da moral e (ii) ser capaz de *não* contrariar a forma das leis da razão teórica. É exatamente a partir dessas duas condições formais, a razão prática estima a materialização do seu objeto puro. Mas antes de tudo, notemos que são duas condições, mas que só a primeira é um *fundamento* de determinação, a segunda é uma condição negativa (não contém *determinação*) que se apresenta somente *depois* de uma determinação e verifica apenas a coerência da própria razão em geral na afirmação de um objeto ou uma ação como real.

Quem desempenha propriamente o papel de conectar as condições morais e físicas de uma ação não é mais a razão, mas sim o juízo (faculdade de julgar) prático. Reconhecendo o obstáculo de a razão prática querer um objeto suprassensível e o sujeito conhecer suas ações apenas enquanto empíricas e condicionadas pela natureza mecânica, o juízo prático puro realiza a tarefa que a imaginação pura fez na ligação das representações intelectuais com as representações sensíveis. Uma ação determinada pela lei moral é fundamentalmente heterogênea de uma ação possível pela lei da natureza; por assumir essa heterogeneidade radical entre determinações morais e determinações naturais, a típica do juízo prático puro precisa concluir o capítulo sobre o conceito de bem.

A típica busca manter a conformidade na situação de a vontade moral querer algo *acima* da natureza mecânica, a saber, o bem. Todavia, em virtude da delimitação do nosso propósito, apesar da importância cedida ao juízo nessa intermediação, será mais fecundo notar uma situação mais complicada, a saber, quando a vontade moral quer algo *impossível*, a saber, o *sumo bem*. Assim, em vez da típica, encaminhamo-nos, a seguir (5.3), à Dialética da razão

prática pura, lugar em que a tensão dos conceitos da razão prática com a razão teórica precisa de algo distinto da faculdade de julgar prática. Ou simplesmente, lugar em que a superação dessa impossibilidade conduz a razão pura ao primado da prática.

À luz da peculiaridade do campo da faculdade de desejar, compreende-se mais facilmente como os princípios morais podem efetivar os objetos na vontade sem referência ao campo do fenômeno e, conseqüentemente, sem referência prévia ao sentimento de prazer. Tal peculiaridade torna evidente o rompimento com a analogia entre conceitos prático e teóricos, uma vez que, segundo os princípios teóricos, nada pode ser um objeto conhecido sem a referência à faculdade de intuição. Ou seja, aquela vantagem precisa ser inicialmente compreendida dentro dos limites da razão prática, na medida em que os conceitos da liberdade determinam objetos da nossa *vontade* sem ser aludir ou se confrontar com as condições impostas à faculdade de conhecer. Desse modo, é desnecessário, na *Analítica* – na dimensão dos fundamentos –, um primado prático. Os dois campos estão separados em seus fundamentos e sem que nenhum deles ocupe um lugar *absoluto*.

Mesmo os objetos que não possuem sua possibilidade determinada pelas leis da natureza (os objetos das categorias da liberdade) precisam apresentar coerência dentro do pensável, dentro das condições da dedução de *CI* em relação aos conceitos de objetos em geral – como sugere a tábua das categorias da liberdade. Assim, por mais que não lhes seja permitida a participação nos *fundamentos* de determinação da vontade, as leis mecânicas da natureza se fazem valer como condições cuja contradição imputaria à realidade moral o título de ficção ou (o que seria pior) cindiria esquizofrenicamente a própria razão pura. Essa coerência da razão em geral é respeitada pelo incondicionado enquanto *forma* da lei moral, como assegura a típica da faculdade de julgar prática, porém, o incondicionado enquanto *objeto* da vontade moral conduz a razão prática para a sua própria dialética.

5.3 O primado do querer

Há aqui um fundamento apenas para o assentimento [*Fürwahrhalten*], que em comparação com a razão especulativa é agora meramente subjetivo, mas que ainda assim é *objetivamente* válido para uma razão igualmente pura, porém prática [...] (C2, V, 4)

Ao fim da Analítica de C2, Kant avalia que:

[...] cada passo que se dá com a razão pura, mesmo no campo prático onde não se leva de modo algum em consideração a sutil especulação, ainda assim se vincula tão exatamente e, sem dúvida, por si mesmo [*von selbst*] a todos os momentos da crítica da razão teórica, como se cada [passo] tivesse sido projetado [*ausgedacht*] com refletida cautela simplesmente para fornecer esta confirmação. Uma tal concordância exata das proposições mais importantes da razão prática com as observações da crítica da razão especulativa [...] não foi de modo algum buscada, mas encontrada por si mesma. (C2 V, 106)

Ao qualificar uma concordância como “encontrada por si” e “de modo algum buscada”, Kant, a nosso ver, expressa a consciência da ausência de um *princípio* comunitário⁴⁷² para a união dos dois campos e parece refletir o que chamamos atenção ao longo desse capítulo, a saber, a recusa de que um desses domínios contivesse um fundamento de determinação para o outro. Todavia, se a Analítica encontrou essa concordância tão espontaneamente, a Dialética, como veremos abaixo, precisará se esforçar muito para *mantê-la*.

Assim, nossa abordagem sobre a Dialética da razão prática pura pretende avaliar a capacidade própria à vontade de *exigir* a possibilidade de seu objeto incondicionado e, em virtude disso, abordamos alguns temas que fizeram história no pensamento de Kant e que, conseqüentemente, possuem muitas vezes abordagem isoladas, por exemplo, o sumo bem, o primado da razão prática e os seus postulados. Na verdade, longe de contemplar os desdobramentos desses temas, concentramo-nos no problema da modalidade bastante peculiar que os circunda. Propomos perceber como, a partir da *efetividade* de um objeto na vontade moral (em nós), a razão se orienta por uma *necessidade* subjetiva para estabelecer a *possibilidade* (fora de nós) desse objeto, criando como postulado a *efetividade* de outros objetos que transcende os limites do sistema crítico tanto para o uso moral (determinação da vontade) quanto para o uso teórico (determinação da natureza mecânica), quando tais usos são considerados isoladamente. Essa linha será o nosso fio condutor da Dialética, pois, sem percorrê-la como um todo, seria difícil respeitar a letra de Kant e sustentar: (i) que o sumo bem

⁴⁷² Como nota Förster (1992, p. 169), ainda que Kant afirme perseguir um princípio comunitário entre razão teórica e prática, a sua ausência é reconhecida explicitamente tanto na *Fundamentação* (IV, 391) quanto em C2 (V, 91). A nossa hipótese é que, não encontrando esse princípio comunitário, C2 se contenta em tratar o problema da unidade entre os dois usos da razão nos limites do âmbito da coerência negativa, isto é, na tarefa de evitar contradições.

não interfere na determinação da vontade pela lei moral; (ii) que o primado da razão prática seria *condicionado* em vez de absoluto ou (iii) que a admissão da existência da imortalidade da alma e de Deus é um querer bem peculiar, não se confundindo com a motivação para ação nem com a obediência à lei moral.

5.3.1 A condição humana de querer o impossível

Tal como Kant o apresenta em *C2*, o conceito do sumo bem lança uma dúvida a respeito da lei moral que aparentemente contraria uma ordem linear de exposição. Depois de, na Analítica, estabelecer a anterioridade da lei moral ante o conceito (ou juízo) de bem e mostrar como ela fundamenta suficientemente este último, Kant externaliza que a impossibilidade do sumo bem (da junção da virtude com a felicidade) permitiria atribuir à própria lei moral o estatuto de falsidade (V, 114). Ainda reforçando esse descompasso, o autor assume a tarefa de, em virtude da lei moral, realizar uma dedução transcendental do sumo bem (V, 113, 126), sem a qual haveria abertamente um risco sobre aquilo que era pensado como legitimamente provado. Se a Analítica “demonstra [*tut dar*] que a razão pura pode ser prática” (V, 42), quais dúvidas ainda restariam sobre a lei moral? E por que não seriam elas tratadas na Analítica? Eis algumas perguntas que emergem imediatamente ao leitor da Dialética da razão prática pura e que dificultam a compreensão do sumo bem em Kant.

Acerca dessas dificuldades, vale lembrar da clássica e ainda atual objeção dura de Beck ao conceito de sumo bem, afirmando ter Kant se enganado a respeito do sumo bem e recusando que seja um dever a promoção do sumo bem (Beck, 1960, p. 245). Numa abordagem que relaciona outros momentos da obra de Kant, Hamm (2011) comenta a dificuldade de compreender o lugar sistemático do sumo bem, dificuldade que, por sua vez, levou o sumo bem a ser ora negligenciado ora reprovado pelos intérpretes imediatos ou mais recentes da filosofia kantiana. Embora essa seja uma tendência de fato majoritária, é necessário ressaltar o trabalho em sentido contrário de Silber (1963) que defende, à luz da centralidade do conceito de bem para *C2*, uma importância mais específica do sumo bem para a completude e a originalidade da ética kantiana. De nossa parte, mesmo não respondendo exhaustivamente os problemas do conceito de sumo bem, propomos-lhe uma leitura sem a carga teológica, que o cerca e que, textualmente (*C2* V, 129), vincula moral e religião em Kant; desse modo, limitando-nos ao papel do sumo bem na Dialética de *C2*, privilegiaremos o lugar da finitude humana e como tal finitude, através do domínio moral, tem como dever tornar possível o impossível.

Para encontrar um sentido naquele movimento aparentemente temerário da reintrodução do sumo bem em *C2*, percebamos que Kant transita por uma perspectiva diferente daquela

privilegiada pela Analítica, a qual se restringia à determinação necessária da vontade feita pela lei moral enquanto princípio, conceito de bem e móbile. A tarefa da Dialética consiste, mais precisamente, em avaliar a projeção da vontade determinada (pela lei moral) acerca do seu objeto enquanto *totalidade incondicionada*. Se no capítulo 2 da Analítica, era necessário separar os elementos do conceito de bem, reservando um que seria completamente determinado pela lei moral (virtude) e outro que permaneceria indeterminado (felicidade proporcional à virtude), a Dialética reconstrói no horizonte da crítica o vínculo entre tais elementos. Assim, tal reconstrução, por um lado, não pode interferir e nem acrescentar nada ao *fundamento* da vontade e, por outro, precisa assegurar a completa coerência de *nosso* exercício da razão prática pura.

Em *C1*, os conceitos presentes na Analítica e na Dialética se caracterizam como de naturezas distintas; assim, a possibilidade ou impossibilidade dos conceitos puros da razão não interferia na prova da dedução transcendental dos conceitos do entendimento. Por sua vez, em *C2*, o conceito de sumo bem (de uma totalidade incondicionada) tem como um de seus elementos o próprio bem moral (objeto incondicionado dado na lei moral), abrangendo, conseqüentemente, a própria lei moral como sua condição suprema. Em todo caso, para compreender como a impossibilidade do sumo bem pode projetar a falsidade no fundamento da lei moral, convém frisar que tal conexão é exigida pela da faculdade de desejar de seres racionais finitos, isto é, por meio de uma condição humana⁴⁷³.

[a virtude] ainda não é o bem total e acabado, enquanto objeto da faculdade de desejar de entes racionais finitos, pois para ser [esse bem] é exigida também a *felicidade* e certamente não apenas aos olhos parciais da pessoa que faz de si mesma fim, mas até mesmo no juízo de uma razão imparcial. Ser carente [*bedürftig*] de felicidade – ser também digno e ainda assim não ser participante dela – não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que tivesse ao mesmo tempo todo o Poder [*Gewalt*], mesmo que pensemos apenas por tentativa um tal ente. (*C2*, V 110)

É por meio dessa situação de carência – e não apenas do fundamento da determinação da lei moral – que se constrói o dever de promover o sumo bem. Para essa carência [*Bedürfnis*] não se confundir com uma falta [*Mangel*]⁴⁷⁴, convém uma rápida compreensão de alguns

⁴⁷³ Como já defendeu Krämling, “assimilação do propósito natural da vontade na filosofia prática do ser racional finito constitui o primeiro alargamento que a doutrina kantiana do sumo descreve em relação à fundamentação formal do imperativo categórico. Tal alargamento, como Kant explicita ainda na *Crítica da Razão prática*, pertence necessariamente a um desdobramento completo da doutrina da consciência moral finita: segundo Kant, a própria razão prática exige a concordância entre moralidade e felicidade enquanto uma ligação sintética real.” (Krämling, 1986, p. 276). Mais precisamente, levando em consideração nossa análise sobre o segundo capítulo da Analítica de *C2* e o fundamentação material do objeto da vontade moral, diríamos apenas que o sumo bem propicia um *segundo* alargamento.

⁴⁷⁴ Cf. *Teoria e Práxis* VIII, p. 279.

momentos do conceito de sumo bem. Inicialmente ele aparece como um vínculo imaginado (ou associado livremente) entre bem moral e felicidade. A *Analítica* tematiza mais propriamente sua racionalidade e solapa qualquer vínculo analítico entre eles (como sugerem a tradição epicurista e a estoica), restando, porém, entreaberta uma via sintética. Essa já seria uma primeira brecha para a recondução do sumo bem. A lei moral, por sua vez, não fundamenta o sumo bem, mas apenas *determina* o bem moral como o elemento primeiro (ou supremo) do sumo bem; portanto, a lei moral apenas condiciona o sumo bem, evidenciando uma situação de *carência* no ser humano. A carência, aqui apontada, resulta da submissão da *nossa* vontade à determinação do bem moral, por isso tal carência não é empiricamente psicológica e sim uma carência que emerge da demanda *racional* de buscar o incondicionado também para o objeto total da vontade moral. Será por meio dessa carência que se (re)construirá, na Dialética, uma ligação racional entre moralidade e felicidade.

Para Kant, o ser humano associa a virtude com uma dignidade de viver a felicidade e representa que a suposta carência de felicidade no bem moral decorreria da condição de sua imperfeição ou impotência. Essa interconexão da lei moral com o sumo bem pela noção de carência é repetida algumas vezes na Dialética e representa um efeito – psicológico, porém não menos puro – da determinação da vontade pela lei moral. A lei moral determina imediatamente o juízo sobre o bem de algo, porém a razão do ente finito representa necessariamente como *carência* a separação entre bem moral e felicidade. Tal separação é exigida pela lei enquanto *fundamento* de determinação da vontade, mas dentro da nossa finitude, seria racionalmente insustentável mantê-la. Por um lado, separar virtude de felicidade é uma condição para a liberdade da vontade, por outro, é impossível fazer dessa separação um querer real da vontade livre. A vontade determinada pela lei moral, por motivo de sua finitude (e não simplesmente pela lei moral), *quer* superar tal separação. Desse modo, pelo acréscimo do juízo de uma razão imparcial⁴⁷⁵, realizar o bem moral é – em nós (em nossa finitude) – vinculado ao dever de promover o sumo bem⁴⁷⁶. A partir desse juízo sintético imparcial, uma vontade finita

⁴⁷⁵ Notemos que esse juízo, que indica uma carência, vem ocupar o lugar do que em *Orientar-se* era chamado de um sentimento da razão pura.

⁴⁷⁶ Como dissemos, a representação da promoção do sumo bem como dever é fortemente objetada por Beck (1960, p. 245). O intérprete visa reforçar as condições estabelecidas pela Analítica, sobretudo, a respeito da moralidade se fundamentar apenas na forma da lei moral, sem carecer de nenhum conteúdo ou objeto. No entanto, Kant indica que – a respeito da possibilidade ou da existência do sumo bem – a dialética precisa fazer uma *dedução transcendental* do sumo bem (V, 113) e, além disso, sua importância para a filosofia kantiana é reafirmada de maneira (talvez mais) explícita em *Religião*: “que qualquer um devesse se fazer como fim o sumo bem possível no mundo é uma proposição prática sintética *a priori* e, na verdade, uma proposição objetivo-prática e designada [*aufgebener*] através da razão pura, porque é uma proposição que vai além [*hinausgeht*] do conceito de dever e acrescenta [*hinzutun*] uma consequência (um efeito) [da razão pura] que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode se desenvolver analiticamente a partir delas”. (Ak. VI, 6; p. 14). Portanto, Kant expressa

já determinada pela lei moral poderia suspeitar da falsidade da própria lei, caso fosse impossível o sumo bem.

Essa sutileza aparentemente excessiva de Kant é interpretável também em termos mais correntes: caso fosse impossível representar uma ligação de sua virtude com a felicidade, seria racional que um ser humano plenamente moral lançasse dúvidas à própria lei que segue. A separação exigida pela lei moral só nos pode ser racional como um primeiro momento, nunca como fim último. Portanto, sem a dedução de um vínculo entre moralidade e felicidade, a nossa finitude seria um constante obstáculo *racional* contra a nossa própria moralidade. O sumo bem não pode ser um fundamento de determinação moral, mas sua ausência total criaria um argumento de origem racional (não empírica) para colocar, dentro de nós, a própria determinação moral em antinomia. A fim de manter (não de fundamentar) a determinação moral, aquela carência da razão se vincula a lei moral, e a promoção do sumo bem se faz um dever.

Assim, a impossibilidade do sumo bem não afetaria a lei moral enquanto fundamento de determinação da vontade, mas sim a nossa representação da lei moral como real e todo o domínio humano da razão prática pura, pois a incoerência de promover o algo necessariamente impossível tornaria, na perspectiva do ser racional finito, a lei moral uma produtora de propósitos fantasmagóricos. Ou seja, esta Dialética não acrescenta nenhuma determinação à Analítica, mas, sem aquela, os elementos desta produziram *para nós* efeitos confundíveis com as ilusões transcendentais, ilusões irreduzíveis às nossas disposições psicológicas⁴⁷⁷.

A razão prática pura de um ser racional finito faz com que sua vontade se determine a querer o *impossível*⁴⁷⁸, assim, para defender sua característica moral, tal vontade precisa

conscientemente uma a necessidade de fazer da realização do sumo bem um dever, ainda que ele não esteja contido *analiticamente* nos deveres fundamentados pela lei moral, mas na relação da lei com a nossa finitude.

⁴⁷⁷ Nossa proposta é direcionar a doutrina sumo bem para o problema da coerência da razão em geral consigo mesma, distanciando-nos, assim, da interpretação de Guyer que privilegia ou intensifica um aspecto psicológico dentro do problema da motivação moral. A necessidade desse distanciamento ocorre justamente pelas várias objeções feitas pelo intérprete. Para Guyer, o sumo bem seria um requisito para efetivar um dever moral, e uma vontade que representasse seu objeto como impossível despenderia menos dedicação em sua tarefa. “Kant insistiu que a doutrina do sumo bem não diz respeito à motivação, mas ao objeto da moralidade, entretanto, como esse assunto de tornar o uso de nossas faculdades mais efetivas pode ser entendida, senão em termos de aumentar nossa motivação?” (Guyer, 2000, p 365). É verdade que a questão da motivação moral na filosofia kantiana, antes de C2, está ligada à representação da existência de Deus (C1 B841), porém a formulação do capítulo 3 da Analítica é clara em *fundamentar* essa motivação diretamente na lei moral, tornando assim o respeito enquanto móbil um elemento da moral tão puro e transcendental quanto a forma da lei moral e o conceito de bem.

⁴⁷⁸ O sumo bem é caracterizado inicialmente enquanto impossível. A partir do reconhecimento dessa impossibilidade e de sua análise – que distingue a impossibilidade absoluta de uma impossibilidade relativa –, inicia-se o empenho de fundamentar alguma possibilidade fora do nível objetivo das leis da natureza e da liberdade. Cf. C2 V, 113-14. Podemos ainda dizer que, nesse caso, o querer é *anterior* à possibilidade não só física como também prática. “A questão de [saber] *como o sumo bem é praticamente possível* permanece ainda um problema não solucionado, apesar de todas as *tentativas de coalisão* feitas até aqui [início do segundo capítulo da Dialética]” (C2 V, 112).

descobrir alguma coerência para desfazer a contradição em seu objeto. Para tanto, a postura crítica, na Dialética, faz a razão prática avançar, do suprassensível em nós (na nossa faculdade de desejar), ao suprassensível na possibilidade das coisas (no fundamento suprassensível do mundo). Se o incondicionado na Dialética de *C1* era aquilo que escapava da série das condições do fenômeno, o incondicionado na Dialética de *C2* é aquilo que, extrapolando os limites do dever, quer representar-se como ser. E desse modo, percebemos uma passagem da determinação da vontade em direção à determinação do objeto enquanto coisa, ou, se quisermos, percebemos uma invasão da razão prática ao campo da razão especulativa. Trata-se do perigoso passo do deontológico ao ontológico, no entanto, não esqueçamos que tal invasão se restringe à parte improdutiva desse latifúndio, uma parte vazia ou subutilizada e que não cumpre uma função teoricamente determinante⁴⁷⁹.

5.3.2 A necessidade subjetiva e o primado do prático

Entre o conhecimento de um objeto e a mera pressuposição da sua possibilidade há um termo médio, a saber, [ou] um fundamento empírico ou um fundamento racional para admitir a última em relação ao alargamento necessário do campo de objetos possíveis além daqueles cujo conhecimento nos é possível. (Kant, *Lógica*, IX, 67)

Devido a esse querer representado inicialmente como *impossível*, a solução da Dialética defende uma prerrogativa da razão prática e autoriza uma elaboração da possibilidade do sumo bem que se projetará, conseqüentemente, no campo da razão especulativa situado além dos limites do conhecimento teórico. As posses legitimamente atribuídas ao conhecimento teórico da razão especulativa estão asseguradas, porém, o impossível desejado pela razão prática busca, por intermédio das ideias da razão, uma maneira de se fazer racional. Assim sendo, o primado da razão prática não é uma perspectiva primordial ou absoluta, a partir do qual todo o sistema crítico se fundamentaria⁴⁸⁰, mas uma indústria da razão humana, cujo propósito é ampliar o seu

⁴⁷⁹ “Há, portanto, um campo ilimitado, mas também inacessível para a nossa faculdade de conhecimento como um todo, qual seja, o campo do suprassensível (...); um campo que precisamos, por certo, ocupar [*besetzen*] com ideias em favor do uso da razão tanto teórico quanto prático, mas não podemos lhes fornecer (...) nenhuma outra realidade que a prática.” (C3 V, 175).

⁴⁸⁰ Sem essa precisão, sairíamos do sistema kantiano em direção ao primado fichteano e seus desdobramentos no idealismo alemão. O primado prático em Kant não realiza positivamente a tarefa de fundamentar a unidade da razão, mas apenas a de evitar que os dois usos da razão pura resultem numa *incoerência* da razão consigo mesma. Sua presença numa *Dialética* – e não numa *Análítica* – poderia ser ainda usada para recusar a pretensão de tal primado ser um fundamento. Como formula Krijnen, o primado da razão prática de Kant não contempla as pretensões de unidade exigidas pelo idealismo alemão e, conseqüentemente, é visto apenas como um *problema* e não como uma resposta (Krijnen, 2016, p. 310). Ainda segundo esse intérprete, a resposta dos pós-kantianos para o problema da unidade da razão desestabiliza a própria arquitetônica de Kant, uma vez que tende a considerar qualquer uso da razão como possível pela liberdade – ou como se qualquer espontaneidade da razão fosse imediatamente um ato da liberdade. Acreditamos que a referência ao problema da coerência (e não da unidade) torna possível preservar o primado kantiano de interpretações providas daquela escola de pensamento.

poder de determinação, alcançando uma coerência da razão pura que será ainda *a priori*, porém não mais objetiva porque sua exigência tem fundamento numa carência anexada ao seu dever, apesar de não ser determinada analiticamente pela lei moral.

Se não for permitido à razão prática admitir e pensar como dado nada além do que aquilo que a razão *especulativa* pôde, por si mesma, alcançar a partir de seu discernimento, então essa última conduziria o primado. Mas supondo que ela [a razão prática] tenha por si mesma princípios originários *a priori*, com os quais estivessem inseparavelmente ligadas certas posições teóricas que, todavia, se esquivassem de todo discernimento possível da razão especulativa (embora elas também tivessem de não o contradizer), então a pergunta seria: ‘qual interesse é o supremo?’ (e não: ‘qual [interesse] teria de ceder?’ pois um não conflita necessariamente com o outro). (C2 V, 120 adp)

Notemos inicialmente a estrutura condicional na qual o argumento está construído. Na primeira formulação a condição se expressa de maneira genérica, e depreende-se que a razão prática, por admitir algo a mais que não pode ser admitido positivamente pela razão especulativa, reivindica um primado. Por meio dessa generalidade, a ampliação da razão prática se mostra inicialmente quantitativa. No segundo período a condição se expressa de maneira mais específica afirmando a presença de princípios *a priori* para a razão prática e o vínculo de tais princípios com “posições teóricas” que seriam vazias ou irresolutas para a razão especulativa. Assim, percebemos que o primado da razão prática depende tanto dos princípios estabelecidos na Analítica quanto da presença de posições que superam a tarefa da determinação da vontade (como dever) em direção à tarefa determinação do objeto suprassensível (como ser). Em outros termos, ao ocupar a *Dialética* de C2, a reivindicação do primado da razão prática só pode ocorrer depois de estabelecer a determinação da vontade enquanto liberdade moral, exigindo a efetivação no mundo de um objeto impossível segundo os limites do discernimento da razão especulativa. Desse modo, o primado da razão prática é o resultado (e não ponto de partida) da discriminação entre o interesse prático e o teórico da razão pura, comparando de maneira crítica seus princípios, suas extensões e a possível relação entre eles.

O primado surge na *Dialética* porque sua tarefa é estabelecer a possibilidade do sumo bem, algo que extrapola os usos teórico e prático tomados isoladamente no seu fundamento de determinação genuíno⁴⁸¹. Assim como a *Dialética* transcendental não trata do objeto determinado na intuição segundo as categorias do entendimento, a *Dialética* da razão prática

⁴⁸¹ “nem todo o fim é moral (por exemplo, não o é [o fim] da felicidade própria), mas este precisa ser não egoísta [*uneigennützig*]; e a demanda de um fim último (um mundo enquanto o sumo bem possível através de nossa cooperação), que é proposto pela razão pura e que, sob um princípio, abarca a integralidade de todos os fins, é uma demanda da vontade não egoísta que se alarga ainda, além da observação das leis formais, à produção de um objeto (o sumo bem).” (*Teoria e práxis* VIII, 279, adp).

não trata mais da determinação da vontade, e sim de uma posição teórica que advém da determinação moral. De fato, há uma ultrapassagem do interesse da razão prática para além da determinação da vontade, para além do que seria *meramente moral* em direção àquilo que, de uma perspectiva moral, pode ser postulado enquanto *ser* dos objetos⁴⁸². Enquanto a determinação da vontade moral não precisa de nenhum outro objeto que o bem supremo (*oberste Gut* completamente fundamentado pela lei moral), a possibilidade do sumo bem exige, além do bem supremo, fundamentações suplementares à lei moral⁴⁸³, levando a argumentos que transitam, simultaneamente, entre o prático e o teórico.

Entretanto, nesse trânsito, o sujeito se descola das limitações objetivas tanto do dever quanto do conhecer. A lei moral não determina a possibilidade do sumo bem enquanto tal, e o primado da razão prática vem construir essa mediação estabelecendo proposições teóricas que não são “comprováveis enquanto tais, na medida em que [são] inseparavelmente aderentes [anhängt] a uma lei prática que vale incondicionalmente *a priori*” (V, 122, adp). Há um dever de *promover* o sumo bem, e o objeto da vontade determinada pela lei moral, a rigor, seria inicialmente apenas essa tarefa de promovê-lo. No entanto, tal dever (diferente do que ocorre na Analítica com a vantagem das categorias da liberdade) não coloca a possibilidade do próprio objeto e, conseqüentemente, a razão fica num estado de carência⁴⁸⁴ que será o genuíno princípio

⁴⁸²Como indica Delbos, o caráter híbrido entre prático e teórico parece ser o motivo mais plausível de Kant ter escolhido o termo *postulado* para designar tais afirmações. “os postulados que emergem da razão teórica parecem conter um elemento prático, enquanto os postulados da razão prática contêm um elemento teórico (...) Pela natureza do que afirma, um postulado da razão prática é uma proposição teórica, pois trata sobre a *existência* de um objeto, que, mesmo tornando possível a realização do sumo bem através de nossa vontade, não tem que aguardar de nossa vontade sua própria realização” (Delbos, 1905, pp. 486; 488). Na verdade, o caráter híbrido dos postulados poderia ser ainda mais acentuado na medida em que o postulado da imortalidade garante a possibilidade *prática* do sumo bem ao passo que o postulado da existência de Deus garante a sua possibilidade *metafísica* (ou teórica).

⁴⁸³ “Não há, na lei moral, o menor fundamento para uma concatenação [*Zusammenhang*] necessária entre moralidade e a felicidade que lhe fosse proporcional de um ente pertencente, enquanto parte, ao mundo e, por isso, dele dependente.” (C2 V, 124)

⁴⁸⁴ Embora análise de Hamm contemple a necessidade subjetiva, articulando os textos do *Orientar-se*, de C2 e do *Teoria e Práxis*, o intérprete não recorre a esse vínculo dos postulados com o primado da razão prática e, conseqüentemente, com o problema de uma possível quebra da unidade da razão pura. “Tendo em vista o fato de que o sumo bem, enquanto um mero ‘ideal’ da razão [C1 B838], não pertence a nenhuma função referente à fundamentação de nosso saber tampouco ao princípio da moral e que ‘a doutrina do sumo bem’, neste sentido, pode ‘ser completamente ignorada (como episódica) e posta de lado’ [*Teoria e Práxis* VIII, 280], deixa-se, portanto, certamente pensar que a razão não pode aceitar apenas esta via do reconhecimento dos postulados para nutrir sua carência [*Bedürfnisses*]; ou mais precisamente [deixa-se pensar que] ela se vê impelida a escolhê-lo, mas também que poderia “decidir” de maneira bem diferente, a saber, por exemplo, buscar já na própria lei moral e na própria ação obrigada pelo imperativo categórico a sua ‘satisfação’”(Hamm, 2020, p 171). A nosso ver, o motivo de Kant afirmar como “episódica”, para o campo *simplesmente* moral, a doutrina do sumo bem é justamente por esta doutrina se colocar na questão da coerência ou unidade entre a razão prática e a teórica. Tal questão não tem propriamente interesse para a realização das ações consideradas como boas (em sentido estrito de virtude e submetidas ao imperativo categórico); seu interesse surge no momento em que a tarefa moral visa compreender o todo da razão, comparando a relação entre os princípios práticos e teóricos. Como argumentaremos mais abaixo, o primado da razão prática e seu propósito com a unidade da razão – que não tange nem à fundamentação do saber nem ao princípio da moral, mas sim à sua articulação no nível da necessidade subjetiva – são os responsáveis por sustentar o assentimento da razão concernente aos postulados.

de determinação daquelas proposições teóricas. Assim, esses postulados – ou seja, as proposições teóricas da razão prática – possuem uma necessidade que precisa ser considerada apenas subjetivamente, pois, como dissemos (5.3.1), aquela carência, para além de uma falta, é mais propriamente um efeito da lei moral sobre a nossa finitude. Mesmo subjetiva, tal necessidade será suficiente para avançar *positivamente* do campo do dever para o campo do ser, superando (no querer, mas não no saber) o patamar problemático da representação do suprassensível fora de nós.

Através dessa explicação, pretendemos esclarecer que os postulados da razão prática pura se dirigem aos *fundamentos de determinação da possibilidade do sumo bem na natureza das coisas*, não podendo ser confundido com nenhum dos *fundamentos de determinação da vontade*. A autonomia da razão prática precisa ser suficientemente estabelecida pela Analítica, uma vez que acrescentar algo estranho ao princípio, ao conceito de bem moral ou ao móbile seria corromper tal autonomia. Assim, os postulados são elaborados em vista da razão prática, mas são pressupostos que precisam ser admitidos pela razão teórica enquanto fundamentos da possibilidade de um objeto. O poder do primado da razão prática, portanto, em vez de reforçar qualquer fundamento de determinação da vontade, é extrair da razão especulativa tal admissão.

[As alternativas para a questão sobre o interesse supremo são:] se a razão especulativa, que nada sabe de tudo aquilo que a razão prática lhe propõe admitir, precisaria acolher essas proposições e buscar, mesmo se estas forem excessivas [*überschwenglich*] para ela, reuni-las com seus conceitos enquanto uma posse estranha que lhe é transferida; ou se ela estaria justificada a seguir obstinadamente o seu interesse isolado e, segundo o cânon de Epicuro, a recusar como racionalização vazia tudo aquilo que não deixa certificar sua realidade objetiva através de exemplos evidentes apresentáveis na experiência – ainda que isso, entrelaçado com o interesse do uso prático (puro), não fosse em si contraditório com a razão teórica – simplesmente porque isso efetivamente cria uma ruptura com o interesse da razão especulativa, [ruptura] que supera [*aufhebt*] os limites que esta pusera a si própria e que a expõe [*preisgiebt*] a todo o absurdo ou desvario da faculdade de imaginação. (C2 V, 120, adp)

A razão prática faz essa oferta estranha à razão teórica, exigindo, desse modo, que seu interesse deixe de se representar de maneira isolada. Aceitar esse presente é superar o estado de relação *coordenada* em que cada uma respeitaria apenas seus próprios limites e seguiria paralelamente apenas os seus próprios princípios de determinação (objetiva): a razão especulativa recusaria qualquer coisa que não se referisse à natureza em seu mecanismo objetivamente determinável, e a razão prática adotaria tudo que quisesse imediatamente real mesmo em casos de frontal contradição com o mundo. Notemos que a ofertada subordinação, em vez de uma sujeição completa, situa-se em condições excepcionais, sem tocar os princípios da razão teórica e igualmente sem proporcionar aos princípios práticos um poder total de julgar

a ordem da natureza. Na excepcionalidade desses casos, percebemos que o subordinado adquire uma ampliação dos seus limites, enquanto o subordinador, na verdade, adquire um avanço que era inexistente na Analítica. Em outras palavras, a *subordinação* proposta pelo primado representa um modo de afirmar a unidade da razão pura, que tanto do ponto de vista prático quanto do ponto de vista teórico sempre julga segundo princípios *a priori* de cada uso, salvo para os conceitos sem-contradição que fossem indetermináveis segundo os princípios puros especulativos e, simultaneamente, interconectados à lei moral pela finitude de nossa vontade. É justamente por se restringir a tais casos que as ideias da razão avançam para além dos limites do conhecimento teórico, escapando do risco de contradizer as leis da natureza. Assim, o primado da razão prática, sendo exercido nessas exceções, salvaguarda a coerência total entre a necessidade do dever e o domínio da possibilidade do ser e, aos olhos de Kant, sem acrescentar nada (do ponto de vista objetivo) aos fundamentos de determinação do objeto e de determinação da vontade. Somente o *interesse* da razão especulativa sairia contrariado e diminuído por esse primado.

O interesse da razão especulativa seria *conhecer*, a partir do fundamento de determinação de seus próprios princípios, as seguintes ideias: Deus, imortalidade, liberdade. Mas, quanto a isso, o primado intensifica a frustração – já estabelecida por *CI* – ao propor que se admita a existência desses objetos apenas sob as condições da razão prática e limitada à faculdade de desejar. À insuficiência da razão especulativa nesse campo, acrescenta-se a sua subordinação ao interesse prático. A necessidade pressuposta para tal existência é moral, mas apenas subjetiva – o que parece lhe ser ainda mais frustrante. O interesse da razão especulativa não se submete diretamente à lei moral, mas sim às condições que se originam mais propriamente da nossa finitude. E assim, Kant realiza a sua promessa de “superar [*aufheben*] o saber para encontrar lugar para a fé” (*CI BXXX*). É com base na necessidade moral somente subjetiva (e não no dever objetivamente moral) que o primado, através dos postulados, vincula os dois interesses da razão, subordinando o teórico ao prático.

Em resumo, propomos enfatizar que, em vista da possibilidade do sumo bem, a necessidade subjetiva da razão não se dirige aos princípios práticos ou teóricos, mas sim àquilo que se encontra *fora* do poder de determinação objetiva desses princípios *tomados isoladamente*. Tal necessidade não (re)avalia nada referente aos elementos da constituição interna de tais princípios ou da objetividade de suas fontes, mesmo porque ela se fundamenta no efeito (universal) destes sobre as faculdades do nosso ânimo finito. Sua contribuição se dirige à articulação entre esses usos submetida às condições de *manter* uma coerência da razão pura, sem a pretensão de unidade absoluta ou posta como princípio imediato. E é nesse lugar

que se encontram os postulados ou a concepção de fé descrita em C2. O seu papel é evitar uma incoerência da razão consigo mesma, ou seja, ela se depara com um problema *transcendental*, cuja resposta é *determinada*, ainda que tal determinação, indo além das categorias da natureza e da liberdade, encontre respaldo no primado da razão prática. Trata-se de uma determinação do suprassensível na natureza das coisas que, no entanto, sempre será pensada como aquém ou imperfeita quando comparada aos *princípios* práticos ou teóricos tomados isoladamente, porque sua fundamentação é subjetiva (podendo até ser considerada “episódica” – *Teoria e Práxis* VIII, 280 –, quando tratamos separadamente do domínio moral). Porém, do ponto de vista da razão pura em geral, será uma determinação necessária e a única possível.

5.4 A inconclusão acerca da necessidade subjetiva

Como vimos no capítulo 4, a determinação do conhecimento teórico abre um campo inicialmente indeterminado ou vazio para pensamento, a partir do qual a necessidade subjetiva ou necessidade fundada na carência pode ser primeiramente considerada racional. No capítulo 5, nossa intenção foi compreender como, ao entrelaçar o pensamento com a faculdade de desejar (a razão prática com a vontade), o sistema crítico fundamenta mais propriamente uma necessidade *objetiva* nova (5.1), a partir da qual as categorias da liberdade adquirem uma vantagem em relação às categorias da natureza (5.2) e, conseqüentemente, compreender como, estabelecendo uma relação entre razão prática e teórica, Kant recoloca a questão da necessidade subjetiva como capaz de *postular* os objetos (5.3).

Privilegamos, nesse capítulo, o desenrolar no interior da obra de Kant do conceito de bem primeiramente nos limites da determinação moral e, posteriormente, enquanto sumo bem, mas, como o próprio autor indica, essas posições estão em diálogo com Gottlob Tittel e com Thomas Wizenmann. Em resposta ao primeiro, a anterioridade da lei moral reforça de maneira mais nítida sua anterioridade e seu papel de fundamento de determinação do conceito de bem; em resposta ao segundo, a necessidade subjetiva como uma carência “que nasce [*entspringend*] da lei moral” (V, 143). Entre esses dois pontos, o segundo talvez mereça ainda mais atenção por acrescentar uma dificuldade que não nos parece resolvida em C2.

Na tentativa de separar o que é uma carência originada na própria razão e de outra originada nas inclinações, Kant formula que os postulados não seriam uma questão de escolha, mas de obediência (V, 143), que eles teriam em seu fundamento uma “carência desde um ponto de vista absolutamente necessário” (V, 143). Essas formulações, que aparecem ao fim da seção VIII, buscam justificar um assentimento universal entre os sujeitos baseados numa carência da razão pura, mas elas extrapolam a argumentação sutil apresentada quando conclui que “a

pressuposição [na natureza das condições adequadas a lei moral] é tão necessária quanto a lei moral, e ela só é válida em relação a essa [lei]” (V, 143).

Essa extrapolação pode ser sentida na própria letra do autor que, logo depois dessas afirmações, explicará que tais postulados e a fé racional que os acompanha não podem ser considerados um *mandamento*. Assim, em poucas linhas de distância encontramos de fato o que nos parece o verdadeiro paradoxo dos postulados: eles são uma exigência da razão que precisamos obedecer (sem escolha) e, ao mesmo, tempo eles não podem ser um mandamento. Utilizando grifo nos dois casos, em V 143, a escolha é negada em função da obediência e, em V 145, a escolha é recolocada em distinção de uma certeza apodítica. Desse modo, chegamos ao verdadeiro oxímoro de *C2* uma obediência sem mandamento ou uma escolha que não é escolha, que, falando francamente, atrapalha a delimitação dessa instância que seria universal – não fundamentada na inclinação – e subjetiva – não determinada pela obrigação moral. Em poucas palavras, a (in)conclusão da seção VIII, que não deixa de ser uma releitura da seção do opinar, do saber e da fé em *C1*, expressa uma confusão ou, ao menos, uma hesitação conceitual.

Em *C1*, o domínio prático pareceria fornecer ao caráter da fé a suficiência subjetiva para além dos limites da objetividade. Mas em *C2*, o conceito de sumo bem recoloca essa questão do âmbito subjetivo na articulação entre razão prática e especulativa, a qual a primeira, excedendo os limites de seu fundamento de determinação do dever, dirige suas exigências à dimensão da natureza das coisas. Por um lado, o primado da razão prática vem justificar essa prerrogativa, por outro, contudo, caracterizando essa necessidade subjetiva nos limites da faculdade de desejar, Kant se afasta do campo de uma subjetividade comum ou comunicável que se apresentava tanto na citada seção de *C1* quanto no texto *Orientar-se*, como analisamos anteriormente. A irresolução dessas questões motivará em especial o início de nossa abordagem de *C3*.

Capítulo 6: O alargamento do sentir (e do refletir)

A habilidade de provar pelo sentido se algo é um objeto de fruição de um mesmo sujeito (*sapor*) – e não se sua escolha é universalmente válida – foi sendo elevada até passar a denominar a sabedoria (*sapientia*), provavelmente porque um fim incondicionalmente necessário não precisa de ponderações [*Überlegens*] nem de tentativas, mas vem imediatamente à alma como que pelo sabor do salutar [*Zuträglichen*]. (Kant, *Antropologia VII*, 242-3; adp)

O modo radical ou crítico pelo qual Kant concebe algumas dicotomias desperta questões sobre a unidade da razão; porém, mais do que as responder cabalmente, o autor se serve delas como um estopim para ampliar o horizonte e os recursos da própria razão. Como vimos no primeiro capítulo, a cisão entre númeno e fenômeno proporcionou compreender o nível em que os conceitos do entendimento guardariam um significado transcendental, mesmo quando não tivessem propriamente um uso teórico, a saber, o nível racional de uma instância problemática ou indeterminada. Delimitada em *C1* aos objetos em geral, tal cisão se aprofunda com a fundamentação da objetividade moral – como vimos no capítulo anterior –, tornando-se de maneira mais determinada uma cisão entre categorias da natureza e categorias da liberdade e acentuando a separação imanente à razão pura entre domínio teórico e prático. Embora *C2* tenha se empenhado em manter a coerência da razão, principalmente pelo primado da razão prática, aquela cisão (ou a sua releitura em conceitos-de-natureza e conceito-de-liberdade⁴⁸⁵) marca o ponto de partida das Introduções de *C3* e, conseqüentemente, identifica um espaço aberto para a construção de um vínculo entre sensação e reflexão.

Reconhecendo a importância desse ponto de partida para o tópico da passagem no sistema kantiano, nossa abordagem, no entanto, desloca-se para outra questão ao entendermos que aquela cisão carrega uma chave de interpretação interessante para um melhor discernimento sobre o nível da necessidade especificamente subjetiva, isto é, uma necessidade que se dirige imediatamente aos sujeitos (sem se endereçar à objetividade). Segundo as duas primeiras *Críticas*, o tratamento de uma necessidade subjetiva surgia no momento *posterior* à objetividade de cada domínio; em *C3*, sem a fundamentação de uma realidade objetiva, apresenta-se a tarefa de, nos limites (mais largos) da subjetividade, encontrar um terceiro

⁴⁸⁵ Os termos *Naturbegriffe* e *Freiheitsbegriff* (criações de Kant) carregam mais do que um paralelismo entre conceitos de natureza e conceito de liberdade, pois pressupõem determinações decorrentes dos resultados de *C1* e *C2*. Entendemos *Naturbegriffe* como as categorias do entendimento delimitadas em uso teórico à natureza mecânica (ou categorias esquematizadas), enquanto *Freiheitsbegriff* conteria também os conceitos de bem e mal enquanto determinados pelo conceito de liberdade moral. O singular usado para conceito-de-liberdade, a nosso ver, pode explicado a partir de *C2*: “os conceitos de bem e mal são antes, em seu conjunto, *modi* de uma única categoria, a saber, a de causalidade, na medida em que o fundamento de determinação desta consiste na representação racional de uma lei da causalidade, a qual, enquanto lei da liberdade, a razão dá a si mesma e se prova, com isso, *a priori* como prática” (*C2 V*, 65).

princípio *a priori* – que argumentaremos, abaixo, ser uma nova espontaneidade da razão pura. Assim, trataremos da questão de como a investigação crítica, aumentando sua vazão de reflexão, alarga as margens da racionalidade sobre o solo do sentimento.

Quanto ao problema kantiano da passagem, concordamos com Terra, que formula de maneira precisa essa complexidade⁴⁸⁶. No que tange à história da filosofia, é igualmente interessante sua posição, em diálogo com Habermas, de que “a ciência da passagem” seria uma alternativa contra a totalidade mística hegeliana. No entanto, em nosso recorte mais detido às três *Críticas*, a questão da passagem, além do reconhecimento das cisões, precisaria ainda enfatizar o momento da *criação* dessas próprias cisões pela razão pura, ou seja, momento em que a razão alarga a si mesma ao fundamentar princípios *a priori* radicalmente distintos. A distinção que a razão precisa reconhecer entre os objetos, ou mais precisamente no modo como representa os objetos, reflete-se, pela crítica, em uma distinção imanente à própria razão. Assim, a crítica enquanto alargamento seria essa atividade da razão que se faz conhecer, se faz desejar e se faz sentir, sem reduzir essas três faculdades do sujeito a uma única natureza intelectual (*PI*, III). Em vez da homogeneidade de um dogma, a coerência da razão crítica precisa compreender as diferenciações que podem surgir do próprio sujeito. Enfatizando o momento da crítica, consideramos que a passagem envolve uma crise e um juízo decisivo, a partir dos quais a razão se projeta especificamente distinta e em atividades necessariamente diversas.

Em vista de ressaltar o modo como a crítica avança sua perspectiva transcendental sobre uma nova instância do sujeito, propomos nesse capítulo explorar a atividade reflexionante do juízo nos seguintes argumentos de *C3*: a subjetivação do conceito de técnica (6.1), a reformulação de um critério e de uma definição para o estético (6.2) e, por fim, a justificativa da validade subjetiva do juízo de gosto (6.3).

⁴⁸⁶ “O sistema crítico é bastante intrincado, pois ao mesmo tempo fica garantida a autonomia do conhecimento, da moral e da estética e teleologia e se afirma o primado da prática e a transição da teoria para a prática pelo Juízo. A unidade da razão diz respeito a estas complexas relações.” (Terra, 1999, 63-64).

6.1 Do abismo entre teoria e prática à acepção reflexiva do conceito de técnica

O conceito de técnica, mesmo sendo originalmente um predicado do âmbito das ações humanas, ganha em *C3* legitimação para designar uma atividade reflexionante do Juízo e, indiretamente, para designar a natureza. Através dessa legitimação, Kant pretende delimitar um novo campo transcendental da razão sem, todavia, cair no comum engano de uma natureza teleológica demiúrgica ou antropomórfica. A partir das Introduções de *C3*, propomos compreender essa pretensão, ressaltando o processo de subjetivação ao qual tal conceito de técnica é submetido em vista de expressar a qualidade reflexionante do juízo. Assim sendo, caracterizaremos a qualidade técnica como capaz de indicar uma razão que, por meio desse processo subjetivo, encontra uma alçada distinta tanto da teórica quanto da prática. O problema que elegemos, portanto, não é o da teleologia. Em vez de tratar o juízo reflexionante como uma peça na solução do problema da teleologia⁴⁸⁷, nossa intenção é perceber como Kant inclui no campo transcendental um horizonte reflexivo peculiar, no qual as representações dizem mais sobre o sujeito do que sobre o objeto, dizem mais sobre um sentimento do que um conhecimento. Assim, indicaremos o momento germinal em que *C3* destaca o conceito de técnica de sua acepção objetiva, retirando-lhe, por um lado, a qualidade determinante de categoria e, por outro, ampliando a perspectiva transcendental da razão sobre si mesma.

De acordo com o primeiro momento das duas Introduções, é a partir da divisão mais exata entre os conceitos de natureza e o de liberdade que se coloca inicialmente o conceito de técnica. É interessante frisar que nesse momento inicial, o autor não está interessado na ilusão teleológica, mas num equívoco que confunde os limites entre as partes fundamentalmente distintas da filosofia. Apresentando a filosofia dividida no nível dos *princípios*, Kant expõe uma indeterminação oculta no uso do termo “prático”⁴⁸⁸, que tende a incluir na filosofia *prática*,

⁴⁸⁷ Em poucas palavras, acreditamos que a solução da teleologia tem dois passos, por si só, bastante complexos. O primeiro seria esse processo de subjetivação total do conceito de técnica reduzido à conformidade a fins, que caracteriza o juízo reflexionante em oposição ao juízo determinante. Trataremos desse primeiro passo, pois aqui se trata de buscar um fundamento *a priori* para a conformidade a fins, que se mostrará inicialmente *fora* da teleologia (abstraindo do conceito de técnica qualquer objetividade). O segundo passo, a nosso ver, seria o processo de (re)objetivação da conformidade a fins nos limites do juízo reflexionante, que poderíamos localizar nos parágrafos 58, 61-68 e 72. Não trataremos desse segundo passo que seria o momento de diferenciação entre estética e teleologia, ou mais precisamente, do retorno à teleologia, o qual precisa tratar do problema da contingência no mundo, do organismo e do idealismo ou realismo do princípio de conformidade a fins. Nesse passo, a objetividade é recolocada. Para uma análise do problema da finalidade segundo o modelo do organismo, Cf. Pimenta, 2015.

⁴⁸⁸ “Reina um grande mal-entendido, porém, que é prejudicial até para o modo de tratar a ciência, com relação àquilo que se tem de entender por prático em um significado que merecesse ser aplicado a uma *filosofia prática*.” (*PI XX*, 198). “Até hoje, porém, essas expressões [‘teórica’ e ‘prática’] para a divisão dos diferentes princípios, e com eles da própria filosofia, foram utilizadas de maneira bastante equivocada, tomando-se o prático segundo conceitos da natureza como idêntico ao prático segundo o conceito da liberdade e, assim fazendo-se sob tais denominações uma divisão da filosofia em teórica e prática pela qual, na verdade, não se dividia nada (lá que as duas partes podiam ter os mesmos princípios).” (*C3 V*, 171-2).

preceitos subordinados ao conceito de natureza. Apesar do primado da razão prática, é preciso reconhecer que o conceito de liberdade não cobre totalmente o campo do prático, pois “ali onde as regras são práticas a razão não pode ser imediatamente legisladora porque elas também podem ser técnico-práticas” (V, 175). A importância sistemática inicial do conceito de técnica para a filosofia enquanto ciência, portanto, é ocupar o lugar das proposições que pressupõem ações humanas embora seus princípios se coloquem na possibilidade do objeto. Enquanto o campo da moral abarca o âmbito subordinado exclusivamente ao conceito de liberdade, o da técnica engloba, inicialmente, a intersecção da forma das proposições práticas (forma da ação do arbítrio) com o conteúdo das proposições teóricas (da natureza). Para melhor determinar a divisão filosofia prática e filosofia teórica, a qualidade de técnica vem ocupar o lugar das proposições práticas que dizem respeito a um modo-de-engendramento [*Erzeugungsart*] cujo princípio não se encontraria na liberdade moral.

Nesse ponto preambular, a filosofia prática é restringida à moralidade, apartando-se explicitamente “[d]a economia doméstica, rural ou política, [d]a arte da urbanidade, [d]a prescrição da dietética, e mesmo [d]a doutrina geral da felicidade ou [d]a moderação das inclinações e contenção dos afetos em favor de tal felicidade” (C3 V, 173). Sem constituir uma teleologia como parte específica da filosofia, o conceito de técnica diz preliminarmente respeito à produção das ações humanas que passam à margem das determinações morais. Essa exposição do conceito de técnica versa, precisamente, sobre a concepção de arbítrio (*PI*) ou a de vontade enquanto faculdade de desejar (na introdução publicada)⁴⁸⁹, alargando novamente o campo das possibilidades. Para além da possibilidade física que – diferente de *C2* – está nos limites da matéria inanimada e dos instintos, há uma possibilidade *prática* que se especifica não apenas enquanto possibilidade moral, mas também enquanto possibilidade *técnica* (V, 172; XX, 199-200).

Tendo tal discriminação como ponto de partida, o autor preserva o âmbito da possibilidade moral como algo objetivamente distinto da possibilidade da natureza, mas reconhece que há objetos no mundo que não podem ser suficientemente explicados nem pela natureza mecânica nem pela lei moral, reforçando, portanto, um campo do possível que seria capaz de incluir as criações do arbítrio humano em geral. Ou seja, além do fundamento de determinação posto pela lei moral, o mero arbítrio humano em geral (em sua indeterminação acerca de sua qualidade moral) fornece um modelo adequado para pensar uma causalidade final

⁴⁸⁹ Não nos parece ser necessário especificar, nesse contexto, a diferença entre arbítrio e vontade, pois o interesse de tais Introduções está no âmbito comum dessas acepções que, em seu uso, misturam inadvertidamente a produção de objetos (técnica) com a determinação da vontade pela liberdade (moral).

para o mundo. Porém, aqui é preciso tomar cuidado com a ilusão teleológica. Não se trata de uma causalidade final *do* mundo, e sim uma causalidade final *do* humano (arbítrio) *no* mundo. Essa causalidade final expressa-se também como artificial justamente pela marca humana, desqualificando sua atribuição à natureza, no entanto, tal causalidade já é um modo extramoral de *pensar* o mundo sensível para além da natureza mecânica. Um copo *no* mundo, em vez de efeito de leis mecânicas da física, é o produto cuja origem está *necessariamente* numa representação final (para beber); a presença desse objeto num planeta completamente desconhecido nos levaria necessariamente a pensar (e mesmo comprovar) a existência presente ou passada de seres semelhantes a nós. Embora copos, pratos e talheres estejam submetidos às leis gerais mecânicas, as suas causas precisam ser postas diretamente na capacidade do arbítrio de criar coisas para determinados fins. Em outras palavras, se não existissem seres capazes de agir a partir da representação de fins tais objetos seriam impossíveis.

O conceito de técnica em sua significação inicial (diretamente ligado ao arbítrio humano) amplia o horizonte dos objetos possíveis no mundo, mas atribuí-lo à natureza seria projetar uma propriedade humana. É necessário reconhecer que, calcada na noção de arbítrio, essa minianalítica do técnico – presente na seção I das duas Introduções – é incapaz de abrir uma perspectiva teleológica para a natureza sem prolongar a imagem humana. Antes de legitimar um modo de pensar teleológico acerca da natureza, C3 precisa produzir um conceito de técnico que se desvie completamente da noção de arbítrio, ou seja, precisa dar um passo atrás em relação a qualquer teleologia (objetiva). Por isso, ao tomar o desvio, Kant parece mudar completamente o problema, aquilo que apontava para a teleologia abre espaço para uma interrogação mais sistemática da razão consigo mesma (leia-se da razão sem objeto). Consequentemente, a última crítica acaba por duplicar sua temática para analisar o fundamento transcendental específico da faculdade de julgar.

Numa perspectiva genética da obra kantiana, percebemos que o problema teleológico marca o redirecionamento da crítica do gosto – que no período pré-crítico se aproximava da moral⁴⁹⁰ – à investigação transcendental. Tal como indica a carta a Reinhold de 1787, Kant

⁴⁹⁰ Na carta à Herz de 1772, o gosto é pensado como a primeira parte de um estudo que se completaria num segundo momento com “Os primeiros fundamentos da moralidade”. Aqui teríamos a aproximação entre o gosto e a moral. Mas, em 1787, o gosto aparece vinculado como uma primeira parte da teleologia. “Eu buscava [princípios] também para o segundo [– sentimento de prazer e desprazer–], mesmo considerando, na verdade, impossível encontrá-los, então a sistematicidade alcançou o que a decomposição das faculdades anteriormente consideradas me tinha deixado por descobrir acerca do ânimo humano e que colocará em minhas mãos, para o resto da minha vida, material [*Stoff*] para admirar e aprofundar tanto quanto possível. Ainda desse modo, eu reconheço agora três partes da filosofia, e cada uma delas tem seus princípios *a priori*, as quais podemos enumerar e determinar seguramente a extensão do conhecimento possível de cada tipo – Filosofia teórica, teleologia e filosofia prática, entre as quais a do meio é considerada enquanto a mais pobre em fundamento de determinação *a priori*. Até a Páscoa, espero com ela, sob o título de crítica do gosto, ter pronto um manuscrito, porém não para a impressão” (Ak. X, 514-5).

explicita um elo entre a crítica do gosto e a terceira parte da *filosofia* que seria propriamente a teleologia. Como interpretar o recuo de Kant diante da tese de pensar a teleologia como terceira parte da filosofia nas Introduções de C3? Dirigindo-nos mais à letra de C3 e ao sistema crítico, consideramos que diferente do conceito-de-liberdade e dos conceitos-de-natureza, o conceito de fim ou de técnica não pôde se colocar como um fundamento *a priori* de determinação. Assim, a teleologia da natureza enquanto filosofia especial precisou ser abandonada, mas algo no conceito de técnica – ainda que qualificado de pobre – conseguiu preservar sua importância crítica, sendo, porém, reduzido a uma noção de conformidade a fins. No entanto, para Kant, tal importância crítica seria apenas um corolário, dispensando uma obra específica, se não fosse a ligação desse resíduo do conceito de técnica com a análise do juízo de gosto. É nessa passagem da teleologia para estética – e desta para uma nova teleologia – que o juízo reflexionante mostrará sua contribuição singular para o sistema transcendental da razão. Assim, o recuo diante da teleologia já seria o primeiro passo reflexivo do sujeito, cujo resultado seria a reatualização (numa perspectiva transcendental) dos estudos e reflexões de Kant sobre o gosto. Em poucas palavras, o fracasso da teleologia enquanto parte da filosofia conduz ao fundamento transcendental do belo.

Em todo caso, retornemos ao ponto inicial desse desvio que as introduções de C3 caracterizam como o equívoco da noção de prático. Tal equívoco é tematizado pelo professor de Königsberg em *Reflexões e Cursos de Lógica*, sobretudo em suas anotações sobre a *Doutrina da razão* de Meier, livro com o qual Kant precisou lidar por mais de 40 anos em suas aulas. Na seção *do conhecimento erudito prático* (§§216-48), Meier apresenta uma acepção de conhecimento prático que se distinguiria do conhecimento especulativo (§216) e uma acepção de conhecimento prático que se distinguiria do conhecimento teórico. Em cada distinção, o termo prático oscila seu significado, sendo que na última – em relação ao conhecimento teórico – ele carregaria uma oposição mais radical. Em suma, na primeira, a relação do conhecimento prático com a ação ocorre pelo verbo modal *poder* (a possibilidade em geral de uma ação, sem pressupor um teor normativo); na segunda, essa relação tem o modal *dever* (a determinação da ação através de um fundamento efetivamente moral). Essa dupla instância contida no conceito de prático se expressa em C3 como a diferença, que comentamos acima, entre o técnico-prático e o moral-prático⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Na verdade, há uma noção de pragmático que reforça essa separação na *Lógica* Busolt (XXIV, 652/ano 1789-90). No entanto, para evitar estender as etapas de nossa argumentação, preferimos não incluir nessa exposição. Sobre a relação do âmbito técnico-prático com o âmbito pragmático, cf. Ak. XXVII, 482.

Além dessa dupla instância do termo prático, há uma outra divisão do conhecimento prático em Meier que, a nosso ver, será útil para compreender o deslocamento da técnica para o juízo reflexionante. Meier estabelece que um conhecimento pode ser prático em virtude de seu objeto – quando ele tem “um objeto que pode ser conhecido de tal modo como é exigido para um conhecimento prático” – ou em virtude de sua própria índole [*Beschaffenheit*] – quando o conhecimento “é constituído de modo que possa afetar a faculdade de desejar” (§221)⁴⁹². Assim, sobretudo por meio deste último qualificado como conhecimento *subjetivo* prático, Meier nomeia de prático uma dimensão psicológica, introduzindo os conhecimentos vivos (§232) e conhecimentos que despertem o prazer (§237). Por fim, seguindo essa brecha de um conhecimento subjetivo e permeado por características psicológica, a qualidade de prático é utilizada também para caracterizar um âmbito dos juízos irreduzível ao lógico.

§311. Os juízos que, ao mesmo tempo, representam o estado de ânimo acerca de um certo juízo são juízos que não são lógicos (*iudicia non logica*). Por exemplo, “Oh, quão grande é o autoengano do pecador!”. Tais juízos são bastante práticos⁴⁹³, e, com eles, os conhecimentos eruditos não são somente eruditos, assim é necessário atentar [*sich hüten*] que nem todos os juízos são única e meramente lógicos.⁴⁹⁴

Não nos convém esmiuçar a argumentação de Meier, pois, embora identifiquemos a influência desses parágrafos de sua *Doutrina da razão*, Kant muda significativamente os seus conceitos, impedindo-os de serem um fio condutor efetivo. Em todo caso, a importância de Meier é mostrar uma dimensão *non logica*, a partir da qual Kant elabora um novo significado para o conceito de técnica, dirigindo-se aos limites da própria índole [*Beschaffenheit*] das representações. Em Meier, *iudicia non logica* indica a equivocidade produzida por alguns juízos que misturam uma instância subjetiva (representação do estado do ânimo) à instância objetivamente predicativa do juízo. O essencial para nossa argumentação consiste no fato de Meier indicar que tanto os conceitos quanto os juízos podem ter uma referência objetiva ou uma referência que poderia ser designada como reflexiva (leia-se limitada à faculdade do sujeito ou

⁴⁹² “§221 Um conhecimento é prático ou em virtude de seu objeto (*cognitio obiectiva practica*) ou em virtude de sua índole (*cognitio subiective practica*), ou ambos ao mesmo tempo. No primeiro caso, ele precisa ter um objeto que pode ser conhecido de tal modo como é exigido para um conhecimento prático. No segundo caso, ele é constituído de modo que possa afetar [*würken in*] a faculdade de desejar [*Begehrungskraft*].” “§232 Um conhecimento que é prático por sua índole é chamado de conhecimento vivo e movente [*lebendige und rührende*] (*cognitio viva, movens*). Um conhecimento racional vivo (*cognitio rationalis viva*) é um conhecimento racional que é constituído de modo que, através dele, são despertados volições e aversões [*Begierden und Verabscheuunge*]; ou ele contém motivações [*Bewegungsgründe*] (*motiva*), ou seja, aquelas representações racionais do bem e do mal, através das quais surgem desejos e repulsas. Todo conhecimento racional que não é constituído assim é chamado de conhecimento racional morto (*cognitio rationalis mortua*).” (Meier, [1752] 2016, pp. 51-2; 53; (trad. comparada entre o inglês e o original; entre parênteses estão os termos em latim utilizados diretamente por Meier)

⁴⁹³ Cf. *Lógica* Philippi (XXIV, 465); Politz, XXIV, 580; Busolt XXIV, 666; em que Kant corrige Meier substituindo juízos práticos por juízos estéticos.

⁴⁹⁴ Meier, [1752] 2016, p. 71.

ao estado do ânimo). Assim, detemo-nos apenas a comentar que as considerações de Meier acentuam o caráter psicológico e empírico dessa acepção de prático através de uma dupla visão sobre o conhecimento: uma em relação ao objeto do conhecimento prático (à ação considerada meramente possível ou propriamente um dever) e outra em relação ao próprio sujeito (a sua faculdade de desejar ou a seu estado de ânimo). De fato, Kant é avesso a tal abordagem, porém algo dessa noção de “conhecimento prático subjetivo” parece ter permeado o âmbito transcendental, provavelmente devido aos anos em que Kant lecionou tendo como base esse livro (*gutta cavat lapidem*).

Ao trazer a polissemia do campo prático em Meier e essa aproximação com o não lógico⁴⁹⁵, queremos reforçar o ponto de partida para produção do significado reflexivo (ou subjetivo) do conceito de técnica. Para Meier, o prático abarca uma instância deontológica, uma instância pragmática – estes enquanto conhecimento prático objetivo – e uma instância psicológica e sentimental – enquanto conhecimento prático subjetivo. Kant delimita precisamente essas instâncias reconhecendo o fundamento moral e transcendental da primeira (em virtude de C2), a falta de fundamento transcendental específico da segunda e (eis a novidade de C3) possibilidade de encontrar na terceira o princípio transcendental da faculdade de julgar. Assim, nessa instância do não lógico – caracterizado pela representação (ou pelo juízo) cujo significado se extrai imediatamente de seu efeito sobre as faculdades do sujeito – o conceito de técnica é reduzido à sua forma enquanto conformidade a fins, sendo, portanto, uma representação subjetivamente teleológica capaz de renunciar completamente qualquer determinação do interesse e do arbítrio humano. Consequentemente, deixando de se referir ao objeto do arbítrio ou da ação humana, tal representação designaria em sua reflexividade um princípio da mera faculdade de julgar.

Embora seja uma novidade, essa atividade possui uma analogia com a própria Estética Transcendental, como indica o § 58. Por isso, a expressão consolidada como finalidade sem fim pode ser interpretada como o idealismo da finalidade posto como transcendentalmente anterior a qualquer ação do arbítrio, assim como “a *idealidade* dos objetos dos sentidos como fenômenos [foi] o único modo de explicar a possibilidade de suas formas seres determinadas *a priori*” (C3 V, 351; grifo do autor). Ou seja, assim como a Estética transcendental supera a empiricidade do conteúdo da percepção sensível sem propor a intelectualização dessa percepção, a atividade

⁴⁹⁵ Nossa abordagem se inspira na abertura do texto de Brandt ([1998], 2013), que cita essa referência a Meier e indica a necessidade de pensar uma lógica específica para a natureza subjetiva do juízo estético. Vale, porém, pontuar que nos afastaremos do encadeamento e o fechamento feitos por Brandt, que vincula o componente deontológico do juízo de gosto diretamente à razão prática.

reflexionante supera a arbitrariedade do conteúdo das representações finais, ainda nos limites da dimensão psicológica ou sentimental do sujeito. Assim, a primeira abre o horizonte transcendental para a intuição sensível, e a segunda o faz para o estado de ânimo e o sentimento de prazer e desprazer. A *forma finalis* – em sua definição no §10 – não pressupõe um determinado fim como objeto, do mesmo modo que as formas da intuição são anteriores a qualquer representação singular de um objeto no sentido interno ou externo. Desse modo, a negação da lógica, expressa na origem da atividade reflexionante, não é a saída para além da representação ou uma recusa total ao conceito, mas sim a condição para um novo modo-de-representar e, conseqüentemente, de ajuizar. Assim, como espaço e tempo não são categorias do entendimento, igualmente a conformidade a fins precisa ser delimitada como transcendentalmente anterior ao conceito de um objeto como técnico⁴⁹⁶.

De fato, quando o transcendental está vinculado ao interesse no conhecimento, parecemos mais legítimo a recusa de sua aproximação com a dimensão psicológica. A noção de estado de ânimo se apresentava rapidamente, em *CI*, no âmbito da reflexão (B 316), porém o problema era outro, a saber, a legitimação da atribuição de validade objetiva às condições subjetivas. Lá, a reflexão precisava superar a sua própria condição de reflexão (sair do sujeito)⁴⁹⁷ e encontrar a fonte da objetividade para as condições subjetivas, assegurando, portanto, um conhecimento efetivo. Naquele contexto, a reflexão se dirige ao estado de ânimo, mas sua importância transcendental se legitima para fora dele. No entanto, em *C3*, essa importância já surge na medida em que é necessário cumprir a transição e compreender como aquilo que (para Meier) era uma afecção do sujeito se torna um tipo de referência transcendentalmente válida, mesmo circunscrita ao estado de ânimo. Claramente, não se trata de descrever tal estado subjetivo, mas sim de reconhecer uma *forma* através da qual uma cognição (ou mais precisamente uma representação) se refere fundamentalmente ao sujeito (antes de se subordinar ao poder das categorias). Depurada de seu aspecto empírico, aquela dupla visão sobre um conhecimento prático presente em Meier é transposta ao conceito de técnica e traduzida em termos como referência objetiva (quando técnica se refere ao poder de engendrar um objeto) e a referência subjetiva⁴⁹⁸ (quando técnica se refere fundamentalmente a mera faculdade de julgar).

⁴⁹⁶ Para a interpretação desse não lógico na história da filosofia como antecipação da fenomenologia, cf. Lebrun, [1970] 2002, capítulo XI. Embora ultrapasse o nosso escopo, esse diálogo com a fenomenologia pode enriquecer uma compreensão do transcendental, sobretudo, no que diz respeito à sua aproximação com a psicologia, como faz Pradelle (2012) em resposta à crítica de Husserl.

⁴⁹⁷ Em *CI*, a reflexão nos prepara “para descobrir as condições subjetivas *sob as quais podemos chegar a conceitos*” (*CI* B 316; grifo nosso)

⁴⁹⁸ Zammito, compreende como chave da fenomenologia da consciência subjetiva justamente essa noção de referência (Zammito, 1992, p. 78). Para nossa hipótese, mais detida à argumentação de *C3*, essa referência

A partir dessa *reflexão* que é transcendental nos limites do estado de ânimo, o termo técnica possui dois significados independentes, entretanto, ainda precisamos constantemente vigiar a ilusão que associa a conformidade a fins à alguma intencionalidade (humana). Mesclando os termos de Kant com os de Meier, diríamos que o conhecimento técnico objetivo seria engendrar ou produzir um objeto em subordinação ao domínio teórico (regras técnico-práticas). O conhecimento técnico objetivo, portanto, compõe o âmbito doutrinal, mas apenas como corolário ou parte prática, submetendo-se aos domínios da ciência para realizar a “arte de instituir algo que se queira que deva ser” (PI XX, 200). Porém, a discriminação daquela equivocidade sobre o conceito de prático é o ponto de partida do conceito de técnica, e o seu destino em C3 será se vincular à natureza sem antropomorfizá-la. Para tanto, a crítica exige a renúncia diligente de sua índole objetiva, já que esta traz em seu bojo a noção de arbítrio humano. Em outros termos, ao qualificar a natureza como técnica, o sujeito nada mais deve anunciar que o seu próprio modo de apreender o mundo. Para se vincular à natureza, o conceito de técnica precisa se limitar “a referência subjetiva à nossa faculdade de conhecer”:

Futuramente, porém, também nos serviremos da expressão “técnica” quando os objetos da natureza, eventualmente, puderem ser ajuizados somente *como se* sua possibilidade se fundasse na arte, caso em que os juízos não são nem teóricos nem práticos (no sentido há pouco invocado) porque não *determinam* nada a respeito da índole do objeto ou do modo de produzi-lo, mas permitem ajuizar a própria natureza – ainda que apenas por analogia com uma arte, e numa referência subjetiva à nossa faculdade de conhecimento, não numa referência objetiva aos objetos. Aqui, contudo, não chamaremos aos próprios juízos técnicos, mas sim à faculdade de julgar, em cujas leis eles se fundam, e, em conformidade com ela, também à natureza; técnica essa que, não contendo proposições objetivamente determinantes, não constitui uma parte da filosofia doutrinal, mas apenas da crítica de nossas faculdades de conhecimento (XX, 200-1; grifo do autor).

Uma vez justificada a frustração da teleologia em se erigir enquanto ciência (enquanto juízo determinante), a divisão entre teoria e prática – operada em função do poder de determinação pelas duas primeiras *Críticas* – abre espaço a um conceito de técnica construído pela atividade da faculdade de julgar enquanto autorreferência, a qual dispensa, por sua vez, o modelo do esquematismo como condição de sua validade. Assim, a autonomia de tal faculdade está condicionada a uma ausência de objetividade, caracterizando, portanto, uma heautonomia⁴⁹⁹. Somente subvertendo o significado objetivo de técnica, será racionalmente

subjetiva nos servirá como a chave para compreender como a qualidade transcendental estará presente no fundamento de a subjetividade alargada enquanto comunidade de sujeitos.

⁴⁹⁹ Em vez de reforçar a analogia do conceito de heautonomia com a dimensão moral, acredito ser mais conveniente enfatizar a característica *reflexiva* dessa qualidade, sobretudo, no campo estético. Autonomia é determinação da vontade ou do arbítrio segundo a forma da lei moral e de maneira incondicional. A heautonomia é uma interação harmoniosa entre as faculdades de conhecimento na percepção de uma representação. De fato, Kant vai atribuir a

legítimo criar analogias entre arte e natureza, julgando ambas apenas enquanto representações subjetivas *no* estado de ânimo⁵⁰⁰. Para manter a racionalidade de ajuizar sobre a natureza, o conceito de fim precisa renunciar sua função categorial, afirmando um “*como se*” que precisa acompanhar *necessariamente* cada conformidade a fins e, conseqüentemente, considerando-a apenas no ânimo daquele que julga e nunca no entendimento do Criador.

Qualificando propriamente apenas a própria faculdade de julgar, a técnica seria um conhecimento subjetivo, em que a arte não mais produz o objeto, significando apenas uma atividade não lógica das faculdades de conhecimento que – usando as palavras de Meier – “representa o estado de ânimo acerca de um certo juízo”. Essa prescindência em relação ao lógico seria, a nosso ver, seria o modo pelo qual a perspectiva transcendental busca uma raiz comum entre a teleologia e o gosto que já se conjugavam no contexto da estética alemã⁵⁰¹. A atividade reflexiva constrói um campo que exige, por um lado, a concepção de uma natureza técnica (para além da mecânica) e, por outro, exige, ao mesmo tempo, pensar uma arte que, distinguindo-se de uma arte segundo regras técnico-práticas, seria bela arte (para além do arbítrio humano). Assim, a natureza técnica e a bela arte se aproximam por meio dessa reflexão subjetivante do conceito de técnica nos limites da faculdade de julgar; a partir de seu princípio transcendental, a natureza técnica se liberta da imagem antropomórfica e a bela arte defende sua autonomia diante do dever, do conhecer e do prazer empírico.

6.1.1 Na evanescência do objeto, uma nova espontaneidade e uma nova tarefa

Nessa destilação do teleológico à imediatez do estado de ânimo e ao conceito de conformidade a fins sem fim, o objeto em sentido próprio de uma representação – ou seja, determinado por uma categoria – se evanesce, mas não por causa de um processo lógico de

essa heautonomia uma instância de normatividade (“autonomia por assim dizer” §31) e uma noção de dever que permanece enquanto expectativa, mas que não se afirma categoricamente. Em todo caso, buscaremos (em 6.3.2) compreendê-las fora dessa analogia para ressaltar a especificidade do juízo de gosto.

⁵⁰⁰ Como indica Lebrun, a natureza só pode ser chamada de técnica depois de uma mudança no significado de arte. “Não seria abusar da linguagem falar em uma ‘técnica da natureza’ ali onde, precisamente, desapareceu toda analogia com a arte humana? Em que esta ‘finalidade’ de um novo estilo merece ainda esse nome? Frequentemente é preciso abusar das palavras para instituir um conceito novo. A originalidade de Kant consiste [...] em ter estabelecido que ‘o fim antropológico não era o sentido da ideia de fim’*. Tomada doravante como modelo, a ‘natureza enquanto arte’ vai dar um sentido inédito à palavra ‘arte’. (*Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, pp. 565ss)”. Lebrun, 2002, p. 365.

⁵⁰¹ Sobre essa associação entre gosto e teleologia, Dumouchel comenta ser impossível estabelecer como um problema interno ao sistema de Kant, mas um diálogo com a tradição estética de sua época. “De fato, a própria ideia de uma ligação entre reflexão estética e o conceito de finalidade (no sentido largo) é fortemente sugerida, de início, pela tradição do racionalismo da estética da perfeição, mas igualmente pela persistência dos esquemas estéticos herdados da psico-teologia da primeira metade do século, bem como pela crescente associação, na Alemanha dos anos 1780, entre a beleza artística e o organismo natural, como testemunham os escritos de Herder, Moritz e, depois, Goethe” (2013, p. 28).

abstração e sim por causa da própria suspensão da atividade determinante das categoriais. Em vez de abstração intelectual, teríamos que o pensar como uma abstração estética que privilegia o momento da apreensão de um diverso *no* sujeito em detrimento de sua compreensão conceitual enquanto objeto.

Essa abstração estética é, na verdade, a apreciação da imediatez de uma representação no estado de ânimo; tal apreciação, ao invés do universal lógico (a categoria), busca isolar algo de universal no nível da apreensão sensível que, a nosso ver, seria a camada mais originária do juízo estético. No que tange a essa primeira camada, estamos de acordo com Stephanie Adair, que nomeia tal camada de “excesso estético – ou seja, a parte da intuição que não poderia ser subsumida sob o conceito do objeto e, portanto, não pode ser propriamente chamado de parte do objeto (ou seja, *Phänomenon*)” (Adair, 2018, p. 187)⁵⁰².

Essa imediatez que se coloca antes do conceito de um objeto não significa uma suspensão das próprias faculdades de conhecimento. Como indica Dumouchel⁵⁰³, a Reflexão 988 (Ak. XV, 432-3, datada de 1783-4) vincula justamente o prazer com essa imediatez com “o sentimento do movimento [...] das faculdades de conhecimento”. Nessa reflexão, Kant trata de um juízo que, sem a determinação do conceito de um objeto, produz um acordo entre a faculdade de conhecer e conhecimento de um *objeto* em geral, em outros termos, tal juízo se refere a um objeto em geral por meio das faculdades do ânimo de conhecimento em geral. Em todo caso, de nossa parte, precisaríamos que, quando temos a definição de um princípio transcendental na estética, não é mais o objeto em geral que precisa intermediar essa relação. Na redação de *C3*, essa noção de objeto em geral – que de alguma forma poderia remeter às categorias do entendimento (segundo o terceiro capítulo da Analítica de *CI*) – é suprimida, destacando mais especificamente a atividade das próprias faculdades de conhecimento. O belo não é um objeto em geral, como o foram o fenômeno e o númeno, pois não há nenhum uso das

⁵⁰²Adair elabora uma interessante exposição da relação entre sujeito e representação bela separada em camadas, guardando, por um lado, a radicalidade originária desse excesso estético e, por outro, articulando tal camada com o momento da discursividade (da presença de conceitos) sem a qual não formaríamos o juízo singular “isto é belo”. “Na primeira camada, o objeto empírico é constituído e o excesso estético escapa desta constituição, estimulando as faculdades a uma segunda camada, ao livre jogo. Este livre jogo da segunda camada não é nem a cognição de um objeto, nem a constituição de uma representação. Não é nem mesmo uma resposta aos *Phänomenon* constituídos na primeira camada, porque aquilo ao qual ele realmente responde é o que escapou, nessa camada, de ser reconhecido segundo um conceito. Este jogo livre gera prazer transcendental. E esse prazer, gerado a partir da atividade judicativa da segunda camada, inspira os juízos realizados na terceira camada. É nesta terceira camada que se reflete sobre o prazer estético, reconhecendo que, embora o prazer seja sentido de forma intimamente privada, não há condições privadas que fazem com que alguém sinta esse prazer, e assim espera-se que o prazer seja universalmente percebido” (Adair, 2018, p. 202). Embora essa separação entre prazer transcendental e prazer estético tem como base Longuenesse (2003, p. 153), ela ainda nos parece artificial na medida em que tenta cindir o que para Kant precisa estar junto na apreciação do belo, a saber, o prazer sentido de maneira pessoal e o prazer sentido em comunidade.

⁵⁰³ Cf. Dumouchel, 1999; 272-273.

categorias do entendimento sobre ele. Suprimindo o objeto em geral, reforçam-se algumas teses já presentes na reflexão 988 como: o prazer ser o “sentimento de promoção da vida em geral”; e o gosto ser a “[faculdade da] promoção da vida no jogo das faculdades de conhecer em geral”. Contudo, é necessário compreender que a imediatez da apreciação estética suprime todo conceito de um objeto (até o de um objeto em geral), mas não imobiliza as faculdades de conhecimento. Pelo contrário, Kant associa a vitalidade a esse movimento das faculdades de conhecer, que continua subjetivamente (como prazer e como gosto) mesmo com a suspensão da pretensão de fixar sob conceitos o que se apreende na intuição.

O objeto se evanesce porque as faculdades de conhecimento deixam de tratá-lo como objeto para tratá-lo como algo intimamente reunido no sujeito⁵⁰⁴ *como representação viva* – isto é, irreduzível à subsunção das categorias da natureza e da liberdade ou ainda uma representação que escapa da cisão sujeito-objeto⁵⁰⁵.

A proposta de uma representação que não representa objeto, embora contenha uma complexidade para a filosofia posterior a Kant, faz parte das reflexões do autor desde o fim dos anos 1760, mais precisamente em sua análise sobre as belas-artes. Acreditamos, a título de comparação, ser importante perceber esse momento anterior à elaboração do juízo reflexionante.

Assim que em nossa representação a sensibilidade tem uma forma determinada, então a coordenação [*Zusammenordnung*] se torna exigida para ela, não meramente a apreensão [*Zusammennehmung*]. A coordenação é uma ligação da *coordination*, e não da subordinação ou *subordination*, tal como a razão realiza. O fundamento de toda *coordination*, e com isso da forma da sensibilidade, é espaço e tempo. A representação de um objeto segundo as proporções [*Verhältniss*] do espaço é a feição [*Gestalt*], e sua reprodução [*Nachahmung*] é a imagem [*Bild*]. A forma da ~~sensação~~ aparência [*Erscheinung*] sem representação de um objeto consiste meramente na coordenação das sensações

⁵⁰⁴ “A beleza implica o conceito de um convite para a união mais íntima [do sujeito] com o objeto, isto é, uma fruição imediata”. (*Antropologia*, VII, 241). Ao privilegiar a imediatez entre sujeito e objeto nesse efeito vivificante da apreciação estética, nossa abordagem busca evitar a ambivalência que para Brandt parece insuperável na filosofia kantiana sobre o gosto. “A forma [para o juízo de gosto], portanto, entra em um estado de flutuação entre sujeito e objeto; ela precisa pertencer ao sujeito, porque capaz de nos afetar é apenas o material e nunca a forma, mas, entre objeto e sujeito, não pode ser pensada uma referência diferente da de afecção. Por outro lado, a forma deve pertencer ao objeto, pois o objeto declarado como belo não deve ser apenas a ocasião material para projetar uma forma no sujeito e designá-la como bela” (Brandt, 2013, p. 237). Através de representações vivas, as faculdades do sujeito deixam de ser um *instrumento* a ser aplicado em algum objeto, reconhecendo-se também como atividade plena em sua própria reflexividade e imanência.

⁵⁰⁵ Lebrun (2002, cap IX) interpreta o movimento da finalidade em C3 como dissolução ou mesmo exorcismo capaz de corrigir o engano causado pela ilusão da natureza técnica, conseqüentemente, tal movimento abre espaço para o conceito de vivo e de organismo. A nossa proposta é um pouco diferente. Preferimos reconhecer a característica reflexionante sobre o conceito de técnica através de sua ligação mais originária com um tipo novo de representação reconhecida como viva, porém tal adjetivo não resulta da predicação de um conceito de vivo à representação (ao objeto da representação). O reconhecimento de uma representação como viva, ao invés de uma regra determinada sobre o objeto vivo, supõe justamente uma *indeterminação*, ou mais precisamente, a determinabilidade permanentemente posta como potência. Nesse caso, o adjetivo vivo se vincula imediatamente à representação em sua singularidade, e não ao objeto ao qual esta se referiria.

segundo a proporção do tempo, e a aparência se chama uma sequência [*Gefolge*] (ou série ou o jogo). Todos os objetos podem ser conhecidos [de maneira] sensível ou intuída apenas sob uma feição. As outras aparências não representam objetos, mas modificações. Uma forma intuída de uma sequência serial de feições humanas é pantomine, [uma forma] de uma sequência de movimento segundo a divisão do tempo é a dança; ambos juntos é a dança mímica. A dança é para os olhos o que a música é para o ouvido (*Reflexão* 683, XV, 304)

Não obstante essa reflexão reforçar a interessante analogia entre as representações estéticas no conhecimento (espaço e tempo) e as representações estética no gosto, queremos apenas ressaltar como os termos que caracterizam uma representação pré-objetiva. Quando temos em mente o interesse pelo conhecimento objetivo, é válida a caracterização da espontaneidade como aquilo que tem origem no entendimento e da receptividade como aquilo que tem origem na sensibilidade. No entanto, a atividade reflexionante nos convida a relativizar essa dicotomia⁵⁰⁶. Antes das regras do entendimento, as faculdades não estão imóveis ou em mera passividade diante do diverso. Antes da determinação conceitual, o diverso nas representações já se faz matéria para apreensão, coordenação, proporção, sequência e modificações do sujeito. Nessa anterioridade, as faculdades compõem livremente relações estéticas quer enquanto intuição quer enquanto apreciação de gosto. Tais relações não são dadas, mas produzidas pelas nossas faculdades.

Por meio do juízo reflexionante, cria-se uma perspectiva transcendental, capaz de vincular aquelas relações não lógicas à uma noção de vitalidade. Em *C3*, temos o esforço de Kant em fornecer qualidade transcendental àquilo que em Meier significaria uma afecção ou emoção de um objeto sobre um estado do ânimo. Como muito bem indica Calori, a temática da força vital não se limita a uma questão de herança dos empiristas; pois, sendo incorporada pela instância transcendental, ela nos obriga a “pensar o sujeito transcendental como um sujeito vivo e encarnado”⁵⁰⁷ e até mesmo a considerar o filosofar enquanto “agitação do ânimo”⁵⁰⁸. Contudo, isso já seria avançar para as consequências do juízo reflexionante para o sistema kantiano. De nossa parte, pontuaríamos em especial que, antes de aprofundar a articulação entre transcendental e antropológico, essa vitalidade nos ajuda a tipificar melhor o fundamento da espontaneidade atribuída diretamente à faculdade de julgar.

A espontaneidade do sujeito através dos conceitos-de-natureza se dirige aos objetos na intuição e através do conceito-de-liberdade se dirige aos objetos possíveis por sua vontade (moral). Em ambos os tipos de categoria, fixa-se posições determináveis ou hierarquizáveis

⁵⁰⁶ Voltaremos a esse ponto em 6.2.

⁵⁰⁷ Calori, 2017; p. 95.

⁵⁰⁸ *Conflito das Faculdades*, Ak. VII, 102. (passagem citada por Calori).

entre sujeito e objeto. Todavia, no caso de uma representação viva, a espontaneidade se dirige apenas ao próprio sujeito, caracterizando-se como reflexiva ou *heautônoma*. Tal espontaneidade, a nosso ver, seria uma autonomia na qual o sujeito se reconhece como livre imediatamente no fluxo do diverso das representações, sem se isolar na posição intangível do eu e sem colocar fora de si nada como objeto a ser determinado. Nessa espontaneidade, não se pressuporia a identidade do sujeito ou a representação da alteridade na (contra)posição do objeto. Apesar de seus usos diferentes, entre as categorias da natureza e as da liberdade reconhecemos uma semelhança fundamental na determinação de posições para sujeito e para objeto, ao passo que a mera conformidade a fins aponta para uma distinção ainda mais radical, a qual se situará nos limites de um uso reflexionante. Mais do que uma nova teleologia ou um novo tipo de conhecimento, esse processo reflexivo sobre o conceito de técnica engendra originariamente uma nova subjetividade, um novo modo de ser sujeito e de pensar nossa interação com as representações.

E assim abre-se uma nova tarefa para a conformidade a fins⁵⁰⁹. Apoiada na atividade reflexionante do juízo, a conformidade a fins assume a tarefa arquitetônica de uma nova articulação entre teoria e prática. Essa passagem não significa a construção de elos objetivamente determináveis entre a natureza e a liberdade, pois não haveria elos ou graus que pudessem ligar de maneira contínua a dimensão do *ser* com a do *dever ser*. Contra a expectativa dessa continuidade, a promessa da passagem se afirma ironicamente vinculada à imagem de um “abismo intransponível” (V. 175-176). Essa imagem sublinha que não se pretende preencher alguma lacuna interna aos campos singulares, a passagem almejada não é a criação de graus ou degraus entre natureza e liberdade. Por um lado, a imagem do abismo reforça a divisão entre fenômeno e coisa em si, que foi o ponto de partida, sem o qual se perderia o fundamento de objetividade tanto as categorias da natureza quanto as categorias da liberdade. Por outro, a promessa da passagem está condicionada a uma perspectiva *totalmente fora* da objetividade:

É preciso haver, portanto, um fundamento da unidade do suprassensível que está no fundamento da natureza com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático; [um fundamento] cujo conceito, mesmo não alcançando – nem do ponto de vista teórico, nem do prático – um conhecimento dele e,

⁵⁰⁹ “Essa crítica precisa evitar o erro de que a faculdade de julgar no papel do gosto fosse capaz – assim como o entendimento – estabelecer algo sobre a constituição dos objetos de seu âmbito intencional com base em seus recursos. Contudo, uma vez que o gosto – ao contrário do entendimento – não colabora para a determinação de conteúdo de seus objetos, sua investigação só pode contribuir para um esclarecimento sobre certas estruturas de subjetividade. [...] A Terceira Crítica não abre perspectiva de uma doutrina sistemática ainda não elaborada acerca de um determinado domínio do objeto, e é exatamente por isso que Kant decide, na introdução, esboçar a ordem do todo da filosofia crítica e colocar à vista a ideia de sua sistemática. Isso vale também do mesmo modo à Primeira Introdução, que ele removeu.” (Wieland, 2001, p. 33). Segundo Wieland, é justamente por não se destinar a uma ciência que C3 pode se distanciar de um aspecto propedêutico e apresentar em sua Introdução esse papel mais sistemático ou enciclopédico.

portanto, não possuindo um domínio próprio, torna, todavia, possível a passagem de um modo de pensar segundo os princípios de um para o modo de pensar segundo os princípios do outro. (C3 V, 176).

Enquanto o primado da razão prática articula os *interesses* da razão, a atividade reflexionante articula os princípios do modo de pensar. Aqui, não estão em jogo os objetos teóricos e práticos tampouco a coerência da razão pura nesses dois usos radicalmente distintos. À luz da atividade reflexionante do juízo, a passagem mantém incólume a divisão ou a fronteira *real* entre a filosofia prática e teórica, e a busca por esse *fundamento da unidade* indica, em vez de um conhecimento, uma instância transcendental nos limites do simples modo de pensar (de uma reflexão sem algo posto como objeto). Por isso, o problema da passagem entre teoria e prática em C3 depende de uma revolução copernicana, na qual o domínio do ser e o domínio do dever permanecem intactos e heterogêneos (abismo intransponível), cabendo apenas ao sujeito transitar – como um passageiro – do primeiro para o segundo, mas sempre submetido à revista minuciosa da crítica – que valida seu bilhete.

Enquanto a passagem entre teoria e prática era sugerida (i), em C1, pela falta de contradição objetiva entre a dupla visão do sujeito enquanto númeno e enquanto fenômeno e (ii), em C2, pela doutrina do sumo bem [*Lehre vom höchsten Gut*] que, mesmo reconhecendo seu caráter subjetivo, preservava uma expectativa de ser transformada em ciência (C2 V, 108), a qual ligaria *por dentro* os dois domínios, agora (iii) em C3, essa passagem, além de subjetiva, abandona o ponto fixo e objetivo que pudesse lhe orientar, tal passagem se orienta apenas pelo todo. Notemos como essas diferentes formulações nos apresentam especificações acumulativas, sem as quais o crítico perderia o passe para transitar entre campos da razão. Essa nova subjetividade, capaz de legitimar uma noção de natureza técnica e de bela arte, assume também o papel de fundamento suficiente para essa passagem entre domínios inexoravelmente separados.

Do ponto de vista da crítica, justamente por não caracterizar um conteúdo novo, a conformidade a fins será o ponto de partida fecundo para montar aquele quadro arquitetônico dos sistemas das faculdades superiores de conhecimento e as respectivas faculdades dos ânimos que se cruzaram ao longo das investigações transcendentais de Kant. Sem demarcar um campo próprio de objetos, a técnica se faz pertinente para pensar o sistema das faculdades de conhecimento, mantendo seu direito a uma crítica mesmo sem ter direito à condição de ciência. A bússola de orientação dessa passagem pelo suprassensível *em nós*⁵¹⁰ serão as faculdades e o

⁵¹⁰ “Fornecer um princípio objetivo determinado do gosto, a partir do qual os seus princípios pudessem ser deduzidos, testados e provados, é absolutamente impossível, pois nesse caso não se trataria de um juízo de gosto. O princípio subjetivo, ou seja, a ideia indeterminada do suprassensível em nós, pode ser apenas indicado como a

seu sistema arquitetônico. Como indica Terra, as duas Introduções “explicitam a articulação geral sistemática da filosofia e das faculdades [e] tratam do princípio transcendental do Juízo, do vínculo do sentimento do prazer com a finalidade da natureza, do Juízo reflexionante estético, do Juízo reflexionante teleológico e da mediação de natureza e liberdade” (Terra 1995, p. 27). Dirigindo-se a essa posição sistemática, a cisão entre teoria e prática cria a demanda de uma passagem, porém sem mover os princípios ou reconstruir os objetos subordinados a tais domínios. Essa passagem arquitetônica realiza-se pela transição propriamente no modo de pensar (sem pressupor uma passagem entre os objetos de conhecimento), ao passo que, na dinâmica interna de cada campo, a passagem continuaria a cargo dos seus fundamentos de determinação específicos.

Ainda sobre tal problemática, Philonenko reforça a importância dessa dupla perspectiva, pois, ao retomar muito engenhosamente a importância de uma causalidade final, C3 não deve deixar a teleologia se misturar com as determinações objetivas morais e teóricas; caso contrário, haveria um retrocesso em direção à harmonia pré-estabelecida de Leibniz⁵¹¹. Embora não possa se desprender totalmente da teleologia, a razão humana precisa anular sua pretensão enquanto conhecimento estritamente objetivo, revelando, em contrapartida, sua legitimidade transcendental em especial no juízo de gosto. Assim, para Kant, os destinos da teleologia e da estética se aproximam e acabam por se reunirem enquanto atividades necessariamente reflexionantes da faculdade de julgar.

Sem desenvolver mais profundamente o problema da passagem – o que nos exigiria comentar as teses que surgem no *Opus Postumum* –, ao nosso intento basta reforçar que, na proposta específica de C3, o grau subjetivo dessa passagem é elevado a essa perspectiva de autorreferência. A “unidade” entre razão teórica e razão prática se mostra pensável apenas nos limites de uma atividade reflexionante, respeitando a cisão abismal daquelas representações que constituem os objetos fundamentais de cada domínio.

chave para o deciframento dessa faculdade que, mesmo no que diz respeito às suas fontes, se oculta de nós mesmos e não pode ser explicada de nenhum outro modo” (C3 V, 341).

⁵¹¹ Segundo Philonenko, 1998, “é preciso convir que, por sua pureza, sua legalidade e suas qualidades intrínsecas, cada campo arquitetônico vale por si, abstração feita de todos os outros, e é uma das mais impressionantes conquistas do kantismo não ter, por exemplo, afogado a finalidade na causalidade e vice-versa, como podemos objetar em Leibniz” (Philonenko, [1998] 2013, p. 46). A tese de Philonenko sobre a incapacidade da perspectiva arquitetônica influir sobre “os campos noemáticos” nos parece pertinente para compreender a tensão entre teoria e prática que se apresenta nas Introduções de C3. No entanto, dada a natureza bastante peculiar do campo estético (apresentada por Kant à luz da diferença entre domínio e campo), esse “limite fundamental” da arquitetônica, a nosso ver, não parece valer para o gosto, gerando a grande dificuldade de explicar a transição (ocorrida por vezes em C3) entre a problemática do juízo especificamente estético e a problemática arquitetônica das faculdades de conhecimento em geral.

Essa peculiaridade força Kant a caracterizar sua investigação crítica em geral fora do domínio dos objetos (C3 V, 176), sendo capaz de acolher “aquilo que não pode entrar na divisão da Filosofia” e designá-lo como a “parte principal [*Haupttheil*] na crítica da faculdade de conhecimento em geral, caso esta [parte] contenha princípios que, por si mesmos, não são aptos nem para o uso teórico nem para o prático” (V, 176). Fora dos limites objetivos e dos interesses da razão prática ou teórica, manifesta-se a consciência mais profunda e decidida da crítica dirigida às faculdades de conhecimento *em geral*. A partir do negativo que se expressa no sem objeto e no sem domínio determinado, abre-se uma nova perspectiva arquitetônica. A última crítica, apresentando-se como uma crítica da faculdade de conhecimento *em geral*, destaca-se das críticas anteriores por criar uma legislação nos limites subjetivos da representação.

Em resumo, como ponto de partida para a compreensão dos termos característicos de C3, pareceu-nos crucial compreender que as Introduções apresentam a necessidade dessa dimensão autorreferencial em suas considerações sobre a cisão entre teoria e prática, sobre a referência *subjetiva* do conceito de técnica (para a natureza e para a arte bela) e sobre o problema da passagem pensado como arquitetônico. É a partir do fio condutor dessa autorreferência das faculdades do sujeito que delinearemos, a seguir, a ampliação do significado de estética possibilitada pelo juízo reflexionante.

6.2 O estético enquanto questão de origem e questão de referência (da receptividade à espontaneidade)

É preciso cavar mais fundo e dar ao conceito de “transcendental” uma extensão imprevista. (Lebrun, [1970] 2002, 367).

Livre de uma legislação objetiva e com o ímpeto da atividade reflexionante, o terceiro nível da crítica transcendental explora a subjetividade sob vários aspectos. Reconhecemos tal variedade, por exemplo, pelas divisões do livro. A(s) Introdução(ões) reforça(m) um problema arquitetônico no interior da filosofia kantiana; a parte sobre o juízo estético se volta a temas bastante antigos em Kant – maturados em *Reflexões* e em *Aulas* – que, embora muito próximos do âmbito da sensibilidade e da antropologia, ganham uma perspectiva *a priori*; a parte concernente ao juízo teleológico, por sua vez, volta-se para temas mais coetâneos que, por um lado, dizem respeito à *querela do panteísmo* e que, por outro, projeta considerações fecundas para as ciências modernas mais novas⁵¹². Deste modo, tomada isoladamente, C3 carregaria muitos elementos para explicitar um significado de crítica enquanto alargamento do pensamento, estendendo-se ao passado, ao presente, ao futuro dos saberes humanos e, também, à profundidade de um sistema da razão que se replica à luz de interesses diversos. Nesta seção propomos, contudo, analisar o que chamaremos de alargamento do campo estético, a partir do qual o sentimento de prazer reivindicará o seu direito a uma instância transcendental.

Nas duas primeiras *Críticas*, o estético está circunscrito ao âmbito da receptividade: quer seja do objeto na intuição quer seja da lei moral no sentimento de respeito. Todavia, parece-nos digno de nota o fato de C3 trazer para a dimensão transcendental as representações vivas, fazendo delas, em vez de algo que move e afeta o sujeito⁵¹³, produtos da atividade da sua própria espontaneidade. Assim, o sentimento de prazer – que, além do juízo estético, configura ainda a admiração na descoberta das leis empíricas⁵¹⁴ – exige algum marco dentro de tal

⁵¹² Como bem precisa Pimenta. “A terceira *Crítica* pode não ter contribuído diretamente para a formação da biologia como ciência; mas garantiu, quando ela veio, que ela pudesse proliferar num solo do qual a teleologia fora extirpada. [...] E não parece exagero afirmar que com a terceira *Crítica* se abre todo um domínio da experiência, no qual poderão vicejar, a partir da virada do século XVIII para o XIX, duas novas modalidades de discurso, ora rivais, ora complementares: a teoria da evolução e a filosofia da natureza.” (Pimenta, 2021, 25-6)

⁵¹³ Kant reconhece que essa divisão entre conhecimentos mortos e vivos de Meier pertenceria a Psicologia (Blomberg, XXIV, 250; ano de 1771)

⁵¹⁴ Concentrando-se na primeira Introdução, Pimenta (2002) comenta que a presença desse prazer indicaria uma diferença específica da teleologia kantiana, através da qual, recusando o nível ontológico da representação de fim natural, o deslumbramento humano com a natureza seria, em vez de uma dádiva divina, algo completamente explicado nos limites das faculdades humanas. Antes de apresentar o juízo estético ou a representação estética da conformidade a fins, a seção VI da introdução publicada trata da “ligação do sentimento do prazer com o conceito da conformidade a fins da natureza”. “A unificabilidade [*Vereinbarkeit*] descoberta entre duas ou mais leis empíricas e heterogêneas da natureza, sob um princípio capaz de abarcá-las, é o fundamento de um prazer bastante notável, frequentemente até mesmo de uma admiração – e uma admiração que não cessa mesmo quando já se tem

espontaneidade, outrora permitido apenas às representações intelectuais (princípios e conceitos).

A superação da característica receptiva do estético só pode ser tematizada fora da tarefa de determinação conceitual, sendo alcançada através da qualidade reflexionante do Juízo em C3. Há aqui um movimento em espiral entre o estético e o reflexivo. Se do ponto de vista da gênese da obra kantiana, os estudos sobre estética são cruciais para a descoberta do juízo reflexionante, tal juízo, uma vez concebido, fornece os fundamentos para a pureza do sentimento de prazer – sendo que puro agora significa ser livre tanto da sensação empírica quanto da subordinação categorial. Esse modo de conceber mutualidade entre estético e reflexivo já implica muitas consequências, por isso, parece-nos conveniente explicitar as abordagens das quais nos aproximamos e, igualmente, aquelas das quais nos afastamos.

Dentro do debate sobre o juízo reflexionante, nossa posição se vale das investigações que colocam o juízo estético como modelo para o juízo reflexionante. Encontramos eco na leitura exegética de Rego acerca da Introdução publicada, a qual, embora reconheça as dificuldades da letra de Kant, aponta para uma antecipação do juízo gosto à medida que o prazer estético puro estaria “conectado ao conhecimento empírico progressivo das leis específicas da natureza” (REGO, 2007, 55). Outro eco oportuno estaria na abordagem comparativa de Suzuki (2014), que sugere a descoberta do juízo reflexionante a partir da tematização do sentimento pelos britânicos (SUZUKI, 2014, 306s)⁵¹⁵. Nessas abordagens, em vez de reduzir o juízo reflexionante ao juízo estético, trata-se de buscar na singularidade do estético balizas fundamentais para a constituição dessa natureza reflexionante em oposição ao modelo da determinação conceitual – seguido pelas duas críticas anteriores.

Por conseguinte, afastamo-nos de uma tese que se repete nas leituras genéticas de Zammito e Dumouchel, a qual compreende a transformação da “crítica do gosto” em uma “crítica da faculdade de julgar” como uma guinada da preocupação do autor para fora da dimensão estética. Em vez de focar no núcleo estético, tais intérpretes exploram as relações que o juízo reflexionante proporia em vista da moral ou do conhecimento da natureza. Acreditamos

bastante familiaridade [*bekannt*] com o seu objeto” (C3 V, 187). Na primeira Introdução, Kant relaciona o juízo reflexionante sobre as leis empíricas com a admiração, porém, não a caracteriza diretamente como um sentimento de prazer (PI XX, 216). Para uma abordagem exegética interessante (ainda que aporética) sobre as aproximações entre juízo de gosto e o ajuizamento sobre a sistematicidade das leis empíricas, Cf. Rego 2007. Segundo o intérprete, apesar de a Introdução apresentar a preocupação com a especificação da natureza numa seção anterior à do juízo de gosto, convém pensar a antecipação deste sobre aquele e, a partir disso, compreender suas afinidades e distinções.

⁵¹⁵ Em outra direção, Guyer (2003) tenta estabelecer no uso regulador das ideias as características básicas de todos os juízos reflexionantes. Apesar de parte do problema do juízo reflexionante se relacionar com o uso regulador das ideias, parece-nos fundamental sublinhar o modo como a subjetividade em C3 consegue fornecer explicações mais precisa sobre uma atividade reflexiva (ou autorreferencial) da faculdade de julgar.

que suas propostas são bastante esclarecedoras quanto à contribuição do juízo reflexionante sobre os resultados e as articulações das críticas anteriores. No entanto, parece-nos desnecessário interpretar no espraiamento do reflexionante para além do estético um eclipse no interesse pela própria estética. Lembremos que é no campo juízo de gosto que se elabora a principal dedução da obra e a única digna de uma seção explicitamente designada como tal. De um ponto de vista genético, a decisão de Kant de fazer dessa dedução também a dedução “[d]o princípio subjetivo da faculdade de julgar em geral” é posterior, dado que nas últimas linhas da Primeira Introdução de *C3*, o autor projeta quatro seções de deduções separadas para “a conformidade a fins da natureza” (*C3* XX, 251)⁵¹⁶. Por isso, em vez de enfraquecimento do estético, acreditamos que o seu fundamento *a priori* precisaria ser compreendido na base das guinadas que *C3* realiza em outros domínios. A aproximação com o estético seria, a nosso ver, um modo de caracterizar melhor a qualidade reflexiva que dirige à moral (§42; §59) e a força transcendental que se associa ao conhecimento das leis empíricas da natureza.

Esclarecendo as novas marcações do âmbito estético, pretendemos, em especial, indicar o momento de uma necessidade subjetiva denominável como não-lógica, razão pela qual discordamos mais diretamente da leitura de Allison (2001). Mesmo assumindo como centro da sua análise o juízo de gosto e não o teleológico, seu forte apoio sobre a seção V de *PI* o faz qualificar a conformidade a fins formal imediatamente enquanto lógica. Essa identificação de Allison tem ainda duas outras bases: (i) o sentido de “lógica” que Longuenesse utiliza para explicar *CI* – um sentido mais largo incluindo referência às condições sensíveis –; e (ii) as considerações em *Lógica Jäsche* sobre uma teoria da formação de conceitos empíricos. Embora contenha uma pertinência inicial, essa interpretação apresenta-nos inconsistência uma vez que, numa comparação entre as seções V das duas Introduções, percebemos que as análises de Kant sobre o juízo reflexionante acerca das leis empíricas são modificadas (ou reduzidas)⁵¹⁷.

⁵¹⁶ Nessa modificação, o juízo teleológico sai mais prejudicado, pois além de não possuir propriamente uma seção sobre a dedução própria de sua conformidade a fins, ela ainda perde uma divisão em sua analítica. “A segunda parte [– a do juízo teleológico –] contém igualmente [como a primeira] dois livros, dos quais o primeiro trará sob princípios o ajuizamento das coisas como fins naturais em relação à sua *possibilidade* interna, mas o outro [trará sob princípios] o juízo sobre a sua *conformidade a fins relativa*” (*PI* XX, 251). Em vez de dividir dois livros da parte do juízo teleológico, esses conceitos especificam apenas os parágrafos iniciais da analítica desse juízo (Cf. §§63-66).

⁵¹⁷ Longuenesse também atribui a qualidade de lógica à conformidade a fins mais elementar do juízo reflexionante em geral, cf. Longuenesse 2003. A partir dessa consideração, haveria um fundamento comum tanto aos juízos meramente reflexionantes e a construção de conceitos empíricos (caso em que o juízo seria simultaneamente reflexionante e determinante). Compartilhando esse ponto em comum, os intérpretes divergem em considerar se o juízo estético poderia ser considerado um juízo em que a busca por conceitos falha (Longuenesse, 2003, p. 146) ou não (objeção de Allison, 2001, p. 354; n.2). Nessa divergência, tendemos a concordar com Allison, pois para considerar uma flor bela não preciso pressupor que os conceitos do entendimento falharam em seu interesse no conhecimento. Com base no exemplo do § 16 de *C3*, podemos dizer que, embora seja empiricamente difícil, é possível, numa perspectiva, o sujeito ter o conhecimento de uma flor (como um botânico) e, em outra perspectiva,

Reforçaremos a seguir que, na Introdução publicada, essa conformidade a fins formal não será mais qualificada por Kant como lógica, e, além disso, o autor inclui na seção VI um sentimento de prazer que se vincula a essa conformidade a fins percebida nas leis empíricas, favorecendo (a nosso ver) a tese do juízo estético como modelo mais apropriado do juízo reflexionante em geral. Na verdade, o nosso maior propósito é mostrar que essa discordância com Allison joga luz sobre uma oscilação entre as duas Introduções que atinge o termo “lógico”. Como veremos abaixo, contrariando a terminologia de *CI*, o “estético” assumirá um lugar *dentro* da dinâmica das faculdades de conhecimento superiores, enquanto o termo “lógico” se aproximará mais do âmbito objetivo.

Sem mais desvios, iniciemos nossa argumentação.

Na Primeira Introdução, o problema sobre a acepção de estético fica mais evidente na seção VIII. Aqui o autor expõe claramente uma ampliação do campo estético tematizando de modo mais desenvolvido a equivocidade já anunciada em *CI*. Retomando em parte a nota de *CI* B35, Kant sustenta que a crítica do gosto não pode ter um estatuto de ciência, mas o fundamento dessa proibição se modifica⁵¹⁸. Em vez de dizer que é vão buscar “submeter o juízo crítico do belo a princípios racionais” ou de sentenciar que suas “regras ou critérios são, segundo suas fontes mais importantes, meramente empíricas”, o autor coloca como impedimento a natureza necessariamente *subjetiva* do sentimento de prazer e desprazer, reconhecendo, porém, sua fonte *a priori* no juízo reflexionante. Essa mudança é necessária pois pelos argumentos de *CI*, junto com a ciência do gosto, descartaria também qualquer crítica do gosto de natureza transcendental. Essa modificação coloca Kant paradoxalmente como aquele que nega a cientificidade da estética ao mesmo tempo que lança as bases para pensá-la no interior da filosofia⁵¹⁹.

o sujeito abstrair de todo o seu conhecimento em plantas para apreciar esteticamente essa mesma flor (V, 231). Aqui a busca por conceitos não falha, porque a rigor ela nem começa. No entanto, para sustentar essa posição, acreditamos que é preciso romper com essa subordinação da conformidade a fins do juízo estético à conformidade a fins lógica.

⁵¹⁸ Para uma análise mais concentrada desse tema que contempla a herança de Baumgarten e Meier e que se posiciona transversalmente nas obras de Kant desde os anos 1970, cf. Mcquillan, 2017. Segundo Mcquillan, Kant debateu bastante esse problema ao longo dos seus cursos de Lógica, incluindo o debate sobre o critério da ciência da lógica e da estética. Indicando que Kant diz se apoiar na visão de Home para defender que a estética não seria uma ciência, o intérprete faz a seguinte precisão. “Kant está errado em atribuir essa visão a Home. Na verdade, Home se refere à crítica como uma ‘ciência’ várias vezes em seus Elementos de Crítica (1762). Ver HOME, H. (2005, pp 64, 217) *Elements of Criticism*, P. Jones (ed.), Indianapolis” (McCollin, 2017, p. 123).

⁵¹⁹ Como bem nota Amoroso [1998] 2013, Kant tende a evitar o uso do substantivo estética, fazendo quase que exclusivamente o uso de seu adjetivo; todavia, ainda que pareça paradoxal, Kant seria decisivo para uma compreensão moderna do termo estética enquanto filosofia do belo e da arte. Em todo caso, a única menção do termo estética no substantivo é bem significativa, pois surge junto com a qualidade transcendental, cf. V, 269-70. Sobre a distinção entre o uso raro do substantivo estética e o uso constante da qualidade estético, Cf. Wieland, 2001 § 1 e §2. Para Wieland, é importante negar que o adjetivo “estético” se restrinja aos limites do mundo do gosto, vinculando-o ao sentido de “doutrina” [*Lehre*] da sensibilidade em geral.

Em *C1*, o campo formal da sensibilidade foi reduzido apenas à receptividade do objeto (formas da intuição), sendo o sentimento excluído totalmente da dimensão transcendental. De fato, essa exclusão começa a ser relativizada em virtude do capítulo 3 de *C2*, que reconhece uma instância *a priori* para os sentimentos despertados pela lei moral. O respeito é um sentimento⁵²⁰ que *expressa* a espontaneidade da lei moral ao explicitar que possui um fundamento de natureza inteligível. Assim, o sentimento de respeito é o resultado da espontaneidade do sujeito, mas enquanto sentimento ele permanece uma receptividade⁵²¹. Por isso, nós diríamos que, em *C2*, a espontaneidade continua sendo prerrogativa intelectual, ainda que o sentimento possa ter uma fonte ou fundamento *a priori* – e assim que interpretamos a necessidade de a representação da lei moral *mover* o sentimento do sujeito e despertar o respeito⁵²². Diferente disso, o sentimento de prazer de *C3* precisa ser imediato à própria atividade das faculdades do sujeito, por conseguinte, seria possível caracterizá-lo, por si mesmo, como espontâneo. Diante dessa peculiaridade, mesmo que Kant não considere a estética uma ciência, a caracterização de espontaneidade sensível *a priori* nos parece uma contribuição digna de nota para a constituição desse campo na história da filosofia.⁵²³

⁵²⁰ Nossa afirmação categórica de o respeito ser um sentimento está calcada no modo como Kant vincula o respeito enquanto móvel a um efeito da lei moral sobre a sensibilidade no terceiro capítulo de *C2*. No entanto, convém mencionar o importante debate sobre uma possível interpretação intelectualista do respeito sobretudo em nome de uma aproximação com a consciência, como indica a letra de Kant: “A consciência de uma *livre* submissão da vontade à lei [...] é o respeito à lei” (*C2*, V. 80) “A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se *respeito*. (*Fundamentação*, 401 nota). Para a reconstituição desse debate, cf. McCarty (1993) e Herrera (2000).

⁵²¹ Num diálogo com Heidegger e numa perspectiva fenomenológica, Calori (1996) atribui ao respeito uma característica similar à da imaginação “como a elevação na própria submissão, isto é, a espontaneidade receptiva.” (Calori, 1996, 22). Assim, no caso do respeito, o estatuto espontâneo atribuído à sensibilidade se coloca na dimensão ética e em relação com o sujeito *moral*. Concordamos com Calori que “a redução ética do sensível abre uma nova dimensão da nossa sensibilidade” (Calori, 1996, 40), no entanto, queremos chamar atenção para uma nova abertura feita pela dimensão reflexiva do juízo. E desta vez sem a influência da determinação moral.

⁵²² “[o respeito] é considerado como *efeito* da lei moral sobre o sujeito e não como *causa* desta [lei]” *Fundamentação* IV, 401 (nota). Na verdade, com base nos ganhos de *C3*, é possível reinterpretar essa restrição como sugere Calori. O intérprete considera que o respeito não seria “o *efeito* de uma representação, mas a expressão sensível, a ressonância afetiva dessa própria determinação [da vontade moral]: essa determinação coloca o ânimo [*esprit*] num certo estado que *é* sentimento.” (Calori, 1996, 43). De fato, acreditamos que assumir diretamente essa tese, que pressupõe uma noção meramente reflexiva do (estado de) ânimo, criaria estranheza para a caracterização do próprio respeito que precisa ser considerado enquanto um sentimento *determinado por algo* acima da sensibilidade (que por isso mantemos como representação intelectual), em todo caso, Calori demonstra ter ciência disso em sua proposta de “alargar a lição do capítulo III da Analítica [de *C2*]” em seu texto de 2015. Para além desses detalhes, gostaríamos de ressaltar nossa afinidade com a interpretação de Calori em indicar o respeito como o meio do caminho de Kant em relação a uma caracterização transcendental do sentimento. No caso de Calori (1996), o final de seu texto indica que faltaria a Kant separar a noção de sentimento da noção de faculdade de desejar, algo que ele qualifica como “a autonomização do sentimento como faculdade que reclama deste fato uma crítica específica” (p. 46). Sem negar a importância desse passo, de nossa parte, insistimos que seria a característica da reflexividade do estético em *C3*, o aspecto mais elementar que possibilitaria expor uma espontaneidade própria no sentimento.

⁵²³ Cf. Dumouchel, 1999, 7-15. Embora sua interpretação genética acabe por diminuir a importância do sentimento de prazer em *C3*, Dumouchel (2001) já indicou um importante caminho acerca dos benefícios de um “alargamento da noção de sentimento” (2001, p.181) para o aprofundamento da dimensão subjetiva em Kant, concluindo que,

Em linhas gerais, ainda que, na seção VIII da Primeira Introdução, Kant repita sua discordância em denominar por estética o campo do sentimento de prazer e desprazer, o autor submete-se a essa denominação, desde que respeitemos a diferença entre o nível da *representação* e o nível do *juízo*. Enquanto qualidade da representação (ou mais precisamente do modo-de-representação), o estético conteria a equivocidade de designar uma propriedade transferível ao objeto (as formas da intuição) ou uma mera modificação do estado do sujeito (sentimento). Sublinhamos que Kant afirma a qualidade de estético em virtude da *origem* da representação na sensibilidade e percebe uma equivocidade acerca da *função* dessa representação se referir ao objeto ou simplesmente ao sujeito. Como veremos, a solução dessa equivocidade na Introdução publicada será diferente e, a nosso ver, isso é essencial para o sentido definitivo de estético.

Na Primeira Introdução, aquela equivocidade desapareceria (facilmente) enquanto qualidade do juízo; e, enquanto qualidade do juízo, Kant não vê problema na relação do termo estético com o âmbito do sentimento de prazer⁵²⁴. Como exploramos anteriormente, Meier já indicara uma instância entre os juízos que se referiria apenas ao estado do sujeito, qualificando-o enquanto não lógico, no entanto, para Kant, essa instância, em vez de prática, precisa compor “a estética transcendental da faculdade de julgar” (C3 V, 269). Em todo caso, a estratégia de separar a qualidade estética referida ao juízo e referida à representação engendra outro problema. Eliminando a equivocidade do termo estético no nível do juízo, Kant cria uma equivocidade para o próprio termo que lhe oposto.

Primeiramente, há o sentido de lógico nas seções V, VI e VII da primeira introdução. Aqui a expressão “uso lógico do Juízo” segue o paralelismo da expressão “uso lógico” do entendimento e da razão em *C1*; ainda sob tal paralelismo, as expressões “sistema lógico de leis empíricas” e “conformidade a fins lógica” significam um âmbito formal no qual o pensamento se coloca abstraído de qualquer conteúdo considerado *in concreto* final. Nessa acepção encontramos uma afinidade com *C1*, onde o lógico é designado para apontar uma característica formal do conhecimento em distinção do seu valor objetivo ou real. Por exemplo, possibilidade

em virtude do respeito, do gosto pelo belo e pelo sublime, alguns elementos da afetividade “não poderiam ser classificados sem maiores precisões entre os fenômenos passivos” (p. 180). Respeitando as análises do intérprete, sobretudo, em relação à receptividade prática, discordamos de sua caracterização do prazer acerca do belo diluída em termos de inatividade (p.175) ou circunscrita ao campo da receptividade subjetiva (p. 177). A nosso ver, tal caracterização desvirtua a relação *mediata* do prazer com a atividade das faculdades enquanto livre-jogo que, embora não resulte num conhecimento ou numa determinação objetiva, indica mais propriamente um novo tipo de espontaneidade do que de uma receptividade (como defenderemos com mais rigor abaixo).

⁵²⁴ “Caso se quisesse utilizar um juízo estético para a determinação objetiva, ele seria tão claramente contraditório que a expressão estaria suficientemente garantida contra mal-entendidos. (...) Com a denominação ‘um juízo estético sobre um objeto’ já se indica, portanto, que uma dada representação é relacionada a um objeto, mas por juízo não se entende aí a determinação do objeto, e sim do sujeito e de seu sentimento.” (PI XX, 222-3)

lógica é diferente de uma possibilidade objetiva (*CI* B101) ou de uma possibilidade real (B302), limitando-se a designar um aspecto formal do conhecimento a ser relacionado com a matéria do conhecimento, com o objeto dado. O mesmo ocorre com termos como “realidade ou verdade lógica” (B101) e “significado lógico” (B186). Direcionado ao uso das faculdades racionais – entendimento, juízo e razão (B363) –, a qualidade “lógico” também indicava um momento anterior (do ponto de vista da apresentação) ao transcendental⁵²⁵, momento que, em todo caso, lhe serviria como fio condutor (B109) ou como critério de parentesco (B395). Por essa última acepção, podemos dizer, em linhas gerais, que o “lógico” habitava todo o campo formal ativo das faculdades de conhecimento abstraídas da referência objetiva. É nesse sentido que é necessário compreender a qualificação de lógica atribuída à conformidade a fins na seção V de *PI* enquanto “concordância com as condições subjetivas do Juízo quanto à conexão possível do todo de uma experiência” (XX, 217).

No entanto, na seção VIII (logo depois de o autor responder ao problema da equivocidade da qualidade estética) o sentido de lógico rompe essa afinidade com *CI*. Em virtude da formulação do juízo reflexionante⁵²⁶, o lógico se desloca para uma dimensão objetiva. Isso ocorre, de início, quando a qualidade lógica abarca “todo juízo determinante” pela simples razão de o “predicado [de tal juízo ser] um conceito objetivo [e] dado” (*PI* XX, 223). Ou seja, é a referência de um juízo ao seu objeto que o qualifica como lógico, em contrapartida, será estético um juízo que, antes de seu *uso objetivo*, apresente a sua “condição

⁵²⁵ Na verdade, em contraste com o transcendental, a qualidade “lógico” até coincidiria com um aspecto subjetivo como percebemos em B676: “[Em relação à unidade sistemática da índole dos objetos ou da natureza do entendimento], um princípio transcendental da razão [...] tornaria a unidade sistemática necessária não apenas subjetiva e logicamente (como método), mas também objetivamente”. Sobre essa coincidência entre o lógico e o subjetivo em *CI* que é rompida em *C3*, Horstmann prefere explicar pela modificação do sentido de transcendental: “[N]a *Crítica da Razão Pura*, o significado [– de transcendental –] exclui a conotação da necessidade subjetiva, mas na *Crítica do Juízo* essa posição foi abandonada. O significado do termo ‘transcendental’ aqui não exclui mais a necessidade subjetiva, sem se tornar sinônimo do termo ‘lógico’ como empregado na primeira *Crítica*” (Horstmann, 1989, 170). Não nos opomos a essa abordagem de Horstmann. De fato, a mudança no significado de lógico e estético também afeta a noção de transcendental (ou vice-versa). Todavia, por rigorismo nosso, no que tange aos termos em inglês utilizados por Horstmann, apenas trocaríamos o verbo excluir por superar (talvez o próprio intérprete alemão tenha pensado em *aufheben*).

⁵²⁶ Como as pesquisas genéticas de *C3* estabelecem, por exemplo, Tonelli e Dumouchel, o juízo reflexionante formulado como tal é uma descoberta que ocorre durante a redação do livro e que resulta de uma tentativa de Kant em melhor articular as duas partes da obra. Em outra direção, a obra de Longuenesse é a referência mais importante para afirmar a presença do juízo reflexionante em *CI*, baseando-se numa dimensão prévia à aplicação plena das categorias do entendimento ao diverso na intuição. Devido às diferentes perspectivas e interesses desses dois tipos de estudos sobre o juízo reflexionante, eles nos parecem conciliáveis se levarmos em conta que Longuenesse trata dos juízos reflexionantes que preparam ou almejam juízos determinantes, ao passo que os juízos reflexionantes em *C3* são *meramente* reflexionantes. Em todo caso, é necessário reconhecer que, nesses últimos, haveria características específicas e tardias para a articulação entre gosto e teleologia. Por exemplo, acreditamos que será essa nudez (para utilizar uma imagem de Torres-filho, *A terceira margem da filosofia kantiana*, 1993) do juízo *bloss* reflexionante que faz Kant reformular a noção de validade universal e objetiva de um juízo (como veremos em 6.3).

subjetiva e meramente sensificável [*subjective blos empfindbare Bedingung*]” (*PI* XX,223). Essa referência ao objeto ligada ao termo “lógico” se repete ainda nas seções XI e XII (*Ak.* XX, 247) e em especial em *Ak.* XX, 250, para diferenciar no interior do juízo reflexionante a qualidade estética e a teleológica.

Em vez de uma contradição entre esses dois sentidos de lógico, podemos dizer que há uma oscilação entre um sentido de lógico mais ligado à Lógica geral e um segundo sentido mais ligado à Lógica transcendental – sendo este, por sua vez, interessado em uma objetividade dos conceitos. Em todo caso, nossa intenção é considerar essa equivocidade do termo “lógico” como sintoma da ampliação do campo *formal estético*. Em *C1*, o lógico representava como um todo as atividades das faculdades de conhecimento superiores antes da aplicação das categorias ao objeto, presente inclusive nos juízos de percepção do *Prolegômenos*. O âmbito formal da estética se restringia a uma faculdade receptiva para o objeto do conhecimento. Porém, em *C3*, as atividades das faculdades de conhecimento em sua espontaneidade sem objeto possuem uma condição subjetiva caracterizada como meramente sensificável⁵²⁷. Assim, a consideração dos juízos de um ponto de vista formal ganha agora, além de uma *forma lógica*, uma relação sensificável entre as faculdades de conhecimento.

Em todo caso, o adjetivo “sensificável” não é a resposta final de Kant para designar essa ampliação do campo formal estético, visto que temos uma importante reformulação desse problema na Introdução publicada. Recapitulando o nosso recorte da argumentação de *PI*, dissemos anteriormente que, ao tentar superar a equivocidade do termo “estético” no nível da representação transportando sua abordagem para o nível do juízo, o autor projetou uma equivocidade no próprio termo “lógico” designando ora todo âmbito formal do Juízo (seções V-VII) ora designando a parte desse âmbito que possui uma referência objetiva ou um conceito dado (seções VIII-XII). Na Introdução publicada, Kant muda a estratégia e permanece no nível da representação para explicar aquela equivocidade do estético.

Aquilo que é meramente subjetivo na representação de um objeto, isto é, que estabelece a sua relação ao sujeito, e não ao objeto, é a sua índole estética; aquilo, porém, que nela serve para a determinação do objeto (para o conhecimento), ou que pode ser empregado para tal, é a sua validade lógica.

⁵²⁷ “Enquanto nesta última [na faculdade de julgar lógica] subsumimos sob conceitos, na [faculdade de julgar] estética se dá sob uma relação meramente sensificável [*bloß empfindbares Verhältniß*] da imaginação e do entendimento reciprocamente afinados entre si na forma representada do objeto” (*C3* V, 290-1). Interpretamos que, quando Kant caracteriza, entre as seções V-VII, o uso lógico do juízo e a conformidade a fins lógica, esses termos não se opõem ao juízo estético e a conformidade a fins estética. Pois naquela seção “lógico” designa apenas âmbito formal e juízo reflexionante em geral, ou seja, o termo “lógico” não carrega nenhuma determinação oposta a uma possível qualidade formal estética. Àquela conformidade a fins meramente formal da seção V, soma-se (sem maiores explicações) a qualidade estética para o juízo de gosto ou a qualidade propriamente lógica (o conceito dado) para o juízo teleológico. Mas não há uma subordinação da estética a uma conformidade a fins formal e lógica (como defende Allison).

No conhecimento de um objeto dos sentidos aparecem ambas as relações. (V. 188-9)

Através dessa reformulação percebemos que estético designa algo na representação que se refere imediatamente ao sujeito e que, a partir daí, especifica-se em receptividade dos objetos ou em sentimento⁵²⁸. Em outras palavras, a equivocidade insuperável indicada na primeira Introdução da qualidade estética no nível da representação se torna os dois modos de referência da representação no conhecimento de um objeto dos sentidos. Assim, o espaço ao mesmo tempo é “simplesmente subjetivo na minha representação [das coisas]” e “uma parte do conhecimento das coisas enquanto fenômeno [*Erscheinung*]”. Segundo a referência subjetiva do espaço, compreendo o objeto “meramente enquanto fenômeno”, suspendendo considerações sobre o que o objeto possa ser em si mesmo – essa seria a natureza estética do espaço. No entanto, essa “qualidade subjetiva” conteria também uma validade objetiva, pois sem ela – e sem a diferença em geral entre fenômeno e coisa em si – o meu conhecimento do objeto não seria rigorosamente completo. Assim, Kant estabelece na representação do espaço uma coincidência da natureza estética com a lógica. De igual modo, a própria sensação carrega essa duplicidade estética e lógica, pois a apesar de ela se referir ao “que é simplesmente subjetivo” das representações, ao mesmo tempo, ela carrega a *materialidade* pela qual concebo algo como “existente”. Espaço e sensação servem à determinação do objeto do conhecimento de maneira completamente diferente – o primeiro pela forma, o segundo pela matéria –, mas isso já basta para que sua representação, cuja origem é estética, exerça uma *função* qualificada de lógica.

O que significa ou o que permite essa atribuição de uma dupla natureza (estética e lógica) para o espaço (representação sensível formal) e a sensação (representação sensível material)? A natureza estética era afirmada em *CI* em virtude da *origem* da representação, mas agora se faz necessária uma mudança de critério. Em vez da origem na sensibilidade, estético é aquilo que se restringe meramente à subjetividade, enquanto lógico é aquilo que pode servir (de qualquer modo) para a “determinação do objeto”. Sem esse critério que superasse a condição da origem, o juízo estético seria sempre empírico, sem poder ser fundamentado no *jogo* das faculdades do conhecimento. Com essa mudança de critério, a equivocidade do termo estético deixa de ser um abuso da linguagem, expressando, então, a característica de as representações de um objeto dos sentidos (enquanto espaço ou sensação) realizarem simultaneamente duas funções distintas⁵²⁹.

⁵²⁸ Cf. sequência da citação.

⁵²⁹ Acreditamos que Wieland não reconhece essa mudança de critério e, por esse motivo, tende a cometer essa autorreferência por meio da metáfora dos dois troncos do conhecimento e da inescrutabilidade de sua raiz (2001,

Mas o que nos interessa é a especificação de uma representação estética que *não* pode fazer parte do conhecimento do objeto: *o prazer (e o desprazer)*. Ressaltemos que a partir desse novo critério acerca do estético, a definição de prazer não precisa recorrer a uma *origem* na sensibilidade:

Aquela subjetividade em uma representação que não pode fazer parte do conhecimento é o prazer ou desprezar a ela ligado; pois, através dele, mesmo que ele possa ser o efeito de algum conhecimento⁵³⁰, não conheço nada no objeto da representação (V, 189).

O prazer e o desprazer são o subjetivo numa representação em particular, porém, diferentemente tanto da forma do espaço quanto da matéria da sensação⁵³¹, carregam a restrição de não poderem “de modo nenhum ser parte do conhecimento”. Assim, delimitando-se a um aspecto da referência subjetiva em qualquer representação (mesmo que não possua propriamente uma *origem* na sensibilidade), Kant fornece uma definição de prazer e desprazer que prescinde da receptividade do sensível, pois aqui o estético é essencialmente a mera referência ao sujeito. O prazer é, de fato, um sentimento, porém sua determinação se encontra imediatamente na referência subjetiva, que integra uma representação sob a condição de não servir *de nenhum modo* ao conceito do objeto. Por fim, o prazer, ao se referir apenas a uma *forma* singular de nossa apreensão – desconsiderando tanto um conceito para tal apreensão quanto a sua matéria enquanto sensação –, recusa a índole lógica ou objetiva sem, contudo, restringir-se necessariamente às condições *privadas* de um único sujeito. Essa ressalva precisa ser feita pois, quando esse prazer, separado tanto da objetividade do intuído quanto da individualidade do sujeito, liga-se imediatamente à conformidade a fins específica na apreensão, tal ligação expressa uma necessidade (não lógica) para “todo aquele que julga em geral” (C3 V, 190). A partir desse prazer, a faculdade de julgar reflexionante encontra, nos limites das condições subjetivas, uma forma universal ou comunitária, caracterizando-se enquanto gosto, mas também enquanto faculdade digna de uma investigação *transcendental*.

p.52). Através dessa explicação, a autorreferência é considerada como uma modificação do sentido interno, cuja natureza seria originalmente sensível.

⁵³⁰ Para nosso argumento, convém precisar que Kant não afirma que todo prazer seja um “efeito de algum conhecimento”, mas apenas que mesmo no caso de um prazer ser o efeito de um conhecimento, tal prazer não contribuiria em nada com o conhecimento de um objeto.

⁵³¹ Em seu comentário sobre a diferença entre validade e realidade objetiva, Zammito trata da complexidade da sensação em ser grandeza intensiva que indica a realidade objetiva de alguma representação (e desse modo, faz parte do conhecimento, preenche a aparência), mas que ela não é uma representação objetiva (Zammito, 1992 64-66). Em relação ao modo como o intérprete explica o juízo de percepção, diríamos que é sintomático a ausência de referência ao sentimento de prazer. Na verdade, a análise de Zammito se limita ao juízo de percepção que *poderia* se tornar juízo de experiência. A nosso ver, o juízo estético, ao manifestar sua concordância enquanto prazer, não pode se tal juízo, ou seja, não pode ter interesse cognitivo.

Em vez de uma questão de origem, agora é a subjetividade presente numa representação que caracteriza a sua natureza estética, conseqüentemente, tal natureza, por si mesma, mantém sua oposição ou distinção com a natureza lógica – sendo esta compreendida agora como “aquilo que pode servir ou é utilizado para a determinação do objeto”. Em todo caso, resta novamente frisar o detalhe exemplificado pelo caso do espaço e da sensação: uma representação de origem na sensibilidade, portanto, possui também uma natureza lógica ao servir para o conhecimento de um objeto quer enquanto forma da intuição quer enquanto materialidade de algo como existente. A renúncia completa à natureza lógica, na verdade, precisa ser posta apenas na demarcação da esfera estética pertencente especificamente ao prazer ou ao gosto, que, não obstante, pretende estabelecer ligação com um fundamento ou princípio *a priori*.

Outro ponto importante na definição mencionada é a preferência de Kant em utilizar o verbo ligar [*verbunden*]⁵³² para tratar do prazer ocasionado por certas representações (conformes a fins). Enquanto haveria, segundo a letra de Meier, uma afecção da representação viva sobre às faculdades do sujeito, para Kant, em vez de uma relação do tipo causa-efeito, pode existir uma ligação imediata entre um prazer e uma mera representação. Essa escolha nos parece acentuar uma característica espontânea a esse prazer. Segundo o § 15 de *CI*, temos que “nós não podemos nos representar nada como ligado ao objeto, sem ter antes ligado ele próprio; e a *ligação* entre todas as representações é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas apenas executada pelo próprio sujeito, porque ela é um ato de sua espontaneidade” (*CI* B130 adp). Essa escolha terminológica nos parece decisiva para indicar uma espécie de prazer pertencente a um ânimo ativo. Livre tanto de uma ligação empírica dada pela representação (no caso de uma representação atrativa do objeto) quanto de uma ligação de subordinação conceitual (no caso do interesse moral), a relação entre o sentimento de prazer e uma representação qualquer, no juízo de gosto puro, ocorre como uma “causalidade em si” ou “causalidade interna” ao próprio ânimo, a qual se define como “conservar [*erhalten*], sem qualquer propósito ulterior, o estado da própria representação e a atividade [*Beschäftigung*] das faculdades cognitivas” (*C3* § 12 V, 222).

A espontaneidade em questão tão livre do prazer dos sentidos quanto da determinação moral será tipificada como o *jogo* das faculdades:

Se o prazer está ligado à mera apreensão (*apprehensio*) da forma de um objeto da intuição, sem qualquer relação com um conceito para um conhecimento determinado, então a representação não se relaciona aí ao objeto, mas tão somente ao sujeito; e o prazer não pode exprimir nada mais que a adequação

⁵³² Repetindo a citação: “Aquela subjetividade em uma representação que não pode fazer parte do conhecimento é o prazer ou desprezar a ela ligado [die mit ihr verbundene Lust oder Unlust]” (V, 189)

desse [objeto] às faculdades de conhecimento que estão em jogo na faculdade de julgar reflexionante, (e apenas enquanto aí estão)⁵³³, bem como, portanto, uma conformidade a fins formal e subjetiva do objeto. (C3 V, 190-1)

O jogo das faculdades não entrava no propósito de *CI*. Pelo contrário, uma de suas tarefas é provar que as faculdades de conhecimento produzem representações com referência objetiva, distinguindo-as de um mero jogo. Lembremo-nos que Kant afastava-se da dimensão do jogo explicitamente ao preferir a metáfora do *trabalho* (BXXXVII)⁵³⁴. Assim sendo, o campo formal e ativo das interações entre as faculdades de conhecimento pensava-se em *CI* pelo prisma da lógica, sendo a Lógica transcendental tratada como uma especificação daquele campo mais geral. Mesmo sem pretender dizer que Kant *fundamenta* a Lógica transcendental sobre a Lógica geral, trata-se de notar que esta é o ponto de partida da exposição daquela, que, por sua vez, faz abstração não só dos objetos empiricamente dados, mas também de uma parte das relações das próprias faculdades superiores – parte que ganha índole transcendental em *C3*. Assim como a Estética transcendental exclui de seu âmbito a sensibilidade enquanto sentimento, a Lógica transcendental não está interessada em uma parte do pensamento, a saber, o pensamento enquanto livre jogo das faculdades⁵³⁵.

Em vez de se perguntar “como poderão ter validade objetiva as condições subjetivas do pensamento?” (*CI* B122), *C3* tem que argumentar, constantemente, que as condições subjetivas do juízo reflexionante *não* possuem poder de determinar o objeto. Essa inversão no tratamento da subjetividade precisa ser grifada para compreender o nível mais fundamental da terceira *Crítica*. Livre da expectativa por uma ciência ou por uma atividade determinante, o prazer puro (“ligado à mera apreensão da forma de um objeto da intuição”) consegue indicar a relevância

⁵³³ Reforçaríamos que esse parêntese busca precisar que se trata da sensibilidade enquanto apreensão ou percepção e não enquanto imaginação ou a faculdade de fazer presente um objeto ausente.

⁵³⁴ Essa restrição no que tange à Analítica é colocada em termos mais diretos por Lebrun. “A tarefa da Analítica [de *CI*] foi expressamente restringida. Aqui, diz Kant, não nos propomos a analisar os conceitos, mas apenas a investigar os conceitos *a priori* dados com o entendimento, e essa pesquisa que toma como fio condutor ‘as funções lógicas da unidade nos juízos’ está ordenada ao fato lógico do juízo. O que representa dizer que aqui os conceitos são encarados apenas como *predicados* ‘de outras representações em juízos possíveis’ – como *instrumentos disponíveis*. Cf. B85-86; Rx3049, 3053.” Lebrun, 2002, 369.

⁵³⁵ Wieland incumbe-se, a nosso ver, de maneira satisfatória de explicar essa ausência em *CI*. Para Wieland (2001, §19) a exemplaridade do gosto para o exame mais profundo do Juízo acaba por revelar um campo prévio ou uma pré-história do conhecimento. No entanto, como ainda assinala Wieland, essa camada mais profunda diz respeito apenas ao conhecimento em geral, isto é, ao momento em que o ânimo mobiliza suas faculdades de conhecimento *sem* ou *antes* da interferência objetivante de uma categoria do entendimento. Assim, essas características da faculdade de julgar pode fazer parte de uma gênese subjetiva, mas sem acrescentar algo à fundamentação da validade objetiva de um conhecimento concreto. Ou seja, para não pensar que *C3* acrescenta condições de objetividade a mais para o conhecimento teórico, convém ressaltar que o contexto da gênese ou da descoberta de um possível conhecimento – contexto em que habita o poder reflexionante – não pode ser confundido com o âmbito de sua legitimação (que fora estabelecido por *CI*).

transcendental do jogo das faculdades de conhecimento⁵³⁶. Desse modo (como veremos a seguir), o juízo estético, embora seja um juízo totalmente diferente em relação aos juízos de conhecimento, desvenda uma relação que ocupará essa dimensão do conhecimento em geral que faltava em *C1*, a saber, uma dimensão subjetiva transcendental *sem validade objetiva*, mas que de algum modo acompanha todo o conhecimento propriamente dito.

Tomar o juízo estético como o modelo para o juízo reflexionante em geral, portanto, não significa reduzir o último a uma identidade com o primeiro, mas compreender que o *princípio* reflexionante tem sua exposição inteiramente *a priori apenas* na primeira parte, ao passo que, no juízo teleológico, esse princípio exige algo a mais quer da experiência (no caso organismo) quer da própria razão (fim derradeiro). Ao analisar a subjetividade dos juízos de gosto, o sistema crítico reivindica um princípio inteiramente *a priori* que, desviando-se tanto da objetividade da natureza, da liberdade quanto de uma objetividade dada empiricamente, ainda diz respeito ao conhecimento em geral⁵³⁷.

Em uma crítica da faculdade de julgar, a parte que contém a faculdade de julgar estética lhe pertence essencialmente, já que somente esta contém um princípio que a faculdade de julgar coloca de maneira inteiramente *a priori* no fundamento de sua reflexão sobre a natureza, qual seja, o princípio de uma conformidade a fins formal da natureza, segundo suas leis particulares (empíricas), para a nossa faculdade de conhecimento, uma conformidade a fins sem a qual nosso entendimento se veria perdido na natureza⁵³⁸. (V. 193)

Na segunda parte de *C3*, encontramos a reflexão sobre a natureza dirigindo-se ao organismo e à interpretação moral no mundo. No primeiro caso, o princípio do juízo não conseguiria se afirmar como *a priori*, no segundo caso, tal princípio não conseguiria se afirmar como um princípio autônomo da faculdade de julgar; conseqüentemente, não haveria

⁵³⁶ Em todo caso, não se trata dos jogos com conceitos vazios ou sem realidade objetiva. É no campo da apreensão e da percepção que o jogo das faculdades se expressa, indicando uma espontaneidade discriminável no campo das “intuições sem conceitos” – outrora simbolizado como cego na perspectiva do interesse teórico. Em virtude do prazer e de tal ligação ocorrer no nível da percepção, parece-nos equivocado considerar essa conformidade a fins formal e subjetiva como lógica, tanto por ela prescindir de referência objetiva quanto por Kant negar a tal conceito o estatuto de categoria (*PI* XX, 219-220). Desse modo, interpretamos a conformidade a fins formal e subjetiva como a indicação de uma espontaneidade estética do sujeito.

⁵³⁷ “Um juízo estético em geral pode, portanto, ser definido como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto), ainda que possa conter as condições subjetivas para um conhecimento em geral”. (XX, 224)

⁵³⁸ “A faculdade de julgar estética é, portanto, uma faculdade particular de julgar as coisas segundo uma regra, mas não segundo conceitos. A faculdade de julgar teleológica não é uma faculdade particular, mas apenas a faculdade de julgar reflexionante em geral, na medida em que, como em toda parte no conhecimento teórico, ela procede segundo conceitos, mas, em vista de certos objetos da natureza, procede segundo princípios particulares, quais sejam, aqueles de uma faculdade de julgar meramente reflexionante que não determina os objetos; de modo que ela pertence à parte teórica da filosofia no que diz respeito à sua aplicação, e, devido a seus princípios particulares - que não são determinantes, como devem ser os de uma doutrina -, constitui também uma parte especial da crítica” (V, 194). Comparando com as frases finais da Primeira Introdução sobre as quatro deduções planejadas, parece-nos que essa citação é resultado da impossibilidade que Kant teve de realizar propriamente uma dedução *transcendental* da conformidade a fins no juízo teleológico.

fundamento para uma terceira parte da crítica transcendental da razão. Em virtude disso é que compreendemos o motivo de a crítica da faculdade de julgar estética se ver forçada a realizar, em sua dedução, a tarefa de conjugar o fundamento o juízo de gosto com o princípio *a priori* da faculdade de julgar em geral. Por conseguinte, o juízo de gosto precisa ocupar essa dupla posição enquanto juízo especificamente distinto do juízo lógico e, ao mesmo tempo, enquanto exemplar de toda a faculdade de julgar (como veremos a seguir). No entanto, antes de compreender essa dupla posição, pareceu-nos necessário expor a mudança de critério na divisão entre lógico e estético, que passa de uma questão de origem para uma questão de referência – mudança, aliás, que se repete na *Metafísica dos costumes*⁵³⁹.

A cisão entre a qualidade estética e lógica cumpre uma função arquitetônica na doutrina dos elementos das duas primeiras Críticas, que por sua vez sempre precisam pensar a *articulação* entre sensibilidade e entendimento. Por isso, a modificação de critério para o par estético e lógico – operada em *C3* – implica na abertura de uma nova relação entre as faculdades de conhecimento: o jogo das faculdades. Em *C1*, estético e lógico se cindem no conhecimento teórico em função da representação com referência (ou validade) objetiva, que se especifica segundo sua *origem* na sensibilidade ou no entendimento em geral. Em *C2*, essa cisão ocorre na determinação da vontade em função de a lei moral incidir sobre o entendimento em geral (princípios e conceitos) ou sobre a sensibilidade (móvil). Na obra em que tal cisão deixa de ser um momento na doutrina dos elementos para ser a divisão primordial, aqueles opostos se cindem no juízo reflexionante em virtude da representação da conformidade a fins em sua referência apenas subjetiva enquanto jogo das faculdades. Assim, a divisão entre lógica e estética indica se tal jogo exerce alguma contribuição para o conhecimento (mesmo que seja uma contribuição de natureza distinta do juízo determinante⁵⁴⁰) ou se tal jogo limita-se a indicar o prazer ligado imediatamente numa apreensão.

Nessa abordagem exegética e comparativa das Introduções de *C3*, afastamo-nos de uma perspectiva logicista do juízo reflexionante, compreendendo que o campo do estético, ao

⁵³⁹ Acreditamos ser tal mudança de critério imprescindível para compreender o motivo de Kant agrupar a consciência moral entre os “conceitos prévios estéticos [*ästhetische Vorbegriffe*] da receptividade do ânimo diante de conceitos de dever em geral” e as “disposições estéticas do ânimo” (*MC VI*, 399). Notemos a explicação de Kant: “a referência [da consciência moral] não é a um objeto, mas antes meramente ao sujeito (afetando o sentimento moral por meio de seu ato); [a consciência moral] é, portanto, um fato incontornável, não uma obrigação e um dever” (*MC VI*, 400). Assim, apesar de ser possível pensar a origem da consciência moral a partir da própria representação do dever, a sua função de referir-se “meramente ao sujeito” a faz ser digna da qualidade de estética assim como o sentimento moral.

⁵⁴⁰ Por conta disso, não consideramos que a heurística consiga abarcar todo o campo do juízo reflexionante, mas apenas do juízo reflexionante passível de alcançar uma natureza lógica. Esse seria o núcleo da nossa discordância com a proposta de Guyer (2003) em encontrar no uso regulador das ideias e em sua natureza heurística uma característica comum para todos os juízos reflexionantes de *C3*.

adquirir uma instância formal no interior das faculdades de conhecimento, explicita uma subjetividade reflexiva, a partir da qual se estabelecerá rigorosamente um novo princípio *a priori*. Por conseguinte, em vez de um recuo para a função das ideias reguladoras, aproximamo-nos de interpretações que valorizam o modelo estético como referência para todo o juízo reflexionante. No entanto, ao focarmos na definição de estético como essa referência subjetiva (de uma representação ou de um juízo) queremos nos distinguir, por exemplo, da proposta de Suzuki que, em sua aproximação entre prazer, reflexão e sentido interno, defende como indissociáveis a discussão estética das questões antropológicas e da filosofia moral (Suzuki, 2014, p. 316s)⁵⁴¹. A concepção de estético como referência subjetiva acrescenta à perspectiva transcendental questões irreduzíveis quer ao interesse teórico ou prático quer à dimensão empírica das investigações antropológicas. Eis aqui a importância do primeiro momento da analítica do belo que retira o juízo de gosto puro dos vínculos com a *existência* do objeto, rompimento que explicita também o juízo reflexionante como o lugar em que se desfaz a ligação – frequentemente observada e reiterada pelas investigações empíricas – do sentimento de prazer e desprazer com o desejo. Reforçando tal diferença, o fundamento do prazer com o belo na reflexão se distancia de um movimento do refinamento ou da cultura do gosto em direção a uma contemplação ocasionada diretamente pela representação.

O agradável e o bom têm ambos uma relação com a faculdade de desejar e trazem consigo, nessa medida, aquele uma satisfação patologicamente condicionada (através de estímulos, *stimulos*), e este uma satisfação pura prática, a qual não é determinada meramente pela representação do objeto, mas também pela representação da conexão do sujeito com a existência do mesmo [objeto]. Não é somente o objeto [na apreensão], mas também a sua existência que apraz. O juízo de gosto, pelo contrário, é meramente *contemplativo*, isto é, um juízo que, indiferente em relação à existência de um objeto, apenas vincula a natureza [*Beschaffenheit*] deste ao sentimento de prazer e desprazer. Mas esta contemplação não é ela mesma pautada por conceitos; pois o juízo de gosto não é um juízo de conhecimento (nem teórico nem prático) e, portanto, também não está fundado em conceitos, nem a estes direcionado. [...] Todo interesse pressupõe uma necessidade [*Bedürfnis*]; e, enquanto fundamento de determinação do assentimento [*Beifall*], não permite que o juízo sobre o objeto seja ainda livre (C3 V, 209-10).

Assim como é preciso reconhecer o transcendental do juízo de gosto que escapa da lente do lógico, é necessário colocar a proposição de o belo ser apenas para seres humanos (C3 V,

⁵⁴¹ Reforçando uma perspectiva estética que não abre mão da qualidade transcendental, tendemos a concordar ainda mais com a abordagem de Calori: “Apenas o deslocamento dos juízos estéticos da psicologia empírica para a filosofia transcendental, graças ao reconhecimento de sua dimensão *a priori*, permite subtrair os sentimentos do belo e do sublime do magma dos sentimentos de gozo e de dor sob os quais permaneciam ‘soterrados’ [*ensevelis*]”. (Calori, 2014, 220) À luz dessa imagem, a perspectiva transcendental possui o poder de desenterrar significações escondidas ou perdidas no fluxo homogêneo do sujeito empírico, e podemos dizer também que a equivocidade seria as irregularidades que indicam um solo revirado.

209) acima da perspectiva pragmática, caso contrário, perder-se-ia a força primordialmente contemplativa que constitui, independente de dados empíricos, o próprio ser humano, ou mais precisamente, a sua faculdade de conhecer em geral. Doravante, tal faculdade de conhecer pode ganhar uma qualidade transcendental não por sua identidade com a *razão em geral pura*, mas também pelo sistema das faculdades do ânimo presentes especificamente no ser humano. Assim, concluiríamos que o transcendental não impõe o apagamento total do humano, e sim uma fonte de representações com a qual o próprio humano seja capaz de se alargar para além da imagem de si dada pelo seu sentido.

6.3 A validade subjetiva revisitada

[O]s homens gostam tanto de se comunicar uns com os outros que raramente o homem sente uma justa fruição quando não pode comunicar-se com alguém, e [o mesmo vale para] seus pensamentos ou inclinações. O nosso saber é nada, se os outros não sabem que nós sabemos. (Kant, *Lógica Blomberg* XXIV, 46, cerca de 1771)

Com base numa divisão entre estético e lógico pelo critério da origem, seria difícil compreender como a investigação do juízo de gosto (uma das partes dessa divisão) conseguiria designar um “princípio subjetivo da faculdade de julgar em geral” (C3 §35), como será defendido pela *Dedução dos juízos estéticos puros*. A abordagem de C1, que parte da origem, ressalta a heterogeneidade entre estético e lógico e, conseqüentemente, engendra a necessidade de um esquematismo ou algo análogo para construir um possível vínculo. Em poucas palavras, acreditamos que a tentativa de projetar tal abordagem no juízo de gosto produziria obstáculos insuperáveis. Depois de levarmos em conta o modo como C3 desenvolve o duplo aspecto da referência de uma representação (a objetiva e a subjetiva) e estabelece uma acepção não empírica ao estado do ânimo, esperamos diminuir um dos obstáculos sobre a posição de exemplaridade do juízo sobre o belo em relação à validade subjetiva, validade posta como presente também em qualquer “juízo objetiva e universalmente válido”.⁵⁴² Em suma, a possibilidade de pensar como *a priori* a referência subjetiva das representações cria a oportunidade de fazer uma analítica de caráter transcendental acerca da validade dos juízos situada fora da objetividade.

Para atribuir especificamente à investigação sobre o belo uma nova abordagem sobre a dimensão subjetiva do juízo em geral, retornemos rapidamente um comentário anterior a título de comparação. Ao tratarmos, em 4.2.2.1, da questão da validade subjetiva do juízo formulada por C1, sinalizamos uma dificuldade conceitual na letra de Kant. Lembremos que, com a diferença entre as esferas do saber, do opinar e da crença, a validade subjetiva conseguia superar a condição meramente privada e lançava-se para um campo *fora* do conhecimento, mas pertinente à comunicação entre sujeitos. Assim, a comunicação se colocava como uma pedra

⁵⁴² Sem atentar a essa mudança de critério a respeito do lógico (objetivo) e do estético (subjetivo), poderíamos não compreender a seguinte passagem: “um juízo objetiva e universalmente válido também é sempre subjetivo, isto é, se o juízo vale para tudo que está contido sob um dado conceito, então ele também vale para qualquer um que se represente um objeto por meio desse conceito. Mas de uma *validade subjetiva universal*, isto é, a estética, que não se baseia em conceito algum, não se pode deduzir a validade lógica, pois esse tipo de juízo não diz respeito algum ao objeto” (C3 V, 215). Guyer se opõe ao vínculo feito por Kant entre validade universal estética e validade universal subjetiva (C3 §8): “se a validade subjetiva universal é simplesmente o status de aceitabilidade ou imputabilidade universal, não deve ser chamada de ‘universalidade estética’; obviamente todos os tipos de julgamento podem desfrutar deste status, sejam eles logicamente singulares ou universais, cognitivos ou estéticos. A universalidade estética é apenas um caso específico de validade universal subjetiva, ou seja, tal status quando não implicado pela subsunção de um objeto sob qualquer conceito” (Guyer, 1997, p. 132).

de toque para a subjetividade diante da *insuficiência* (teórica) objetiva e, enquanto método, contentou-se em se vincular ao entendimento comum e/ou a um interesse prático. Em resumo, expusemos como tal questão almejava uma legitimidade transcendental, embora a solução apresentada se expressasse por conceitos psicológicos como convicção, aposta e fé prática, ou mesmo por uma afinidade (mencionada, mas não bem trabalhada) com o entendimento comum. A nosso ver, a argumentação de C3 fornece uma nova solução dessa questão, ainda que a deslocando, isto é, a questão da validade subjetiva não mais se reduz a uma questão do tomar-por-verdadeiro [*Fürwahrhalten*]. A esfera daqueles que julgam, que serviria de bússola para o indivíduo repensar suas convicções que não se apoiassem em representações objetivas, assume em C3 o primeiro plano, sendo a referência imediata da validade subjetiva e, simultaneamente, uma condição sempre posta pela validade objetiva do juízo. Assim, será preciso mais do que afirmar a comunicação entre sujeitos como um dado ou um fato do entendimento comum, desse modo, Kant introduz a comunicabilidade como postulado transcendental (e não como um dado da observação) no que seria o equivalente à Doutrina dos elementos em C3. Nesse rearranjo da questão da validade subjetiva, tendo o juízo de gosto como seu exemplar privilegiado, tal validade se projetará para *além* dos juízos de conhecimento em particular (juízos determinantes), mas ainda *em relação* (ou proporção) com conhecimento em geral.

A *Dedução dos juízos estéticos puros* se incumbe de legitimar a imputação da representação do prazer sentido por um sujeito a qualquer sujeito e, sem precisar de uma validade objetiva, arroga-se uma facilidade muito controversa entre seus comentadores. A nosso ver, tal controversa alimenta-se da recusa de compreender o rompimento que a Analítica do Belo realiza acerca dos argumentos transcendentais elaborados para fundamentar o interesse pelo conhecimento objetivo. Em vista disso, respeitando a diferença entre o momento da apresentação e o da justificação da validade subjetiva em C3, propomos nesta seção revisitar separadamente a *exposição* da universalidade (6.3.1) e da necessidade (6.3.2) na apreciação do belo e, posteriormente, indicar como a validade subjetiva universal demandará uma *dedução* dos juízos de gosto puro (6.3.3).

6.3.1 A universalidade pertencente ao juízo de gosto

O segundo momento da Analítica do belo trata justamente da universalidade do ânimo acima das condições *privadas*, mas aquém da objetividade, reforçando uma diligência [*Merkwürdigkeit*] do filósofo transcendental considerada pelo autor imperceptível ao lógico (C3 §8). Tal diligência, a nosso ver, significa mais do que uma peculiaridade do âmbito transcendental em relação ao lógico, pois exige que reconheçamos um passo para além do

próprio modo como a dimensão transcendental era exposta anteriormente por Kant. Esse passo começa com a tentativa de compreender a uma validade universal do juízo sem pressupor, para tanto, um fundamento na unidade do objeto. Sendo uma diligência que ressalta a mera subjetividade, ela decorre da ampliação da acepção estética enquanto referência da representação ao próprio sujeito e, conseqüentemente, se coloca para além da lógica formal, mas também da própria lógica transcendental (se considerarmos esta como uma perspectiva interessada na referência *a priori* ao objeto realizada por um conceito).

Com a transposição da dimensão do gosto à perspectiva transcendental, a validade de um juízo almeja incluir uma natureza universalmente subjetiva e sem conceito, isto é, uma referência *a priori* direta à esfera dos que julgam⁵⁴³. O momento da quantidade da Analítica do Belo nos conduz para fora da esfera lógica do objeto julgado, elaborando uma esfera dos sujeitos cuja universalidade, por um lado, não seria mais o efeito da unidade conceitual de um objeto, por outro, tampouco seria efeito do hábito – como numa universalidade (generalização) empírica.

Essa estratégia de Kant foi alvo da objeção de Rego (2011), em especial, por assimilar as separações entre universalidade e validade universal, entre universalidade estética e validade universal subjetiva e entre universalidade lógica e universalidade objetiva. Embora possa parecer à primeira vista uma questão de ponto de vista, o que ocorre precisa ser compreendido em outros termos. Se Kant associa universalidade do juízo à sua validade universal é para reconhecer que há dois tipos de universalidade: uma que tem como base o conceito e outra que fora antes pensada apenas como derivação desta, a saber, a subjetiva. A universalidade de um juízo “todo A é x” repousa no conceito de um objeto, mas além disso pressupõe uma universalidade da esfera inteira dos que julgam (todos os sujeitos precisam julgar deste modo). Tal pressuposição era considerada imediatamente explicada pelo conceito de objeto, mas com C3 isso muda. Ou seja, C3 reconhece que a validade universal subjetiva não pode ser explicada simplesmente pelas categorias do entendimento, precisando tematizar uma universalidade de natureza estética (meramente subjetiva). O que Kant nos parece dizer é que a universalidade dada pelo conceito – e que permite o juízo “todo A é ...” – garante uma validade universal objetiva, para compreender melhor o outro lado dessa validade universal é necessário investigar a universalidade pertencente a um juízo de gosto puro.

⁵⁴³ “a universalidade estética que é atribuída a um juízo tem de ser de um tipo especial, já que o predicado da beleza não se conecta com o conceito do *objeto*, considerado em sua esfera lógica completa, mas, ainda assim, estende-se a toda a esfera *daqueles que julgam*.” (C3, V 215).

De certo, essa estratégia de *C3* seria explicitamente contestada pela letra dos *Prolegômenos*. No livro de 1783, a validade universal se restringe à validade objetiva, isto é, condicionada pelo conceito⁵⁴⁴; Kant até afirmava que a validade universal [*Allgemeingültigkeit*] “nunca se baseia em condições empíricas ou, de resto, em condições sensíveis, mas em um puro conceito-do-entendimento” (*Prolegômenos* IV, 299). Em suma, a validade universal se resumia a uma subordinação *conceitual*, e poderíamos inferir que tal validade, identificando-se com uma validade objetiva, condicionaría de maneira suficiente toda a experiência dos sujeitos. Ainda nesta obra, a validade subjetiva se liga ao estado de ânimo considerado prioritariamente como a percepção de um sujeito, expressando apenas uma condição empírica. Nessa perspectiva, o acordo (universal) com o outro é determinado como consequência da validade objetiva, excluindo a possibilidade de seu fundamento *a priori* ser meramente subjetivo. A experiência – aqui concebida como relação sujeito-objeto – coloca-se *antes* da relação entre os sujeitos: “o que a experiência me ensina sob certas circunstâncias ela deve ensinar-me sempre e a todos” e “se quiser chamar [um juízo] de juízo de experiência, (...) quero que eu e qualquer um sempre precisemos ligar necessariamente essas percepções sob as mesmas circunstâncias” (IV, 299). Assim, o estado de ânimo caracterizava apenas uma validade subjetiva que prescindiria dos “conceitos gerados originalmente pelo entendimento” e, justamente por esse motivo, tal validade não poderia pretender nenhum acordo entre outros sujeitos. Assim sendo, a validade sem conceito seria incapaz de cumprir uma ligação necessária quer para o próprio indivíduo quer para uma coletividade, identificando-se apenas como uma circunstância *particularizada* de um estado ânimo contingente.

Para os *Prolegômenos*:

[S]e tivermos razão para manter que um juízo é universalmente válido de forma necessária (o que nunca se baseia na percepção, mas no conceito puro do entendimento sob o qual a percepção é subsumida), devemos também manter que [o juízo universalmente válido] seja objetivo, isto é, que não expressa somente a referência da percepção a um sujeito, mas uma índole [*Bechaffenheit*] do objeto, *pois não haveria fundamento para que os juízos dos outros precisassem necessariamente concordar com os meus*, se não fosse pela unidade do objeto ao qual todos se referem, com o qual concordam e, portanto, também todos precisam concordar uns sob os outros. (IV, 298, grifo nosso)⁵⁴⁵.

⁵⁴⁴ “Validade objetiva e validade universal necessária (isto é, para todos) são, portanto, conceitos intercambiáveis, e, embora não conheçamos o objeto em si, sempre que tomamos um juízo como universalmente válido e, por conseguinte, necessário, entendemos com isso validade objetiva.” (*Prolegômenos*, IV, 298)

⁵⁴⁵ Essa tese ainda se mantinha quando Kant trata da validade subjetiva no capítulo do cânone, com vimos anteriormente (4.2.2.1): “A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão, será, portanto, externamente, a possibilidade de comunicá-la e de encontrá-la válida para a razão de todo o homem, porque então é pelo menos de presumir que a concordância de todos os juízos, apesar da diversidade dos sujeitos, repousará sobre um princípio comum, a saber, o objeto, com o qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão e desse modo será demonstrada a verdade do juízo” (*CI* B848-9)

Notemos ainda que a incompatibilidade com *C3* não está apenas numa tese, mas na argumentação, a qual limita a universalidade do juízo à *referência* objetiva e, simultaneamente, a uma necessidade que subordina (constrange) outros sujeitos a concordarem com o meu juízo. Nessa argumentação – que se projeta também em *C2*⁵⁴⁶ – Kant não separa o momento da quantidade do momento da modalidade da validade de um juízo. Analisando a universalidade em função da necessidade objetiva, o filósofo vincula a universalidade apenas à unidade do objeto em detrimento de qualquer universalidade ou relação entre sujeitos que pudesse provir do mero estado de ânimo. Devido a essa sobreposição entre o momento da quantidade e o da modalidade, o âmbito da validade subjetiva (“para nós, isto é, para nosso sujeito” IV, 298) se reduz à contingência do “meu estado de percepção momentâneo” (IV, 299) ou do “meu estado de ânimo” (IV, 300). Existindo um interesse explícito na experiência enquanto “conhecimento empírico objetivamente válido” (IV, 302), o *Prolegômenos* tem em seu horizonte apenas o âmbito determinante para o qual a sensibilidade é o lugar do particular e do contingente, enquanto o entendimento seria o lugar do universal e do necessário. A Analítica do Belo nos exige o rompimento com esse modelo de pensar a universalidade do juízo e, conseqüentemente, nos permite transpor para a instância transcendental uma relação não-objetiva entre aqueles que julgam.

Adiantemos a conclusão de Kant. Recusando seu fundamento no objeto ou na experiência, a esfera dos que julgam encontraria, então, respaldo diretamente no estado de ânimo daqueles que fazem uma apreciação estética pura.

[S]e o fundamento de determinação do juízo sobre a comunicabilidade universal da representação deve ser pensado como meramente subjetivo, ou seja, 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 quando estas relacionam uma representação dada ao conhecimento em geral. (*C3* V, 217)

Entretanto, a dificuldade será compreender como o estado de ânimo, superando a condição de determinação psicológica empírica e/ou privada, liga-se com a representação *do outro em geral*. Para isso, será necessário dividir nosso argumento em dois: primeiramente, a ligação da apreciação estética com o postulado da comunicabilidade (§§6-8) – a nosso ver, o problema original do segundo momento da Analítica do Belo – e, posteriormente, o fundamento para esse postulado na relação com o conhecimento em geral (§9) – a nosso ver, um acréscimo que o autor faz influenciado pelos resultados da Dedução do Gosto.

⁵⁴⁶ “[S]omente a validade objetiva [de um juízo (isto é, a sua validade enquanto conhecimento)] constitui[ria] o fundamento de uma concordância necessária e universal” (*C2* V, 13).

6.3.1.1 O postulado da comunicabilidade universal

Ao levantar a hipótese de que haveria um “fundamento de determinação do juízo sobre a comunicabilidade universal da representação [...] meramente subjetivo” no estado de ânimo, C3 propõe uma análise que começa antes da formulação de um juízo de experiência, isto é, nos limites da reflexão. Nessa anterioridade, estaríamos próximo da Anfibolia que define a *reflexão* como um estado de ânimo e uma consciência, cujo nível situa-se diretamente nas *relações entre as faculdades*.

A reflexão (*reflexio*) não tem de lidar com os próprios objetos, para diretamente deles receber conceitos, mas é antes o estado do ânimo em que primeiramente nos preparamos para descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. Ela é a consciência da relação [*Verhältnisses*] das representações dadas com as nossas diferentes fontes de conhecimento, a única por meio da qual pode ser corretamente determinada a relação delas entre si. (CI B316)

Nessa aproximação com a Anfibolia, o leitor de CI provavelmente se perguntaria sobre o valor transcendental dessas relações tratadas no estado de ânimo em C3. Na Anfibolia, a qualidade transcendental era atribuída à reflexão, quando esta discriminava a origem das representações ou no entendimento puro ou na intuição sensível, concluindo que “a diferença entre estas faculdades [entendimento puro e intuição] faz uma grande diferença no modo como se deve pensar as [representações]⁵⁴⁷” (CI B317). Em C3, o modo de pensar as representações – enquanto referência subjetiva ou referência objetiva – não depende diretamente de sua origem na faculdade, como tratamos anteriormente acerca do modo de pensar duplo no caso da sensação e da representação do espaço. Essa tarefa sobre a origem pode ser relativizada também porque, para o gosto, não se trata de “determinar a relação das [representações] umas sob as outras” (CI B317) ou de “julgar algo *a priori* sobre as coisas” (CI B318), conseqüentemente, abdicando da expectativa de objetividade, o gosto permanece na mera reflexão sobre as condições subjetivas dessas mesmas representações. Na apreciação do belo, as representações poderiam ser *homogêneas* no estado de ânimo – o que significa prescindir tanto dos conceitos de objeto quanto das relações da reflexão transcendental da enumeradas na Anfibolia: *identidade-diversidade*, *concordância-oposição*, *interno-externo*, *matéria-forma*. De fato, o leitor de CI tem motivos para um incômodo, pois o gosto parece exigir uma reflexão do estado de ânimo redutível a “uma mera comparação, pois nela se faz completa abstração do poder cognitivo a que dadas representações pertencem” (CI B 318), desse modo, segundo essa argumentação, a reflexão no gosto pareceria merecer o nome apenas de uma *reflexão lógica*.

⁵⁴⁷ No original está escrito *ersten*, o que poderia designar tanto *conceitos* quanto *representações*.

Assim, reforçamos que, por um lado, se a Anfibolia, a partir do conceito de reflexão, autoriza-nos a pensar algo que parecia negado pelos *Prolegômenos* (o estado do ânimo como pertencente ao campo transcendental e não simplesmente ao psicológico), por outro, ao caracterizar tal reflexão enquanto a pergunta acerca de “qual faculdade de conhecer pertencem [as representações] em conjunto?” (B316), esse texto coloca uma dúvida sobre em que medida seria transcendental um estado de ânimo que prescindisse da questão sobre a origem das representações. Apesar das dificuldades terminológicas, queremos apenas pontuar que C3 propõe outro modo de, pela reflexão, a consciência e o estado de ânimo ascenderem da condição psicológica ao nível transcendental. Um argumento importante para isso será o postulado da comunicabilidade universal.

Na perspectiva lógica do conhecimento, o conceito do objeto é o fundamento da superação das condições privadas (ou seja, da passagem do juízo de percepção em direção ao juízo de experiência) e, conseqüentemente, seria capaz de *explicar* e *exigir* – da perspectiva da consciência (do sujeito transcendental ou de conhecimento) – a comunicação objetiva e efetiva na esfera dos que julgam. Assim, a Anfibolia não precisava incluir a esfera dos que julgam. No campo estético aquela superação precisa ocorrer de outro modo para desenhar uma validade que se universaliza reflexivamente nos limites da subjetividade. Mas aqui a comunicação do gosto entre os sujeitos não é explicada, pelo contrário, há uma noção de comunicabilidade universal que é *postulada* e, com base na qual, Kant coloca estado de ânimo diretamente numa coletividade de consciências. Esse difícil movimento argumentativo, por um lado, indica a limitação no poder explicativo de uma perspectiva transcendental encerrada nos limites de uma analítica da consciência individual e, por outro, convida que tal perspectiva transcendental aceite uma contribuição irreduzível a tal consciência, a saber, considerar a esfera inteira dos que julgam *a priori* no nível elementar das representações, algo que em C1 era considerado apenas enquanto método.

Não podendo compreender o juízo de gosto pela esfera individual de uma consciência, um sujeito que almeja o transcendental no gosto precisa, desde o ponto de partida, buscar uma subjetividade que não é mais só sua. Eis aqui raiz transcendental da máxima da faculdade de jugar para o entendimento comum: pensar no lugar de qualquer outro, isto é, de maneira alargada (V, 294). Ainda que seja elucidador indicar a relação do reflexionante com características pertinentes à consciência, uma vez que o seu terreno privilegia o estado de ânimo e a simples forma subjetiva de nossas representações (C1 A361), não podemos negligenciar a tendência de Kant em vincular essa instância aparentemente íntima da subjetividade a projeção de comunidade. Na terceira seção do cânone da razão pura, antes da contribuição do juízo de

gosto puro, essa instância coletiva precisava se tornar uma “pedra de toque” (CI B848) que guiaria a adesão do sujeito nos momentos de insuficiência objetiva de alguma proposição. Agora tal instância será capaz de se colocar em primeiro plano, separando mais radicalmente os fundamentos da validade subjetiva do âmbito de termos de uma consciência privada como fé, opinião, convicção, adesão, aposta. É como se fosse conveniente ao comentário acerca da *mera subjetividade* se apresentar também nas “letras grandes” da publicidade, em vez de explorar apenas as descrições do ânimo no sentido interno ou nas observações do sujeito sobre si mesmo.

Podemos ressaltar tal conveniência com o fato de Kant reconhecer que, através do juízo de gosto puro, a perspectiva transcendental toca em “algo que poderia ser facilmente demonstrado (empírica e psicologicamente) com base na tendência natural do ser humano à sociabilidade” (C3 V, 218). Assim sendo, a exposição do juízo de belo, além da análise de seus elementos específicos, cultiva uma aproximação entre o propósito imediatamente estético e uma natureza de social entre os sujeitos.

Sem negligenciar tal aproximação, é preciso, contudo, ter cuidado para não tomar essa conveniência por fundamento e, conseqüentemente, reduzir o postulado transcendental da comunicabilidade a um dado da experiência ou a uma significação antropológica. Enquanto dado da experiência, tal comunicabilidade já estava latente no pensamento de Kant desde antes do período crítico, como atesta a *reflexão 818* datada provavelmente do fim dos anos 1770.

O gosto é similar à razão na faculdade de julgar sensível. Ou seja, uma vez que se pode julgar, por assim dizer [*gleichsam*], *a priori* o que apraz aos outros em geral. A sociabilidade exige que nós possamos julgar o que agradaria nosso amigo, e, na verdade, [julgamos] *a priori* a sociabilidade expandida. Quando estivemos entre muitas pessoas que se esforçam, sem vaidade, em agradar, então interiorizamos a regra segundo a qual algo apraz universalmente. (*Reflexões XV*, 365)

Esse comentário tem como base a observação da dinâmica em sociedade e uma preocupação pedagógica com a faculdade de julgar sensível, por isso o *a priori* precisa ser matizado com esse “por assim dizer”. Através dessa observação, reconhece-se a herança de pensadores que desde o século XVII reconhecem a qualidade *social* do juízo de gosto. A perspectiva transcendental não nega essa dimensão antropológica, mas precisa acrescentar algo diferente. Assim, nas conseqüências da dedução do juízo de gosto, apresenta-se o interesse empírico pelo belo no contexto social, mas a novidade da Analítica do Belo – e em especial do momento da quantidade – é trazer a esfera dos que julgamos, cuja completude precisa ser colocada acima da experiência. A esfera *inteira* dos que julgamos é uma ideia, não um dado. Acima tanto da experiência quanto das condições de objetividade, a quantidade do juízo de gosto não pode

provar sua universalidade, mas tal universalidade é reivindicada diretamente “pela consciência do afastamento no [juízo de gosto] de todo interesse⁵⁴⁸” (V, 212), reivindicação feita independentemente da veracidade dessa consciência. A consciência de um prazer na reflexão – livre, ao mesmo tempo, das determinações conceituais e das inclinações – impõe uma subjetividade alargada, capaz de conceber a comunicabilidade como um postulado *a priori*, algo do qual a observação empírica na *Reflexão 818* precisava recuar. Mesmo sem *provas*, o postulado da comunicabilidade declara-se como *a priori* porque ele é um elemento sem o qual o juízo sobre belo perderia toda significação: “ninguém teria ideia de usar a expressão [– belo–] e tudo que apraz sem conceito seria cotado como agradável” (V, 214). Em todo caso, convém pontuar que restaria como problema para a Dedução do Gosto *legitimar* tal postulado, garantindo assim não só o significado do juízo de gosto puro, mas a competência de suas pretensões.

É por conta desse *a priori*, que comunicabilidade expressa um vínculo entre a subjetividade do prazer na reflexão e uma validade peculiar, qualificada por Kant de comum ou pública (V, 214) – notemos que tais qualidades, em virtude dessa perspectiva *a priori*, reivindicam um sentido irreduzível a suas possíveis acepções empíricas limitadas a convenções gerais, ao hábito, a uma situação histórica contingente ou ao interesse arbitrário de algum grupo social específico. Recusando o poder de subordinação legitimado diante de um conceito do objeto, a validade comum é aquela cujo fundamento estaria imediatamente na subjetividade do ânimo. Para além daquilo que normalmente pensamos como *opinião* ou *lugar comum*, essa validade comum não pressupõe ou garante uma concordância efetivamente observada ou construída entre todos os sujeitos acerca de um juízo, permanecendo esta uma exclusividade do juízo lógico e do campo do conhecimento científico. Na apreciação estética do belo, o sujeito se coloca imediatamente como um público (e não um eu ou uma consciência fechada no indivíduo) e postula a reivindicação de concordância. Desse modo, mesmo diante da experiência de graves discordâncias, tal sujeito persistiria nesse postulado da comunicabilidade – descrito também como uma *voz universal*⁵⁴⁹ (V, 216). Na Analítica do Belo, o fundamental

⁵⁴⁸ Kant repete essa mesma fórmula da “consciência do afastamento” no fim do parágrafo 8. (V, 216)

⁵⁴⁹ A dificuldade de compreender essa metáfora só não é maior do que o seu poder dar o que pensar. Ao explicar o seu lugar em C2, Grandjean a interpreta como uma “receptividade na autonomia”, pormenorizando que ela seria uma “passividade que não implica a exterioridade do recebido” (Grandjean, 2009; p.230). Entendemos, portanto, que se trata de uma zona em que receptividade e espontaneidade praticamente se tocariam ou até mesmo se confundiriam, principalmente diante de termos provenientes da fenomenologia. Sem discordar de Grandjean, parece-nos que essa voz interna no sujeito carregaria uma alteridade que simboliza ao mesmo tempo uma estranheza e uma identidade, ou mais precisamente, uma estranheza em relação a individualidade do sujeito e uma identidade no nível genérico (ou comum) da subjetividade. Assim, a imagem da voz nos parece abranger uma indeterminação que aceitaria uma explicação tanto em termos de uma receptividade na autonomia (em C2) quanto em termos de uma espontaneidade no nível do sentimento (em C3).

não é se uma proposição “isto é belo” é correta ou falsa, mas sim os pressupostos dessa declaração. “O próprio juízo de gosto não *postula* o assentimento de todos (pois isto é algo que somente o juízo lógico universal pode fazer, na medida em que pode apresentar fundamentos)” (C3 V, 216). Ainda que, no mais das vezes, existam discordâncias invencíveis observadas empiricamente entre os juízos de gosto, a declaração “isto é belo” postula uma voz universal que, em vez de engendrar de imediato uma unanimidade, fomentaria perpetuamente uma discussão (pública). Tal discussão não deve ser considerada um capricho de certos indivíduos, pois reflete a consciência de um sujeito que representa a sua condição de juiz submetida à esfera *inteira* [*ganze*] dos que julgam. Além disso, essa peculiaridade de reivindicar uma concordância entre sujeitos sem, porém, conseguir impô-la (ou demonstrá-la) explica o motivo de o gosto ter uma crítica sem poder ter uma doutrina. A concordância concretamente realizada sob provas e demonstrações já pertenceria à ciência e não mais aos limites da crítica, a qual, por sua vez, trata de condições e fundamentos em geral da concordância, mesmo quando, no caso particular do gosto, o veredito tem que continuar aberto ou em disputa.

Poderíamos dizer que a reivindicação de concordância universal compõe a regra geral pela qual a consciência concebe transcendentemente os fatos não-transcendentais⁵⁵⁰ do fenômeno do gosto. É enquanto postulado (e nunca como um dado) que a universalidade do gosto se declara quer na concordância ou na discordância entre os indivíduos. Do ponto de vista de um juízo lógico, a comunicação e a concordância podem coincidir na unidade do objeto ao qual os conceitos se dirigem. Em contrapartida, enquanto postulado, a comunicabilidade não carrega os critérios definidos acerca da concordância exata entre os sujeitos, permanecendo esta como um *horizonte*. Sem o fundamento no conceito de um objeto e apoiando-se no postulado da comunicabilidade, a *reivindicação universal* do gosto possui prioritariamente um critério negativo por ser extraído de um comprazimento que recusa, ao mesmo tempo, a condição de agradável e de (moralmente) bom – como indica Kant no início do segundo momento da Analítica do Belo. Essa reivindicação da voz ou da fala do sujeito em universalidade com outros sujeitos, portanto, afasta-se do paradigma científico, cuja concordância teria meios mais contundentes (provas e argumentações objetivas) para impor-se também no nível da experiência. Assim tal comunicabilidade representa um modo de pensar a validade *universal* livre de pressuposição da subordinação conceitual e do desejo dogmático por unanimidade.

⁵⁵⁰ Transpomos aqui um argumento que Pimenta utiliza para enunciar um paradoxo referente as leis empíricas da natureza: “Ali onde a legislação transcendental parece ser posta em xeque, a concordância do Juízo permite a afirmação de uma unidade própria da natureza, que é pensada transcendentemente como fato não-transcendental” (Pimenta, 2002, p.140). A discordância, em vez de ser considerada o fracasso da comunicação, revela justamente como os limites da comunicabilidade são mais largos do que o da concordância ou da unanimidade.

A reivindicação de concordância no juízo de gosto não resulta em concordância, tampouco a pressupõe, revelando seu interesse em ser transcendental; o que está em jogo é a mera comunicabilidade enquanto uma forma pela qual uma concordância sempre seria esperada, mesmo quando (ou se) não ocorrer efetivamente. Reivindica-se assim a universalidade para o campo da comunicação enquanto, paradoxalmente, renuncia-se a instrumentos que pudessem impor concretamente a universalidade de alguma proposição específica. Em vez de fundamentar algum juízo único, trata-se do comércio e da partilha entre os sujeitos acerca do ajuizamento de um prazer que se considera oriundo da reflexão das faculdades de conhecimento.

No campo do conhecimento *a priori*, a objetividade do conceito garantiria, na retidão da subsunção do juízo, uma concordância necessária e perscrutável entre os sujeitos. Se colocando em outro campo, o juízo de gosto reivindica num novo modelo de universalidade e um novo modelo de validade para a esfera dos que julgam. Além do campo do conhecimento, tal modelo nega também o campo das opiniões, pois sua exigência por uma universalidade subjetiva descaracterizaria tal campo, cujos juízos precisariam reconhecer também no nível subjetivo a sua própria insuficiência⁵⁵¹. Por eliminação, a reivindicação universal do gosto teria mais afinidade com aquele campo pertencente inicialmente à fé racional, cuja insuficiência objetiva não impede a declaração de uma suficiência subjetiva⁵⁵².

Embora o termo fé em *CI* já não se confunda mais com a fé religiosa ou com o juízo meramente privado (guardado na consciência individual), em *C3* há uma intensificação do público e do comunitário para caracterizar a validade subjetiva do juízo. Essa validade, para se justificar, não precisa mais do intermédio da qualidade de prática ou pragmática, distinguindo-se do modo como Kant a pensara na seção do cânone e no *Orientar-se*. Sem mais se submeter ao interesse moral e auxiliado pelo juízo sobre o belo, essa comunicabilidade postula uma esfera transcendentalmente comum (sem hierarquia legitimamente estabelecida) de debate entre

⁵⁵¹ “Em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo, não admitimos que ninguém tenha uma opinião diferente, mesmo sem fundar nosso juízo em conceitos, mas em nosso sentimento” (V. 239).

⁵⁵² Aqui nos afastamos do comentário de Makkreel (2015, 88s) que, numa abordagem mais genética e psicológica, privilegia a opinião como uma iniciadora do processo de reflexão e recupera a Reflexão 2489 para colocar a fé como uma convicção incomunicável. “aquele que julga se sente completamente livre em relação ao comprazimento que dedica ao objeto, então ele não pode ter como fundamento de comprazimento circunstâncias privadas, que só valem para o seu próprio sujeito, e tem de ser visto, portanto, como fundado naquilo que também se poderia pressupor em todos os outros; conseqüentemente, aquele que julga *precisa acreditar que tem motivo* para supor [zumuten] em todos os outros um comprazimento similar.” (C3, V 211, adp. grifo nosso) “Quando então denominamos belo o objeto, *acreditamos [glabt man]* veicular uma voz universal e reivindicamos o assentimento de todos, no caso contrário, toda sensação privada seria estabelecida apenas para o próprio observador e seu comprazimento” (C3 V, 216 adp, grifo nosso). Uma vez que o verbo *glauben* é empregado como uma instância superior à privada, acreditamos que seu significado se coloca para além da opinião, marcando o campo próprio de uma fé qualificável agora como pública.

sujeitos ou, em poucas palavras, o espaço público. Pensamos que assim é possível compreender como a perspectiva transcendental kantiana consegue reforçar o vínculo entre gosto e público que já se via formado do ponto de vista histórico enquanto característica da modernidade.

Talvez ainda seja conveniente frisar que a falta de hierarquia não é uma ingenuidade; ela constitui uma *reivindicação* desse espaço público em direção ao comum, independentemente de, em sua dinâmica empírica, serem por vezes observadas prerrogativas e desigualdades sociais. Seria plausível observar, no espaço público exemplificado pelo gosto, que alguns raciocinem de maneira mais elegantes ou convincentes que outros, mas não há nenhum saber e nenhuma técnica que seja suficiente para colocar, por direito, os críticos num nível privilegiado em relação a qualquer um que componha a dimensão pública. No que se refere ao gosto,

[críticos e cozinheiros] possuem a mesma sina. Não podem esperar o fundamento de determinação de seu juízo da força das demonstrações, mas apenas da reflexão do sujeito sobre seu próprio estado (de prazer ou desprazer), excluídos todos os preceitos e regras. (V. 285-286)

6.3.1.2 O conhecimento em geral segundo uma aceção estética (subjativa)

O postulado da comunicabilidade nos parece ser o elemento original do segundo momento da Analítica do Belo pois ele condiciona sua declaração diretamente à consciência de um prazer qualificado como desinteressado, ou seja, tal elemento conseguiria ser extraído mais diretamente de seu primeiro momento. O § 9 nos coloca algo novo que precisa ser analisado à parte. Ao tratarmos da comunicabilidade enquanto postulado, focamos na *heterogeneidade* entre a esfera do juízo de gosto e a do conhecimento, concluindo que, desse modo, aprendemos a pensar um novo modelo para a validade universal. O § 9 que anuncia a *chave da crítica do gosto* avança em busca de um *fundamento* para a comunicabilidade, que era simplesmente postulada pela exposição de um prazer desinteressado. A primeira dificuldade está em compreender que, para o problema do fundamento de uma comunicabilidade subjativa e sem conceitos, o foco se inverte em direção a algo *comum* entre o juízo de gosto e de conhecimento. A segunda dificuldade é que, em busca desse comum, o novo modelo de pensar a validade universal – separada da validade objetiva – revelará que o próprio conhecimento em geral exigiria também uma condição meramente subjativa.

Uma das tarefas da dedução do juízo de gosto é, como indica o título do § 35, mostrar que “o princípio do gosto é o princípio subjativo da faculdade de julgar em geral”. O § 9 está diretamente relacionada a essa preocupação quando exige que a universalidade do juízo do belo se reaproxime da dimensão do conhecimento, argumentando que: “o conhecimento como

determinação do objeto, com o qual representações dadas (seja em que sujeito for) devem concordar, é o único modo de representação que vale para qualquer um” (C3 V, 217). Estaria Kant recuando em sua proposta de pensar a validade subjetiva do juízo de gosto *fora* do paradigma da validade do conhecimento?

Na verdade, esse aparente recuo de Kant exige que retomemos especificamente *qual* era o paradigma do conhecimento que precisava ser negado pela Analítica do Belo. A validade universal do juízo de gosto coloca a esfera dos que julgam considerada *sem* e/ou *antes da* validade objetiva. Havia, portanto, o afastamento do modelo *consentientia uni tertio consentiunt inter se*⁵⁵³, para o qual a reivindicação de universalidade está condicionada à determinação do objeto. A partir desse afastamento Kant *repensa* a validade universal do próprio juízo de conhecimento, abandonando a tese de que ela seria mera *consequência* de um elemento estranho à esfera dos que julgam. Desse modo, o juízo do conhecimento ganha a luz do juízo em geral – o qual espelha majoritariamente o juízo de gosto –, desvelando aquilo que a preocupação com a verdade como correspondência ao objeto escondia, a saber, uma “universalidade das condições subjetivas do ajuizamento dos objetos” e “o estado de ânimo no jogo livre”.

[a] comunicabilidade subjetiva universal [...] não pode ser senão o estado do ânimo no jogo livre da imaginação e do entendimento (na medida em que concordem entre si, tal como é requerido para um *conhecimento em geral*); pois temos consciência de que essa relação subjetiva, adequada ao conhecimento em geral, tem de valer igualmente para todos e, portanto, ser universalmente comunicável – tal como acontece com todo conhecimento determinado, que, em todo caso, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva (V 217-18).

Notemos que o fim da citação aponta diretamente para o fato de que qualquer conhecimento determinado, *antes de se referir ao objeto*, repousar sua validade subjetiva diretamente numa *proporção* do livre jogo entre imaginação e entendimento. O ponto principal do argumento é que a noção de conhecimento em geral indica o momento em que o entendimento e a imaginação, antes de concordarem *na determinação do objeto*, “concordam entre si”. É essa anterioridade em relação à correspondência com o objeto que fornece o significado primordial de “conhecimento em geral” para a argumentação de C3 e, conseqüentemente, para o adjetivo “livre” do jogo dessas faculdades. Conhecimento em geral não indica uma generalização das condições de conhecimentos particulares dados, mas sim uma condição transcendental das faculdades de conhecimento situadas antes da relação de

⁵⁵³ “A verdade, porém, baseia-se na concordância com o objeto, em relação ao qual, portanto, os juízos de cada entendimento têm de ser concordantes (*consentientia uni tertio consentiunt inter se* [concordando com uma terceira coisa, eles concordam entre si])” C1 B848.

subordinação. O âmbito dessa acepção de conhecimento em geral, portanto, ressalta a parte subjetiva do juízo, identificada por Kant como estética e que não seria absurdo, de nossa parte, qualificar como reflexionante. Desse modo, precisando ressaltar a natureza subjetiva das relações entre entendimento e imaginação, não acreditamos que essa acepção seja explicada tendo como base o *esquematismo*, pelo contrário, é o livre jogo que caracterizará uma atividade completamente diferente e mais originária do que aquela atividade que “permitiria o uso dos conceitos do entendimento” (C1 B175). A partir do livre jogo das faculdades, Kant alargará a própria noção de esquematismo, incluindo o “esquematismo sem esquema”, mas criaríamos pseudo-incoerências se abandonássemos a distância das questões apresentadas na Doutrina Transcendental da Faculdade de Julgar, uma vez que tais questões se dirigem justamente ao estabelecimento da validade *objetiva* de nossos juízos.

Essa acepção *estética* da noção de conhecimento em geral, aqui proposta, também supõe uma oscilação na tipificação presente na Dialética de C1, em que conhecimento era diretamente “uma percepção objetiva”, ou de maneira desenvolvida, uma representação com consciência que especificamente se refere ao objeto (C1 B376). Nessa Dialética, a única acepção estética de conhecimento seria propriamente a intuição que “se refere imediatamente ao objeto e é singular” (C1 B377). Em decorrência disso, teríamos o uma oposição do conhecimento com a sensação que seria “uma *percepção* que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado” (C1 B376). Por sua vez, em C3, essa oposição precisa ter fronteiras menos intransponíveis, pois conhecimento em geral não indica mais do que uma *proporção* entre entendimento e imaginação que pode poder se especificar enquanto objetiva ou enquanto subjetiva – sendo a primeira cognoscível por uma atividade intelectual e a segunda, por uma sensação. Será essa acepção de conhecimento em geral que, incluindo a sensação de vivificação das faculdades do ânimo, reformulará o modelo de validade universal do juízo.

Inicialmente, argumentamos que o juízo de gosto exigia um modelo diferente de validade, que não mais se apoiasse no objeto julgado (como era o modelo de verdade de um juízo de conhecimento), porém, sob a influência da identificação do princípio do juízo de gosto com o princípio *subjetivo* da faculdade de julgar em geral (§35), essa mudança de modelo reverbera também no próprio juízo de conhecimento. A concordância *no objeto* se torna efeito de uma concordância prévia entre entendimento e imaginação (uma concordância pré-objetiva). Desse modo, a validade universal será imediatamente a concordância *entre as faculdades do conhecimento* a qual pode ocorrer por um conceito do entendimento ou por uma sensação. Enquanto o conceito do entendimento reconhece (e impõe) uma concordância no nível das

representações gerais, a sensação da mera vivificação das faculdades do entendimento e da imaginação reconhece (e postula) uma concordância no nível da representação singular.

Uma representação que, enquanto singular e sem comparação com outras, possui ainda assim concordância com as condições da universalidade – que constitui a tarefa do entendimento em geral – traz as faculdades de conhecimento à disposição proporcionalizada, que exigimos de todo conhecimento e, portanto, também consideramos válido para qualquer um que esteja determinado a julgar por meio do entendimento e dos sentidos em vinculação (para todos os seres humanos). (C3 V, 219 adp)

O conhecimento em geral, portanto, antes de se colocar como representação com consciência que especificamente se refere ao objeto, é uma representação com consciência que se refere em geral a uma disposição proporcionalizada entre entendimento e imaginação, incluindo, desse modo, uma relação subjetiva (a vivificação dessas faculdades) que é reconhecida por uma sensação no estado de ânimo e, conseqüentemente, pela esfera dos seres humanos que julgam. A anterioridade em relação a objetividade, portanto, mantém-se como modelo da universalidade subjetiva tanto em relação ao juízo de gosto quanto em relação ao juízo em geral. Assim, preservando essa acepção estética do conhecimento em geral, podemos responder como o § 9 indica algo que precede o prazer desinteressado como *fundamento* do postulado da comunicabilidade universal sem, no entanto, comprometer a autonomia desse prazer em relação à atividade determinante do entendimento.

Do mesmo modo que, num juízo de conhecimento, a concordância entre si das faculdades de conhecimento será uma condição subjetiva do ajuizamento dos objetos que *precede* a concordância *no objeto*, tal concordância precisa preceder o *prazer* na representação singular de algo belo. Não é ainda o lugar de explicar *como* tal precedência se constitui (explicação que depende também do momento da modalidade), mas a chave da crítica do gosto será, superando a imagem da voz universal que se associa com o prazer no belo, dirigir atenção ao jogo livre entre entendimento e imaginação, cuja harmonia se expressará imediatamente e vivificamente como uma sensação. Assim, o que há de comum entre juízo de gosto e o juízo de conhecimento não criaria heteronomia entre eles, pois trata-se apenas da disposição proporcionalizada entre as faculdades considerada enquanto fundamento subjetivo (ou reflexionante) do ajuizamento dos objetos.

Até agora, buscamos expor a proposta de pensar a validade subjetiva sem a validade objetiva no que tange ao aspecto da quantidade (universalidade), na próxima seção acrescentaremos o aspecto da modalidade.

6.3.2 A necessidade pertencente ao juízo de gosto

Assim como, no momento da quantidade, a validade universal do juízo foi tratada sem a validade objetiva, o momento da modalidade elabora uma necessidade que não se vincula à objetividade. Mas, além dessa semelhança, queremos ressaltar como este último momento complementa o problema da validade subjetiva do juízo expondo uma instância normativa, a saber, uma noção de dever que, diferente do domínio moral, precisa se separar de uma qualidade categórica e revelar sua condição na ideia de um *sensus communis*.

Qualificada como exemplar⁵⁵⁴, a necessidade do juízo de gosto, além de se distinguir da modalidade no juízo sobre o agradável e no juízo sobre o bom, extrapola a descrição das modalidades listadas na tábua dos juízos de *CI*. Em Kant, a declaração de algo como belo não pode ser qualificada como problemática (o que significaria ter o mesmo valor arbitrário de uma declaração de outra pessoa que negasse a beleza desse mesmo algo) tampouco assertórica (o que significaria predicar diretamente algo sobre a *realidade* do objeto). A modalidade do juízo restante seria a denominação de apodítico, porém, aquela declaração estética carrega uma necessidade incompatível com o movimento de determinação de algo por uma regra ou lei em especial⁵⁵⁵. Sem o afastamento do paradigma de uma “necessidade lógica”, a exemplaridade não seria reconhecida como necessidade e sem como mera contingência. Por não se enquadrar na tábua lógica dos juízos, podemos ainda ressaltar o argumento de que o momento da modalidade, em vez de tratar da *cópula* do juízo que declara o belo, quer explicitar uma noção de dever que não é declarada junto com o juízo de gosto (não se declara “isto *deve ser* belo”), mas que é preciso ser posta como elemento sem o qual a declaração de algo como belo perderia sua validade diante da esfera dos que julgam. A análise transcendental do juízo de gosto, portanto, é capaz de desvelar essa dimensão velada da normatividade. A investigação dessa modalidade, portanto, não trata da ligação entre sujeito e predicado *em* um ou mais juízos, mas sim de uma ligação na esfera de todos aqueles que julgam.

Kant extraí a noção de dever, sem maiores argumentos, da reivindicação de concordância exposta no segundo momento: “O juízo de gosto visa o assentimento a qualquer um, e quem declara algo belo quer que qualquer um *deva* aprovar o objeto considerado e igualmente declará-lo belo” (C3 V, 237). É como se fosse uma continuação, em que o exposto

⁵⁵⁴ “Como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode, na verdade, ser denominada *exemplar*, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não pode ser fornecida [*angeben*]”. (V, 237).

⁵⁵⁵ Ao reconhecer essas diferenças, Longuenesse (2003) sugere contorná-las a partir de uma divisão no juízo estético puro entre o juízo explícito (sobre o objeto considerado belo) e o juízo implícito (acerca da esfera lógica dos sujeitos).

anteriormente nos limites da quantidade recebesse a complementação da perspectiva sobre a modalidade. Em virtude disso, podemos reconhecer também a distância em relação ao dever moral, pois esse elemento deontológico precisa ser sempre considerado no condicional e reafirmar o que foi dito no segundo momento, a saber, o pressuposto de um fundamento *comum* entre os que julgam. O dever no juízo de gosto, não se põe por si mesmo. Enquanto, para a universalidade do juízo de gosto, foi elucidativo contrastá-la com a universalidade do juízo de conhecimento, agora, para a sua *necessidade*, convém destoá-la da necessidade que está na base do domínio moral.

A necessidade moral está calcada nas representações de *lei* e de *imperativo categórico*, excluindo do fundamento moral puro qualquer qualidade condicional do dever que, enquanto tal, poderia engendrar não mais que máximas ou preceitos subjetivos. Segundo C2, uma necessidade considerada subjetiva, mesmo quando criasse a representação de um dever, não poderia ser imputada a todos os sujeitos:

A razão, unicamente a partir da qual podem se originar todas as regras que devem conter necessidade, certamente introduz nesse preceito [de trabalhar e economizar na juventude] até mesmo necessidade (pois sem ele não seria um imperativo), mas essa [necessidade] é apenas subjetivamente condicionada e não pode ser pressuposta em todos os sujeitos, em mesmo grau. Mas para a sua legislação é exigido que ela precise pressupor apenas *a si mesma*, porque a regra é válida objetiva e universalmente apenas quando vale sem as condições contingentes e subjetivas que distinguem um ser racional de outro. (C2 V, 20)

Na verdade, a argumentação da objetividade moral não reproduz inteiramente aquele modelo de verdade do juízo de conhecimento, cujo fundamento está na determinação do objeto. Há uma adaptação desse modelo pois, para distinguir o que seriam máximas do que seriam leis, a objetividade moral, em vez do objeto da vontade, apoia-se na incondicionalidade da razão prática pura. Assim, a validade do juízo moral encontra-se mais precisamente no fundamento incondicionado de determinação da vontade, e, embora isso significa uma referência direta ao sujeito, tal determinação, quando concebida como *necessariamente* moral, expressaria uma “condição [que] é reconhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ser racional.” (Ak. V, 19). Notemos, portanto, que a natureza *incondicionada* da necessidade moral pressupõe esse vínculo com uma necessidade considerada *objetiva* e coloca a universalidade acerca da esfera dos que julgam como uma consequência desta objetividade, mantendo, portanto, o núcleo do modelo de validade do juízo de C1. Em suma, a determinação da vontade enquanto lei moral assumiria valor objetivo e, conseqüentemente, justificaria a universalidade entre os sujeitos morais.

Se, por um lado, o dever que faz parte do juízo de gosto recusa a qualidade categórica e incondicional do dever moral, por outro, ele é irreduzível à caracterização dos imperativos hipotéticos que se dirigem às ações dos sujeitos. Revelando um elemento normativo que não aparecia no domínio da razão prática pura, o quarto momento da Analítica do Belo elabora um dever bastante peculiar que se dirige simplesmente ao ajuizamento daqueles que julgam – e não à vontade ou às ações dos sujeitos. Em função desse dever, Kant explicita de maneira mais direta o rompimento com o modelo de validade do juízo presente em *CI*, não só retomando os elementos expostos no segundo momento, mas, sobretudo, explicitando uma *norma* que precisa acompanhar a validade tanto de conhecimentos quanto de juízos.

Conhecimentos e juízos precisam poder, juntamente com a convicção que os acompanha, comunicar-se universalmente; pois, do contrário, não lhes corresponderia nenhuma concordância com o objeto: eles seriam todos um mero jogo subjetivo das faculdades representativas, exatamente como quer o ceticismo. Se, no entanto, os conhecimentos devem poder se comunicar, então precisa poder se comunicar universalmente o estado de ânimo, isto é, a disposição [*Stimmung*] das forças cognitivas para o conhecimento em geral e, na verdade, aquela proporção que se adequa a uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para dela fazer um conhecimento; pois sem isto, como condição subjetiva do conhecer, o conhecimento não poderia surgir enquanto efeito. (V, 238)

Notemos, inicialmente, que o autor faz menção à convicção que, como vimos anteriormente, era norteadora do modelo de validade subjetiva do juízo na seção terceira seção do Cânone da Razão Pura. A nosso ver, a formulação da frase revela uma intenção explícita de Kant em *acrescentar* algo que fora negligenciado especificamente por aquela seção. Além disso, a mera concordância com o objeto (na intuição) não é mais suficiente para superar a condição de jogo das representações e responder às objeções céticas. A comunicação universal entre os sujeitos, em vez de resultado direto da concordância com o objeto, coloca-se como *condição* ou mais precisamente como norma *a priori* sem a qual o conhecimento nunca seria efetivo⁵⁵⁶. Poderíamos, ainda, extrapolar a referência de Kant ao Cânone em direção à Lógica Transcendental, problematizando a caracterização da espontaneidade que era enunciada em termos privados, por exemplo, “as *minhas* representações” ou “algo que se representaria *em mim*” (*CI* B132). Ou seja, a esfera dos que julgam na Lógica Transcendental tende a se reduzir ao eu e, desse modo, poderia em certa medida legitimar uma concepção de conhecimento nos limites de um foro interno de um sujeito⁵⁵⁷. No entanto, com a introdução do “comunicar-se”

⁵⁵⁶ “O nosso saber é nada, se os outros não sabem que nós sabemos” (XXIV, 46, cerca de 1771; Blomberg).

⁵⁵⁷ Essa diferença é notada (e objetada) por Guyer: “[Na crítica da razão pura a] caracterização kantiana do conhecimento como a síntese de um diverso em acordo com as regras não pressupõe que tal conhecimento precise ser compartilhado, nem mesmo compartilhável. Ele explica o conhecimento de tal forma que mesmo um solipsista poderia possuí-lo, embora seu relato implique que, se houver muitos sujeitos com sensibilidades e entendimentos

como norma que *deve* acompanhar todo conhecimento efetivo, a Analítica do Belo indica uma acepção mais alargada do próprio conhecimento que, por sua vez, acrescenta à autoconsciência uma alteridade como *elemento* transcendental. Deixando de ser uma consequência *legitimada* pela validade objetiva, a esfera inteira dos que julgam – que pensa (n)o lugar do outro – coloca-se como condição da própria concordância com o objeto. Desse modo, no § 21 está em jogo esse recurso à dimensão do conhecimento em geral, que aponta para uma exigência comunicativa cuja qualidade transcendental estaria, a nosso ver, mais bem explicitada do que na Doutrina do Método de *CI* ou em outras obras⁵⁵⁸.

Em virtude disso, o “estado de ânimo” reforça sua face transcendental. Abstraídos completamente do estado do ânimo, os conhecimentos por si mesmo seriam *mero jogos* e não seriam suficientes para se efetivarem enquanto comunicação. Ao expressar o seu conhecimento, um sujeito não se comunicaria caso não exprimisse, ao mesmo tempo, uma (mesma) *proporção* de suas faculdades no estado de ânimo. Em outros termos, caso a nossa disposição das forças cognitivas não fosse igualmente comum em sujeitos diferentes, a determinação dos *elementos* do nosso conhecimento, mesmo tendo como base a unidade do objeto, não realizaria a comunicação entre os sujeitos. O estado de ânimo enquanto uma certa proporção de nossas faculdades é revelado como uma indispensável “condição subjetiva do conhecer” (V, 238), e não apenas do juízo especificado como estético. Puxando esse fio do estado de ânimo, percebemos que, ao avançar para além da lógica a fim de explicar uma necessidade peculiar exposta pelo juízo de gosto, Kant, na verdade, indica um *pressuposto estético* que atua como norma de todo e qualquer conhecimento – ou mesmo um pressuposto de toda lógica (V. 239). Eis novamente a influência do § 35 sobre a exposição da Analítica do Belo.

Na verdade, o § 21 tende a ser uma continuação direta do § 9, que de maneira similar pretendeu, a partir dessa reformulação do modelo de validade do conhecimento, estabelecer algo comum entre juízo de conhecimento e de gosto, sem submeter este último às condições

semelhantes, eles compartilhariam pelo menos a mesma estrutura de conhecimento” (Guyer, 1997, 139). Guyer prefere vincular a analítica do Belo a uma resposta estética solipsista, deixando para segundo plano o que seria a reflexão para o juízo de gosto. Em sentido contrário, queremos indicar que não haveria uma instância privada da resposta estética desassociada do exercício do juízo de gosto.

⁵⁵⁸ Uma perspectiva solipsista do conhecimento é claramente negada pela *Antropologia*. “O egoísta lógico tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque (*criterium veritatis externum*). É, porém, tão seguro que não podemos prescindir desse meio de nos assegurar da verdade de nosso juízo, que talvez seja esta a razão mais importante pela qual a classe erudita clame com tanta insistência pela *liberdade de expressão*, porque, se esta é recusada, nos é simultaneamente subtraído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro. Que não se diga que ao menos a matemática é privilegiada por decidir por conta própria, pois ela mesma não teria se livrado do receio de cair em erro em algum ponto, se não tivesse havido antes a percepção da total concordância entre os juízos do matemático e os juízos de todos os outros que se dedicaram a essa disciplina com talento e aplicação.” (Ak. IX, 128-9).

conceituais. Até mesmo o elemento comum aqui é inicialmente o mesmo que no § 9, a saber, a comunicabilidade universal de um estado de ânimo, especificado enquanto disposição ou proporção das faculdades de conhecimento. No entanto, há uma diferença importante no 21, isto é, quando se tem em vista a modalidade a respeito da esfera dos que julgam, é possível pressupor mais do que “o mero jogo subjetivo das faculdades representativas”. No § 9, era suficiente a noção de jogo das faculdades porque seu propósito, como enuncia seu título, era mostrar um fundamento que antecederia o prazer desinteressado despertado por uma representação dada. O momento da modalidade, por sua vez, tem a pretensão de desvelar uma normatividade da esfera dos que julgam que se escondia por trás da noção de *jogo*. Ou seja, o juízo de gosto situa sua universalidade no campo do *mero jogo*, mas sua necessidade exemplar *pressupõe* um sentido comum, isto é, a *minha* sensação de concordância entre as faculdades de conhecimento carrega uma norma, que sendo anterior à esfera lógica dos conceitos do entendimento, precisa pressupor a ideia de um sentido que deve ser compartilhado entre todos os que julgam.

Considerando *qualquer* conhecimento e juízo não apenas como relação do sujeito (no singular) com os objetos a serem determinados, mas também submetido à norma da comunicação *entre* sujeitos, é possível indicar um fundamento para pressupor um sentido comum – como é o propósito do § 21. No entanto, temos que ter atenção ao seguinte nó: o sentido comum precisa declinar da natureza lógico-conceitual e, ao mesmo tempo, precisa se afirmar como condição subjetiva do conhecer. O sentido comum, em si, é puramente estético, porém sua pressuposição se revela *a priori* nessa comparação com o conhecimento⁵⁵⁹. Submetida a uma perspectiva lógico-conceitual, a necessidade exemplar seria apenas uma representação confusa da própria razão ou uma necessidade *sentida* (sem explicação) pela razão – como indicava o texto do *Orientar-se*. Em contrapartida, se houvesse uma negação completada da ligação comum com o (novo) modelo de validade do próprio conhecimento, tal necessidade não se revelaria enquanto exemplar perante os diversos sentimentos arbitrários que

⁵⁵⁹ É por ressaltar essa relação com o próprio conhecimento *em geral* que pretendemos nos distinguir da análise de Lyotard sobre o *sensus communis*. Mais focado na dimensão da literatura e das artes, Lyotard retrata o *sensus communis*, aprofundando a *rivalidade* entre o sujeito da apercepção e o sujeito da apreciação estética. “Na apercepção, o Eu se determina e se re-determina sem cessar de um instante ao outro sem dúvida, mas permanece assombrado pela determinação. No prazer do belo, potências heterogêneas se encontram em uníssono. Porque o juízo implicado é reflexivo, e não determinante, a unidade não é pressuposta, ela é um estado de ‘comparação’, uma combinação súbita das faculdades. Essa combinação não é uma equalização, as duas partes não formam um par, elas permanecem incomparáveis. Não há medida comum entre ‘apresentar’ alguma coisa e explicá-la. As duas partes se desafiam.” (Lyotard, 1987, 84). A nosso ver, quando reconhecemos o sentido comunitário presente na Doutrina transcendental do método, não parece razoável compreender o *sensus communis* como uma instância completamente ignorada por *CI*.

habitam a subjetividade – não perceberíamos a distinção entre a disposição vivificante das faculdades do conhecimento e outras disposições que engendrariam um prazer dos sentidos.

Com essa antecipação do § 35, Kant pretende situar sua análise do sentido comum *acima* das observações psicológicas, atribuindo uma qualidade *a priori* à *pressuposição* de um sentido comum, através do qual devemos comunicar uma proporção das forças cognitivas que se efetiva no ânimo do sujeito e sem a qual não comunicaríamos o objeto (o referente dos conceitos). Kant reconhece que o nível das observações do fenômeno de gosto – no qual se encontram as teses de Burke⁵⁶⁰ – tem muitos méritos para uma antropologia empírica e popular (V. 277), no entanto, através dele seria impossível superar a condição de um senso *privado* [*Privatsinn*]. Notemos, portanto, que além de uma preocupação com o *a priori*, a objeção ao procedimento de Burke evidencia a intenção de ligar o gosto a uma esfera comum (pública) entre os sujeitos. Para pressupor o sentido comum como *a priori* uma condição do juízo de gosto, Kant recorre a uma exposição de algo diferente de tal juízo (o juízo de conhecimento), fazendo com que a Analítica do Belo avance em direção a uma análise do conhecimento em geral que faltou na Lógica Transcendental. Embora possa gerar (mais) uma oscilação entre as fronteiras do sistema crítico, queremos nos limitar a dizer que esse recurso serve para expor uma equiparação (ou comparação) da qualidade transcendental do juízo de gosto com a do juízo de conhecimento. Contudo, essa influência do § 35, por enquanto, apenas *expõe* tal equiparação, sua legitimação ainda precisaria da dedução do juízo de gosto.

A argumentação de Kant no quarto momento está relativamente próxima da argumentação do segundo momento, mas convém reforçar como específico nesse momento sua abordagem acerca do *dever* que faz parte do juízo de gosto. Em suma, o que era exposto como concordância entre as faculdades do ânimo (entendimento e imaginação) em vista do conhecimento em geral, terá o acréscimo de uma instância normativa da comunicação *entre os sujeitos*. A disposição proporcionalizada entre as faculdades é uma condição universal subjetiva para o conhecimento em geral, mas, além disso, ela será uma condição para uma norma em relação a comunicação do conhecimento.

⁵⁶⁰ “Pode-se sempre começar pela exposição [*Exposition*] empírica dos juízos estéticos, de modo a fornecer o material para uma investigação mais elevada; mas uma elucidação [*Erörterung*] transcendental dessa faculdade é também possível, e pertence de modo essencial à crítica do gosto” (V, 278). Ao tratar das *Reflexões* (por volta de 1776-78) acerca da diferença entre o agradável, o belo e o bom, Dumouchel nota que “esses textos, que se enraízam tanto na psicologia pós-leibniziana quanto na abordagem psicológica do *Inquiry* de Burke, constituem o pano de fundo *psicológica* sobre a qual serão elaboradas as concepções *transcendentais* do belo e do sublime na *Crítica da faculdade de julgar estética*. Seria um erro subestimar a importância dessas componentes psico-antropológicas, que acompanharam até o fim a estética de Kant” (Dumouchel, 1999, 154). Essa imagem do pano de fundo nos parece interessante para situar, por um lado, o horizonte de uma instância psicológica (sem a qual o prazer não se atualizaria) e, por outro, a preocupação fundamental com a perspectiva transcendental (sem a qual não se revelaria a qualidade *a priori* do princípio do Juízo).

Ao analisar o momento da quantidade do juízo de gosto, Kant expõe a universalidade do próprio estado do ânimo que, por um lado, seria conforme ou proporcional à determinação conceitual, mas, por outro, não teria o direito de afirmar-se objetivamente enquanto saber. O momento da modalidade, por sua vez, consegue extrair disso uma necessidade que reforça mais explicitamente a relação do juízo do belo como uma instância imediatamente comunitária. Através da Analítica do Belo, Kant consegue desenvolver como *elemento* transcendental a dimensão comunitária do sujeito, superando a perspectiva do *Orientar-se*, que precisava de uma instância empírica (do andamento das coisas) para revelar esse vínculo entre uma necessidade *sentida* pela razão e a liberdade de pensamento em público. Assim, nos limites de uma exposição *a priori*, Kant se dirige a uma condição não lógica (não conceitual) que acompanharia necessariamente a *comunicação* de um conhecimento. É nessa perspectiva para além da lógica, para além das observações empíricas e para além do privado que, à luz do exemplo do belo, a questão da comunicação se impõe elementarmente como transcendental.

6.3.2.1 Sobre a normatividade desvelada na apreciação estética

Antes de avançarmos para a dedução do juízo de gosto, parece-nos importante explicar brevemente de maneira mais temática sobre a noção de normatividade exposta na Analítica do Belo. Kant utiliza a qualidade de público já no momento da quantidade para adjetivar a validade pretendida pela universalidade no gosto, mas de fato essa relação fica mais clara apenas no momento da modalidade, em que se justifica uma dimensão específica do dever cuja raiz, como argumentamos anteriormente, não é a lei moral.

Propondo um enraizamento do componente deontológico do gosto no campo moral, Brandt se apoia sobretudo na Dialética do Juízo de Gosto. De fato, na *Antinomia do gosto*, Kant utiliza a expressão conceito-de-razão [*Vernunftbegriff*] para desenvolver a “referência alargada da representação do objeto (e ao mesmo tempo do sujeito) contida no juízo de gosto” (V. 339). Contudo, a nosso ver, a intenção de Kant nessa *Dialética* não poderia ser mais a exposição ou legitimação da normatividade que aparece no momento da modalidade. Em vez disso, tal intenção seria extrair da validade (ou normatividade) específica do juízo de gosto um indício da presença de um “suprassensível em nós” ou de “um substrato suprassensível da humanidade” (V. 340). A nosso ver, o componente deontológico do gosto não teria raiz no domínio moral, mas, enraizado no próprio gosto, tal componente poderia indicar uma relação afim entre gosto e moral acerca da necessidade de se pensar um suprassensível em nós e que, além disso, é reafirmada no § 59 de *C3*.

Propomos um distanciamento do solo moral para poder fazer justiça à especificidade do dever que faz parte do gosto, a saber, um dever que não se declara enquanto tal, mas que permeia toda a esfera daqueles que julgamos. Assim, o gosto, renunciando a um poder prescritivo, apresenta-nos uma noção de dever que se coloca silenciosamente no próprio ato de comunicar conhecimentos e juízos. Pois, como indica Makkreel⁵⁶¹, tal normatividade condicionada a um sentimento comunitário está vinculada imediatamente a um poder vivificante de nossas faculdades. Trata-se, portanto, de um tipo de normatividade compartilhada entre os que julgamos, cuja dinâmica na esfera social é observada empiricamente, mas que, com uma investigação transcendental do gosto, revela seus princípios numa perspectiva transcendental, prescindindo, para tanto, do constrangimento paradigmático do dever na moral e, por extensão, no direito (V.214).

Sobre a noção de norma em Kant, Kervégan (2015), tratando-a nos limites da filosofia prática e contrapondo-se a interpretações arendtianas, exclui do juízo reflexionante a pretensão de uma normatividade específica (Kervégan, 2015, 78-80; 145-156). A nosso ver, reatualizando e modificando parcialmente o argumento de Peres contra Kervégan, embora não tenha um *domínio*, o juízo reflexionante possui um *lugar* privilegiado para expressar suas reivindicações normativas, a saber, o gosto. Por isso, através da qualidade de exemplar e das normas indeterminadas, a análise do juízo de gosto abre espaço para pensar *transcendentalmente* uma normatividade nos limites da reflexão. Assim sendo, seria possível pensar dois modelos diferentes de normatividade: uma ligada ao constrangimento explícito (direito e moral) e outra ligada ao dever condicionado pelo pressuposto do sentido comum (no gosto e em geral na esfera *pública* daqueles que julgamos). Em poucas palavras, ainda que não faça parte de uma *filosofia* prática (pura), o princípio da faculdade de julgar auxilia-nos a delinear uma normatividade fora do paradigma da *prescrição*. Consequentemente, a atenção a essa normatividade reflexiva (isto é, normatividade que o sujeito representa a si mesmo e aos outros sem enunciá-la enquanto proposição impositiva) poderia ajudar a compreender melhor os motivos pelos quais demandas oriundas do campo da antropologia ganharam uma formulação jurídica (demandas que o próprio Kervégan⁵⁶² reconhece).

⁵⁶¹ “O que torna esse sentimento estético normativamente valioso é o fato de ele vivificar a harmonia dessas faculdades cognitivas [– imaginação e entendimento –] e, assim, expandir o escopo do que é intersubjetivamente significativo” [...] “O julgamento estético tem validade normativa que deriva de sua capacidade de contribuir indiretamente com o entendimento humano, explorando o valor comunicativo da harmonia sentida das faculdades cognitivas.” (Makkreel, 2015, pp. 108; 113)

⁵⁶² Sobre a especificidade do direito cosmopolita como uma tensão entre “uma perspectiva normativa e as formas concretas (...) para a plena realização”, cf. Kervégan (2015, pp 131-141).

Na verdade, a objeção de Peres a Kervégan faz uma concessão que julgamos não ser necessária, a saber, de que a faculdade de julgar não seria um poder normativo (Peres, 2017, 112). “Como Kervégan lembra muito bem, para Kant a política é uma *doutrina* aplicada do direito. Assim, a política não é pura e simplesmente a aplicação do direito, a aplicação da legislação positiva. Ela é, isso sim, a realização *do que se compreende* como direito, ou melhor, realização de *uma* doutrina, de *uma compreensão* do que é o direito. O que aqui se afirma é que não é possível chegarmos a tal formulação sem que haja um espaço para a dimensão reflexionante, para o juízo reflexionante, no interior mesmo da racionalidade política tal como Kant a concebe” (Peres, 2017, 109). Em poucas palavras, partindo da concepção de que a moral deve cortar os nós do direito (VIII, 380), Peres afirma a contribuição *direta* da reflexão à instância política em Kant, a qual pressupõe o direito, mas também uma compreensão reflexiva sobre o que é o direito. De nossa parte, queremos ressaltar a contribuição *indireta* da reflexão à política, isto é, a contribuição que se passa originariamente por uma normatividade meramente social ou comunitária, cuja sede está diretamente na faculdade de julgar. Nessa diferença sutil, sem nos opomos à conclusão de Peres sobre a necessidade do juízo reflexionante enquanto “uma cultura política democrática” para a realização de uma doutrina do direito, apenas acrescentamos que a normatividade do juízo não está totalmente reduzida ao âmbito moral, podendo ter como fonte direta as condições transcendentais do gosto ou da própria crítica. Apesar de ser um debate muito pertinente, sairia do nosso escopo desenvolver quais seriam as suas consequências na política e no direito; o nosso ponto é mais modesto e se limita a delinear a proposta de uma normatividade condicionada ao sentimento comunitário, que atua efetivamente entre os sujeitos sem se anunciar discursivamente como tal.

Possuindo diferenças relevantes em relação ao campo da ética ou do direito, o conceito de norma, presente em C3, dirige-se aos juízos de qualquer um, sem avançar ao campo das ações possíveis; desse modo, a norma se permite a qualidade de indeterminada (V, 239-240). Ou seja, mesmo fora do âmbito da ação, as regras sociais, em vez de se subjugarem imediatamente ao empírico de convenções e valores arbitrários, permanecem dentro de uma expectativa deontológica, norma condicionada *a priori* ao comum entre sujeitos. Afastando-se dos conceitos, a norma no juízo de gosto perde o poder de se declarar como uma imposição; nenhuma lei ou nenhum sujeito poderia forçar o outro a se submeter a uma norma do gosto. Em contrapartida, guardando a referência a uma comunicabilidade representada *a priori* no sujeito, restaria um constrangimento peculiar que agiria no nível pré-categorial – um constrangimento

reflexivo que, pelo sentimento, afasta o sujeito dos limites de sua individualidade em direção à comunidade⁵⁶³.

6.3.3 A tarefa da dedução do juízo sobre o belo

A nossa seção 6.3 trata de como Kant revisita a questão da validade universal subjetiva, propondo um modelo que declina ter como fundamento a verdade do objeto, como proposto em *CI*. A *Analítica do Belo* expôs os elementos de tal validade apresentando as condições sem as quais um juízo de gosto não poderia ser declarado. Essa exposição revelou os elementos imprescindíveis que preservam o próprio sentido do juízo “isto é belo”, e, sendo tais elementos colocados fora do campo empírico, encontra-se uma pretensão *a priori* de tal juízo que o torna digno de uma crítica transcendental. Lembremos, porém, que tal exposição precisou levantar *pressupostos* sobre o conhecimento e o juízo em geral, tendo como argumento apenas a conservação do significado do próprio juízo de gosto. Em virtude disso, tais pressupostos colaboraram para sustentar a característica *a priori* de tal juízo, mas não constituíram a legitimidade de sua pretensão. A *Dedução dos Juízos de Gosto* se coloca no nível dessa legitimação ao avaliar (e não apenas expor) as reivindicações do juízo de gosto, para além da condição de significado desse juízo. Desse modo, interessa-nos em especial o modo como tal dedução justifica aquele modelo de validade universal nos limites da subjetividade.

Com o propósito de criar uma exposição para o juízo de gosto, a *Analítica do Belo* garante, portanto, que seus elementos sejam *a priori*, no entanto, não há garantias de que tais elementos sejam por si mesmos legítimos ou possíveis ilusões transcendentais. Assim sendo resta uma suspeita: seria o modelo de uma validade universal subjetiva uma reivindicação transcendente (e não transcendental) do sujeito que declara algo como belo? Para eliminar tal suspeita, a dedução do juízo de gosto, porém, terá que colocar sua incumbência de maneira singular em relação às deduções anteriores, pois estas incorporavam em sua tarefa a justificação da validade objetiva. Ao apresentar a dedução transcendental das categorias do entendimento, o autor colocar a questão de “como deveriam ter validade objetiva as condições subjetivas do pensamento?” (*CI* B122). Ao explicar o que seria uma dedução dos princípios da razão prática em *C2*, o autor a define como “justificação da validade objetiva e universal” (V, 46). Portanto,

⁵⁶³ “[A] faculdade de julgar não se vê, como acontece no julgamento empírico, submetida a uma heteronomia das leis empíricas: em relação aos objetos de um comprazimento puro, ela mesma dá a lei, tal como faz a razão em relação à faculdade de desejar; e ela se vê, tanto por essa possibilidade interna no sujeito quanto pela possibilidade externa de uma natureza que concorda com ela, relacionada a algo no sujeito e fora dele que não é a natureza, nem a liberdade, mas está conectado ao fundamento da última, ou seja, ao suprasensível no qual a faculdade teórica é ligada a uma unidade com a prática segundo um modo comum e desconhecido. (V, 353 adp)

para o conhecimento teórico e o moral, a legitimidade das condições *a priori* do entendimento e da razão precisava atestar o seu valor objetivo correspondente a cada domínio. Em contrapartida, a própria noção de legitimidade da dedução em C3 precisa ser reconsiderada, posta nos limites de uma necessidade e uma universalidade subjetivas.

A incumbência de uma dedução, isto é, da garantia de legitimidade de um tipo de juízo, só se apresenta quando o juízo levanta uma pretensão à necessidade; que é também o caso, portanto, quando ele exige universalidade subjetiva, isto é, o assentimento de qualquer um.

Convém sublinhar que, para Kant, sem avançar um centímetro sobre o encargo de “justificar a realidade objetiva de um conceito” (C3 V, 290), tal dedução torna-se muito fácil [*so leicht*]; para nós, a dificuldade é pensar como a legitimação de um juízo pode ser atestada sem referência objetiva diante de uma crítica transcendental, a qual demonstrou, anteriormente, que representações *a priori* da própria razão poderiam nos conduzir a contradições ou especulações vãs.

Ao defender que tal incumbência é realizada propriamente pela Dedução, contrapomos a abordagem de Dörflinger (2014) que aponta três justificações para tal pretensão. A primeira justificação seria o momento da falta de interesse do prazer do gosto, a segunda seria a relação do gosto com a faculdade de conhecer e, por fim, a terceira seria a ligação indireta com a razão prática. Além disso, para o intérprete, apenas a terceira forneceria a completude da tarefa de legitimação. Como dissemos anteriormente, não classificaríamos as duas primeiras como *justificações* por elas se situarem na Analítica, cuja preocupação primordial é a exposição, e pelo fato de Kant ter reconhecido diretamente que a Analítica do Belo não foi capaz de, por si mesma, reconhecer a *pretensão* de universalidade do juízo. Quanto à terceira, acreditamos que ela seria uma justificação apenas se Kant ainda estivesse preso ao modelo de validade do juízo de C1, isto é, preso à validade objetiva. O argumento que apresentaremos nessa seção, ao reconhecer a validade livre do pressuposto de acordo com o objeto, visa entender o que seria a legitimação proposta pela Dedução de C3 e como ela se realiza completamente sem fazer apelo à nenhuma instância moral. Em todo caso, reconhecemos evidentemente a importância das relações entre belo e bom para a articulação interna do sistema crítico; queremos apenas reforçar que o juízo de gosto tem o mérito de criar tais transições (que inclui também a articulação com o interesse teórico), porém a justificativa desse juízo é plenamente constituída antes dessas relações, respeitando, portanto, a significação das divisões do livro.

Um dos primeiros passos da dedução de C3 é retomar o segundo e o quarto momentos: uma universalidade que parece – mas não é! – objetiva e uma necessidade que parece – mas não é! – apodítica. Os §§ 32 e 33, no entanto, não nos parecem contribuir como argumentos

novos sobre a *legitimação*, reafirmando apenas qualidade *a priori* dessas características, que não podem ser extraídas nem da experiência e nem de conceitos puros. Tais parágrafos reforçam a peculiaridade da universalidade e da necessidade subjetivas, mas é imperativo dizer que Kant não faz exatamente uma exposição *lógica* dessa peculiaridade, pelo contrário, o autor se limitar a contrapor-se às descrições antropológicas e sociais de uma crítica empírica do gosto. Nesse sentido, os §§ 32-33, em vez de um “método” para a dedução, expressariam mais rigorosamente a proposta de uma passagem da dedução empírica do juízo de gosto para uma dedução *transcendental*. Desse modo, seus argumentos nos parecem ainda submetidos ao propósito da Analítica do Belo de garantir a qualidade de *a priori* para o juízo de gosto.

A nosso ver, o primeiro passo constitutivo (em nossa interpretação serão dois) do argumento da dedução se define quando a universalidade e necessidade do juízo de gosto se vincula a noção de *princípio*. A condição negativa desse vínculo é inicialmente entender princípio como algo diferente de proposição fundamental, uma vez que esta, dependendo do conceito de um objeto, não pode se servir de legitimidade para a declaração de algo como belo. Assim a necessidade e a universalidade do juízo de gosto precisam se legitimar enquanto *princípio subjetivo*, para que a crítica transcendental realize a tarefa de “desenvolver e justificar o princípio subjetivo do gosto como um princípio *a priori* da faculdade de julgar” (V, 286). A rigor esse passo aparecia de maneira sintética no § 9, mas, como veremos, a força argumentativa da Dedução será bem mais profunda. Sem o horizonte da validade objetiva, o único modo de assegurar a legitimidade do juízo de gosto é fundamentar sua necessidade e universalidade diretamente enquanto princípio da faculdade de julgar *em geral*.

O desenvolvimento desse passo, no § 35, reconsiderar a diferença que era, de início, entre dois juízos específicos do mesmo nível subordinados ao juízo em geral, transformando-a numa diferença entre juízos de *níveis diferentes*. A presença ou ausência de conceitos – que delimitava a especificidade do juízo lógico ou o juízo de gosto – torna-se uma diferença entre conteúdo (presença de conceitos) e forma (ausência deles), conseqüentemente, o juízo lógico permanece em sua condição de um tipo de juízo, mas o juízo de gosto puro é transposto para o lugar de característica *genérica*. Sem referência ao conceito, a especificidade do juízo de gosto perante o juízo lógico permite, no entanto, que a relação entre as faculdades de entendimento e de imaginação seja colocada num patamar do juízo em *geral*. No juízo de gosto, as faculdades de conhecimento se *vivificam* justamente porque, em vez de realizarem um trabalho específico, encontram-se nas condições mais originárias da faculdade de julgar em geral. Se na Analítica do belo, o juízo lógico é tomado como referência a partir do qual o juízo de gosto se distingue especificamente enquanto referido ao sentimento de prazer, o argumento da Dedução no § 35

opera uma significativa inversão. Sendo um juízo que “se funda somente sobre a condição formal subjetiva de um juízo em geral” (V, 287), um juízo de gosto puro se torna um *exemplar* da faculdade de julgar em geral.

A partir desse vínculo, o sentido de jogo das faculdades ganha também uma modificação importante. Em vez de expressar uma ocasião em que as faculdades não fariam o *seu devido trabalho* para a razão (como era em *CI*), o jogo ascende à posição de instância subjetiva fundamental para as faculdades em geral. O jogo livre das faculdades, que parecia ser uma relação puramente espontânea sem qualquer atividade de subsunção, mostra-se em sua subjetividade como o detentor do princípio da subsunção (V, 287) – reforçemos, contudo, que não se trata de reduzir o jogo das faculdades a uma atividade de subsunção, pelo contrário, trata-se de reconhecer, como princípio da subsunção em geral (antes de qualquer subsunção efetiva ou particular), a mera concordância entre liberdade da imaginação e conformidade a leis do entendimento. A atividade lúdica das faculdades de conhecimento precede, na própria instância transcendental, sua atividade determinante.

Assim, o jogo livre que especifica o juízo de gosto é, ao mesmo tempo, colocado como uma condição originária das relações das faculdades entre si, condição anterior à ação concreta de determinar algum objeto. A argumentação de Kant coloca o conceito como uma matéria para a faculdade de julgar, e, ao contrário, o jogo das faculdades, por mais que dependa (como ocasião e não como fundamento) de uma representação singular, revela-se como condição meramente formal da faculdade de julgar. A partir dessa perspectiva do juízo de gosto à luz do juízo em geral, a conformidade a fins que apreendo na forma de um objeto exige um fundamento fora dessa apreensão singular. Em outros termos, a conformidade a fins, que, quando apreendida numa representação bela, vivifica as faculdades em um jogo livre, ao invés de *dada* pela forma do objeto, é atribuída pelo sujeito e fundamenta-se transcendentalmente nesta instância geral da faculdade de julgar. Desse modo, em vez de fornecer um fundamento para a conformidade a fins, a apreensão de algo belo apresenta *in concreto* o *puro* jogo das faculdades, que *in abstracto* é um princípio subjetivo da faculdade de julgar.

Como são possíveis juízos de gosto? Este problema, portanto, diz respeito aos princípios *a priori* da pura faculdade de julgar nos juízos estéticos, isto é, naqueles em que ela não precisa (como nos teóricos) apenas subsumir sob conceitos objetivos do entendimento e não está sob uma lei, mas é antes ela própria, subjetivamente, tanto o objeto como a lei. (V 288).

Os juízos de conhecimento práticos ou teóricos não permitem que a faculdade de julgar pura mostre o seu próprio princípio *a priori*, pois nesses dois tipos há uma submissão à regra do entendimento ou da razão. O jogo das faculdades apresentado *in concreto* pelo juízo sobre

o belo suspende os objetos e as leis (assim como as condições sensíveis privadas do sujeito), cultivando, portanto, o terreno para que a faculdade de julgar exerça sua (he)autonomia. Assim, o juízo de gosto puro é o lugar privilegiado no qual a faculdade de julgar é capaz de, por si mesma (reflexivamente), *realizar síntese*. Caso não fosse capaz de realizar síntese, o princípio do Juízo poderia se identificar com outros tipos de ilusão que, por exemplo, a razão pura projeta no domínio teórico. Para escapar dessa suspeita, a legitimação dos juízos de gosto, além de fazer do princípio subjetivo do Juízo seu fundamento, precisa ser capaz de especificar uma *ligação a priori* entre representações. A Dedução, portanto, precisa provar que, *no juízo de gosto*, o princípio da faculdade pura realiza juízos sintéticos *a priori* e, conseqüentemente, legitima transcendentemente o seu princípio (a conformidade a fins) no campo estético.

O primeiro passo da Dedução dos juízos de gosto foi afirmar que a legitimidade destes indica, simultaneamente, um campo para a legitimidade do próprio princípio da faculdade de julgar *pura*. O próximo passo será validar uma síntese *a priori* entre representações segundo os limites do juízo estético. Assim, a Dedução identifica o problema da possibilidade do gosto com a pergunta “*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*”, entendida de maneira mais originária. A resposta de *CI*, que prova a possibilidade de unir dois conceitos por intermédio da intuição pura, na verdade, trata apenas do juízo subordinado ao entendimento, mas não do juízo em geral – como se corrige Kant, aquela resposta dizia respeito à pergunta: “*como são possíveis juízos de conhecimento [Erkenntnißurtheile] sintéticos a priori?*” (V, 288). Nessa pequena correção, rompendo com a submissão do juízo ao entendimento e criando esse espelhamento com o juízo de gosto, a Dedução enquadra a legitimidade do gosto diretamente no coração de uma crítica transcendental da razão pura.

De acordo com *CI*, quando uma ligação entre conceitos é exposta numa intuição *pura*, um juízo de conhecimento prova ser sintético *a priori*, no entanto, um juízo de gosto traz uma ligação entre percepção e prazer (ou comprazimento), a qual é impossível constituir-se numa sensação *pura*, pois esta depende de uma representação singular *dada*. Sem um *isto*, não posso sentir o *prazer* no jogo das faculdades. Assim, a síntese entre percepção e prazer num juízo de gosto poderia ser, inicialmente, considerada empírica, entretanto, tal explicação é insuficiente para a declaração “isto é belo”, pois a utilização do predicado “belo” carrega a pretensão de “regra universal para a faculdade de julgar” (*C3 V*, 289). A síntese do juízo de gosto entrelaça-se, para um filósofo transcendental (de *C3*), com a legitimação do princípio subjetivo da faculdade de julgar, considerado por si mesmo sem a determinação dos princípios do entendimento, da razão ou das condições empíricas. Trata-se, portanto, de uma síntese realizada pela própria (he)autonomia da faculdade de julgar ou, numa palavra, pela reflexão.

Para reconhecer a síntese *a priori* no juízo de gosto, é necessário ir além da declaração deste juízo. Por isso, depois de estabelecer uma formulação em direção à faculdade de julgar em geral, o problema de como são possíveis juízos de gosto, ao mesmo tempo, expressa-se de maneira mais específica, ressaltando o aspecto do prazer.

Esse problema pode também ser representado assim: Como é possível um juízo que, partindo apenas do sentimento *próprio* [*eigenen*] de prazer com um objeto, independentemente do seu conceito, ajuíze *a priori* esse prazer como aderente [*anhängig*] à representação do mesmo objeto *em qualquer outro sujeito*, isto é, [ajuizá-lo] sem precisar esperar por assentimento [*Beistimmung*] alheio? (V, 288, adp).

Notemos aqui como Kant explicita uma segunda ligação que constitui o juízo de gosto, ou seja, aquela ligação que não corresponde à cópula de uma proposição e, conseqüentemente, não pode ser reduzida a uma forma lógica. A ligação presente *no* enunciado “isto é belo” diz respeito imediatamente à percepção do objeto e um prazer e, enquanto tal, ela seria empírica como qualquer juízo de gosto dos sentidos. Além dela, há uma segunda ligação, que não é declarada, mas que é constitutiva desse juízo, a saber, a ligação entre o *meu* prazer e o prazer de *outro* – eis novamente uma diligência que diz respeito ao filósofo transcendental, mas que seria imperceptível ao lógico. O argumento de essa segunda ligação ser constitutiva do juízo de gosto foi exposto *a priori* pela Analítica do Belo; como dissemos anteriormente, essa ligação, superando a esfera lógica do objeto, alcança *a esfera dos que julgam* e é condição para à ligação posta pela cópula de *uma* declaração “isto é belo”. Todavia, a Analítica se contentou em mostrar a face *normativa* dessa ligação, ao reivindicar que a esfera dos julgam *devesse* buscar um assentimento universal, por conseguinte, a comunidade desse prazer aparecia como o pressuposto do sentido comum, como condição daquele dever. A Dedução do juízo de gosto, ao tematizar a ligação *não lógica* entre o prazer de um sujeito e o de outros, aproxima-se mais da legitimidade do que fora pressuposto anteriormente.

Que fique claro que a Dedução, em vez de pressupor a ligação postulada pela Analítica entre os sujeitos que julgam, legitima tal ligação a partir de uma terceira ligação, que seria pura e necessária. Retomemos rapidamente o argumento. A declaração “isto é belo” possui uma ligação entre o prazer e a percepção de um objeto, mas essa ligação seria empírica se tivesse enquanto fundamento suficiente uma representação dada na apreensão. Limitada a essa perspectiva empírica, “isto é belo” não diria nada mais do que a declaração “isto me apraz” ou a declaração de qualquer outro juízo de gosto empírico. A perspectiva transcendental consegue salvar a especificidade do significado do “belo” perante os outros juízos de gosto, ao indicar que há uma ligação anterior. A Analítica se contentou em expor como ligação anterior uma relação normativa entre os sujeitos, pressupondo um sentido comum; para a dedução, essa

ligação anterior será entre o prazer e “o simples ajuizamento da forma [do objeto]”. Para tanto, é necessário reconhecer a dupla referência do “isto” naquela declaração: uma objetiva (lógica) dirigida ao objeto percebido e, ao mesmo tempo, uma subjetiva (estética) dirigida à mera conformidade a fins da forma do objeto⁵⁶⁴. Essa dupla referência explica, pelo seu lado objetivo, a dependência de *um* juízo de gosto em relação à representação empírica e, pelo seu lado subjetivo, o seu fundamento na simples forma do juízo ou “simplesmente na reflexão e nas condições universais, ainda que subjetivas” (V, 191). O predicado “belo”, portanto, transcende a apreensão singular e se fundamenta nessa referência subjetiva, em função da qual a fonte do prazer é apartada daquilo que está nos sentidos. Em todo caso, a representação singular do objeto (o “isto”) precisa permanecer como presente na percepção, pois não se trata de uma atividade abstrata das faculdades de conhecimento. Notemos essa difícil e essencial diferença: não existe uma sensação *pura* do princípio da faculdade de julgar, que pudesse ser determinada por uma reflexão abstrata da conformidade a fins; a sensação desse princípio está sempre *em alguma* representação empírica, reconhecendo, porém, que tal sensação não poderia ser reduzida a *mera* a apreensão ou determinada por conceitos. Assim, mesmo não podendo ser exposta abstratamente, tal sensação precisa resultar do princípio da faculdade de julgar. Desse modo, o prazer *ligado* à representação considerada bela reclama em sua própria singularidade uma validade fora da dimensão privada dos sentidos.

O gosto é, portanto, essa capacidade de pela mera reflexão sentir um comprazimento ligado a simples forma do objeto, sendo assim ele designa uma capacidade de ter prazer que exige mais do que a percepção dos sentidos e que exige algo diferente “de todo o conceito” (V, 289). No caso do belo em especial, tal comprazimento supera a condição de contingente (que algum lógico poderia lhe imputar) porque se liga imediatamente ao princípio da faculdade de julgar pura. Assim, este princípio é posto como fundamento da ligação entre o prazer e representação singular da forma do objeto, fornecendo uma necessidade que supera a validade privada do prazer. E, inversamente, tal prazer fornece ao princípio uma “realidade” aquém da objetividade da natureza ou da liberdade, uma realidade que poderia ser chamada de subjetiva, na medida em que tal princípio liga efetivamente algo no sujeito, mais precisamente no estado de ânimo. Mesmo que Kant não utilize aqui o termo “realidade subjetiva”, a nosso ver, ele designaria mais claramente a superação da suspeita de considerar ilusório aquele princípio. Por meio de uma sensação, reconhecemos que o princípio do juízo, mesmo enquanto forma, tem efetividade para o sentimento de prazer e desprazer. Em poucas palavras, o princípio da

⁵⁶⁴ “Que eu perceba e ajuíze um objeto com prazer é um juízo empírico. Que eu o ache belo, isto é, que eu possa visar como necessário aquele comprazimento em qualquer um, é um juízo *a priori*.” (V 289).

faculdade de julgar não é legítimo pela exposição *a priori* de suas condições, mas por efetivar uma ligação necessária no ânimo entre o prazer e a sensação da conformidade a fins presente numa representação singular. Eis a legitimação dos juízos de gosto enquanto juízos sintéticos *a priori*, ou mais precisamente a legitimação de uma necessidade subjetiva, resta, porém, especificar como tal resposta é o fundamento da ligação do *meu* prazer com o prazer *de outro*, ou seja, da *universalidade* subjetiva.

Defendemos, anteriormente, a vantagem da Analítica do Belo em se situar *antes* da inferência presente no paradigma do juízo de experiência – em que “o que a experiência me ensina sob certas circunstâncias ela deve ensinar-me sempre e a todos” (Prolegômenos IV, 299) – ou da verdade objetiva – em que, dada a concordância com o objeto, “os juízos de cada entendimento precisam [*müssen*] ser concordantes” (CI B 848). Nessa anterioridade, a *inferência direta* da necessidade para a universalidade entre está proibida. Convém evocar isso novamente em virtude do § 38 – intitulado especificamente como “Dedução dos juízos de gosto” –, pois aqui, em vez de inferência, Kant explicita a condição que legitima a associação entre necessidade subjetiva do juízo de gosto e a reivindicação de universalidade. Trata-se, portanto, em uma pergunta: Por que, através do belo, o necessário e efetivo prazer que sinto na *mera* reflexão já não pode ser mais apenas *meu* e precisa ser *nosso*?

A ligação entre prazer e representação singular no juízo sobre o belo só é necessária se tal prazer se vincular diretamente à forma do objeto, recusando simultaneamente a matéria dos sentidos e a matéria conceitual. Assim, essa necessidade conduz o juízo de gosto puro ao campo meramente formal da faculdade de julgar, campo em que não pressupõe nenhuma experiência concreta, nenhum conhecimento estabelecido, nenhum sentimento direcionado, ou seja, nenhuma propriedade capaz de individualizar o sujeito que emite tal juízo. Ao dizer “isto é belo” o sujeito precisa desmaterializar o “me” do juízo “isto me apraz” em prol de situa-se no nível “[d]as condições subjetivas do uso da faculdade de julgar em geral” (V, 290). Essa desmaterialização do indivíduo seria a face negativa (mas não menos efetiva) do fundamento, a partir do qual o comprazimento que sinto *ligado* à representação empírica singular exige ser pensado não somente como *um* prazer, mas também como “a validade universal deste prazer” (V, 289).

A nosso ver, a tese nuclear do § 38 é passar, através dessa face negativa, da validade privada de um prazer à sua validade universal. É por *desligar* o prazer de todas as minhas condições privadas que legítimo atribuir a ligação entre prazer e uma representação bela a qualquer um. Delimitando o fundamento do juízo de gosto nas condições meramente formais da faculdade de julgar em geral, o prazer com o belo se refere “àquela subjetividade [*Subjective*]

que se pode pressupor em todos os homens” (V, 290). Em vez da concordância com o objeto, o fundamento para a validade universal é extraído agora dessa subjetividade, no nível transcendental das faculdades de conhecimento. No entanto, tal substituição tem seu preço: não há mais *matéria* para assegurar a concordância efetiva entre sujeitos. A legitimidade da dedução respalda apenas a pretensão de universalidade. Essa dedução do juízo de gosto, de fato, não dissipa o risco de um juízo de gosto singular conter, no lugar da universalidade, a generalização das condições *privadas* do seu enunciador. Ela visa apenas assegurar a competência [*Befugniß*] da faculdade de julgar estética, tal competência ligada ao princípio transcendental da faculdade de julgar se coloca ilesa dos possíveis erros executados por aquele que reivindica a validade universal de seu próprio gosto.

Seria este o verdadeiro fim da dedução do juízo de gosto? A rigor, sim. Com o §38, podemos considerar, segundo os critérios de uma crítica transcendental, como respondida a questão sobre a *legitimidade* do juízo de gosto e do princípio de conformidade a fins, resposta que se coloca livre das objeções relacionadas aos meios de declarar com correção um juízo de gosto. A crítica transcendental do gosto legitimou a superação reflexiva da validade privada à luz de “peculiaridades formais de [nossa] representação e de [nosso] estado de representação” (V, 294). No entanto, é possível interpretar que justamente por causa do rigor demasiadamente formal de sua resposta, o § 38 não deve ser o fim da dedução do juízo de gosto. Constatamos isso em função da insatisfação do autor com as fórmulas abstratas, com as quais a resposta da dedução expressão a reflexão. Essa insatisfação, portanto, não se refere à legitimação transcendental do gosto, mas a uma aparência de excessiva artificialidade desta legitimação quando comparada ao fenômeno analisado. No parágrafo 38, a crítica transcendental da crítica da faculdade de julgar praticamente sufoca a crítica do gosto. Depois desse parágrafo, o problema deixa de ser a questão sobre a *legitimidade* e passa a ser a *reformulação* de sua própria resposta em termos mais concretos.

Depois de estabelecer em termos transcendentais a *legitimidade* do juízo de gosto, Kant se esforça para transpor “aquela subjetividade que se pode pressupor em todos os homens” da sua acepção formal para a sua acepção comum. A nosso ver, essa guinada precisa ser reconhecida e desenvolvida separada da questão principal da Dedução. É difícil argumentar exaustivamente um motivo para tal guinada, mas temos uma hipótese. Enquanto, ao fim da terceira seção do cânone da razão pura, o autor se vangloriava de ter proposto como critério de validade subjetiva “dois artigos de fé” que o entendimento comum poderia por si mesmo alcançar, o critério da validade subjetiva descrito até o § 38 criou um problema ao nos levar muito longe “da orientação que a natureza conferiu também ao mais comum entendimento” (*CI*

B859). Como veremos a seguir, se o juízo de gosto concerne a todos, a sua legitimidade transcendental precisa mostrar sua outra face.

6.3.3.1 Pensar no lugar do outro enquanto máxima transcendental

Embora no prefácio de *C3* Kant antecipe que o propósito transcendental impôs a insuficiência de sua investigação enquanto formação e cultura do gosto, as seções entre os §§ 39-54 parecem buscar justamente diminuir o abismo entre as duas perspectivas, sobretudo em razão do grau de formalismo que a Dedução estabeleceu. De nossa parte, porém, queremos comentar rapidamente o início dessa reconciliação e, mais precisamente, a vinculação entre a validade universal na apreciação do belo e a ideia de superar as condições privadas do sujeito por uma via subjetiva, a saber, pela representação *a priori* do outro. O desafio nos parece compreender como *C3* incorpora influências, cuja fonte figura em suas investigações antropológicas, fundamentando-as, porém, para além da dimensão empírica ou pragmática. Em outras palavras, trata-se de pontuar o fundamento transcendental que é erigido para a máxima do pensar de maneira alargada.

A proposta kantiana de superar a instância privada pelo exercício de se colocar no lugar do outro, como indica Suzuki (1999), é devedora de uma problemática cuja origem estaria em Hobbes e que foi bastante desenvolvida por autores referenciais para o professor de Königsberg: Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Rousseau. Dentro da perspectiva moral e/ou antropológica, esses autores interrogam as condições de aplicação fidedigna dessa máxima, aplicação que evite em especial introjetar o eu *privado* sobre a situação do outro. Ou seja, dentro dessa temática, há um consolidado debate – que podemos supor ser do conhecimento de Kant – sobre como impedir que o amor-próprio instrumentalize tal regra como modo de cristalizar seus próprios preconceitos. Ainda segundo Suzuki, esse preceito em Kant adquire uma função metodológica e heurística que, sob influência de Rousseau, proporá que a perspectiva filosófica não se restrinja à condição social dos eruditos nos limites de um saber escolar, incluindo a tarefa de “se transportar para qualquer condição social” (Suzuki, 1999, 50). Endossando o valor heurístico dessa máxima, no entanto, o que nos interessa agora precisamente é reconhecer o valor transcendental dessa máxima para pensar a *ligação* meramente subjetiva entre o eu e o outro.

Aliás, Suzuki aponta para tal ligação do seguinte modo: “A transsubjetividade antecede a subjetividade? Imaginar que a questão toda gira em torno de precedência ou antecedência é não compreender o problema, pois o fundamental é que a subjetividade está sempre se reportando à alteridade (e vice-versa)” (Suzuki, 1999, p.35). Tomamos a liberdade de detalhar

apenas que a formulação dessa resposta, ao tratar a relação entre sujeitos fora da condição temporal, exige, além da observação da natureza humana, um solo transcendental. Ou seja, observamos empiricamente a *ligação* entre sujeitos, porém buscar a sua explicação nos limites do empírico desfiguraria a característica dessa reciprocidade entre o eu e o outro. A ligação entre sujeito não é algo que aprendemos *da* experiência, mas um efeito necessário da espontaneidade da razão que, por sua vez, revela-se *com* as experiências interpessoais. Em função disso, ao incluir a máxima de pensar no lugar do outro, em vez de abordá-la como um instrumento pelo qual a perspectiva transcendental se articula com a humana ou a política, buscamos entender como, para Kant, através do juízo de gosto, é possível reconhecer que essa prática *comum* entre os homens se fundamenta a um princípio *puro* da faculdade de julgar. Reconhecendo uma representação como bela, qualquer sujeito da esfera dos que julgam (e não apenas o filósofo) pretende se colocar para além de sua individualidade e comunicar universalmente um sentimento.

No que diz respeito propriamente a máxima de pensar no lugar do outro, a nosso ver, a comparação com a *Antropologia* é mais útil para compreender, por contraste, a especificidade na raiz dessa máxima em C3 do que para compreender o seu desenvolvimento. Na perspectiva *pragmática*, reconhecemos que o pensar no lugar do outro era visto como uma máxima positiva caracterizada como liberal, a qual se somava à máxima de pensar por si (considerada negativamente como pensar livre de coerção e da superstição). Enquanto máxima positiva, Kant a descrevia como uma adaptação aos conceitos dos outros (VII, 229). Ao retomar aquelas máximas em C3, o pensar no lugar do outro mostra também sua característica negativa de superar “as condições privadas subjetivas do juízo”, assim não se trata de acomodar o que eu penso com o que o outro pensa em vista de projetar uma comunidade que respeite ou reproduza nossas particularidades, como uma espécie de síntese entre indivíduos. À luz dessa face negativa, a tarefa do sujeito é buscar analiticamente um comum, apartando-se da dimensão privada tanto de si quanto do outro e enquanto uma dimensão elementarmente humana. Em vez de multiplicar as individualidades entre sujeitos, é necessário dividi-los ou analisá-los, mensurando o que restaria efetivamente de comum entre o eu e o outro ou revisando o que poderia ser padrões ou tendências arbitrárias em nossos juízos. A máxima de se colocar no lugar do outro é um instrumento útil nas relações sociais, morais ou mesmo políticas, mas sua utilidade pode ser otimizada se houver um princípio *a priori* na busca de um comum efetivamente racional.

Para além de sua importância enquanto máxima social e moral, quando transposta para a dinâmica do juízo de gosto, o pensar no lugar do outro é uma representação não categorial

que atua como referência subjetiva do racional. Essa máxima, assim como nos antecessores de Kant, indica um sentimento comunitário. Assim, aproximando-se desses autores, Kant ajusta a *máxima* configurando-a enquanto um *sensus*, algo que transcende a alçada do entendimento. No entanto, para defender o adjetivo que complementa esse *sensus*, o autor precisa se distanciar de tal tradição e, em vez dos sentimentos morais de simpatia ou compaixão, o comunitário tem sua pedra de toque no *prazer da reflexão*. Esse distanciamento é necessário porque simpatia e compaixão são sentimentos despertados em relação a um indivíduo e em conjunto de circunstâncias singulares e, além disso, dependem da *minha* própria condição privada; nesses dois sentimentos, superar a condição privada – minha ou do outro – seria imediatamente eliminá-los. Pelo contrário, quanto ao prazer com o belo, segundo a análise transcendental de C3, *preciso* compartilhá-lo com qualquer um em qualquer circunstância; aqui preciso superar a condição privada para *manter* o sentimento. Enquanto, no primeiro caso, os sentimentos relacionam *necessariamente* indivíduos e se direcionam a semelhanças ou diferenças privadas, no segundo caso, a relação exige ser propriamente comunitária e recíproca, em que o sentimento se vivifica com o que há de universal na reflexão. Por isso, o gosto com mais fundamento do que o sentimento moral pode reivindicar ser um tipo de *sensus communis*.

Essa ligação ou comunidade entre os sujeitos precisa ser *transcendental*, para que o comum proposto de Kant supere a limitação quantitativa do vínculo da *amizade* (de Aristóteles) ou da *artificialidade* nas relações de corte ou urbanas. Na perspectiva da *Antropologia*, faz sentido reconhecer e justificar o “pouco valor” do sentimento entre indivíduos ou do sentimento artificial de polidez entre todos de uma sociedade civilizada, defendendo-o daqueles que podem tomar tais sentimentos como meras “fichas de jogos sem valor nenhum” (*Antropologia* §14). Mas do ponto de vista de C3, o *sensus communis* precisa ser situado nesse nível do fundamento do juízo de gosto puro, em que a ligação entre sujeitos, antes da concordância com o objeto ou com a lei moral, é constituída por “um efeito da mera reflexão sobre o ânimo” (V, 295). Na verdade, ao proporcionar uma instância transcendental à ligação entre os sujeitos pela comunicabilidade universal de um sentimento, o gosto consegue *revalorizar* essas relações humanas que eram consideradas, sob a luz da pureza moral, de “pouco valor”. Em outros termos, quando comparadas aos fundamentos morais, as nossas sensações e inclinações cultivadas pela civilização parecem de pouco ou (para os mais radicais) de nenhum valor, entretanto, elas adquirem um “valor quase infinitamente aumentado” “na medida em que podem ser universalmente comunicadas” (V, 298). Assim, ao mesmo tempo que coloca uma máxima pertencente às relações humanas num fundamento transcendental, C3 deixa escapar a

preocupação ou, ao menos, a possibilidade de reinterpretar certas observações antropológicas sob uma nova fonte de valor – uma fonte que não se deixa deduzir diretamente da lei moral.

Transpondo a máxima do pensar no lugar do outro para uma dimensão *a priori*, Kant estabelece a definição de *sensus communis* como uma ligação reflexionante (não conceitual e não moral) entre os sujeitos.

Mas por *sensus communis* é preciso entender a ideia de um sentido de comunidade, isto é, de uma faculdade de ajuizar que em sua reflexão toma no pensamento (*a priori*) em consideração o modo de representar de todos os outros, para *como que* vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir de condições subjetivas privadas – que podem facilmente ser tomadas por objetivas –, tivesse uma influência nefasta sobre o juízo. (V, 293)

Ao me colocar no lugar do outro, além da *minha* individualidade, é preciso esquivar da individualidade do outro para que a reflexão me conduza à razão humana como um todo. No modelo do conhecimento, a referência ao objeto tem o poder determinante de impedir que condições privadas sejam tomadas como válidas para todos, ao passo que, no modelo do juízo de gosto, será a reflexão *a priori* sobre uma ligação entre os sujeitos que tem algum poder contra a arbitrariedade de um juízo. Sem o respaldo do conceito de um objeto, tal reflexão se expressa enquanto um *sensus* compartilhável entre todos os sujeitos.

E assim o *sensus communis*, considerado à luz de uma crítica transcendental sobre o gosto, entrelaça (i) o fundamento *a priori* da máxima de pensar no lugar do outro com (ii) a aplicação dessa máxima no horizonte do sujeito comum (*vulgare*). Em outros termos, C3 elucida a máxima de pensar no lugar do outro, depurando seu fundamento dos elementos morais e antropológicos, porém tal depuração não é requisito para a própria aplicação da máxima que, enquanto um *sensus* ou enquanto válida para o entendimento comum, é “aquilo que se encontra em toda parte, algo que absolutamente não é honra ou vantagem possuir” (V, 293).

Se coube ao filósofo transcendental provar que o fundamento do juízo de gosto é *a priori*, não lhe cabe exigir que o sujeito comum empreenda uma passagem para o entendimento abstrato para ter o direito emitir um juízo de gosto, reivindicando universalidade. Essa situação parece retomar à descrita na *Fundamentação*, a saber, situação admirável de o entendimento comum “não precis[ar] de qualquer ciência e filosofia para saber o que se tem de fazer par ser honesto e bom, e até mesmo para ser sábio e virtuoso” (*Fundamentação* IV, 404). Todavia, nessa semelhança é preciso ressaltar uma crucial diferença. Embora os princípios morais sejam os mesmos para uma pessoa comum e uma filósofa, a declaração do juízo em ambas supõe processos diferentes: um ajuizamento concreto da situação, para a primeira, e, para a segunda, um ajuizamento desenvolvido abstratamente. O que é bom é igual para ambas, mas elas

reconhecem e expressam o bom de modos diferentes. Tratando-se do juízo de gosto, os princípios e o procedimento da faculdade de julgar são os mesmos. A tarefa do filósofo transcendental é mostrar a *legitimidade* do juízo de gosto e, em virtude disso, exige o formalismo e o pensamento abstrato, mas, caso queira *emitir* um juízo de gosto, ele precisa abandonar esse procedimento e emular o procedimento de qualquer sujeito ou mais precisamente de um sujeito qualquer. Na enunciação do juízo de gosto, o transcendental deve se alargar até o comum.

Portanto, essa máxima do entendimento comum adquire, em *C3*, um valor *transcendental* e revela uma função normativa cuja origem não é moral, mas imediatamente a comunidade entre sujeitos. Exemplificada no campo do gosto, essa normatividade, mesmo que não se anuncie diretamente como dever, refere-se a uma validade comum que se identifica, como já mencionamos anteriormente, com uma preocupação pública (*C3* V, 214). Tal normatividade pública opera nos limites do jogo das faculdades sem o peso da lei (V, 295), no entanto, isso não significa que ela seja menos eficaz. Sem se restringir diretamente a um interesse (quer empírico quer intelectual) e situada no campo de uma faculdade de julgar reflexiva, essa máxima se difunde buscando uma necessidade subjetiva para o âmbito do gosto e ainda para a retidão dos juízos em geral no mundo comum (e não no mundo dos sonhos)⁵⁶⁵. Capaz permear os seres humanos antes da coerção das leis, essa normatividade será, na doutrina do método do gosto, exposta como condição para a própria época moderna:

Tanto a época como os povos nos quais o forte impulso à sociabilidade *sob leis*, com que um povo constitui uma comunidade duradoura, confrontaram-se com as maiores dificuldades em torno da difícil tarefa de unir a liberdade (e, portanto, também a igualdade) a uma coerção (mais pelo respeito e submissão ao dever do que pelo medo); tal época e tal povo tiveram de descobrir antes de tudo a arte da comunicação recíproca das ideias da parte mais culta com a parte mais crua, a forma de combinar a amplitude e o refinamento da primeira com a simplicidade e originalidade naturais da última e, assim, aquele meio-termo entre a cultura mais elevada e a natureza mais simples que constitui o padrão de medida correto – que não pode ser dado por nenhuma regra universal – também para o gosto como sentido humano universal. (*C3*, V 355-356)

Antes de unir liberdade e igualdade sob a coerção da lei, Kant reconhece a necessidade de colocar em comunidade duas partes da sociedade radicalmente divididas, tarefa que se tornou possível quando o gosto transcendente o campo do sentimento privado, assumindo uma acepção de sentido humano universal (*sensus communis*)⁵⁶⁶. Essa tarefa é histórica se a compreendemos

⁵⁶⁵ Cf. *Antropologia*, VII, 219.

⁵⁶⁶ Entendemos a acepção de *Menschensinn* como próximo de *sensus communis* com base em *Antropologia* VII, 145 e *CI B* 617.

em sua anterioridade temporal, como aliás se repete em outros termos na *Antropologia*⁵⁶⁷. No entanto, ela precisa também ser considerada transcendental, quando a compreendemos como condição necessária, uma vez que um padrão de gosto, pressupondo um juízo desinteressado (e não a formulação de uma regra universal), é capaz de tornar racional a norma de sujeitos diversos calarem suas particularidades para integrarem uma comunidade elementarmente humana, ou seja, um espaço público. Assim, o fechamento da crítica do juízo estético nos traz esse significado alargado de transcendental que supera a característica moral da máxima de pensar no lugar do outro, vinculando-a à força histórica e moderna do conceito de público.

O que significa fornecer qualificar como transcendental o conceito de público? Respondendo negativamente, não significa esvaziar o seu peso histórico tampouco negar a importância de algumas condições materiais que facilitaram o seu desenrolar e sua consolidação no mundo moderno. Trata-se de impedir que alguma classe social ou decreto governamental assumam o fundamento de determinação do público e outorgue-se a normatizar os seus limites – algo que, no texto do *Esclarecimento*, não foi possível ser declarado. De maneira mais positiva, a qualidade transcendental indica que o conceito de público contém uma necessidade que não pode ser suficientemente explicada ou ensinada a partir dos acontecimentos de uma sociedade num tempo específico. Em sua subjetividade comunitária, tal necessidade tem fundamento na razão enquanto sentido humano universal. Sendo irreduzível a parâmetros objetivos ou conceituais, tal fundamento precisa ser posto em disputa desde que, seguindo o exemplo do juízo de gosto sobre o belo, os sujeitos estejam dispostos a se colocarem no lugar de qualquer um. Assim, pensar de maneira alargada significa pensar em público, publicar pensamentos e, conseqüentemente, submeter-se à crítica.

⁵⁶⁷ “Com o aumento da cultura são os seres humanos, isto é, seres racionais de má índole, sem dúvida, mas dotados de uma disposição para a invenção e ao mesmo tempo também de uma disposição moral, que sentem cada vez mais fortemente os males que causam uns aos outros por egoísmo, [...] não vendo à sua frente outro remédio contra isso que submeter, a contragosto, o senso privado (individual) ao senso comum (de todos juntos), a uma disciplina (de coerção civil), à qual porém só se submetem segundo leis dadas por eles mesmos [...]” (*Antropologia* VII, 329)”

Considerações finais

A Crítica tem efetivamente de ser entendida segundo a letra e ser considerada meramente do ponto de vista do entendimento comum, desde que suficientemente cultivado para tais investigações abstratas.

(Kant, 1799, XII, 370)

O projeto crítico, de fato, não perfaz toda filosofia kantiana, que contém claramente o anúncio e o entrelaçamento com um projeto doutrinal; entretanto, no que diz respeito aos fundamentos dos princípios da razão ou a autenticação de suas prerrogativas mais elementares para o conhecimento teórico, a moral e a estética, a composição das três obras irmãs – *C1*, *C2* e *C3* – se faz digna de uma abordagem por si mesma e anterior ao interesse dogmático, o qual precisa submeter-se à crítica caso pretenda ser legítimo. Em virtude disso, pareceu-nos oportuno privilegiar a compreensão de que tais obras, evidenciando os princípios puros e, simultaneamente, os possíveis enganos da razão, expressam a metamorfose que, catalisando as disputas ao redor do termo crítica, fez da tarefa inicial de restringir o conhecimento metafísico o ensejo de alastrar a necessidade da razão para além do seu exercício objetivamente determinável.

Explorando a complexidade entre alargamento e limite da razão, foi possível enfatizar a raiz crítica da obra kantiana, algumas vezes obnubilada por seu projeto doutrinal. Embora exista uma prevalência do conceito de razão, a obra kantiana fornece alguns passos decisivos para uma tradição crítica que, principalmente no século XX, identificará as ilusões dos discursos racionalistas. Esse sintoma de época, que não foi objeto de nossa análise, evidencia mais rapidamente o poder e a pertinência da noção de crítica sobre a história da filosofia e da própria modernidade. Contudo, ainda que forneça uma fonte importante da postura crítica, Kant é muitas vezes visto pelos olhos contemporâneos mais como um racionalista do que como um expoente exemplar daquela postura. A consolidação de tal visão se faz ao acentuar na obra kantiana as noções de razão pura, conhecimento a priori, necessidade transcendental, juízos sintéticos a priori, em detrimento dos argumentos, ali também presentes, que revelam os enganos da própria razão, as limitações do domínio teórico, os pontos de contato do transcendental com o empírico ou a força reflexionante da faculdade de julgar. Obviamente, não se pretendeu dizer que a postura crítica de Kant seria mais enérgica do que a de críticos posteriores, mas enfatizar a consciência desse filósofo sobre a obrigação de a filosofia, desde seu ponto de partida, vestir a armadura da crítica antes de qualquer outra como, por exemplo, a Lógica, a Matemática ou a dimensão popular do senso comum.

Diante das contradições das proposições metafísicas cada vez mais destoantes em comparação com o prestígio das ciências modernas, Kant, no lugar de concluir a insuficiência da razão pura, busca extrair os vestígios de um princípio racional a ser depurado e legitimado em vista de uma aplicação diversa. Responsabilizando a própria razão por tais contradições, o racionalismo kantiano rompe com a certeza dogmática sem abraçar as consequências do ceticismo. Para caracterizar sua investigação oposta ao dogmatismo acerca dos princípios da razão, Kant escolhe o nome de crítica, desenvolvendo a polissemia do termo no contexto do Esclarecimento e sua relação com a autoridade do público leitor (3.2). Tal escolha, por um lado, marca radicalmente os desdobramentos do transcendental para além da metafísica enquanto teoria, por outro, revela-se um sintoma da expansão do âmbito da crítica na modernidade. Em suma, foram esses dois aspectos que constituíram a nossa defesa do sentido de crítica enquanto alargamento.

Na Parte I, reconhecendo inicialmente a disputa em torno desse termo (1.1), optamos por mostrar as suas ligações mundanas por reconhecermos uma proximidade temática com as preocupações de Kant. Permeada por uma plasticidade de acepções e pelas disputas acerca de sua definição, a crítica alarga o âmbito de objetos a ela submetidos e o âmbito do sujeito que pode legitimamente exercê-la. Percebemos, assim, que exercício da crítica tem contribuições específicas, já no século XVII, diante do reconhecimento da autoridade pública (acima de ou em disputa com as autoridades decorrentes da erudição técnica) no que tange aos romances e aos teatros de uma sociedade pré-burguesa (1.2). De fato, concordamos com Habermas ao diagnosticar que a cultura letrada foi promovida pelo modo de vida burguês do século XVIII, no entanto, o seu advento e principalmente sua ideia de público carrega uma demanda de autonomia numa acepção social irredutível aos interesses econômicos e políticos dessa classe. Sem recorrer a uma acepção dogmática dos termos universais característicos do Esclarecimento – como razão, homem, cultura –, queremos, em todo caso, indicar que, ao utilizar tais universais como ideias reguladoras, a crítica tem o poder de problematizar o que está historicamente dado, ampliando continuamente o horizonte do possível.

Desse modo, defendemos que a transposição da crítica em língua vernácula foi essencial para a reverberação da autoridade pública – inicialmente entre os objetos de gosto – no campo dos objetos do saber. Apesar da ausência de univocidade, a crítica se torna uma referência constante na consolidação da importância do *leitor*, notoriamente, em obras como as de Simon (1.3), Baillet e Bayle (2.1). Reafirmando e transcendendo sua competência escolar, os autores modernos projetam progressivamente a autoridade do público como forma de expressar a aproximação do mundo erudito não apenas com um conceito de humanidade vaga ou

extramundana, e sim, mais especificamente, com uma rede social capaz de ultrapassar as fronteiras delineadas por religião ou nação, reivindicando, desse modo, a ideia de um comum válido para todos [*allgemein*]. Nessa comunidade crítica, a República das Letras também é capaz de preservar uma alteridade, pois não é pressuposto que o leitor possua toda a erudição de um autor tampouco que o erudito torne o seu saber uma mercadoria.

Dessa alteridade presente nas margens da crítica, porém, ressurgem constantemente sua característica polêmica, quer enquanto controvérsia entre autores quer enquanto uma difundida demanda por minúcia e correção de teses. Como vimos em 2.2, a popularização dessa peculiar característica desperta, no início do século XVIII, duas correntes de objeções no mundo erudito que se voltam contra esse avanço: teólogos tradicionais e os críticos classicistas. No entanto, tais correntes são sobrepostas pela elevação da crítica ao status de uma ideia que, além de simbolizar uma época, sugere um próximo passo da crítica em direção aos objetos do poder (Religião e Estado). Há, portanto, esse mutualismo: a diversidade dos objetos da crítica facilita a expansão do público apto a realizar a crítica e, diante desta expansão, a crítica aumenta sua pretensão ao poder de submeter qualquer objeto. Ao nos perguntarmos acerca das definições, regras e usos da crítica, sua luz se propaga em direção a novos objetos e a novos sujeitos (2.3).

Privilegiamos esse momento, situado na transição entre o século XVII e o XVIII, por condensar – num período de praticamente cinquenta anos – perspectivas diversas sobre o lugar da crítica na modernidade que, no entanto, concordam no diagnóstico de a crítica fazer parte de um novo elemento em propagação entre autores e os seus leitores. Quer enquanto signo de distinção intelectual quer enquanto difamação, o adjetivo ‘crítico’ permeia com facilidade as fronteiras entre os juízos severamente rigorosos e as avaliações mais imediatas do entendimento comum. E, rivalizando com a crítica de magistrados, clérigos e eruditos em geral, será cada vez mais forte o peso desse público heterogêneo sobre a pena de um autor moderno.

Embora enuncie claramente o desafio específico sobre a possibilidade da metafísica, a *Crítica da Razão Pura* reflete em momentos estratégicos esse peso e a polissemia do conceito de crítica (3.3). Não são observações esparsas ou figuras retóricas a nomeação do leitor como o juiz de sua obra, a investida (séria e/ou jocosa) contra o monopólio do saber exercido pela instituição escolar, a liberdade de crítica como condição existencial da razão pura, a interpretação da sociedade em amadurecimento por meio da exposição pública das dúvidas e a defesa de pensadores rotulados como perigosos. Todas essas ponderações picantes, presentes numa crítica transposta ao nível *transcendental*, realizam um aspecto sistemático e constitutivo dessa obra que semeia intencionalmente valores para sua época. Sem se limitar a uma analítica do entendimento (ou de outras faculdades do sujeito), esse livro de Kant requer, ademais, um

método para a razão pura (3.3.2). Sob tal requerimento, afirmando-se como espelho de uma época, a obra coloca em primeiro plano o conceito de crítica e sua semântica capaz de entrelaçar a resposta escolar sobre um devaneio metafísico com uma representação histórica e social de um público moderno.

Explorada por Kant, essa modernidade da crítica e do público será o ponto inicial de seu projeto de expor e expurgar os enganos da razão, preservando, todavia, a legitimidade de seus princípios. O incondicionado representado no objeto é uma ilusão, mas enquanto atividade do sujeito ele uma força universalmente válida. Nessa ambivalência, a crítica, assemelhando-se ao ceticismo, busca recensear as limitações de objetividade que rondam proposições metafísicas, no entanto, uma vez que recenseia igualmente tipos diferentes de necessidade e de representações *a priori*, essa mesma crítica, aparentando-se ao dogmatismo, atribui à razão as condições de reconhecer suas ilusões e de criar transcendentalmente um lugar no qual todos podem se comunicar acerca do conhecimento, da moral e do gosto. Em Kant, a polissemia da crítica produz efeitos sobre o transcendental, o qual precisa ser apresentado enquanto sistema, mas sempre respeitando a heterogeneidade das faculdades do ânimo (Apêndice). Somente dividindo ou delimitando o poder adequado da razão para cada campo, a crítica em Kant faz com que a própria razão mantenha ou amplie seu reinado (*Aufklärung*) acerca do pensar, do querer e do sentir. Enquanto submetida à crítica, a necessidade da razão pura, avançando além da determinação conceitual, adquire a legitimidade de se fazer valer perante uma discussão pública acerca do ser, do dever e do sentir (Parte II).

Em afinidade com uma negatividade que transita entre a aporia socrática e o método cético, a crítica legítima inicialmente um alargamento do pensar enquanto problemático, que, para Kant, é uma especificidade do poder da razão (e não a sua impotência). Professando tal qualidade, a razão pura dá seu primeiro passo além do uso empírico dos conceitos do entendimento, buscando balizas que a orientem na falta inevitável de determinações objetivas (4.1). Possibilitando a representação da distinção entre fenômeno e númeno, esse horizonte problemático dos objetos em geral se revela *necessário* tanto para o conhecimento teórico quanto para a abertura ao campo prático (4.2), e, conseqüentemente, a crítica se esforça pela elaboração de uma anuência transcendental que lhe possa corresponder enquanto validade subjetiva, a partir da qual seja possível distinguir-se decisivamente do ceticismo. Esvaziada de seu sentido religioso, o conceito de fé em Kant busca estabelecer tal validade acima das condições privadas do sujeito, no entanto, misturando-se com interesse prático, juízos teleológicos e um sentimento da razão difícil distinguir conceitualmente, esse alargamento do pensar se mostra mais como uma questão transcendental do que como uma resposta definitiva.

Somente ampliando a perspectiva transcendental a conceitos e domínios para além da epistemologia, o projeto crítico conseguiria se apropriar de outros argumentos para essa questão.

Reconhecendo que sua investigação transcendental da faculdade de desejar tem tal pensamento problemático como pressuposto, a crítica alarga o querer, redirecionando seus fundamentos para uma nova realidade objetiva – a representação do dever – (5.1), determinando um critério para o possível segundo as categorias da liberdade (5.2), e, por fim, reconstituindo a questão de um âmbito subjetivo da razão à luz do primado prático (5.3). Ao anteceder a consideração a respeito da possibilidade física de uma ação, a faculdade de desejar é mais propriamente uma vontade e, submetendo-se à mera forma da lei moral, adquire a legitimidade de decidir positivamente a respeito da representação de liberdade – que permanece problemática no âmbito de uma adesão teórica. Atentando às desanalogias entre os domínios prático e teórico, tal legitimidade designa a força do formalismo moral kantiano na determinação de um querer cujo diverso já está presente *a priori* no próprio sujeito. Em virtude de tal diverso, temos a vantagem da faculdade de desejar sobre a faculdade de conhecer. Se o pensamento problemático se sobrepõe ao conhecer quando se trata do suprassensível em geral, àquele, por sua vez, sobrepõe-se o querer quando o suprassensível diz respeito à objetividade da lei moral ou quando diz respeito ao seu objeto incondicionado (o sumo bem). Portanto, através da relação da forma da lei com a faculdade de desejar, o ser racional finito habilita-se a cravar uma necessidade prática sobre o campo suprassensível vinculada ora ao dever ora aos postulados.

Se a irreduzibilidade entre moral e conhecimento certifica uma parte do suprassensível submetida à razão prática (primado da razão prática), essa mesma irreduzibilidade empurra a crítica a colocar em primeiro plano uma forte atividade de subjetivação (juízo reflexionante), em que representações, no lugar de conceitos de objeto, seriam tomadas em sua mera subjetividade, em sua referência primordial ao subjetivo (6.1). Protagonizada pelo Juízo, essa atividade reflexionante adentra o sentimento de prazer e desprazer, reconhecendo na representação bela uma expressão mais elementarmente subjetiva da necessidade. Possuindo fundamentos de determinação distintos, a necessidade da natureza e a necessidade da liberdade criam um abismo do ponto de vista da objetividade, no entanto, trazendo a dimensão do prazer para uma investigação transcendental, a crítica aborda uma necessidade que é especificamente outra e, ao mesmo tempo, comum a uma parte de ambas. Será esse o papel simultaneamente singular e sistemático desempenhado por *C3* ao encontrar na reflexão um princípio racional para o prazer ou, em outros termos, a espontaneidade do estético (6.2).

Superando as determinações empíricas do sentimento de prazer, a crítica – diferente de um racionalismo que conceitualizaria tal sentimento – eleva-o ao mero refletir numa apreensão singular e atribui uma natureza transcendental ao *jogo* entre imaginação e entendimento. Assim, no alargamento do âmbito do prazer, revela-se uma força racional que não precisa ser determinante para reivindicar-se universal. Para além dos critérios da intuição e dos imperativos morais, um princípio puro da razão insiste em declarar, independentemente de demonstrações conceituais, uma comunicabilidade universal como elemento desse jogo das faculdades. Diante desse princípio que se faz comum sem se remeter à objetividade, a questão de uma validade subjetiva mostra sua autêntica face transcendental (6.3). Depois de ser tratada em termos da adesão do sujeito dirigida a algum objeto fora de si, essa validade designa uma tarefa imanente de alargar a subjetividade para além das condições privadas do sujeito, mesmo quando não é possível a objetividade da intuição ou da lei moral (6.3.1). Essa tarefa se desenvolve especificamente no gosto, pois este coloca em comunidade necessária (6.3.2) aquela subjetividade que, segundo a objetividade do conhecimento, parecia ser meramente arbitrária, a saber, o prazer.

Delimitando um princípio transcendental para cada faculdade do ânimo, o conjunto de *C1*, *C2* e *C3* fornecem as condições ou ressalvas para o projeto doutrinal kantiano, no entanto, de maneira mais imediata, podemos enfatizar igualmente o seu efeito sobre uma razão que, aprendendo com a crítica a não se deixar limitar por nenhum objeto específico, alarga a si mesma quando amplia os limites da subjetividade no pensar, no querer e no prazer.

Bibliografia

1) Obras de Kant:

- KANT, I. *Gesammelte Schriften, hrsg von der Königlich Preussischen der Wissenschaften*, Belin: Walter de Gruyter, 1902-.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de F. Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2015.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de M. Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2016.
- _____. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2016.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido Almeida. São Paulo: Discurso editorial e Ed. Barcarolla, 2009.
- _____. *Textos seletos*. Trad. de R. Vier e F. Sousa Fernandes. Petrópolis: Ed Vozes. 1985.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70. 2000.
- _____. *Escritos pré-críticos*. Trad. de J. Barbosa, J. Beckenkamp, L. Codato, P. Licht, V. Figueiredo. São Paulo. Ed. Unesp. 2005.
- _____. *O conflito das faculdades*. Trad. A. R. Perez e L. G. Nascimento. Petrópolis; Bragança Paulista: Ed. Vozes; Ed. São Francisco. 2021.
- _____. *Lógica*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro. 1992.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. de Clélia A Martins. São Paulo: Ed. Iluminuras. 2006.
- _____. *Cursos de Antropologia: A faculdade de conhecer (Excertos)*. Seleção, tradução e notas de M. Suzuki. São Paulo: Clandestina. 2017
- _____. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião [1783-84]*. Trad e notas de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes. 2019
- _____. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Trad. A. Morão. In: Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. Declaração sobre a doutrina da ciência de Fichte. Trad. P. Licht. In *Cadernos de Filosofia Alemã* n. 2, pp. 57-60, 1997.
- _____. Sobre o uso de princípios teleológicos na Filosofia. Introdução e tradução de M. Pires. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, pp. 211-238, 2013.
- _____. Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua na filosofia. Trad. coord. por Rohden. In: *Ethic@*. Florianópolis: UFSC, v 5, n. 2, pp. 221-233, 2006.
- _____. *Correspondance*. Trad. par M-C. Challiol [et autres]. Paris : Gallimard. 1991.
- _____. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*. Trad. de A. Philonenko. Paris: Vrin, 1988.

_____. *Le conflit des facultés et autres textes sur la Révolution*. Trad. De C. Ferrié. Paris: Payot, 2015.

2) Obras de outros autores:

BACON, F. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da Natureza*. [1620] Trad. J. A. Reis de Andrade. Pará de Minas: Virtual Books Online, 2000.

_____. *O progresso do conhecimento*. [1605] Trad. R. Filker. São Paulo: Ed. Unesp, 2006

BAILLET, A. *Jugements des Savants*. [1685] primeira e segunda parte, Amsterdam, 1725.

_____. *Des satyres personnelles traité historique et critique de celles qui portent le titre d'anti*. Paris. 1689

BAYLE, P. *Projet et fragments d'un dictionnaire critique*, Rotterdam, 1692

_____. *Dictionnaire historique et critique*. Primeira e segunda parte. Rotterdam, 1697.

_____. *Nouvelles de la république des lettres* [1684]. In: *Œuvres diverses de Pierre Bayle*: vol 1. La Haye. 1737.

_____. *Dissertation sur les libelles diffamatoires*. [1697] In *Dictionnaire historique et critique* tomo XV. Paris: Desoer, pp. 148-189, 1820.

BLUTEAU, R. *Vocabulário Português e Latino*. Lisboa: Tomo I, 1712; suplemento I, 1727.

BOILEAU, N. *L'Art poétique*. Paris. 1674.

_____. *A Arte Poética* [1674]. Tradução de Célia Berretine. São Paulo: Perspectiva, 1979.

COUSIN, L. *Resenha de Ars Critica de Jean Le Clerc* in *Journal de Sanvant*, pp.176-179, 4 de maio de 1699.

COVARRUBIAS, S. *El tesoro de la lengua castellana o española* Madrid, 1611.

D'ALEMBERT, *Advertissement des Editeurs* in *Encyclopédie*. T. III (ch-cons). Paris, pp. i-xiv, 1753.

GANEAU, E (Ed). *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts ou Journal de Trévoux*. Trévoux, pp. 1305-1336, julho 1713.

GRACIÁN, B. *El Criticón*. Parte I. Madrid: 1651

HONORÉ DE SAINTE-MARIE *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique, touchant l'Histoire de l'Eglise ; les Ouvrages des Peres ; les Actes des anciens Martyrs ; les Vies des Saint ; & sur la Méthode qu'un Ecrivain a donné pour faire une Version de la Bible plus exacte, que tout ce qui a paru jusqu'au présent*. Paris, 1713.

LAUBRUSSEL, *Traité des abus de la Critique en matière de Religion*. Paris, 1710.

LEIBNIZ. sem título, [1692]. In: *Die philosophischen Schriften* (VI). Weidmannsche Buchhandlung, pp. 16-20, 1885.

_____. *Essais de Theodicée* [1710]. Amsterdam, 1720.

- LETI, G. *Critique historique, politique, morale, économique et comique sur les lotteries anciennes et modernes, spirituelles et temporelles, des États et des Églises*. Amsterdam; T. Boeteman, 1697.
- LOCKE, *Ensaio acerca do entendimento humano* [1689]. Trad. A. Aiex. São Paulo: Nova Cultural. 1999.
- MABILLON, *Traité des études monastiques*. Paris : Robustel. 1691.
- MARMONTEL. J-F. *Œuvres complètes de Marmontel*. Tomo I. Paris: Verdière, 1818.
- MEIER, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle, 1752. Cópia digital disponível em: https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/meier/vernunftlehre_1.html [acesso em 20/02/22]
- _____. *Excerpt from the Doctrine of Reason*. Trad. A. Bunch. Londres, Bloomsbury. 2016.
- MÉNAGE, G. *Anti-Baillet ou Critique du livre de M. Baillet, intitulé Jugements des savants*. La Haye, 1688.
- MENDELSSOHN, M. *Vorbericht de Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlin, 1785.
- MOLIÈRE. *La critique de l'école des femmes*. Paris 1663.
- MONLAU Y ROCA. *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Republicação de Forgotten Books, 2013 (primeira edição de 1856). Disponível em https://escritoresquenadielee.files.wordpress.com/2015/05/diccionario_etimologico_de_la_lengua_castellana_1400021846.pdf
- POLIZIANO, *Angelo Poliziano's Lamia*. [1492] Leiden; Boston: Brill, 2010.
- POPE, A. *An essay on criticism*. [1711] Disponível em: <https://www.eighteenthcenturypoetry.org/works/o3675-w0010.shtml>.
- SCALIGER, J. J. *Lettres françaises inédites*. Genève: Slatkine Reprints. 1970.
- SIMON, R. *Histoire critique du Vieux Testament*. [1678]. Rotterdam, 1685.
- _____. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*. Rotterdam, 1689.
- STOLLE, Gottlieb. *Verbete von der Critica in: Anleitung zur Historie der Gelahrheit*. Jena, pp. 110-129, 1718.
- VOLTAIRE. *Le temple du Goût* [1731] in *Œuvres complètes*. Tomo II. Paris, pp. 536-537, 1846.
- ZEDLER. *Verbete Socratica critica in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* Band. 38, 1743.

3) Livros e artigos de intérpretes.

- ADAIR, S. *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018.

- ALLISON, H. Kant's concept of the transcendental object. In *Kant-Studien* vol. 59, no. 1-4, Berlin; New York: De Gruyter, pp. 165-186, 1968.
- _____. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- _____. *Kant's transcendental idealism*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2004.
- AMERIKS, K. "Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will" (42 – 57). In HÖFFFE (org) *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp 87-100. 2011.
- _____. *Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- AMOROSO L. Kant et le nom de l'Esthétique. In: Parret H (ed.) *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*. [1998] Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 701-705, 2013. <https://doi.org/10.1515/9783110907902.701>
- ARENDT *Lições sobre a filosofia política de Kant* [1982]. Trad. A. Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BAEUMLER. *A Le problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIIIe siècle* [1923]. Trad. par Olivier Cossé. Strasbourg: Uni. Strasbourg, 1999.
- BALAVOINE, C & LAURENS, P. *La statue et l'empreinte. La Poétique de Scaliger*. Paris: Vrin, 1986.
- BAUM M. Kritik (1990). In: Heinz M (ed.) *Band 1: Arbeiten zur theoretischen Philosophie Kants*. Berlin, Boston: De Gruyter; pp. 83-104, 2019. <https://doi.org/10.1515/9783110605327-008>
- BAUMGARTEN, A. *Estética: A lógica da arte e do poema* [1750]. Trad. Mirian Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: Uni. Chicago, 1960.
- _____. *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*. Cambridge: Harvard University Press, 1969
- BECKENKAMP, J. Sobre conceitos práticos em Kant. In *Dissertatio*, n 10, pp 127-141, 1999.
- BEISER, F. *The Fate of Reason*. Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- BENOIST, J. Sur une prétendue ontologie kantienne : Kant et la néo-scholastique. In: RAMOND, C. (org). *Kant et la pensée mordene: alternatives critiques*. Bordeaux. Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 137-163, 1996.
- BOBZIEN, S. Die Kategorien der Freiheit bei Kant. In *Kant: Analysen, Probleme, Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 193-220, 1988.

- _____. Kant's Kategorien der praktischen Vernunft: Eine Anmerkung zu Bruno Haas. In *Kant: Analysen, Probleme, Kritik*, Vol. 3, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 77-80, 1997.
- BORMANN, C. "Kritik I,, in RITTER, J *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. IV Basel: Schwabe Verlag, pp.1249-1262, 1976.
- _____ & TONELLI "Kritik I,, in RITTER, J *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. IV Basel: Schwabe Verlag, pp. 1262-67, 1976.
- BOUCHILLOUX, Hélène. Foi et Histoire: Les Enjeux Théologiques de La Notion de "critique". In : *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4, pp. 445-61, 1999.
- BRAGUE, R. Kant et la secunda Petri. Un contresens fréquent. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°. 3. pp 419-422, 1999.
- BRAVO, B. *Critice* in the sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of Notion of Historical Criticism. In C.R. LIGOTA & J.-L. QUANTIN *History of Scholarship:...* New York: Oxford University Press, pp. 135- 195, 2006.
- BRANDT R. Zur Logik des ästhetischen Urteils. In: Parret H (ed.) *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*. [1998] Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 229-245, 2013. <https://doi.org/10.1515/9783110907902.229>
- BUNCH, A. "Objective Validity" and "Objective Reality". In Kant's B-deduction of the Categories. In *Kantian Review* v.14-2, pp. 67-92, 2010.
- CAIMI, M. Pensamentos sem conteúdo são vazios. In *Analytica* vol. 6, pp. 177-94, 2001.
- CALORI, F. "Le dernier pas": Kant, Heidegger, et la question du respect. In. RAMOND, C. (org). *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques*. Bordeaux. Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 17-46, 1996.
- _____ Racionalidade prática e sensibilidade em Kant. Trad. de M. Hulshof. In *Cadernos de Filosofia Alemã*. n. 20, pp.13-54, 2012.
- _____. Qu'est que s'orienter dans l'affectivité ? (Unité et pluralité des sentiments chez Kant). In : CALORI; FOESSEL ; PRADELLE (dir). *De la sensibilité: Les esthétiques de Kant*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 209-228, 2014.
- _____. Amour et respect dans la Doctrine de la vertu de Kant. In : GUION, B. (org.) *Le sentiment moral*. Paris, Honoré Champion, pp. 155-181, 2015.
- _____. Des plaisirs et douleurs. Approche empirique et perspective transcendante (Verri, Burke et Kant). In GRANDJEAN (org) . *Kant et les empirismes*. Paris: Classiques Garnier, pp. 75-96, 2017.
- CALORI; FOESSEL ; PRADELLE (dir). *De la sensibilité: Les esthétiques de Kant*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- CASSIRER. *El problema del conocimiento: II*. [1907] Trad. Wenceslau Roges. México: FCE. 1993
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. [1995] Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

- CODATO, L. Kant e o fim da ontologia, In *Analytica* 13 (1), pp. 39-64, 2009.
- CUNHA, J. G. M. Estilo, vocabulário e método na “primeira Crítica”. In: *Kant e-Print*, v. 14, pp. 78-94, 2019.
- DEBAILLY, P. Nicolas Boileau et la Querelle des *Satires*. In: *Littératures classiques* n°68. Toulouse, PUM, pp 131-144, 2009.
- DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, Félix Alcan, 1905.
- DUMOUCHEL. *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*. Paris: Vrin, 1999.
- _____. La découverte de la faculté de juger réfléchissant, *Kant-Studien*, v. 85, pp. 419-442, 1994.
- _____. La théorie kantienne de la subjectivité et le problème de l'affectivité pratique. In: GERHARDT, V., HORSTMANN, R. and SCHUMACHER, R. (org) *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. III: Sektionen VI-X: Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 172-181, 2001. <https://doi.org/10.1515/9783110874129.1422>
- _____. Genèse de la Troisième Critique: le rôle de l'esthétique dans l'achèvement du système critique. In: PARRET, H. (ed) *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant*. [1998] Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 18-40, 2013.
- FERRARI, J. *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris : Klincksieck, 1979.
- FICHANT, M. L'idée critique et l'histoire de la raison. In *Revue de Métaph. et de Moral* 4, pp. 525-537, 1999.
- FIGUEIREDO, V. A natureza conveniente: a importância transcendental do gosto para o conhecimento em Kant. In *Studia Kantiana* v. 3. n. 1. pp. 161-193, 2001.
- FIGUEIREDO, V; LIMONGI, M.; REPA, L. *O público e suas normas*. São Paulo: Barcarolla, 2015.
- FLEYFEL, A. Richard Simon, critique de la sacralité biblique. In *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. T. 88, pp.469-492, 2008.
- FOESSEL, M. *Kant et l'équivoque du monde*. Paris: CNRS, 2007.
- FÖRSTER, E. (org) *Kant's transcendental deductions: three critiques and the Opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- _____. “Was darf ich hoffen?” Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 46, pp. 168-185, 1992.
- _____. As mudanças no conceito kantiano de Deus. Trad. de G. Almeida e J. Esteves. In *Studia Kantiana* 1(1), pp 29-52, 1998.
- _____. Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft (107-121). In HÖFFFE (org) *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 151-162, 2011.

- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? [Conferência realizada em maio de 1978] In *Bulletin de la Société française de philosophie*, ano 84, n° 2, pp. 35-63, 1990.
- GERHARDT, V. Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt (A738/B766–A794/B822). In MOHR, G; WILLASCHEK, M (hrsg) *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 571-596, 1998.
- GRAFTON, A. *The Footnote: a curious history*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- GRANDJEAN. *Critique et réflexion: essai sur le discours kantien*. Paris: Vrin, 2009.
- _____. La politique empiriste de la raison. in GRANDJEAN (org) . *Kant et les empirismes*. Paris: Classiques Garnier, pp. 15-38, 2017.
- GROUIT, M. “Du véritable et de l’abus, ou des rapports entre D’Alembert et Laubrusse” in *Dix-huitième Siècle*, n°34, pp. 173-185, 2002.
- GUILLERMIT, L. *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1986.
- _____. *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant & commentaire por Louis Guillermit*. Paris: Éditions pédagogie moderne, 1981.
- GUYER, P. *Kant and the claims of taste*. Cambridge: Cambridge University Press. 1997.
- _____. *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.
- _____. Kant's Principles of Reflecting Judgment. In GUYER, P (org) *Kant's Critique of the power of judgment: Critical essays*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- HAAS, B. Les catégories de la liberté selon Kant. [1997] In KERVÉGAN (org) *Raison pratique et normativité chez Kant*. Lyon: ENS Éditions, pp. 55-87, 2010.
- HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*. [1962] Trad. D. L. Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HAMM, C. O lugar sistemático do sumo bem. In: *Studia Kantiana*, v. 9, n. 11, pp. 41-55, 2011.
- _____. Zu den Bedürfnissen theoretischer und praktischer Vernunft. In. *Voluntas*. v.11. n.1, pp. 164-172, 2020.
- HEIMSOETH, H. *Heinz Heimsoeth Transzendente Dialektik Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. IV Teil: Die Methodenlehre. Berlin & New York: W. De Gruyter: 1971.
- HENRICH, D. The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction. In *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 4, pp. 640-659, 1969.
- HERRERA, L. Kant on the moral Triebfeder. In: *Kant-Studien* v. 91, n. 4, pp. 395-410, 2000.
- HINSKE, N. Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Die philosophische Bedeutung des Kantschen Logikcorpus. in *Aufklärung*, Vol. 7, No. 1, pp. 57-71, 1993.

- _____. Kants Verankerung der Kritik im Weltbegriff: Einige Anmerkungen zu KrV B866 ff. In *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. De Gruyter, pp.263-275, 2013.
- HORSTMANN, R-P. Why Must There Be a Transcendental Deduction in Kant's Critique of Judgment? In: FÖRSTER, E (ed.), *Kant's Transcendental Deductions: The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*. Stanford University Press, pp. 157-176, 1989.
- _____. A função da dedução metafísica na *Crítica da razão pura* de Kant. [1997]. Trad. de J. Klein. In KLEIN (org) *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: NEFIPO, pp. 227-248, 2012.
- HULSHOF, M. O conceito de númeno na “Dialética transcendental”: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão. *Studia Kantiana 10* (12), pp. 5-33, 2012.
- IBÁÑEZ-NOÉ, J. A. Die Geschichte des Begriffs »Urteilkraft« bei Kant und seinen Vorgängern. In: *Archiv Für Begriffsgeschichte*, vol. 47, pp 123–139, 2005. <http://www.jstor.org/stable/24360838>
- JAFFRO, L. (cood) *Le sens moral : une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Paris : Presses universitaires de France, 2000.
- JASPERS, K. *Les grands philosophes 3/Kant*. [1962] Trad. par Jeanne Hersch. Paris: Plon, 1990.
- JOHNSON, T. (Ed). *Journal Litteraire*. Nov; dez, tomo II, pp. 369-433, 1713.
- KEINERT, M. *Crítica e autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão*. São Paulo: USP. 2006.
- _____. Autonomia e esclarecimento: o projeto crítico enquanto projeto político. In *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 2, pp.127-139, 2010.
- KEMP-SMITH, N. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason*. [1918] Nova York: Palgrave Macmillan, 2003
- KERVÉGAN. J-F. *La raison des normes : Essai sur Kant*. Paris : Vrin, 2015.
- KERVÉGAN (dir). *Raison pratique et normativité chez Kant*. Lyon, ENS Éditions, 2010.
- KIM, S-H. *Bacon und Kant. Ein erkenntnistheoretischer Vergleich zwischen dem Novum Organum und der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, New York: Gruyter. 2008.
- KLEIN, J. T. Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão, interesse, esperança e crença na filosofia kantiana. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 59, n. 1, pp. 143-173, 5 jun. 2014.
- KOSELLECK. *Crítica e Crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. [1954] Trad. L. Villas-Boas. Rio de Janeiro, Eduerj & Contraponto, 1999.
- KRÄMLING, G. Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant. In: *Kant-Studien* v. 77, pp. 273-288, 1986.

- KRIJNEN, C. Kants “Kategorien der Freiheit“ und das Problem der Einheit der Vernunft. In ZIMMERMANN (org). *Die “Kategorien der Freiheit“ in Kants praktischer Philosophie*. Berlin/Boston: De Gruyter, pp 309-332, 2016.
- KRÜGER, G. *Critique et morale chez Kant*. [1931] Trad. M. Regnier. Paris, Beauchesne, 1962.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993.
- _____. *Kant e o fim da metafísica* [1970]. Trad. C. A. R. Moura. São Paulo, Brasiliense, 2002.
- LICHT, P. A teoria do objeto transcendental. In: *O que nos faz pensar*. n.19. Rio de Janeiro, pp.109-148, 2006.
- _____. Algumas observações sobre a dialética transcendental: o fim da *Crítica da razão pura*. In *Studia Kantiana*, v. 6/7, pp. 135-179, 2008.
- _____. Qual o problema da Dedução Transcendental na *Crítica da razão pura*? In *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 72 (2-3), pp. 401-434, 2016.
- LOBEIRAS, M. J. Las raíces de la estética en el marco de la lógica y la filosofía de la conciencia del racionalismo. in *Agora*, vol. 22, n. 2, pp. 33-63, 2003.
- LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: Pr. Universitaires de France, 1993.
- _____. The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread. In MOHR, G; WILLASCHEK, M (hrsg) *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag. pp 131-158, 1998.
- _____. Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment. In: *The Journal of Philosophy*, v. 100, n. 9, pp. 487-492, 2003.
- _____. Kant e o poder de julgar. [1993] Trad. J. G. Cunha e L. Codato. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.
- LOUZADO, G. O paradoxo das coisas em si mesmas. In: *O que nos faz pensar* v. 19, pp149-164, 2005.
- LUGT, M. *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*. Oxford : Oxford University Press, 2016.
- LYOTARD. *Le Différend*. Paris : Ed. De Minuit, 1984.
- _____. Judicieux dans le différend. In *La faculté de juger*. Paris : Ed. Minuit. 1985.
- _____. Sensus Communis in : *Le Cahier* (Collège International de Philosophie), no. 3, (pp. 67-87, 1987.
- MAKKREEL, R. *Imagination and interpretation in Kant*. Chicago: Uni. Chicago. 1990.
- _____. *Orientation and Judgment in Hermeneutics*. Chicago: Uni. Chicago. 2015.
- MARQUES, A. *Organismo e Sistema em Kant. Ensaio sobre o sistema crítico kantiano*. Editorial Presença, Lisboa, 1987.

- _____. A terceira crítica como culminação da filosofia transcendental kantiana. In: *Cader. Depart. de Filosofia da PUC-Rio*, n.9, pp. 5-27, out.1995
- _____. Crítica da faculdade do juízo como alargamento da revolução copernicana de Kant. in ROHDEN, V (org). 200 anos da crítica da faculdade do juízo de Kant. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, pp. 24-34, 1992
- _____. O valor crítico do conceito de reflexão. In: *Studia Kantiana*. v. 4 (1), pp. 43-60, 2002.
- MARX, K. Carta a Ruge, setembro de 1843 in: MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Trad. N. Schneider, São Paulo, Boitempo, pp. 70-73, 2010.
- MATTOS, FC. Kant e o problema da coisa em si. Perspectiva de uma reflexão racional. *Cadernos de Filosofia Alemã* 5, pp. 27-44, 1999.
- MCCARTY, R. Kantian moral motivation and the feeling of respect. In: *Journal of the History of Philosophy* v. 31, n.3, pp. 421-435, 1993.
- MCKENNA, A. "Introduction" à *L'affaire Bayle : la bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Eglise wallonne de Rotterdam*. Saint-Étienne: Université Jean Monnet. 2006
- _____. *Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle Description des éditions et liste des entrées (1692-1748)* Saint-Étienne : Ihrim ; Cnrs. 2017. doi:http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/IMG/pdf/Dictionnaire_Bayle.pdf [acesso em 06/01/21]
- MCQUILLAN, J. C. Kant on the Science of Aesthetics and the Critique of Taste. In: *Kant Yearbook*, v. 9, n. 1, pp. 113-132, 2017.
- NADAI, B. As condições do esclarecimento, o conflito entre a filosofia e religião e a ideia kantiana de universidade. In *Studia Kantiana*, v. 18 n. 2, pp. 55-81, 2020.
- NASCIMENTO, L. GONZAGA C. *A relação entre a Liberdade e a Moral na filosofia prática de Kant*. São Paulo: USP. 2017.
- PARRET (dir). *Kants Ästhetik; Kant's Aesthetics; L'esthétique de Kant*. [1998] Berlin; New York: de Gruyter, 2013.
- PERES, D.T. *Kant: Metafísica e Política*. Salvador, Edufba-Unesp. 2004.
- _____. Reflexão e normativismo em Kant. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 22(4), pp. 103-113, 2017.
- PHILONENKO, A. Introduction à *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*. Paris: Vrin, 1988.
- _____. L'architectonique de la Critique de la faculté de juger. In: Parret H (ed.) *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetics / L'esthétique de Kant* [1998]. Berlin, Boston: De Gruyter; pp. 41-52, 2013. <https://doi.org/10.1515/9783110907902.41>
- PIEPER, A. Zweites hauptstück (55-71) HÖFFFE (org) *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 101-116, 2011.

- PIMENTA, P.P. Sentimento de prazer e consideração teleológica da natureza na *Crítica do Juízo*. In *Studia Kantiana*, v. 4 n. 1, pp. 137-148, 2002.
- _____. *Organismo e Finalidade na época da Ilustração*. (livre-docência) São Paulo: USP, 2015.
- _____. O direito do Senhor (*Crítica do juízo*, 63). In: *Studia Kantiana* v.19, n.1, pp. 09-29, 2021.
- PITASSI, M-C. *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*. Leida: E. J. Brill, 1987.
- PRADELLE, D. *Par-delà la révolution copernicienne*. Paris: PUF. 2012.
- PULS, H. *Funktionen der Freiheit: Die Kategorien der Freiheit in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.
- RECKI, B. *Der Kanon der reinen Vernunft (A795/B823–A831/B859)*. In: MOHR, G; WILLASCHEK, M (hrsg) *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 597-616, 1998.
- REGO, P. Conhecimento e prazer na estética de Kant. *Analytica - Revista de Filosofia*, 11(2), pp. 33-59, 2007.
- _____. Universalidade estética e universalidade lógica: notas sobre o §8 da crítica do juízo de Kant. In: *Trans/Form/Ação*, v. 34, pp. 1-20, 2011.
- RENAULT, A. Présentation. In KANT. *Critique de la faculté de juger*. Paris, Garnier Flammarion, pp. 7-82, 2000.
- RESCHER, N. On the Status of “Things in themselves” in Kant. In *Synthese*, vol 47,nº2. Springer, pp.289-299, 1981.
- RICKEN, F. Die Postulate der reinen praktischen Vernunft (122-148) In HÖFFFE (org) *Immanuel Kant Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 163-176, 2011.
- ROHDEN, V (org). *200 anos da crítica da faculdade do juízo de Kant*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS e Instituto Goethe/ICBA, 1992.
- ROHS, P. Die Disziplin der reinen Vernunft, 1. Abschnitt (A707/B735–A738/B766). In: MOHR, G; WILLASCHEK, M (hrsg) *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 547-570, 1998.
- RÖTTGERS, K. Kritik zwischen System und Produktion: Lessing. In *Kant-Studien* v. 64, pp. 200-2012, 1973.
- _____. *Kritik und Praxis : zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin; New York: W. De Gruyter, 1975
- _____. „Kritik“. In BRUNNER, O; CONZE, W; KOSELLECK R. in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1982.

- SANCHEZ MADRID, N. M. *A Civilização como destino: Kant e as formas da reflexão*. Florianópolis: Nefiponline, 2016.
- SANTOS, L. R. dos. *Metáforas da razão*. Lisboa: Fund. C. Gulbenkian & JNICT. 1994.
- _____. A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios. In *Trans/form/ação*, v. 33, 35-76, 2010.
- _____. Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma “República Mundial”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, pp. 13-54, jul-dez 2010.
- _____. “Uso polêmico da razão” ou “paz perpétua em filosofia”? Sobre o pensamento antinômico e o princípio de antagonismo em Kant”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, pp. 93-116, 2014.
- _____. Da Linguagem Jurídica da Filosofia Crítica à Arqueologia da Razão Prática. In: Santos, L. R. & André, J. G. (org) *Filosofia Kantiana do Direito e da Política. Seminário Internacional*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017.
- SEEL, G. Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze. In MOHR, G; WILLASCHEK, M (hrsg) *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 217-246, 1998.
- SEXTO EMPÍRICO. *Contra os gramáticos*, primeira parte (M1. 41-96). Trad. de J. Prezotto. In *Hypnos*, v. 40. São Paulo, pp. 1-30, 2018.
- SILBER, J. The Importance of The Highest Good in Kant’s Ethics. In: *Ethics*, v. 73, n. 3, pp. 179-197, 1963.
- SILVA, A. *Crítica e poder: M. Foucault nas encruzilhadas do Esclarecimento*. São Paulo: USP, tese de doutorado, 2018.
- SIMON, J. *Kant: Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin: De Gruyter, 2003.
- SUZUKI, M. *O gênio romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- _____. O homem do homem e o eu de si mesmo. In: *Discurso* nº 30, pp. 25-62, 1999.
- _____. A Palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant. In *Studia Kantiana*. n.6/7, 29-61, 2008.
- _____. *A forma e o sentimento do mundo: Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34; Fapesp, 2014.
- TAVOILLOT, P-H. *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.
- TERRA, R. Reflexão e sistema: as duas Introduções à Crítica do Juízo. In TERRA (org). *Dois Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

- _____. Notas sobre o conceito de “passagem” (*Übergang*) no pensamento kantiano. In: MARQUES, Edgar da R. (Ed.). *Verdade, conhecimento e ação*. São Paulo: Loyola, pp. 401-408, 1999.
- _____. La actualidad del Pensamiento político de Kant. In *Episteme*. Vol. 28, pp 93-119, 2008.
- _____. Pensar por si mesmo e o uso público da razão: Kant e a universidade nos limites da razão. *Studia Kantiana*. Vol. 18, n. 2, pp. 16-36, 2020.
- TONELLI, G. Der Historische Ursprung Der Kantischen Termini „Analytik“ Und „Dialektik“. *Archiv Für Begriffsgeschichte*, vol. 7, pp. 120–139, 1962.
- _____. Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic. In *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, pp. 186-191, 1974.
- _____. “Critique” and Related Terms Prior to Kant: A Historical survey, in: *Kant-Studien* 69, pp. 119-148, 1978.
- TORRALBA, J.M. Zur Rolle der „Typik der reinen praktischen Urtheilskraft“ und der „Kategorien der Freiheit“ in der Konstitution des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft. In ZIMMERMANN (org). *Die “Kategorien der Freiheit“ in Kants praktischer Philosophie*. Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 269-294, 2016.
- _____. The Two Objects of Practical Reason. In *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, edited by S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca and M. Ruffing, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 679-692, 2013.
- TORRES Fº, R.R. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975.
- _____. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula. in *Cadernos De Filosofia Alemã*, v. 7, pp. 67-86, 2001.
- TOSEL, A. Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico. In : *Revue de Métaphysique et de Morale*. N°4. La critique jusqu’à Kant. Paris : Universitaires de France, pp. 489-514, 1999.
- TREVISAN, D.K. *O Tribunal da razão: Um estudo histórico e sistemático sobre as metáforas jurídicas na crítica da razão pura*. São Paulo: Tese de doutorado USP, 2015.
- VIALA, A. La querelle des Bérénice n’a pas eu lieu. In *Littératures classiques*, vol. 81, no. 2, pp. 91-106, 2013.
- WAIZBORT, L. Erich Auerbach sociólogo. In: *Tempo social*, v. 16, pp. 61-91, 2004.
- WAQUET, F. Qu’est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique. In *Bibliothèque de l’École des chartes*, t. 147, pp. 473-502, 1989. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1989_num_147_1_450545 [acesso em 06/01/21]
- WENZEL, *An Introduction to Kant’s Aesthetics: Core Concepts and Problems*. Oxford: Blackwell. 2005.

- WIELAND, W. *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001
- WILLASCHEK, M. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart; Weimer: Metzler, 1992.
- _____. Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A235/B294–A292/B349). In: MOHR, G; WILLASCHEK, M (hrsg) *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 325-353, 1998.
- WOLFF, F. As três figuras do Discípulo na Filosofia Antiga. In: *Discurso* 22. pp 123-155, 1993.
- WOLFF-METTERNICH, B-S. *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals*. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1995.
- ZAMMITO, J. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.
- ZARKA, Y.C. (org) *Revue de Métaphysique et de Morale*. N°4. La critique jusqu'à Kant. Paris : Universitaires de France, 1999.
- ZIMMERMANN, S. *Kants "Kategorien der Freiheit"*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.
- _____. Was versteht Kant unter „Kategorien der Freiheit“? XXII. Deutscher Kongress für Philosophie. Ludwig-Maximilians-Universität München 2011. Texto disponível em https://epub.ub.uni-muenchen.de/12423/1/Zimmermann_Stephan-Was_versteht_Kant_unter_Kategorien_der_Freiheit.pdf (acesso em 17/02/21)
- _____. (org). *Die "Kategorien der Freiheit" in Kants praktischer Philosophie*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.
- ZÖLLER, G. Possibiliser l'expérience: Kant sur la relation entre le transcendantal et l'empirique. In GRANDJEAN (org) . *Kant et les empirimes*. Paris: Classiques Garnier, pp. 99-112, 2017.