

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

Arquitetônica e Sistema: concepções da sistematicidade da
filosofia kantiana

André Luis Doneux Ferreira

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola

São Paulo

2019

ANDRÉ LUIS DONEUX FERREIRA

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, como parte dos requisitos para a obtenção do título de doutor em filosofia sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

São Paulo

2019

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

F383a Ferreira, André Luis Doneux
Arquitetônica e Sistema: concepções da
sistematicidade da filosofia kantiana / André Luis
Doneux Ferreira ; orientadora Maria Lúcia de Mello e
Oliveira Cacciola. - São Paulo, 2019.
107 f.

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

1. Sistema. 2. Arquitetônica. 3. Filosofia. 4.
Crítica. 5. Kant. I. Cacciola, Maria Lúcia de Mello e
Oliveira, orient. II. Título.

FERREIRA, A.L.D. Arquitetônica e Sistema: concepções da sistematicidade da filosofia kantiana. 2019 – 107 f. (Tese de doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Aprovado em: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof(a). Dr(a). Instituição:
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). Instituição:
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). Instituição:
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). Instituição:
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). Instituição:
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos:

Agradeço à Professora Maria Lúcia Cacciola por aceitar orientar essa tese e pelo cuidado e a compreensão com os quais lidou com as vicissitudes que acompanharam essa pesquisa desde o seu início.

Aos Professores Pedro Paulo Pimenta e Maurício Keinert pela arguição realizada no exame de qualificação desse trabalho.

Ao Professor Maurício e a todos os colegas do grupo de estudos sobre a filosofia kantiana do qual tive o prazer de participar.

A todos os amigos que, generosos, me estenderam as mãos em momentos difíceis.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da USP, em particular, a Geni, Luciana, Marie e Ruben.

À Maria Lúcia Doneux, Tarcizo Ferreira e Mariana Doneux Ferreira por tudo o que me permitiu chegar até aqui.

Ao Chico pelo amor que sempre trago comigo. À Luciana por ser mãe dedicada e amorosa.

À Luiza, amada companheira em nossos caminhos.

Ao CNPq pela bolsa de pesquisa concedida, sem a qual essa tese não seria possível.

Quanto aos nossos sistemas filosóficos, suponho que estejamos ambos tão fixos que não há esperanças de conversa entre nós; e, de minha parte, não duvido senão de que nós dois devemos fazer bem em ficar como estamos.

David Hume

Carta ao autor [anônimo] de *The Delineation of the Nature and Obligation of Morality*.

RESUMO

FERREIRA, A.L.D. *Arquitetônica e Sistema: concepções da sistematicidade da filosofia kantiana*. 2019 – 107 f. (Tese de doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

Esta tese procura investigar algumas das concepções da sistematicidade da filosofia kantiana que são resultantes da aplicação de metodologias historiográficas e exegéticas distintas, bem como de interesses filosóficos divergentes. Não se trata de comparar tais concepções com os textos kantianos para decidir sobre suas eventuais correções ou identificar as distorções pelas quais a sistematicidade da filosofia kantiana foi representada por seus leitores. Trata-se de compreender como a ausência de um conceito unívoco de sistema filosófico em Kant dá lugar a uma pluralidade de concepções das diretrizes sistemáticas que respondem aos interesses filosóficos de seus intérpretes. Examinaremos como alguns dos elementos centrais para o modo como Kant reflete sobre a ideia de sistema filosófico – como a noção de arquitetura e a ideia de uma unidade sistemática entre os diferentes usos da razão – foram ressignificados, apropriados e criticados, preferencialmente, por leitores não especializados na obra de Kant. Tendo isso em vista, percorreremos as leituras de Schopenhauer, Adickes, Gueroult e Hyppolite.

Palavras-Chave: Sistema, Arquitetônica, Filosofia, Crítica, Kant

ABSTRACT

FERREIRA, A.L.D. Architectonic and System: conceptions of the systematicity of kantian philosophy. 2019 – 107.f – Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

This thesis seeks to investigate some of the conceptions of the systematicity of Kantian philosophy that result from the application of distinct historiographical and exegetical methodologies, as well as from divergent philosophical interests. It is not a question of comparing such conceptions with Kantian texts to decide on their eventual corrections or to identify the distortions by which the systematicity of Kantian philosophy was represented by its readers. It is a question of understanding how the absence of a unequivocal concept of philosophical system in Kant gives way to a plurality of conceptions of the systematic guidelines that respond to the philosophical interests of its interpreters. We will examine how some of the central elements of how Kant reflects on the idea of philosophical system – such as the notion of architectonic and the idea of a systematic unity among the different uses of reason – have been re-signified, appropriated, and criticized, preferably, by readers who do not specialize in Kant's work. With this in mind, we will go through the readings of Schopenhauer, Adickes, Gueroult and Hyppolite.

Keywords: System, Architectonic, Philosophy, Critic, Kant

Sumário

Introdução.....	10
I – A concepção de arquetônica nas críticas de Schopenhauer e Adickes à forma sistemática da filosofia kantiana.....	15
II – A noção de arquetônica e a inspiração kantiana do método de análise estrutural em história da filosofia de Martial Gueroult.....	40
III – A crítica hegeliana aos deslocamentos da visão moral do mundo e as contradições imanentes ao sistema da filosofia kantiana segundo Jean Hyppolite.....	63
Considerações finais.....	99
Referências bibliográficas.....	102

Introdução

A fim de questionar os *Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant*¹, Gerard Lehmann retoma o problema da articulação entre duas diretrizes antagônicas presentes no desenvolvimento da filosofia kantiana: um processo aporético de investigação de problemas e conceitos filosóficos e um princípio oposto de fixação dos conceitos filosóficos numa forma sistemática determinada.² Em seu artigo, Lehmann argumenta que a filosofia kantiana seria caracterizada por uma relação complexa e conflituosa entre um processo de *pensamento aporético*, marcado pela constante reelaboração de conceitos e problemas, e uma *diretriz sistemática* de acordo com a qual as teses filosóficas alcançadas pela reflexão seriam incorporadas ao sistema doutrinal já elaborado em vista da preservação de sua unidade, coerência e integralidade sistemática. Segundo Lehmann, essa articulação entre a estrutura sistemática efetiva da obra kantiana e o pensamento reflexivo, antissistemático que tensiona os limites do sistema anteriormente projetados estaria refletida na própria concepção kantiana de *sistema filosófico*:

[...] o que acima de tudo complica a oposição do sistemático e do aporético em Kant e sobreleva a sua dialética é o fato de Kant, não somente onde lida com a questão do sistema, tratá-la “aporeticamente”, mas de toda a sua filosofia ser uma luta em torno da aporia do conceito de sistema. Isso tem por consequência que ele, por um lado, nunca chega a um conceito definitivo de sistema – também não no *Opus postumum* – mas, por outro, sistematiza “artificialmente” a sua construção conceitual ao dar-lhe uma forma que não corresponde ao processo – o que foi e é um tema favorito da crítica kantiana – e ao pensar poder referir-se a esta forma sem, no entanto, por ela ser realmente determinado. A este respeito, eis o que se afigura mais facilmente ser, em conformidade com a estrutura externa dos escritos kantianos, pelo menos dos “críticos”: mas é muito difícil e, na realidade, impossível, “representar” a sua filosofia sistematicamente “correta”,

¹ Lehmann, G. *Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant*. In: Gil, F. *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

² Essa distinção tem como referência os trabalhos de Nicolai Hartmann. Cf. Hartmann, N. *Diesseits von Idealismus und Realismus*. In: *Kantstudien* XXIX, 1924.

isto é, correspondendo a essa estrutura. Que o próprio Kant tenha exigido e tentasse igualmente uma tal interpretação não significa que realmente a ela se sentisse vinculado.³

Se admitirmos essas teses de Lehmann, de acordo com as quais não há uma concepção unívoca de *sistema filosófico* ao longo da obra de Kant e tampouco haveria correspondência entre a “estrutura externa” dos escritos de Kant e “sua filosofia sistematicamente correta”, seria possível questionar em que medida essa “luta em torno da aporia do conceito de sistema” foi perpetuada na fortuna crítica da obra kantiana. Lehmann contrapõe as variações no conceito de sistema em diversos momentos da obra kantiana, ressaltando as diferentes concepções e modelos de sistema – dos quais destaca os modelos do *sistema cósmico* e do *organismo* – tal como foram elaborados por Kant em suas obras pré-críticas, no capítulo da *Arquitetônica da razão pura* da primeira *Crítica*, e na *Crítica da faculdade de julgar*. Em vista dessa aporia em torno da concepção kantiana de sistema filosófico, Lehmann questiona a possibilidade de “decidir a relação entre a própria sistemática de Kant e a sua ideia de sistema em geral.”⁴ As diferentes interpretações da filosofia kantiana não dispõem, na obra de Kant, de um conceito de sistema unívoco de acordo com o qual seria possível compreender a sistematicidade da filosofia efetivamente elaborada por Kant. Como vimos, de acordo com Lehmann essa dificuldade encontra a sua origem na própria reflexão kantiana sobre o conceito de sistema filosófico, e fora tematizada por Kant no capítulo *Arquitetônica da razão pura*:

Que esta ideia de sistema [conforme o modelo do organismo] não pode coincidir com o sistema de Kant especificado – mesmo se a divisão delineada na ‘arquitetônica’ é designada como explicação da ideia de uma legislação da razão humana, encontrada ‘em toda a razão dos seres humanos’ (A839 e segs.) – é o que já resulta da inadequação, aqui como em todo o lado acentuada, da ideia (arquétipo do juízo) e da realidade, segundo a qual a filosofia é ‘uma simples ideia’ de uma ciência ‘que em nenhum lado é dada *in concreto*, mas da qual procuramos avizinhar-nos de modos múltiplos’ (A838).⁵

³ Lehmann, G. *Op. Cit.* pp.3-4.

⁴ *Ibidem.* p.7.

⁵ *Ibidem.* p.7.

A ideia de sistema filosófico mobilizada por Kant no contexto da arquitetônica da razão pura pressupõe, segundo Lehmann, a inadequação entre ideia e realidade. O sistema filosófico efetivamente exposto nas obras kantianas não poderia, por princípio, corresponder à forma de uma ideia racional pura. A imagem do *organismo*, por exemplo, não encontra uma correspondência direta no sistema filosófico kantiano, mas apenas fornece um critério para a sua avaliação: “Não se deve, porém, perder de vista o critério da avaliação da sistemática de Kant: é a ideia daquele organismo racional universal, que se edifica como um ‘todo segundo fins da razão’.”⁶

Lehmann conclui que o sistema da filosofia kantiana não estaria encerrado num esquema fechado que implicaria a exclusão dos momentos “anti-sistemáticos” próprios ao desenvolvimento da filosofia crítica. Mais do que o resultado perfeitamente correspondente a um *plano antecipado* das divisões sistemáticas de acordo com o qual a filosofia crítica estaria estruturada, “o sistema da ‘crítica’ é, pelo contrário, a exposição de um processo, isto é, de um ‘método’ para obviar a falsa sistemática da razão, e até é designado pelo próprio Kant como sistema negativo.”⁷ De acordo com Lehmann, as diferentes interpretações “sistemáticas”, ou, “sistemático principiais” da filosofia kantiana (que visam “libertar o sistema ‘real’ de Kant de todo enredamento histórico e concreto, delineando-o como fechado na ordem de ideias mais unitária possível”⁸) são marcadas por uma *negatividade* análoga àquela que caracteriza a relação da própria filosofia crítica com a metafísica clássica:

O fato de a destruição ser inseparável da interpretação sistemático-principial depende naturalmente de uma interpretação sistemática não ser simples interpretação, mas constituir igualmente uma contraposição, correlaciona-se, pois com o toque ‘crítico’ de toda a interpretação sistemática. E, sob este aspecto, a própria *Crítica* de Kant pode valer como exemplo de uma tal construção destruidora, só que, evidentemente, em

⁶ *Ibidem.* p.7.

⁷ *Ibidem.* p.28.

⁸ *Ibidem.* p.28.

relação a uma sistemática ‘suprapessoal’, a saber, o sistema da metafísica racionalista.⁹

Essa analogia explicita o fato das interpretações sistemáticas da filosofia kantiana não se comprometerem com uma aceitação integral do conjunto de doutrinas exposto por Kant, e de terem em vista a superação das incoerências da filosofia kantiana pela elaboração de um sistema filosófico unitário, coerente e completo em contraposição ao sistema kantiano. Mesmo aquelas leituras que têm uma intenção simplesmente histórica e que não visam subsidiar diretamente a elaboração de uma filosofia própria, observa Lehmann, têm pressupostos sistemáticos na medida em que almejam reconstituir um corpo de doutrinas kantianas unitário e livre das contradições conceituais resultantes do condicionamento histórico de Kant.¹⁰ Ora, tais interpretações sistemáticas compreendem a filosofia kantiana a partir de uma concepção de sistematicidade que, frequentemente, neutraliza o modo aporético de acordo com o qual Kant teria tratado a questão do sistema filosófico.

O objetivo dessa tese é compreender como a “luta em torno da aporia do conceito de sistema”, que segundo Lehmann caracteriza a filosofia kantiana, foi prolongada na história da filosofia a partir do questionamento da unidade sistemática da obra de Kant. Em vista desse objetivo, abordaremos caso a caso algumas das interpretações que, em vista de interesses diversos, tematizam a *sistematicidade* da filosofia kantiana. Não se trata de cotejá-las com os textos kantianos para decidir sobre a sua correção ou as eventuais distorções com as quais a sistematicidade da filosofia kantiana é por elas representada. Trata-se de compreender como a ausência de um conceito unívoco de sistema filosófico em Kant dá lugar a uma pluralidade de concepções das diretrizes sistemáticas de acordo com as quais a filosofia kantiana – consciente ou inconscientemente, intencional ou

⁹ *Ibidem.* pp.28-29.

¹⁰ Lehmann destaca três desses pressupostos: “À interpretação sistemática pertence, de qualquer modo, mesmo se ela conduz à acentuação do aporético em Kant, primeiramente, a existência de teses filosóficas próprias, em segundo lugar, a hipótese de uma ideia sistemática diretora em Kant (ainda que exposta por intermédio da sistemática ‘artificial’ explícita, possa enquanto tal conter-se apenas no tratamento de problemas), e, em terceiro lugar, aquela relação, em que Kant, trazido por assim dizer à linguagem, foi compelido a ‘respostas determinadas.” *Ibidem.* p.27.

involuntariamente – estaria estruturada. Como veremos, essa representação da sistematicidade da filosofia kantiana responde aos interesses filosóficos distintos de seus intérpretes.

No primeiro capítulo, abordaremos as críticas de Arthur Schopenhauer e Erich Adickes à forma sistemática da filosofia kantiana. Essas críticas têm em comum a tentativa de compreensão da forma sistemática da filosofia kantiana a partir de uma concepção de arquetônica que refletiria fatores psicológicos de Kant. Caberia ao intérprete da filosofia kantiana preservar as verdades filosóficas alcançadas por Kant dos erros e distorções conceituais que decorrem de uma tendência psicológica em sistematizar artificialmente sua construção conceitual.

No segundo capítulo, estudaremos o modo como uma concepção de arquetônica filosófica de inspiração kantiana é mobilizada por Martial Gueroult na elaboração conceitual de sua metodologia de análise estrutural de obras filosóficas. Segundo os discípulos mais próximos de Gueroult, como Louis Guillermit, a identificação da essência filosófica de uma obra naquilo que ela contém de sistemático, característica da história da filosofia praticada e defendida por Gueroult, remete diretamente à concepção de sistema filosófico que seria apresentada por Kant no capítulo da *Arquetônica da razão pura*. Como veremos, se essa concepção cara a Gueroult está presente no referido excerto da obra de Kant, ela não contempla alguns dos elementos centrais da noção kantiana de arquetônica e do conceito kantiano de filosofia.

No capítulo final da tese, apresentaremos as dificuldades que Jean Hyppolite observa na unidade sistemática da filosofia kantiana a partir de seu estudo da crítica de Hegel aos *deslocamentos* da *visão moral do mundo*. Segundo Hyppolite, a crítica desenvolvida por Hegel no referido momento da *Fenomenologia do Espírito* tem um alcance maior do que a filosofia prática kantiana. Para Hyppolite, o idealismo transcendental kantiano estaria organizado sistematicamente por um processo dialético inconsciente de si mesmo. Sob uma aparente unidade sistemática, a filosofia kantiana dissimularia dualidades e cisões que não seriam efetivamente superadas por Kant.

I – A concepção de arquitetônica nas críticas de Schopenhauer e Adickes à forma sistemática da filosofia kantiana.

Em artigo recente sobre o capítulo da *Arquitetônica da razão pura*, Ricardo Terra¹¹ destaca a avaliação negativa que essa seção da *Crítica da razão pura* recebeu de nomes influentes das primeiras gerações de especialistas da obra kantiana, tais como Erich Adickes e Norman Kemp Smith. Para esses estudiosos, a sistematicidade da filosofia kantiana e a noção de arquitetônica pela qual o filósofo a apresenta deveriam ser compreendidas tanto como resquícios da metafísica racionalista no pensamento de Kant, quanto como fatores psicológicos da personalidade do filósofo. Terra chama atenção para a origem dessas explicações psicológicas na *Crítica da filosofia kantiana* de Schopenhauer.

A leitura desses comentários negativos nos mostra que, além de assumirem um tom comum, irônico, de denunciar o que seriam os erros e as distorções conceituais causadas pela “paixão de Kant pela simetria arquitetônica”, tais críticas convergem ao compreender sob o título “*arquitetônica*” os elementos que consideram *não essenciais* – extra filosóficos ou dogmáticos – da filosofia crítica de Kant. Há diferenças significativas nos *métodos* de interpretação próprios a cada um desses leitores, bem como nos *interesses* que motivam as suas objeções à sistematicidade da filosofia kantiana. No entanto, em todos esses intérpretes há um princípio comum na tentativa de preservar certo conteúdo do pensamento de Kant ao destacá-lo da forma sistemática arbitrária na qual seu autor o teria aprisionado, tornando-o, finalmente, compreensível. Seria tarefa própria da interpretação, portanto, uma espécie de *neutralização e denúncia* dos erros e das distorções conceituais causadas por uma elaboração sistemática arbitrária que Kant designou “arquitetônica”.

¹¹ Cf. Terra, R. *A Arquitetônica da razão pura*. In: Klein, J.T. (Org.) *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: Nefiponline, 2012. (pp.747-777)

O verdadeiro conteúdo do sistema da filosofia kantiana será compreendido com clareza quando for liberado do plano arquitetônico ao qual Kant o submete! Afinal, o que seria a arquitetônica senão esse plano artificial, puramente lógico e marcado por simetrias e divisões formais de conceitos que, afinal, só serviu para tornar o pensamento de Kant obscuro e incompreensível em muitos pontos? Vejamos a descrição de Norman Kemp Smith, citada por Terra, sobre a forma sistemática da filosofia kantiana:

O caráter compósito da *Crítica* é muito bem escondido pelo arranjo altamente elaborado e extremamente artificial de suas partes. Ao plano geral, baseado em supostos princípios lógicos, Kant dá o nome de arquitetônica; e ele leva esse plano a cabo com uma minúcia tal que todas as outras considerações, mesmo as perfeitamente lógicas, devem ceder. Ele apaixonadamente elabora os mínimos detalhes, e é recompensado por uma estrutura tão extremamente complicada que os elementos mais heterogêneos podem ser organizadamente colocados lado a lado, em seus muitos compartimentos. Por sua uniformidade e rigor, o plano possui a aparência de uma ordem sistemática, mesmo quando tal ordem é totalmente ausente.¹²

Comentadores mais recentes associam a atenção relativamente reduzida que a *Kantforschung* dedicou à noção de arquitetônica em comparação com outras temáticas da filosofia kantiana à influência de tais leituras negativas.¹³ O que esses comentadores apontam, certamente, não é o

¹² Kemp Smith, N. *A commentary to Kant's Critique of pure reason*. p. XXII Apud: Terra, R. *Op. Cit.* pp.748-749.

¹³ Leonel Ribeiro dos Santos, por exemplo, destaca essa falta de estudos mais detidos e apresenta como exceção a interpretação de Adickes, influenciada por Schopenhauer: “Mas, apesar da declaração de Kant, segundo a qual ‘a razão humana é por sua natureza arquitetônica’ (B502), não mereceu esse tópico ainda a atenção que muitos outros de menor importância mereceram. Constitui, por isso, uma quase singular exceção a obra de Erich Adickes (*Kants Systematik als systembildender Faktor*, Berlin, 1887), sem dúvida inspirada pela leitura que Schopenhauer fizera da obra kantiana. Adickes propõe-se expor esse ‘lado mais frágil’ (*schwachste Seite*) de Kant, que é a sua ‘tendência sistemática’ (*Neigung zur Systematik*), de modo a constatar o influxo que a forma sistemática exerce sobre o conteúdo do pensamento e assim poder distinguir o respectivo ‘cerne’ (*Kern*) da ‘casca’ (*Schale*). Ao contrário, porém, de Schopenhauer, Adickes não encara a sistematicidade e espírito de simetria arquitetônica apenas como um fator de limitação do pensamento kantiano, mas igualmente como um fator do seu desenvolvimento e organização interna (*systembildender, mitbildender Faktor*) e como um princípio heurístico e de antecipação da solução de muitos problemas.” (Santos, L. R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1994. p. 350.) Em artigo mais recente, Paula Manchester atribui à influência das críticas de Schopenhauer e aos resultados das posições de estudiosos como Erich Adickes, Benno Erdmann, e Norman Kemp Smith a prolongada ausência de estudos mais detidos sobre o

desinteresse pelas diversas questões relacionadas à forma sistemática da filosofia kantiana, mas a prolongada escassez de estudos dedicados à noção de arquetônica como um tema próprio de exegese.¹⁴

Gostaríamos de investigar alguns momentos específicos do modo como a noção de arquetônica foi mobilizada para a interpretação da sistematicidade da filosofia kantiana. As objeções de Adickes à sistematicidade e às simetrias arquetônicas da filosofia kantiana não nos parecem erros de leitura, mas a interpretação resultante da metodologia historiográfica por ele utilizada. Seu interesse pela arquetônica está relacionado às tentativas de interpretação da filosofia kantiana a partir de uma metodologia historiográfica objetiva, capaz de superar as divergências entre as diversas “interpretações” sistemáticas de Kant que marcaram o variado movimento filosófico conhecido como “*neokantismo*”. Esta tentativa visa a preservação de certas teses da filosofia kantiana independentemente da forma sistemática na qual Kant as apresentou em suas obras publicadas. As críticas de Adickes à sistematicidade da filosofia kantiana decorrem, portanto, de uma metodologia historiográfica para a qual o essencial é a reconstrução de uma filosofia a partir de seu enraizamento histórico. Isto é, a partir do estudo do contexto no qual essa filosofia encontra a sua *origem* (a partir das filosofias que a antecedem ou que lhe são contemporâneas) e do estudo do *desenvolvimento* dos problemas e conceitos que mobilizaram o pensamento de um filósofo ao longo de sua biografia intelectual.

Antes de abordarmos a interpretação de Adickes, estudaremos brevemente as críticas de Schopenhauer. A estratégia utilizada por Adickes

significado próprio atribuído por Kant ao termo “arquetônica”, os quais ganhariam maior rigor somente décadas mais tarde. Cf. Manchester, P. *Kant's Conception of Architectonic in its Philosophical Context*. In: *Kant Studien*. 99. Berlin, Walter de Gruyter, 2008. (pp.133-151.) p.134. (Nota 4.)

¹⁴ Nesse sentido, é preciso destacar a seção da quarta parte da obra *Transzendentaler Dialektik*, que Heinz Heimsoeth dedica ao capítulo *Arquetônica da razão pura* da primeira *Crítica*, no qual aborda detidamente se volta ao estudo as ocorrências do termo “*Architektonik*” no *Nachlass*, nas correspondências e aulas de Kant. No entanto, trata-se de um livro de 1971. Após o comentário de Heimsoeth, outros estudiosos como Giorgio Tonelli e Otfried Höffe voltaram maior atenção ao significado próprio da arquetônica em Kant. A respeito do interesse mais recente da *Kantforschung* sobre a significação própria da arquetônica, cf. Manchester, P. *Op. Cit.* p.134 (Nota 5.) A própria Manchester propõe uma interpretação da arquetônica completamente avessa à sua analogia com os planos dos arquetetos.

de identificação dos erros da filosofia kantiana a partir do estudo de seus padrões de “simetria arquitetônica” fora traçada, décadas antes, na *Crítica da filosofia kantiana* de Schopenhauer, que também fornece a Adickes o modelo de explicação psicológica da forma sistemática do sistema kantiano.

Arquitetônica e crítica ao dogmatismo na *Crítica da filosofia kantiana* de Arthur Schopenhauer

Vejamos o trecho da *Crítica da filosofia kantiana*, citado por Terra, no qual Schopenhauer mobiliza a arquitetônica como metáfora para descrever a sistematicidade da filosofia de Kant:

Não se pode deixar de constatar a grandiosa simplicidade antiga, a singeleza, *ingenuité, candeur*, faltam-lhe totalmente. Sua filosofia não tem nenhuma analogia com a arquitetura grega que revela ao olhar, de uma vez, proporções grandes, simples e evidentes; antes, lembra, muito fortemente, a arquitetura gótica. Pois uma peculiaridade bem individual do espírito de Kant é o gosto singular pela simetria que ama a multiplicidade variegada, para ordená-la e para repetir a ordenação, em subordinações e assim por diante, exatamente como nas igrejas góticas. Ele chega a levar isto, às vezes, até o lúdico, quando, por amor dessa inclinação, vai tão longe a ponto de fazer violência manifesta à verdade e lidar com ela como lidavam com a natureza os jardineiros góticos, cujas obras são aleias simétricas, quadrados e triângulos, árvores piramidais e esféricas, e sebes retorcidas em curvas regulares.¹⁵

Esse trecho da *Crítica da filosofia kantiana*, rico em imagens, ilustra bem o modo como Schopenhauer mobiliza o caráter metafórico do termo “arquitetônica”. A analogia entre a forma sistemática da filosofia kantiana e os edifícios e jardins góticos permite ao filósofo, que se colocou na posição de observador, refletir sobre as motivações de ordem não racional que estariam implicadas no planejamento e na construção dessa obra arquitetônica. Ao comentar a *Crítica da filosofia kantiana*, Maria Lúcia

¹⁵ Schopenhauer, A. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad.: Maria Lúcia Cacciola. Col. *Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980. p.97. *Apud*: Terra, R. *Op. Cit.* pp.747-748.

Cacciola¹⁶ observa que, para Schopenhauer, a refutação das posições sistemáticas de Kant está sempre articulada a um princípio de explicação psicológico. No caso de Kant, esse princípio seria o “amor pela simetria arquitetônica”: “Já na crítica à doutrina das categorias, Schopenhauer adverte que só se consegue refutar completamente um erro quando se demonstra sua gênese psicológica. Assim, a ‘doutrina das categorias’ e os ‘esquemas’ são atribuídos ao ‘espírito sistemático’ de Kant.”¹⁷ Essa perspectiva complementar auxilia o filósofo na identificação e na superação dos erros cometidos por Kant em sua filosofia, tornando possível descolar as verdades filosóficas alcançadas pela filosofia kantiana dos erros decorrentes das condições particulares em meio às quais o seu autor a elaborou.

Ao observar a repetição mecânica de padrões simétricos de uma parte a outra do sistema, bem como o traçado de formas sistemáticas arbitrárias (um número exato de doze categorias quando apenas uma seria o suficiente!) a atividade crítica do filósofo é orientada para a realização de sua tarefa de identificação dos erros cometidos por Kant. Vejamos como Schopenhauer opera esse método de refutação em alguns casos de sua *Crítica da filosofia kantiana*.

Como explicar, por exemplo, que o mesmo Kant que negou a validade objetiva do princípio que ordena a busca por uma condição incondicionada tenha, logo em seguida, afirmado a validade subjetiva desse mesmo princípio, e daí derivado três ideias de objetos transcendentais? De acordo com o idealismo transcendental kantiano, não seria possível conhecer objetos suprassensíveis. Ainda assim, Kant atribui à razão uma busca irrecusável pelo conhecimento desses objetos, os quais seriam correspondentes aos três conceitos de incondicionados cuja origem não é outra senão a própria razão. Por qual motivo Kant teria mantido esse conflito insolúvel em nossa faculdade do conhecimento?¹⁸

¹⁶ Cf. Cacciola, M. L. *Schopenhauer e a crítica da razão*. In: Revista Discurso, 1980. pp.91-103.

¹⁷ *Ibidem*. p.104. (Nota 68.)

¹⁸ Cf. Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad.: Jair Barboza. São Paulo, Editora UNESP, 2005. p.605.

Se compreendemos como Kant opera seu “adorado método de simetria-arquitetônica”, afirma Schopenhauer, logo perceberemos como “das três categorias de relação originam-se três tipos de silogismo, cada um dos quais fornece o fio condutor para a procura de um incondicionado especial, dos quais, por conseguinte, há três: alma, mundo (como objeto em si e totalidade integral) e Deus.”¹⁹ Ora, não são justamente esses os “três objetos principais em torno dos quais girou toda a filosofia sob influência do cristianismo, dos escolásticos a Christian Wolff”?²⁰ Uma investigação meramente histórica teria precavido Kant do erro de afirmá-los como produtos necessários de toda razão humana, e o teísmo se mostraria como o que é de fato: um fenômeno localizável histórica e geograficamente e não a destinação necessária de toda razão humana. Porém, Kant sequer toma conhecimento da grande contradição que consiste em afirmar que “os três incondicionados” são *igualmente* incondicionados. Em seu próprio sistema, afinal, a *alma* e o *mundo* são pensados como *condicionados* por *Deus*, a “causa produtora” de ambos. Por mais claro que esse erro se mostre, afirma Schopenhauer, Kant não poderia reconhecê-lo, pois “era muito *perigoso para a sua simetria*”.²¹

Schopenhauer destaca o caráter dogmático dessa “*simetria arquitetônica*” ao contrastá-la com a sistematicidade à sua própria filosofia, com a forma que deverá, inevitavelmente, adotar para poder comunicar esse conteúdo filosófico aos outros. O primeiro movimento de Schopenhauer nas linhas iniciais do *Prefácio à primeira edição de O mundo como vontade e como representação* consiste na contraposição entre essa sistematicidade própria de sua filosofia e a forma sistemática que caracteriza as filosofias que ainda não afastaram completamente o dogmatismo.

Se a exposição da verdadeira filosofia requer uma divisão em diferentes partes, não se deve jamais perder de vista que, em cada uma delas, trata-se sempre de “*um pensamento único*”, o qual, ao ser apresentado por seus diferentes lados, “se mostra como aquilo que se nomeou seja Metafísica,

¹⁹ *Ibidem.* p.605.

²⁰ *Ibidem.* p.606.

²¹ Grifo nosso. Cf. *Ibidem.* pp.605-606.

seja Ética, seja Estética.”²² Schopenhauer contrapõe a “*coesão orgânica*” desse *pensamento único* que caracteriza a sistematicidade de sua própria filosofia à “*coesão arquitetônica*” (*mecânica e seriada*) própria das filosofias que se constituem como “*sistemas de pensamentos*”:

Um SISTEMA DE PENSAMENTOS tem de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada; em que o cimo é sustentado, sem sustentar. Ao contrário, UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente.²³

Por seu caráter metafórico, a palavra “arquitetônica” oferece um contraponto eficaz para apresentar uma filosofia que almeja romper definitivamente qualquer resquício de dogmatismo que tenha sobrevivido à crítica kantiana ou que dela possa novamente emergir. Segundo Cacciola, Schopenhauer concebe o dogmatismo justamente como “a admissão de um fundamento ou razão que explique quer o sujeito, quer o objeto, como seu efeito: no primeiro caso, tem-se um dogmatismo realista e, no segundo, idealista.”²⁴ Kant derrubou o “antigo dogmatismo”, realista, que “seria um caso de falsa aplicação do princípio de razão, ao explicar o mundo como consequência de uma razão que lhe é transcendente”.²⁵ No entanto, a filosofia kantiana não afastou completamente o risco da forma oposta de dogmatismo. Se o antigo dogmatismo se apoiava numa razão transcendente que estaria inscrita nos objetos como a *pedra fundamental* a partir da qual os diferentes *sistemas de pensamento* eram erguidos, o idealismo dogmático de Fichte, ao

²² *Ibidem.* p.19.

²³ *Ibidem.* pp.19-20.

²⁴ Cacciola, M.L. *Op. cit.* p.26.

²⁵ *Ibidem.* p.26.

contrário, constrói um sistema de pensamentos a partir do *sujeito* concebido como *causa do objeto*.

Não se pode confundir a posição de Kant com qualquer desses polos opostos, porém, é preciso reconhecer que a sua filosofia permanece um *sistema de pensamentos*, e que não alcança o *pensamento único* capaz de afastar definitivamente o risco do dogmatismo. Ao contrário das filosofias estritamente dogmáticas, Kant tem o enorme mérito de distinguir claramente os objetos *enquanto fenômenos* desses mesmos objetos considerados no que são *em si mesmos*.²⁶ Não seria de se esperar que essa distinção impedisse toda construção de sistemas filosóficos a partir do encadeamento sucessivo de razões que se sustentam progressivamente a partir de uma *pedra fundamental*?

Kant não deduz todo um sistema filosófico a partir da suposta causalidade do sujeito sobre o objeto como o faz Fichte, no entanto, a limitação da possibilidade do conhecimento aos fenômenos não deixa de ser acompanhada pela permanência de posições dogmáticas. Como não perceber a contradição entre uma posição idealista coerente e o dogmatismo da afirmação das coisas em si como *causas* das sensações e dos fenômenos? Ou, como não perceber a impossibilidade de conciliar o conceito de fenômeno com a concepção das coisas em si mesmas como objetos suprassensíveis? Nesse último caso, a razão – que deveria ser limitada às operações lógicas a partir do conhecimento sensível – é apresentada como origem de ideias de objetos que estariam projetados num além-mundo. Esse ponto de vista contraditório, afirma Schopenhauer é claramente visto na segunda edição da *Crítica da razão pura*, cuja divisa é a de suspender o saber para dar lugar à fé. Portanto, se a *coesão arquetônica* da filosofia kantiana não está completamente apoiada na pedra fundamental de um dogmatismo realista ou naquela de um dogmatismo idealista, o *cimo* que completa a construção desse

²⁶ Sobre a importância dessa distinção para Schopenhauer, Cf. Cacciola, M.L. *Ibidem*. p.23. Schopenhauer, A. *Ibidem*. p.526.

sistema de pensamentos, a *fé*, exige uma crítica filosófica capaz de identificar os erros que estariam na origem desse desfecho dogmático.²⁷

A imagem da *coesão orgânica* do *pensamento único* seria antidogmática por excelência, pois é capaz de expressar a *correlação* entre sujeito e objeto e de afastar a dogmática relação de causalidade entre esses dois termos. Cacciola aponta o erro de interpretação que consistiria em conceber a afirmação do *pensamento único* “como a expressão de um monismo da Vontade ou como a afirmação de uma Vontade absoluta tomada como fundamento”.²⁸ A unidade da filosofia não é o resultado da derivação sucessiva de cada uma de suas partes de um princípio primeiro, ela é o “o jogo dos pontos de vista da Vontade e da representação”²⁹. É em contraposição ao caráter orgânico do seu próprio pensamento que Schopenhauer apresenta a imagem da *coesão arquetônica*, o claro sinal de uma filosofia ainda dogmática.

Em sua *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer censura Kant, por perseguir “um sistema simétrico, lógico, sem refletir suficientemente sobre o objeto que ele assim trata”.³⁰ Como consequência dessa influência negativa da forma sobre o pensamento, Kant foi levado a uma linguagem obscura que o impediu de estabelecer “um sistema novo e acabado ao qual seus partidários pudessem aderir ao menos por um curto espaço de tempo, todos notaram que algo muito grandioso acontecera, contudo ninguém sabia exatamente o quê.”³¹ Para Schopenhauer, “de imediato o sem-sentido refugiou-se atrás da apresentação obscura”³²: estava aberto o caminho que levaria a Fichte, a Schelling e, finalmente, a Hegel.

²⁷ Cf. *Ibidem.* p.526.

²⁸ *Ibidem.* p.25.

²⁹ *Ibidem.* p.25.

³⁰ *Ibidem.* p.545.

³¹ *Ibidem.* p.535.

³² *Ibidem.* p.540.

Arquitetônica e método genético em A sistemática de Kant como fator sistematicamente configurador de Erich Adickes

A comparação da tese de doutorado de Adickes, intitulada *A sistemática de Kant como fator sistematicamente configurador*³³ – orientada por outro estudioso que levantava críticas à forma sistemática da filosofia kantiana, Friedrich Paulsen³⁴ – com a *Crítica da filosofia kantiana* de Schopenhauer revela alguns elementos em comum: 1 – Ambas as interpretações são motivadas pelo projeto de preservar o “*cerne*” doutrinal da filosofia kantiana ao separá-lo da “*casca*” sistemática que o acompanhou em sua gênese. 2 – O que as duas interpretações designam como “arquitetônica” seria uma tendência de Kant que encontra sua gênese em fatores psicológicos. 3 – Assim como Schopenhauer, Adickes identifica a arquitetônica às simetrias, divisões conceituais e extrapolações de conceitos de uma parte a outra do sistema.

No entanto, a leitura de Adickes apresenta uma diferença fundamental em relação à perspectiva de Schopenhauer. Ao contrário deste, Adickes volta-se ao problema da *sistemática* em Kant mobilizando uma metodologia historiográfica que o afasta da intenção de elaboração de uma filosofia sistemática própria. Adickes almeja reconstruir a sistemática da filosofia kantiana em vista da verdade histórica das próprias teses kantianas, que seriam distorcidas no interior da forma sistemática que Kant lhes conferiu. Schopenhauer interpreta a filosofia de Kant e as simetrias e divisões “arquitetônicas” que a caracterizam em vista dos problemas que definem as finalidades de sua filosofia (como a questão do dogmatismo e a possibilidade de superação de suas posições antagônicas *realista* e *idealista*) e em vista do modo de elaboração de sua sistemática própria. Embora Adickes tenha em vista os debates filosóficos do momento em que escreve, sua interpretação está situada no domínio da história, não da criação de uma filosofia própria.

³³ Adickes, E. *Kants Systematik als systembildender Factor*. Berlin: Mayer & Müller, 1887.

³⁴ Sobre a leitura de Paulsen, cf. Lehmann, G. *Op. Cit.* pp.11-12.

Ao analisar os esforços da filosofia universitária alemã a partir da segunda metade da década de 1870 em direção à elaboração de uma historiografia da filosofia apoiada em estudos genéticos e filológicos que permitiriam a compreensão do “Kant histórico” em contraposição à pluralidade de leituras sistematicamente orientadas da filosofia kantiana, Klaus Christian Köhnke relaciona o interesse por uma metodologia propriamente historiográfica aos debates então correntes do *neokantismo*:

Antes de iniciar, em 1877, a febril atividade editorial dos neokantianos no campo sistemático com a fundação da *Revista Trimestral de Filosofia Científica*, em 1875 e 1876 apareceu uma série de escritos que tematizavam a filosofia kantiana, em parte, no contexto da filosofia imediatamente anterior e, em parte, também em seu contexto biográfico. O pensamento histórico-genético tradicional condicionou, não em última instância, um grande interesse pela gênese da filosofia kantiana, e este interesse se viu mais fortalecido, todavia, pelo fato de que se esperava uma explicação acerca da relação de Kant com a tradição metafísica e com o empirismo inglês. A oscilação do primeiro neokantismo entre o empirismo, ou, positivismo e o apriorismo deveria ser superada pelos meios historiográficos ainda que a intenção de atualizar Kant fosse muito superior aos esforços para conservar sua fidelidade histórica: ‘Após uma série de escritos ter se debruçado sobre o sistema kantiano a fim de fazer sua propaganda’, observava Vaihinger já no ano de 1881, ‘o método filológico exato começa há alguns anos a exercer pouco a pouco seu justo direito. Ainda assim, se cometeria um grave erro se se acreditasse que este último método não serve também para continuar desenvolvendo sistematicamente a filosofia.’³⁵

Ora, os interesses filosóficos conflitantes que animaram a “volta” à filosofia kantiana geraram “interpretações” inconciliáveis. De uma leitura a outra é do mesmo Kant que se fala? Como se sabe, o chamado *neokantismo* foi marcado por diversas polêmicas filosóficas que mobilizaram a filosofia de Kant como uma espécie de *linguagem comum* do debate filosófico do presente. Considere-se, por exemplo, os embates entre Friedrich Trendleburg e Kuno Fischer ou entre este e Hermann Cohen.³⁶ Certamente, não se trata de querelas exegéticas ou meramente historiográficas, mas dos

³⁵ Köhnke. K. C. *The Rise of Neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. Translated by R.J. Hollingdale. Cambridge University Press, 1991. p.240. (inglês)

³⁶ Cf. *Ibidem*. pp.240-243.

debates filosóficos do momento, para os quais a referência a Kant era o substrato comum. No entanto, como avaliar objetivamente o “Kant histórico”?

Somente a utilização de uma metodologia historiográfica rigorosa, e, principalmente, livre da necessidade de “subordinar-se à sistemática” própria do intérprete seria capaz de reconstituir objetivamente a verdade do “Kant histórico”. Tal metodologia historiográfica era marcada por um procedimento *genético* que consiste na interpretação da filosofia kantiana a partir de suas origens históricas (*Entwicklungsgeschichte*) e dos seus estágios de desenvolvimento particulares do pensamento de Kant (*Entstehungsgeschichte*). Porém, segundo Köhnke, não se deve confundi-la com uma perspectiva hegeliana, como aquela de Fischer.³⁷ Para Adickes, já não se trata de rastrear na história as manifestações de uma lógica que ordena as etapas da ciência filosófica em direção a uma posição culminante. Trata-se de uma historiografia de caráter empírico, não especulativo, que reivindica para Kant o mesmo tratamento filológico que, então, era destinado aos autores clássicos da história da filosofia, como Aristóteles.³⁸ Trata-se de remeter o sistema filosófico kantiano à ordem do tempo, de explicar cada um de seus elementos – a sistemática inclusive – como efeitos de causas que estão documentadas nos registros do contexto que lhe deu origem e do desenvolvimento do próprio pensamento de Kant.

Ao comparar as diferentes propostas metodológicas do período, Köhnke destaca o “método reconstrutivo absolutamente histórico” utilizado por Benno Erdmann, o qual “renunciava a qualquer atualidade de seus resultados”³⁹. Esse método permitiria que “o trabalho sistemático pudesse dar passos livres da carga dos problemas histórico filológicos [...] e, por outro lado, que a investigação histórica já não levasse mais a carga do trabalho sistemático”.⁴⁰ Seria preciso aprender a “valorizar Kant de uma maneira

³⁷ Cf. *Ibidem.* pp. 242.

³⁸ Cf. *Ibidem.* p.24.

³⁹ *Ibidem.* p.246.

⁴⁰ *Ibidem.* p.246.

verdadeiramente histórica.”⁴¹ Isso não significa atribuir à filosofia kantiana somente um valor histórico ou renunciar ao interesse da filosofia atual por Kant. Pelo contrário, significa uma tentativa de conferir objetividade à interpretação das doutrinas kantianas, de modo que a filosofia atual possa posicionar-se em relação a elas, tal como foram, de fato, elaboradas por Kant. Daí a recusa a certos aspectos da filosofia kantiana e a tentativa de valorização das doutrinas que ainda poderiam ser preservadas independentemente da integridade do sistema. Preservar a verdade e o interesse filosóficos das teses kantianas implica, portanto, na possibilidade de compreendê-las independentemente da forma sistemática na qual Kant as expôs em suas obras publicadas. A interpretação de Adickes tem como referência constante o estado da filosofia e das ciências de seu tempo, que denunciam as doutrinas kantianas cuja verdade não teria resistido à prova da história.

Gostaríamos de destacar como a interpretação crítica da sistematicidade e da arquitetônica da filosofia kantiana realizada por Adickes resulta em grande medida dessa metodologia historiográfica que concede objetividade somente às doutrinas filosóficas cuja gênese empírica é possível retratar. Por outro lado, também gostaríamos de mostrar como a identificação das simetrias, divisões e analogias arquitetônicas da filosofia kantiana orienta metodicamente a reconstrução crítica do conjunto de doutrinas kantianas que Adickes propõe em sua obra *A sistemática de Kant como fator sistematicamente configurador*. A partir de uma caracterização geral dos referenciais epistemológicos que estariam na origem do pensamento de Kant, Adickes pretende apresentar a forma sistemática observada na filosofia kantiana como derivada da tradição da epistemologia racionalista do século XVIII em oposição à tradição empirista. Ao relacionar as tarefas que pretende realizar em sua obra, Adickes indica qual seria a função da identificação das estruturas arquitetônicas para a interpretação crítica da filosofia kantiana:

A tarefa do presente livro é procurar os pontos do sistema kantiano onde se pode afirmar que o conteúdo do

⁴¹ *Ibidem*. p.248.

pensamento é influenciado pela sua forma sistemática. Essa influência consiste ou no fato de que a sequência de pensamentos foi deslocada e, por amor à simetria, os pensamentos individuais não receberam seu lugar natural, ou no fato de que pensamentos completamente novos foram inventados apenas para preencher a forma outrora escolhida. Essas partes modificadas do sistema não podem, evidentemente, reivindicar o mesmo significado que as outras. Pelo contrário, será necessário tentar tornar inofensivas as modificações trazidas pela forma externa numa representação do sistema kantiano. O que será conseguido devolvendo os pensamentos deslocados a seus lugares naturais e eliminando aquelas partes que devem sua origem somente à sistemática. Preparar tal apresentação será a segunda tarefa desse tratado, que procederá de tal modo que antes se coloque em perspectiva a grande importância que, em geral, a sistemática teve para Kant. Somente depois, portanto, serão vistos os lugares nos quais a influência da forma sobre o conteúdo do pensamento pode ser demonstrada.⁴²

O primeiro capítulo da obra é dedicado à análise da “Sistemática de Kant em geral”. A partir do segundo capítulo, Adickes procede a um “redesenho do conteúdo”⁴³ das três *Críticas* de Kant, dos *Princípios metafísicos da ciência da Natureza*, e da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A ordem desses capítulos reproduz a cronologia da publicação das obras, e as suas subdivisões abordam os problemas e as respectivas soluções que o comentador identifica e discute em referência ao *desenvolvimento* do pensamento de Kant – tal como este se encontra documentado em suas obras anteriores (pré-críticas), nas *Correspondências*, *Aulas* e *Reflexões* de seu *Nachlass*. Deste modo, o conteúdo das obras de Kant é *redesenhado* por um esforço de articulação de uma história do desenvolvimento (*Entwicklungsgeschichte*) do pensamento de Kant a uma história da origem dos problemas e conceitos (*Entstehungsgeschichte*) dados historicamente no momento em que Kant produziu sua obra.

Ao abordar a “Sistemática de Kant em geral”, Adickes busca situá-la frente às epistemologias opostas do contexto filosófico do século XVIII: o *racionalismo* e o *empirismo*. Seu estudo busca identificar e interpretar a significação da sistemática em cada uma dessas tradições a partir de uma

⁴² Adickes, E. *Op. Cit.* p. 1.

⁴³ *Ibidem.* p.2.

análise do “princípio epistemológico” próprio dessas “teorias opostas”. A sistemática filosófica é apresentada por Adickes como um componente necessário do método de todas as teorias do conhecimento. No entanto, a sistemática racionalista é completamente distinta daquela empirista. Segundo Adickes, a “sistemática de Kant é completamente racionalista” e somente ao reconhecer essa origem é possível compreendê-la.⁴⁴ Adickes apresenta o que considera ser o princípio próprio ao racionalismo:

Para o racionalismo, a ciência apresenta-se como um sistema de verdades necessárias e universalmente válidas. Com esta concepção, desde o início afasta-se qualquer utilização da experiência para a aquisição de conhecimentos científicos, pois a experiência nunca poderá proporcionar necessidade e universalidade. Assim, se a experiência foi excluída, a única coisa que nos resta é possuir em nossa própria faculdade mental uma fonte de verdades eternas a partir da qual todo sistema das ciências pode ser desenvolvido. O que ocorre através de uma atividade espiritual puramente imanente, isto é, através de raciocínios. Uma expressão concisa desta visão foi a exigência de tratar todas as ciências de acordo com métodos matemáticos.⁴⁵

Se a garantia dessa exigência racionalista pela necessidade e universalidade do conhecimento foi buscada de modos distintos na história da filosofia, afirma Adickes, todos os filósofos racionalistas têm em comum o ideal de “estabelecer o sistema das ciências diretamente de nós mesmos, sem o desvio da observação empírica”.⁴⁶ Adickes ressalta que esse ideal, contudo, nunca pôde ser realizado completamente e “a porta permaneceu aberta para a experiência até que ela pudesse ser substituída por algo melhor”.⁴⁷

O empirismo, ao contrário, “admite sem hesitação que pela experiência nunca se obterá a garantida de necessidade e universalidade”,⁴⁸ portanto, limita-se a explicar a origem da “necessidade” psicológica dos conhecimentos. Seu princípio epistemológico aponta em direção oposta

⁴⁴ Cf. *Ibidem.* p.2.

⁴⁵ *Ibidem.* p.3.

⁴⁶ *Ibidem.* p.3.

⁴⁷ Cf. *Ibidem.* p.3.

⁴⁸ *Ibidem.* p.3.

àquela do racionalismo, pois ao invés de exigir a fundamentação do conhecimento em uma faculdade racional o empirista requer a vinculação dos conceitos científicos à própria experiência. Somente assim os conhecimentos científicos podem ser mais do que “meros pensamentos sem qualquer valor real.”⁴⁹

Adickes questiona “como esses dois pontos de vista filosóficos se relacionam com a sistemática?”⁵⁰ Após enfatizar a importância da sistemática para o racionalismo – que almeja “fornecer a partir de nós mesmos” o sistema das ciências ao fundamentá-lo em “nossas faculdades espirituais” – Adickes expõe sua dúvida em relação a essa possibilidade, uma vez que, *até o presente*, a filosofia não descobriu qualquer sistemática racionalista utilizável pelo “sistema das ciências”, nem mesmo aquela de Kant “com suas categorias”.⁵¹ Tal fato, porém, não invalida o *ideal* da sistemática racionalista. Resta saber “como reconhecer o ideal de sistemática entre os muitos que são possíveis?”⁵² Como reconhecer o modo próprio de derivação *a priori* de um sistema de todas as ciências das próprias faculdades mentais do homem? Dado o princípio epistemológico do racionalismo, o único critério possível seria a dedução desse sistema a partir de uma divisão lógica de conceitos:

As verdades necessárias surgem da natureza de nosso espírito; também dele surgem as condições que prevalecem sob cada verdade particular, [condições] as quais se transmite às novas descobertas por meio de raciocínios lógicos, produzindo a sistemática da ciência. Portanto, a estrutura de nosso espírito (*die Einrichtung unseres Geistes*), ou seja, o modo como pensamos logicamente e a sistemática de todas as ciências serão do mesmo tipo; se a primeira nos é conhecida, também conhecemos a segunda. Conhecer a primeira foi a meta da lógica desde os tempos do estagirita; com a divisão lógica, portanto, se obtém a divisão de cada ciência antes que ela própria [exista].⁵³

⁴⁹ *Ibidem.* p.3.

⁵⁰ *Ibidem.* p.4.

⁵¹ Cf. *Ibidem.* p.4.

⁵² *Ibidem.* p.4

⁵³ *Ibidem.* p.4-5.

Ora, a sistemática que Kant “executou consistente e intrepidamente” em sua filosofia, afirma Adickes, é condizente com o ideal racionalista: em suas obras, é notável o uso frequente da divisão lógica e da doutrina das categorias com esse intuito.⁵⁴ Diante dessa caracterização, o *modelo da sistemática empirista* oferece ao estudioso da obra de Kant um referencial oposto a partir do qual o “redesenho do conteúdo” de suas obras (que Adickes expõe nos demais capítulos de sua obra) poderá ser realizado. A identificação da sistemática própria ao empirismo servirá, portanto, ao afastamento das pretensões inócuas do ideal racionalista:

Como o empirismo se posiciona em relação à sistemática? Uma vez que o empirismo deseja derivar apenas da experiência todo o conhecimento, conseqüentemente, a organização do mesmo também deve ser regulada de acordo com a experiência. A estrutura interna do sistema científico e conceitual terá, portanto, apenas um significado verdadeiramente científico, real, na medida em que corresponda ao contexto que contém as coisas correspondentes aos conceitos. Toda outra sistemática [a racionalista] é uma ordem que não se origina das coisas, mas que lhes é imposta por nós. Pode servir para fins subjetivos, tais como facilitar a comunicação do conhecimento, o seu armazenamento na memória, e afins. Mas não contribui em nada para o próprio conhecimento das coisas e de sua ligação – o que é propriamente a ciência – logo, como foi dito, não tem um significado efetivamente científico, real.⁵⁵

No entanto, é preciso observar que, do ponto de vista empirista, o ideal da sistemática racionalista não pode ser descartado *a priori* como impossível. Será sempre possível conceber idealmente uma sistemática que reflita o “desenvolvimento constante e regularmente recorrente de certas leis” em relação às diversas “áreas da natureza” (*Naturbereiche*). No entanto, a possibilidade de uma tal sistemática “até agora” – ou seja, em vista do modo como as ciências naturais estão efetivamente organizadas no mundo – “não encontra absolutamente nenhuma probabilidade”.⁵⁶ Ao contrário, “a ciência natural contemporânea não conhece qualquer série de desenvolvimentos [científicos] geralmente recorrentes, muito menos uma tal sistemática como

⁵⁴ Cf. *Ibidem.* p.5.

⁵⁵ *Ibidem.* p. 5.

⁵⁶ Cf. *Ibidem.* p.6.

aquela oferecida pelas categorias de Kant”.⁵⁷ A única sistemática aceitável pelo empirismo seria uma simples “divisão [das ciências] em geral e especial, sem a qual qualquer sistemática seria impossível.”⁵⁸

Em relação ao sistema ou a ordenação das ciências observável no mundo, portanto, o empirismo pode elaborar e validar uma sistemática somente por indução, o que implica, por conseguinte, a rejeição da pretensão racionalista de conhecer uma “sistemática válida *a priori* a partir do sujeito”.⁵⁹ É preciso observar que a interpretação da filosofia kantiana e a crítica de sua forma sistemática por Adickes são permeadas por uma atitude *cientificista* e *antimetafísica* que reflete a posição filosófica de Adickes nos debates de sua época, ou seja, no contexto do *neokantismo* das penúltima década do século XIX.

No início de seu primeiro capítulo sobre *A sistemática de Kant em geral*, Adickes identifica a elaboração sistemática da filosofia kantiana como “completamente racionalista”, dado que nessa filosofia a sistemática ocuparia “o mesmo lugar que ocupa em toda filosofia racionalista.”⁶⁰ Essas afirmações são acompanhadas por uma nota bastante esclarecedora sobre a perspectiva de análise e a posição filosófica de Adickes. Anteriormente, abordamos alguns aspectos do método de historiografia genética com o qual Adickes estuda a filosofia kantiana, vimos como ele apresenta as duas possibilidades de elaboração sistemática do conhecimento como decorrentes dos princípios epistemológicos próprios ao racionalismo e ao empirismo – ao solo histórico do qual a filosofia de Kant se origina. Antes de estudarmos algumas das demarcações do solo histórico no qual o próprio Adickes tomou suas posições, vejamos como ele mesmo justifica, na referida nota, sua recusa em compreender a sistemática de Kant a partir do “*apriorismo*”.⁶¹

⁵⁷*Ibidem.* p.6.

⁵⁸ *Ibidem.* p.6.

⁵⁹ Cf. *Ibidem.* p.6.

⁶⁰ Cf. *Ibidem.* p.7.

⁶¹ No contexto em que Adickes escreve, na década que marcaria o auge do *neokantismo*, o termo “apriorismo” remete às correntes desse amplo movimento filosófico que são opostas àquelas mais próximas ao positivismo e ao empirismo. Um exemplo destacado de

“Do meu ponto de vista, – afirma Adickes – a inclusão do *apriorismo* no confronto epistemológico entre o empirismo e o racionalismo só obscurece os fatos.”⁶² Adickes explica sua posição ao afirmar que “a suposição que as leis do nosso intelecto são ao mesmo tempo leis da natureza”, tese que seria característica do “apriorismo” kantiano, é retomada no interior dessas duas tendências epistemológicas antagônicas. Como cada uma se apropria dessa suposição? O empirismo não poderá levantar objeções à suposição *apriorista*, desde que a fundamentação dessa suposição se limite a prová-la simplesmente por indução – uma prova que, por definição, não pode ser completamente obtida. Essa impossibilidade, contudo, não impede que o empirista ainda possa dar “um voto de confiança” à suposição *apriorista*. O racionalista, ao contrário, não deixa de incorrer em “*petitio principii*” sempre que pretende provar exclusivamente a partir da razão que essa mesma faculdade é a origem de uma lei de causalidade válida *a priori* também como lei da natureza – erro pelo qual o empirista não deixará de censurá-lo.⁶³

O destino do *apriorismo* quando apropriado pelo racionalismo, diz Adickes, é completamente diferente de seu resultado de um ponto de vista empirista. No primeiro caso, o racionalismo seria levado à crença de que a razão é capaz de “determinar *a priori* algo sobre a natureza e o sobre futuro”. Por outro lado, o “voto de confiança” que o empirismo deposita na suposição *apriorista* seria apenas a aceitação de uma “hipótese” unicamente sob a qual nos é permitido “dizer algo *a priori* sobre a natureza”: “em nossas faculdades espirituais e em sua relação com a natureza nenhuma mudança será encontrada sem causa”.⁶⁴

Ao final dessa nota, Adickes acrescenta que “se a lei da causalidade associada ao nosso intelecto deve ter quaisquer conseqüências *a priori*

“interpretação” *apriorista* de Kant está a obra de Herman Cohen *Kants Theorie der Erfahrung*, de 1871.

⁶² Adickes, E. *Op. Cit.* p.7. (nota 1) Nessa nota que será comentada neste parágrafo e nos seguintes, Adickes se antecipa respostas às possíveis polêmicas às quais sua interpretação pode estar sujeita.

⁶³ Cf. *Ibidem.* pp. 7-8. (nota 1)

⁶⁴ Cf. *Ibidem.* pp. 7-8. (nota 1)

práticas, então uma lei geral da causalidade deve ser postulada primeiro. Aqui, Kant presta homenagem à visão racionalista.”⁶⁵ Ao analisar a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática* no quarto capítulo de seu livro, Adickes afirma ser seu objetivo liberar a ética de Kant de sua “camisa de força sistemática”, bem como provar que “Kant deve várias ideias de sua ética apenas à transferência injustificada de princípios estrangeiros para um campo estrangeiro”.⁶⁶ Considere-se, por exemplo, o modo como Kant extrapola a forma do problema dos juízos sintéticos *a priori* teóricos, cuja resolução era o objetivo da *Crítica da razão pura*, para o campo da ética: “Para Kant, sem a necessidade não haveria nenhum conhecimento, sem a necessidade nenhuma ética seria possível.”⁶⁷ É a identificação desse padrão simétrico, das analogias e transposições próprias à arquitetônica que dirige o olhar crítico de Adickes e levanta a sua desconfiança contra todas as teses de Kant que, segundo o comentador, resultariam dessa arquitetônica artificial de conceitos, cuja compreensão requer a consideração dos fatores psicológicos que a motivam.

Adickes apresenta as razões dessa desconfiança no primeiro capítulo de seu livro, no qual a configuração própria da sistemática racionalista na filosofia de Kant é estudada. É nesse momento que as explicações psicológicas da sistematicidade da filosofia kantiana são mobilizadas com maior ênfase: “Foi um dos pensamentos especialmente mais amados de Kant que na natureza da razão humana esteja fundada a luta para buscar o incondicionado, a totalidade.”⁶⁸ Aqui é preciso notar que a busca pela totalidade sistemática não é considerada por Adickes como decorrente da epistemologia racionalista e, tampouco, do *apriorismo* kantiano, mas pelos referidos fatores psicológicos que condicionariam a elaboração sistemática da filosofia kantiana:

Resta saber se este ponto de vista [que na natureza da razão haja um princípio da busca pelo incondicionado e pela totalidade] é tão geralmente defensável. O próprio

⁶⁵ *Ibidem.* p.8 (nota 1)

⁶⁶ *Ibidem.* p.133.

⁶⁷ *Ibidem.* p.134.

⁶⁸ *Ibidem.* p.8.

Kant realiza esse questionamento, todavia, raramente. Sua natureza completamente sistemática e seu amor pela simetria arquitetônica não conheceram limites. São até mesmo os meios para que Kant se certifique de que atingiu a totalidade do sistema. Para ele, as ciências são um edifício do qual ele é o mestre de obras. Ele mesmo pode não ser capaz de concluir o edifício interna e externamente, mas ele instrui a colocação dos materiais vindouros em seus lugares próprios. E quando tudo está no seu devido lugar, quando a decoração arquitetônica está simetricamente distribuída, e tudo está em conexão adequada, então ele pode ter a certeza de que atingiu a totalidade; a ligação mútua que se torna aparente por todos os lados e garante-lhe que nada foi esquecido.⁶⁹

Kant, afirma Adickes, recusa as "classificações empíricas" por não poder, através delas, alcançar a *totalidade do conhecimento* e afirma que "a diferença entre o conhecimento comum e a ciência" reside na completude de uma divisão metafísica. No entanto, o que se observa em sua sistemática racionalista é a mera "colocação de ideias sob um termo genérico comum",⁷⁰ a criação de dicotomias, tricotomias ("o verdadeiro *hobby*" de Kant) e tetratomias de conceitos, divisões simplesmente lógicas e formais sob as quais pretende submeter todos os conhecimentos possíveis.

Daí a importância das explicações psicológicas para a compreensão da resiliência da sistemática racionalista ao longo de todo um percurso intelectual marcado por mudanças constantes na formulação dos problemas e doutrinas.⁷¹ Se levamos a sério a *história do desenvolvimento* (*Entwicklungsgeschichte*) do pensamento de Kant encontrada em seu *Nachlass* e em suas obras pré-críticas, como explicar sua insistência na sistemática racionalista senão por traços de sua personalidade? Seria preciso compreender sua "luta pela totalidade" (*Streben nach Totalität*) como uma "inclinação" de Kant, a qual se torna visível para nós ao percebermos sua "fraqueza pela simetria arquitetônica" (*eine Schwäche für symmetrische*

⁶⁹ *Ibidem.* p.8.

⁷⁰ Cf. *Ibidem.* p.12.

⁷¹ Adickes antecipa suas respostas às possíveis acusações de acordo com as quais Kant não teria adotado uma sistemática racionalista no assim chamado "período empirista" de sua trajetória intelectual próprio aos seus escritos dos anos 1760. Kant, afirma Adickes, não desenvolveu uma epistemologia completamente empirista no período e, sua proximidade do empirismo não foi suficiente para afastá-lo de seu hobby favorito. Cf. *Ibidem.* pp.14-15.

Architektonik), sua tendência para dividir e classificar “onde quer que surgisse a oportunidade, mesmo quando ela não mais se apresentava.”⁷²

Adickes cita trechos excertos nos quais Kant afirma a necessidade de uma divisão rigorosa das ciências e do estabelecimento dos limites entre cada ciência e cada faculdade do conhecimento. O modo como Adickes organiza essas citações é bastante significativo para compreendermos aspectos importantes de seu método historiográfico. A citação de trechos de obras ilustra a busca pela sistemática racionalista operante na filosofia kantiana, no entanto, essa exigência sistemática só poderá ser interpretada pelo recurso à história do desenvolvimento da filosofia kantiana. Adickes menciona duas cartas de Kant a Marcus Herz datadas dos anos 1771 e 1772 para afirmar que: “a divisibilidade entre sensibilidade e razão foi particularmente importante por Kant por volta dos anos 1770, pois ele imaginava que por essa especificação resgataria a necessidade e a universalidade dos juízos racionais.”⁷³ Trata-se, portanto, de compreender as exigências sistemáticas expostas nas obras publicadas por Kant prioritariamente a partir da investigação da história do desenvolvimento de seu pensamento, ou seja, em vista das alterações nos problemas e nas doutrinas que marcam as seu percurso intelectual. As referidas citações realizadas por Adickes, nas quais Kant apresenta a necessidade das divisões e dos limites rigorosos entre as ciências, devem ser interpretados à luz dessa história, não por si mesmas.

Ao final do capítulo no qual comenta a *Crítica da razão pura*, Adickes escreve uma seção dedicada à proposta de uma “*Emancipação da sistemática kantiana de sua compulsão*”⁷⁴. Segundo Adickes, o próprio Kant esboçou nos *Prolegômenos*, ainda que parcialmente, um movimento nesse sentido, uma vez que a obra reorganiza as doutrinas fundamentais da *Crítica da razão pura* a partir da gênese histórica de seus problemas.⁷⁵ Além da apresentação dessa proposta, a seção consiste numa reflexão metodológica sobre as condições para a realização dessa operação que é descrita por Adickes como uma

⁷² Cf. *Ibidem.* p.11.

⁷³ *Ibidem.* p.11.

⁷⁴ Cf. *Ibidem.* pp.117-122.

⁷⁵ Cf. *Ibidem.* p.122.

“apresentação crítica baseada numa pré-história do desenvolvimento de Kant (*vorangeschickte Entwicklungsgeschichte Kants*), procurando, a partir de dentro, extrair inteiramente os pensamentos do esquema lógico em que eles foram forçados, e remodelá-los”.⁷⁶

Conforme havia indicado no prefácio, Adickes propõe outra sistemática para a *Crítica da razão pura*, uma organização que estaria baseada numa divisão de seu conteúdo – isto é, do cerne doutrinal rastreável em sua origem histórica e em seu desenvolvimento, portanto, de um conteúdo que não resulta da “fraqueza de Kant pela simetria arquitetônica” – em uma parte *positiva* e uma parte *negativa*. Tal dicotomia não derivaria de uma mera ordem lógica imposta às coisas tal como na sistemática racionalista, mas tomaria como princípio os grandes problemas que estão na origem histórica da filosofia de Kant e motivaram o seu desenvolvimento. A parte positiva dessa nova sistemática compreenderia a resolução da questão própria a uma “epistemologia pura”: “Como podemos a partir da razão pura emitir juízos necessários e universais sobre objetos e quais são esses juízos?”.⁷⁷ A parte negativa apresentaria a polêmica contra as “ciências metafísicas da ontologia, psicologia, cosmologia e teologia”.⁷⁸ Com isso, a ordenação sistemática da filosofia proposta por Adickes se afastaria da sistemática racionalista com suas simetrias arquitetônicas, sua ordem lógica e normativa que em nada reflete as doutrinas e conceitos filosóficos que permitem a resolução dos referidos problemas. Como condição para essa reelaboração sistemática, “desapareceriam as divisões entre a *Doutrina dos Elementos* e a *Doutrina do Método*, bem como entre estética, lógica, analítica, faculdade de julgar, e dialética.”⁷⁹ As condições para a realização dessa reconstrução da filosofia kantiana são apresentadas por Adickes no início da referida seção:

Está concluído o ensaio para delinear uma história da origem e do desenvolvimento (*Entstehungs-und-Entwicklungs-geschichte*) do andaime sistemático da *Crítica da razão pura*. Até alguns anos atrás, isso seria

⁷⁶ *Ibidem.* p.120.

⁷⁷ Cf. *Ibidem.* p.120.

⁷⁸ Cf. *Ibidem.* p.121.

⁷⁹ Cf. *Ibidem.* p.120.

impossível devido à falta de material. Apenas com a publicação das "*Reflexões de Kant sobre a Crítica da razão pura*", por B. Erdmann, essa situação alterou-se consideravelmente pela primeira vez. Especialmente para os problemas discutidos aqui essas "*Reflexões*" são verdadeiros tesouros. Ainda assim, permanecem algumas lacunas. Frequentemente, são dados apenas o ponto de partida e o ponto de chegada de um desenvolvimento, e, entre um e outro, algo entre um mínimo e um máximo de sugestões. É permitido deistir diante da dificuldade? Nem pensar. (*Darf man an solchen Stellen die Flinte ins Korn werfen? Keinewegs.*) Temos de nos agarrar à esperança de que seja possível estabelecer novamente uma história do desenvolvimento de Kant em geral reconhecível. Precisamente nisso, esse desenvolvimento é tão rico e tão significativo, pois os pensamentos de Kant quase nunca podem ser reconhecidos e compreendidos apenas a partir dos seus resultados finais, mas sempre que se renuncia à história do desenvolvimento de Kant, por assim dizer, se renuncia à possibilidade de compreendê-lo.⁸⁰

A rejeição de Adickes à forma sistemática da filosofia kantiana e suas críticas à arquetônica devem ser compreendidas à luz da “história da origem e do desenvolvimento (*Entstehungs-und-Entwicklungs-geschichte*)” que este propõe realizar. Daí a importância dos trabalhos filológicos sobre o *Nachlass*, bem como a mencionada edição, por Benno Erdmann, das *Reflexões de Kant sobre a Crítica da razão pura* – trabalhos que condicionam a utilização dessa metodologia historiográfica. Como é sabido, nos anos seguintes à publicação desses comentários, o próprio Adickes realizará um intenso trabalho de editoração e datação das *Reflexionen* de Kant. A rejeição à arquetônica deriva dessa metodologia historiográfica em função da qual Adickes afirma que “os pensamentos de Kant quase nunca podem ser reconhecidos e compreendidos apenas a partir dos seus resultados finais, mas sempre que se renuncia à história do desenvolvimento de Kant, por assim dizer, se renuncia à possibilidade de compreendê-lo.”

As simetrias arbitrariamente traçadas entre as partes do sistema, as divisões de conceitos, as dicotomias e tricotomias, as transferências ou extrapolações de elementos entre partes heterogêneas do sistema, as tentativas de formação de uma unidade sistemática a partir de uma ordenação puramente lógica, a busca apaixonada pela totalidade, em suma, todas as

⁸⁰ *Ibidem.* p.117.

características que, segundo Adickes, configuram a arquitetura utilizada por Kant em sua sistemática racionalista estariam em clara contradição com a compreensão do pensamento de Kant a partir da história da origem (*Entstehungsgeschichte*) e do desenvolvimento (*Entwicklungs-geschichte*) empreendida pelo intérprete.

Uma vez compreendida a gênese histórica das teses kantianas, a pretensa ordenação racionalista do conhecimento pode e deve ser afastada sem prejuízo para a verdade histórica do kantismo. O fundamental seria a compreensão dos problemas a partir dos quais a filosofia kantiana se originou e em vista dos quais se desenvolveu. Uma sistemática filosófica (de matriz empirista) deveria limitar-se à ordenação das doutrinas filosóficas elaboradas para a resolução desses problemas – deveria, portanto, rejeitar a luta pela totalidade, bem como a sistemática racionalista dela resultante.

Compreender as características da sistemática racionalista adotada por Kant e recusar o que seriam os resultados de sua “paixão arquitetônica” equivale a identificar a *casca* que deverá ser extraída para que o *cerne* doutrinal possa vir à luz em toda sua clareza. Apresentar essa “casca sistemática” como derivada das características psicológicas de Kant e de um racionalismo obsoleto que persiste em sua filosofia é a estratégia adotada pelo intérprete para preservar o que seria o cerne doutrinal da filosofia kantiana, para manter viva uma verdade filosófica que, em sua essência, não se perderia ao ser libertada de uma forma sistemática arbitrária que lhe é exterior. O método da “história da origem e do desenvolvimento (*Entstehungs-und-Entwicklungs-geschichte*)” amparado pelos estudos filológicos do *Nachlass* kantiano garantiria, para Adickes, a objetividade dessa operação.

II – A noção de arquetônica e a inspiração kantiana do método de análise estrutural em história da filosofia de Martial Gueroult

As objeções de Schopenhauer e de Adickes à sistematicidade da filosofia kantiana e a denúncia dos erros que teriam sido cometidos por Kant em função de sua inclinação para as “simetrias arquetônicas” tem em vista a preservação da verdade de algumas das doutrinas kantianas reinterpretadas a partir dos referenciais e interesses próprios desses leitores ao custo da integralidade do sistema. Martial Gueroult mobiliza uma noção de arquetônica de origem kantiana em vista da realização de uma operação inversa, a qual o historiador estrutural da filosofia estende a todos sistemas filosóficos que torna objetos de seu estudo. A preservação da integralidade sistemática de uma filosofia é a garantia da *verdade intrínseca* de suas doutrinas, cujo sentido exato não pode ser compreendido senão desde o interior da arquetônica de conceitos que explica suas razões.

Pouco após a morte de Gueroult ocorrida em agosto de 1976, quatro de seus alunos mais próximos redigiram, respondendo a um pedido de Hans Wagner a Jules Vuillemin, uma nota em homenagem ao falecido que seria publicada na edição de 1977 dos *Archiv für Geschichte der Philosophie*.⁸¹ O próprio Vuillemin se encarregaria de apresentar os comentários de Gueroult sobre *Fichte*, Ginette Dreyfus de abordar as obras sobre *Descartes e os cartesianos*, Louis Guillermit de redigir uma nota sobre *Kant*, e Victor Goldschmidt de apresentar a sua *Dianoemática* (cuja publicação póstuma, nos três tomos de sua *História da história da filosofia* e na *Filosofia da história da filosofia*, ficaria a cargo de Dreyfus).

Guillermit chama atenção para a importância de Kant na obra de Gueroult, apesar do fato do historiador analisar somente alguns pontos precisos da filosofia kantiana em estudos dispersos, e não ter dedicado a Kant

⁸¹ Vuillemin, J. (Org.) *Martial Gueroult 13/08/1976* In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 59 Band, Heft 3, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977. (pp. 298-312.)

uma monografia tal como as obras extensas que dedicou a outros pensadores.⁸² No entanto, a filosofia de Kant, afirma Guillermit, “é ao mesmo tempo *omnipresente* e abordada de modo *indireto*” na obra de Gueroult.⁸³ Em primeiro lugar, pelo confronto de Gueroult com as interpretações de Kant pelos pós-kantianos, como aquela de Fichte e, principalmente, a interpretação de Hegel, o que ficou registrado em diversos artigos publicados ao longo de sua carreira.⁸⁴ Guillermit destaca que a filosofia kantiana está presente como “pano de fundo” tanto nas monografias dedicadas a Fichte e Maimon (que pressupõe um conhecimento aprofundado de Kant), quanto em todos os grandes estudos dedicados às filosofias pré-kantianas – nos quais são encontradas inúmeras menções a Kant, que nelas está presente como “referência incontornável”. Após essas observações gerais, Guillermit afirma: “Porém, sem dúvida, é de modo ainda mais profundo que a presença e a força da inspiração kantiana podem ser identificadas no coração da concepção filosófica, que, sob o nome de *Dianoemática*, governa aquilo que M. Gueroult propõe da história da filosofia.”⁸⁵

Tal “inspiração kantiana” do pensamento filosófico de Gueroult, que também foi apontada por Goldschmidt⁸⁶ e Dreyfus,⁸⁷ pode ser identificada em aspectos distintos de sua reflexão sobre a história da filosofia.⁸⁸ Na nota que

⁸² No entanto, Guillermit indica a existência de dois estudos inéditos de Gueroult sobre Kant (um livro ‘*Recherches sur les structures de la Critique de la raison pure*’ e um artigo ‘*Recherches sur l’évolution de la philosophie pratique kantienne, de la Critique de la raison pure aux Fondaments de la métaphysique des mœurs*’), e afirma a intenção de publicá-los, o que, infelizmente, não ocorreu. Cf. Guillermit, L. *Ibidem*. p.301.

⁸³ Guillermit, L. *Ibidem*. p.301.

⁸⁴ *Ibidem*. pp.301-302.

⁸⁵ *Ibidem*. p.302.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*. p.311.

⁸⁷ Cf. Dreyfus, G. *Advertissement*. In: Gueroult, M. *Philosophie de l’Histoire de la Philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1979. p.9.

⁸⁸ Cf. Gueroult, M. *O problema da legitimidade da história da filosofia*. Trad. Paulo Roberto Moser. In: *Revista de História*. Vol. 37, Nº 75, 1968. (pp.189-211). Como afirma Goldschmidt, a inspiração kantiana do projeto da *Dianoemática* salta aos olhos nesse artigo que, em analogia com o questionamento kantiano sobre a legitimidade da metafísica como ciência, coloca a questão de direito (*quid juris*) sobre a história da filosofia a partir da constatação de sua existência de fato (*quid facti*). O vínculo entre a *Dianoemática* e a filosofia crítica kantiana é tematizado, entre outros, por: Schwartz, E. *Estruturas e sistemas no idealismo kantiano*. Tradução: Márcio Suzuki In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol.5, n.1, p.11-42, abril,2008.; Moura, C. A. R. *História Stultitiae e História Sapientiae*. In: *Racionalidade e Crise: Estudos da história da filosofia moderna e*

examinamos, Guillermit chama atenção do leitor para o desdobramento dessa inspiração kantiana em dois níveis da obra de Gueroult, aos quais desejamos nos ater e através dos quais desejamos orientar a nossa análise da função e da importância de certa noção de arquitetônica na elaboração conceitual do método de análise estrutural proposto por Gueroult. O primeiro nível dessa inspiração kantiana diz respeito aos pressupostos da utilização do método de *análise estrutural* em história da filosofia. O segundo nível aponta para a possibilidade da *Dianoemática* como “conclusão do tratado de paz perpétua em filosofia anunciado pela *Crítica*”.⁸⁹ De acordo com Guillermit, “assim que se reconhece que toda a originalidade e profundidade da obra [de Gueroult] repousam essencialmente na completa submissão da tarefa do historiador à exigência própria da filosofia que é o seu objeto, a ideia que é a essência crítica da filosofia kantiana assume a função de um verdadeiro paradigma.”⁹⁰

Gueroult apresenta a referida necessidade de subordinar a tarefa do historiador à exigência de filosofia à qual dedica o seu estudo, por exemplo, no início do *Prefácio à Descartes segundo a ordem das razões*:

‘Ter cuidado com estes jogos de reflexão que, sob o pretexto de descobrir o significado profundo de uma filosofia, começam por negligenciar o seu significado exato’: esta máxima de Victor Delbos foi permanentemente a nossa ao escrevermos a presente obra. Ela subordina o ‘compreender’ ao ‘explicar’.

De fato, é possível imaginar poder compreender sem explicar, o que ocorre quando acreditando compreender a outrem, com esse intuito, não se compreende senão a si mesmo. Tal ilusão não deixa de surgir sempre que a fantasia prevalece sobre o entendimento. Satisfazemos então uma imaginação viva e impaciente que, ao invés de ater-se às estreitas malhas de um texto, nele encontra ocasião para levantar livremente seu voo, deixando para pousar, de tempos em tempos, em referências recortadas dos pés de páginas. Estas generosas efusões procedem de iluminação antes que de uma análise estrita e podem, sem dúvida, encontrar aqui e acolá alguma verdade, mas como que por um feliz acaso, tal como a mariposa que colide por acaso

contemporânea. Curitiba/São Paulo: Editora UFPR/Discursos Editoriais, 2001. (pp.13-42) p.39.

⁸⁹ Cf. Guillermit, L. *Op. Cit.* p.303.

⁹⁰ *Ibidem.* p.302.

com o globo luminoso em torno do qual gira. Se elas são capazes de obter o sentimento de ‘compreender’, o fazem em proveito de uma doutrina romantizada na qual o romance impõe à doutrina perspectivas e um ambiente que lhe são exteriores.⁹¹

Como aplicar essa máxima que ordena subordinar “o ‘compreender’ ao ‘explicar’”? Ao acreditar poder *compreender* uma filosofia sem considerar-se obrigado a *explicá-la*, isto é, ao acreditar poder afirmar o sentido de uma filosofia sem apresentar as *razões* internas à obra que justificam a estrutura conceitual dada numa obra filosófica, o historiador está sujeito a uma ilusão análoga àquela que Kant censura ao metafísico dogmático: toma por *objetivo* um juízo cuja validade não é senão *subjetiva*, julgando “compreender a outrem” quando “não se compreende senão a si mesmo”. A famosa alegoria da pomba na *Introdução à Crítica da razão pura* que “em seu voo livre corta o ar cuja resistência sente, poderia formar a impressão de que as coisas lhe seriam bem mais favoráveis no espaço sem ar”⁹² é transmutada – na ilusão historiográfica denunciada por Gueroult – na imagem do historiador mariposa que acredita poder afastar-se das *razões* internas do texto e permanecer na exterioridade do sistema filosófico, de onde procura as suas *causas*. A ilusão decorre das tentativas de compreensão de uma obra filosófica *somente* pelas *causas* que são exteriores ao sistema, dispensando-se do trabalho interno à obra filosófica, da busca pelas *razões* imanentes que a tornam inteligível. É a *insuficiência* das abordagens genéticas e das histórias horizontais da filosofia, não sua *inutilidade* que Gueroult denuncia.⁹³ Por outro lado, as tentativas de arrancar o *sentido profundo* de uma filosofia subordinando o texto à descoberta posterior de uma verdade implícita que comandaria a filosofia à revelia das razões apresentadas

⁹¹ Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre de raisons*. Paris: Aubier Montaigne, 1968. p.9.

⁹² *KrV*. A4-5/B8-9. p.50.

⁹³ Cf. Gueroult, M. *O método em história da filosofia*. Trad. Nicolle Alvarenga Marcello. In: *Sképsis*, Ano VIII, Nº 12, 2015. (pp.160-170) pp.163-164. Goldschmidt ressalta que as grandes monografias de Gueroult não negligenciam o estudo das correntes filosóficas, de aspectos do contexto político, sociológico e biográfico dos filósofos: “Eles apenas se recusam a fazer [desses estudos] o essencial, e a confundir os elementos que condicionam uma filosofia com aqueles que a constituem.” Cf. Goldschmidt, V. *Dianoématique*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 59 Band, Heft 3, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977.p310.

explicitamente pelo filósofo em sua obra, esse *romance doutrinal* próprio das leituras hermenêuticas, deve ser completamente recusado.⁹⁴

Gueroult admite ser possível encontrar “aqui e acolá alguma verdade” sem uma “análise estrita” do texto, no entanto, questiona como, ao adotar *somente* esse procedimento, o historiador poderia considerar objetivamente as “verdades” que retém em seus pousos *rapsódicos* na letra de uma obra filosófica. Como o próprio Descartes estabelece com precisão, recorda Gueroult, “o que há de importante e de útil nos livros dos gênios superiores não consiste em tais ou quais pensamentos que se possa deles extrair; o fruto precioso que eles contém deve emergir do corpo inteiro da obra”⁹⁵ Um ponto de vista sistemático se impõe ao historiador da filosofia! O “verdadeiro horror de Descartes aos ‘pensamentos destacados’” se explica pela mesma razão que condena ao fracasso em conjunto todas essas interpretações que se esforçam simplesmente “para *epilogar* o texto e proceder a golpes de referências desconexas, as quais podem demonstrar à vontade seja o branco seja o preto. Principalmente porque os mesmos termos têm um sentido diferente, ou mesmo oposto, segundo os encontremos num *lugar* tal ou qual da cadeia de razões.”⁹⁶ Desse modo, o historiador deve apreender a sistemática *própria* à filosofia que deseja compreender, pois reconhece que “bastaria negligenciar esse *lugar* para que as aberrações possam tomar curso livre.”⁹⁷

Cada proposição de uma filosofia deve ser compreendida, portanto, em função do *lugar* que ocupa na estrutura do sistema, e a ocorrência de um mesmo termo em lugares distintos deverá ser o suficiente para levar o leitor a questionar se a sua significação, de uma ocorrência a outra, permanece a mesma. A imersão do historiador na sistemática interna de uma obra

⁹⁴ Sobre o conflito entre os procedimentos analíticos e a hermenêutica na história da filosofia, bem como a respeito do embate entre Gueroult e Ferdinand Auquié a propósito da interpretação de Descartes, Cf. Aubenque, P. *Le conflit actuel des interprétations: analytique ou herméneutique?* In: Zakra, Y.C. (Org.) *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Paris, PUF, 2001. (pp.45-58.)

⁹⁵ Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre de raisons*. p. 11.

⁹⁶ *Ibidem*. p.11. Grifo nosso.

⁹⁷ *Ibidem*. p.11.

filosófica visa, portanto, evitar os equívocos de leitura que decorrem da própria condição do historiador que se faz *intérprete*. Vejamos como Gueroult propõe o estudo das *Meditações* de Descartes. Salvo “quando se trata de algum pensador excepcional”, a verdade do intérprete é completamente indiferente a quem abre um livro de história da filosofia sobre Descartes – é a verdade histórica de Descartes que interessa encontrar em uma obra sobre Descartes, não a verdade que seu intérprete lhe atribui.⁹⁸ A situação contingente na qual o historiador se encontra em nada deveria impactar a sua leitura da obra. O condicionamento histórico do leitor, sua situação existencial, suas posições filosóficas próprias, são todas perspectivas exteriores ao sistema e, conseqüentemente, podem levar a sua imaginação a “embaraçar o foco do seu entendimento”.⁹⁹ Ora, trata-se de uma obra sobre Descartes! Será preciso, portanto, situar-se em seu interior e reconhecer, em primeiro lugar, que “a filosofia cartesiana se quer rigorosamente demonstrativa. Seu autor não deixa de repetir que ele segue a ordem dos geômetras, que não há boa demonstração em filosofia senão a matemática, que sua obra não pode ser conhecida por aqueles que não tenham espírito matemático.”¹⁰⁰

Eis a submissão da tarefa do historiador da filosofia à exigência de seu objeto. Eis a submissão da compreensão à explicação. Se a interpretação de uma obra filosófica requer do historiador a apreensão da estrutura conceitual do sistema filosófico estudado, nenhuma lógica geral que seria válida para todas as filosofias poderia descrever essa estrutura e sobrepor-se ao método próprio à filosofia em questão. No caso de Descartes, enfatiza Gueroult, tratasse de um método demonstrativo transposto da matemática, “por conseguinte, salta aos olhos que é preciso esforçar-se para compreender essa filosofia por suas demonstrações, e estas demonstrações segundo o espírito matemático. Antes de tudo, é preciso pôr a nu essa *ordem de razões* que é, aos olhos de Descartes, a condição *sine qua non* do valor de sua doutrina”.¹⁰¹

⁹⁸ Cf. *Ibidem*. p.12

⁹⁹ *Ibidem*. p.12.

¹⁰⁰ *Ibidem*. p.12.

¹⁰¹ *Ibidem*. p.12.

A *ordem das razões* não é o encadeamento dos temas da filosofia cartesiana, é a sua *racionalidade própria*; o método de demonstração matemático não é um simples modo de exposição ou um recurso didático, mas o modo *singular* de ordenação que forma a estrutura conceitual da obra filosófica de Descartes.¹⁰² Para explicar o *sentido exato* de cada um dos conceitos dessa filosofia, o historiador deverá apropriar-se do método *cartesiano*. É justamente essa apropriação que a *análise das estruturas* de uma obra filosófica visa permitir. No entanto, um filósofo pode dedicar uma seção ou mesmo uma obra particular de sua filosofia à apresentação de seu método e afirmar, como o faz Descartes, que a sua filosofia não poderia ser encontrada sem ele e, ainda assim, ao historiador não bastaria simplesmente a tentativa de aplicação, após o filósofo, das regras desse método aos problemas visados em sua filosofia. Esse cuidado requerido pelo método de análise estrutural é enfatizado por Goldschmidt no conhecido artigo *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*:

Doutrina e método, com efeito, não são elementos separados. O método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método. Quando um autor consagrou a seu método uma exposição teórica, é preciso evitar interpretar esta última como um conjunto de normas dogmáticas, a serem classificadas ao lado dos dogmas propriamente ditos. Pode-se generalizar, a esse respeito, o que Descartes diz de seu próprio método, que ‘ele consiste mais em prática que em teoria’ (a *Mersenne*, março de 1637); e quando, a propósito dos ‘Ensaio desse método’, Descartes precisa ‘que as coisas que eles contém não puderam ser achadas sem ele, e que se pode conhecer por eles o que ele vale’, é preciso acrescentar que, sem eles, nem mesmo se pode conhecer o que ele é. Inversamente, tampouco se conhecem as teses, se abstraídas do método de que resultam.¹⁰³

Se “a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método”, essa tarefa não se confunde com a de uma simples averiguação, e eventual correção, da

¹⁰² *Ibidem*. Cf. p.13.

¹⁰³ Goldschmidt, V. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos*. In: Goldschmidt, V. *A Religião de Platão*. Trad.: Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963. (pp.139-147) pp.141-142.

aplicação das regras desse método às doutrinas contidas na filosofia em questão. “Doutrina e método” de uma obra filosófica não são elementos separados: o método de construção filosófico que a *análise estrutural* propõe desvelar deve ser apreendido *em ato* na estrutura sistemática singular de cada *obra filosófica*. Todas as vezes que um historiador estruturalista da filosofia fala em “método”, não se trata de um conjunto de regras separadas da doutrina que elas possibilitam, mas do percurso efetivo de construção dessa doutrina filosófica.

Ao invés de questionar simplesmente as *causas* (biográficas, sociais, históricas, relativas às filosofias precedentes ou contemporâneas, etc.) que condicionam uma filosofia, caberá ao historiador explicar a obra estudada a partir das *razões* de cada *decisão* sistemática em seu interior, das *funções* de cada elemento que a constituem como um sistema filosófico singular – de onde se compreende o imperativo pelos estudos *monográficos*. A estrutura de uma obra filosófica não é um simples encadeamento de demonstrações (a *ordem de razões* é a estrutura própria da filosofia de Descartes, e não se confunde com o conceito de estrutura em geral), e o sistema não é um *agregado* de temas. Em cada obra, há uma disposição própria de conceitos cujas *razões* (os passos metódicos do caminho percorrido) é necessário apreender. Será preciso, portanto, considerar as relações *dadas* – explicitamente, no texto – entre cada conceito e entre cada uma das divisões sistemáticas de uma obra filosófica a partir da ideia de uma unidade que coordena, do interior, a totalidade dessas relações.

A obra filosófica requer essa análise objetiva de sua estrutura conceitual uma vez que a presença dessas estruturas conceituais é o que torna uma obra propriamente filosófica: “a descoberta de tais estruturas é capital para o estudo de toda filosofia, porque é por elas que se constitui seu monumento sob o título de *filosofia*, em oposição à fabula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral, ou às opiniões metafísicas.”¹⁰⁴ É neste ponto que Guillermit identifica um primeiro nível da inspiração kantiana no pensamento de Gueroult:

¹⁰⁴ Gueroult, M. *Op. Cit.* pp.10-11.

[...] que a essência filosófica das obras seja reconhecida naquilo que elas contêm de sistemático e que o sistema consista na eficácia de uma unidade capaz de transformar o agregado de uma diversidade numa organização na qual a Ideia do todo determina *a priori* as relações entre as partes; que, por conseguinte, seja preciso estabelecer a sua interpretação ‘não segundo a descrição que lhe dá o seu autor, mas segundo a ideia que se encontra fundada na própria razão, a partir da unidade natural das partes reunidas’ e que, finalmente, não haja ‘nada de extraordinário em poder compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendeu uma vez que não determinou suficientemente seu conceito’ – tais são as concepções que a *Arquitetônica* da primeira *Crítica* expõe e que podem ser facilmente discernidas no princípio de constituição da história da filosofia como Tecnologia dos sistemas.¹⁰⁵

Não se trata de tomar como modelo de história da filosofia o tipo de interpretação que Kant praticou em relação aos filósofos que o precederam como Hume, Leibniz ou Locke. Trata-se de realizar uma operação análoga àquela que estabelece o distanciamento entre a metafísica e a filosofia crítica, possibilitando a atividade desta última. Ao verificar que, até então, “a filosofia é a simples ideia de uma ciência possível que em parte alguma é dada *in concreto*”¹⁰⁶ o filósofo crítico poderá situar-se numa perspectiva distinta daquela que é própria das *doutrinas filosóficas*: a questão sobre as condições de possibilidade da metafísica como ciência, que se impõe como tarefa, já não o permite opor às teses dogmáticas de seus adversários as pretensões de verdade dos seus próprios dogmas.¹⁰⁷ A *suspensão de juízo* que condiciona sua atividade impede o filósofo crítico de adotar como critério para a distinção entre o *conhecimento comum* e a *ciência* uma noção de *verdade* entendida como *adaequatio intellectus ad rem*. A *necessidade* e a *universalidade* de um juízo são as marcas pelas quais é possível reconhecer a sua origem *a priori*. No entanto, sem investigar criticamente as condições da *validade objetiva* do mesmo, “a metafísica dogmática é constantemente vítima desse jogo que consiste em considerar um juízo ‘às vezes de um ponto de vista lógico em relação ao *conceito* de sujeito, às vezes de um ponto de

¹⁰⁵ Guillermit. L. *Op. Cit.* pp.302-303.

¹⁰⁶ *KrV*. A838/B866.

¹⁰⁷ É conveniente lembrar que Kant exige também de seu leitor a suspensão de juízo em relação às pretensões das metafísicas dogmáticas. Cf. p. ex. *Prol.* Ak. IV:7-9.

vista *real* em relação ao *objeto*, acreditando, porém, encontrar aí o mesmo significado’”.¹⁰⁸ Será, portanto, na *sistematicidade* do conhecimento científico que Kant identifica a característica própria que o distingue do conhecimento comum.¹⁰⁹ Em vista desse critério Kant poderá louvar Wolff e afirmar o valor do seu *sistema de metafísica* – dada a *perfeição lógica* que nele se observa – e, ao mesmo tempo, denunciar as pretensões dogmáticas que tornam essa *aparente ciência* filosófica tão *ilusória* quanto todas as demais tentativas metafísicas que a história oferece como exemplos.¹¹⁰

De modo análogo, a identificação da sistematicidade como essência filosófica de uma obra permite ao historiador da filosofia operar um distanciamento entre a sua própria perspectiva de análise e a “descrição que lhe dá o seu autor”. O que motiva o estudo das filosofias que toma como objeto já não será a “*verdade de juízo*” que os seus autores desejaram alcançar, isto é, “sua adequação à coisa que elas pretendem representar e penetrar, porque por isso elas se contradizem todas, e contradizem na maior parte das vezes as verdades adquiridas da ciência atual.”¹¹¹ O fato da *indestrutibilidade das filosofias*, motivo de sua história, deverá ser fundamentado na *verdade intrínseca* de cada obra filosófica. Desse modo, a *Dianoemática* condiciona a atividade do historiador à realização de uma operação de *redução* de cada *filosofia*, “que só se edifica e se torna válida a seus próprios olhos, construindo uma doutrina à qual atribui uma verdade de juízo, isto é, edificando uma teoria”,¹¹² às diferentes *obras filosóficas*, que “parecem se manter indestrutíveis *como as obras de arte* por uma verdade interna (*veritas in re*), inteiramente diferente de sua verdade de juízo.”¹¹³ Essa passagem da *verdade de juízo* à *verdade intrínseca* é uma operação própria ao historiador da filosofia, uma vez que “para criar essas obras, o filósofo não as visa, como *o artista*, elas próprias por si próprias, mas visa

¹⁰⁸ Guillermit cita o trecho da *Resposta a Eberhard*. Cf. Guillermit, L. *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*. Paris: J. Vrin, 2008. p.83.

¹⁰⁹ Cf. *KrV*. A832/B860.

¹¹⁰ Cf. *KrV*. BXXXV-XXXVII.

¹¹¹ Gueroult. M. *O problema da legitimidade da história da filosofia*. p.207.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*. p.210.

sempre, *como o cientista*, a descoberta de uma verdade de juízo, uma teoria conforme à realidade das coisas.”¹¹⁴

Tais questões ultrapassam o campo da metodologia historiográfica e compõem as investigações filosóficas da *Dianoemática*, que Gueroult apresentará como uma “disciplina que se refere às condições de possibilidade das filosofias (*dianoema*, doutrina) como objetos de uma história possível”.¹¹⁵ Dessas investigações filosóficas desejamos abordar somente alguns elementos necessários para analisarmos o modo como as concepções de sistema filosófico que remetem ao capítulo da *Arquitetônica da razão pura* são apropriadas por Gueroult. Além dos elementos apresentados por Guillermit no trecho citado anteriormente, a própria noção de *arquitetônica* é um componente absolutamente central para a concepção de *estrutura* de Gueroult. Ao sugerir a possibilidade de “identificar na *Dianoemática* a conclusão do tratado de paz perpétua em filosofia anunciado na *Crítica*”, Guillermit aponta a concepção kantiana de acordo com a qual a “realização de todo projeto especificamente filosófico se acha confiada a uma arquitetura definida conjuntamente como ‘arte’ e ‘doutrina’ do sistemático e própria a transformar o conhecimento comum em conhecimento filosófico (*KrV*. A832).”¹¹⁶

É esse duplo aspecto da noção kantiana de arquitetura, enquanto *arte* e enquanto *doutrina*,¹¹⁷ que será mobilizado por Gueroult em seu conceito de *estrutura*. No trecho do *Prefácio a Descartes segundo a ordem das razões* no qual distingue as filosofias das demais obras discursivas do espírito humano pela estrutura conceitual que as caracteriza, Gueroult afirma que essas estruturas “têm o caráter comum de serem demonstrativas.”¹¹⁸ A intenção

¹¹⁴ *Ibidem*. p.210.

¹¹⁵ *Ibidem*. pp.210-211.

¹¹⁶ Guillermit, L. *Kant*. p. 303.

¹¹⁷ “Por arquitetura eu entendo a arte dos sistemas. Uma vez que a unidade sistemática daquilo que o conhecimento comum transformou primeiramente em ciência, i. e., fazendo de um mero agregado daquele um sistema, a arquitetura é a doutrina do científico em nosso conhecimento em geral, e pertence necessariamente, portanto, à doutrina do método.” *KrV*. A832/B860. p.600.

¹¹⁸ Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre de raisons*. p.11.

demonstrativa das filosofias indica o seu aspecto *doutrinal*, aproximando-as das ciências. Por outro lado, sua estrutura “combina meios lógicos e arquitetônicos.”¹¹⁹ Nesse texto introdutório em que apresenta o método que utilizará em seu estudo das *Meditações* de Descartes, Gueroult se limita a indicar que a arquitetônica é o que “aproxima a filosofia da obra de arte”, e a observar que “a arquitetônica das belas artes diz respeito à simples possibilidade material da obra e à sua ação sobre a sensibilidade estética do sujeito. Aquela da obra filosófica visa inclinar ou constranger a inteligência do sujeito a um juízo relativo à verdade do ensino doutrinal.”¹²⁰

É preciso reconhecer essa função demonstrativa que está na origem da arquitetônica das obras filosóficas para evitar atribuir *diretamente* às próprias filosofias a intenção de constituir somente uma *objetividade estética*. Em artigo denominado *O problema da legitimidade da história da filosofia*, Gueroult recusa essa posição, que atribui a Étienne Souriau,¹²¹ de acordo com a qual as filosofias seriam: “inteiramente identificadas às obras de arte. Elas só diferem das obras de arte porque se dirigem para a perfeição de uma realidade singular, não simplesmente de uma pequena parte, mas da totalidade do cosmo.”¹²² Para não “mutilar os fatos”, a caracterização dos sistemas filosóficos não poderá privilegiar a sua comparação com as obras de arte em detrimento de sua comparação com as ciências, tampouco compará-las às ciências poderá impedir a analogia com as obras de arte. Ao comentar essas mesmas páginas do referido artigo de Gueroult, Victor Goldschmidt apresenta sucintamente o correto equacionamento do “mistério filosófico” que fundamenta a indestrutibilidade das filosofias na história:

¹¹⁹ *Ibidem.* p.11.

¹²⁰ *Ibidem.* p.11.

¹²¹ Souriau dedica um capítulo de sua obra aos *Estudos arquitetônicos* no qual expõe as diferentes leis que regulariam as formas do pensamento filosófico na construção de suas obras. Gueroult, que cita a obra de Souriau, não se refere a essa noção de arquitetônica senão em sua significação mais geral como termo de comparação entre a filosofia e as obras de arte. Como veremos a especificidade da noção de arquitetônica de Gueroult estará mais próxima de certa interpretação da noção kantiana de arquitetônica do que da ideia de leis gerais que ordenam a construção de toda obra filosófica. Cf. Souriau, E. *L'inauguration philosophique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1939. (pp.238-365.)

¹²² Cf. Gueroult, M. *O problema da legitimidade da história da filosofia*. p.208.

[...] o sistema é comparável tanto à ciência (por seu ‘juízo de verdade’) quanto à obra de arte (enquanto instaurado por uma arquetônica). A primeira comparação se justifica em intenção (pela pretensão do sistema à verdade), mas não de fato (sendo esta pretensão contradita pelas pretensões concorrentes dos outros sistemas, e também pelo progresso das ciências); a segunda comparação é correta de fato (a obra filosófica, tanto quanto a obra de arte, é dotada de uma verdade intrínseca), mas não em intenção (diferentemente da obra de arte, a obra filosófica visa uma verdade extrínseca).¹²³

Embora seja a arquetônica a característica que permite a comparação entre a obra filosófica e a obra de arte, a sua função original em cada filosofia é, como vimos, “inclinare ou constringere a inteligência do sujeito a um juízo relativo à verdade do ensino doutrinário.” As próprias teorias científicas, afirma Gueroult, “não ignoram a arquetônica, requerida por sua necessidade de sistematizar os conhecimentos.”¹²⁴ Se a filosofia compartilha com a ciência a pretensão a uma verdade de juízo, “a organização arquetônica não é buscada por si própria, nem a harmonia ou o sistema, pela harmonia e pelo sistema. O fim visado é a validação de uma verdade de juízo e a perfeição da explicação que essa verdade produz.”¹²⁵ No entanto, essa função estritamente demonstrativa da arquetônica para “fortificar a argumentação lógica” de uma filosofia não é a sua única, uma vez que os meios arquetônicos completam “a representação do real” instituída por cada filosofia. Antes de abordarmos mais detidamente essa segunda função, vejamos como Gueroult concebe a articulação entre ambas as tarefas da arquetônica.

Como vimos, a *Dianoemática* de Gueroult não aceita a doutrina da *objetividade estética* da filosofia de acordo com a qual existiria “uma heterogeneidade radical entre a ciência que se estabelece pela lógica, pela verificação, etc., visando uma *veritas in intellectus*, e que não instaura nenhuma realidade, e a filosofia que instaura uma realidade que se completa pela arquetônica, visando a *veritas in re*.”¹²⁶ Contudo, se a indestrutibilidade das filosofias deve ser relacionada à *verdade intrínseca* de

¹²³ Goldschmidt, V. *Dianoématique*. pp.10-11.

¹²⁴ Gueroult, M. *Op. Cit.* p.209.

¹²⁵ *Ibidem*. p.209.

¹²⁶ *Ibidem*. p.209.

cada obra e não à aquisição de uma verdade filosófica compartilhada, o reconhecimento dessa relação é uma conquista reflexiva do historiador, e não corresponde diretamente à intenção do filósofo que assim como o cientista visa demonstrar a verdade *doutrinal* de sua filosofia. O problema da *Dianoemática* será, portanto, “procurar de que maneira, em cada filosofia, a instauração de uma verdade de juízo torna possível a instauração de uma verdade intrínseca, independente de toda verdade de juízo.”¹²⁷

Por um lado, o conjunto de regras, ou, o *método* que permite ao historiador julgar cada filosofia como *obra* a fim de contemplar a sua verdade interna será exatamente o mesmo conjunto absolutamente singular de “meios lógicos e arquitetônicos” que foi mobilizado originalmente pelo filósofo para demonstrar a verdade de juízo de sua doutrina e que constitui a estrutura conceitual de sua obra – daí a possibilidade de explicar cada sistema de acordo com o seu *sentido exato*, conquista pela qual a história estruturalista da filosofia reivindica o estatuto de *ciência*.

Por outro lado, será preciso reconhecer que, se a sistemática própria às demonstrações das ciências tem como referencial uma *realidade dada* que os cientistas buscam compreender ao formular seus diferentes problemas, a reflexão sobre os conflitos e polêmicas do passado da filosofia impede que o historiador analise cada sistema filosófico em referência a uma *realidade dada*, como se todas as filosofias estivessem referidas a *algo* como um *real comum*, cujo sentido cada filosofia simplesmente pudesse *descrever* – daí o caráter filosófico dessa história na qual o pensamento filosofante toma a si mesmo como objeto e realiza em cada filosofia, malgrado a “descrição que lhe dá o seu autor”, uma *revolução copernicana* inédita:¹²⁸

A chave da passagem da verdade de juízo à verdade intrínseca é captada pela seguinte observação: cada filosofia se esforça por demonstrar a verdade de um juízo que se refere ao real, ao lugar transcendental e à natureza desse real. Ela apresenta esse real como coisa ou espírito, ou ser ou liberdade, imutabilidade ou devir, etc. A sujeição

¹²⁷ *Ibidem.* p.210.

¹²⁸ Cf. Bourgeois, B. *L'invention philosophique: de l'idealisme absolu de Hegel à l'idealisme radical de Gueroult?* In: In: Zakra, Y.C. (Org.) *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Paris, PUF, 2001. (pp.185-197.) pp.186-187.

da exigência científica relativa a *esse juízo verdadeiro sobre a realidade* conduz à verdade intrínseca pela *posição da verdadeira realidade*. Em consequência, deve-se conjecturar que o pensamento filosofante não poderia em nenhum caso fundamentar sua validade sobre sua pretensa adequação a um real inteiramente anterior à sua decisão, visto que não há outra realidade senão aquela que o pensamento filosofante institui a cada vez.¹²⁹

Em *Filosofia da história da filosofia*, obra redigida principalmente nos anos 1930 e publicada postumamente, Gueroult designa como “*idealismo radical*” a posição filosófica que se torna possível por essa passagem e de acordo com a qual cada filosofia é a manifestação, na história, de uma realidade “que em si é não histórica”.¹³⁰ Como vimos, além de sua função estritamente demonstrativa, como fortificação da argumentação lógica de uma filosofia, cabe à arquetônica “completar a representação” da realidade que é construída por cada sistema filosófico. Se cada filosofia constitui uma estrutura demonstrativa absolutamente *autossuficiente* – “[...]o sistema se manifestaria como o ato de uma subjetividade imperiosa que se deleita em sua perfeita autossuficiência”¹³¹ – e a partir da qual constrói a realidade que é para ela a única verdadeira, então a própria história da filosofia não pode ser tomada como a “manifestação temporal de uma filosofia imanente que se furta ao devir e à corrupção.”¹³² Submetida à *lógica* de uma filosofia da história, a história da filosofia que nasce com Hegel se constitui enquanto filosofia, mas se anula em seu caráter propriamente histórico.¹³³ Como se sabe, Gueroult ambiciona uma história da filosofia que mantém, ao mesmo

¹²⁹ *Ibidem.* p.211.

¹³⁰ Cf. Gueroult, M. *Philosophie de la histoire de la philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1979. No *Aviso da editora* que abre a obra, Ginette Dreyfus distingue sucintamente o idealismo de Gueroult: “O idealismo dogmático, ou idealismo do pensamento em geral, deixa subsistir, quanto ao fim do pensamento filosofante, o realismo gratuito ‘da coisa’ a compreender e explicar. Mas quando o pensamento filosofante reflete sobre si mesmo, um idealismo novo surge, o idealismo do pensamento filosofante, ou idealismo radical, que inverte aquele realismo em favor do realismo superior da história.” Dreyfus, G. *Advertissement de l’éditeur*. In: Gueroult, M. *Philosophie de la histoire de la philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1979. p.10.

¹³¹ Gueroult, M. *Lógica, arquetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos*. Trad.: Pedro Jonas de Almeida. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(1): 2007. (pp. 235-246) p.237.

¹³² Gueroult, M. *O problema da legitimidade da história da filosofia*. p.201

¹³³ Cf. Bourgeois, B. *Op. Cit.* p.186.

tempo, o seu caráter histórico – pela objetividade e o rigor com os quais analisa cada filosofia – e o seu caráter filosófico.

Em artigo intitulado *Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos*, Gueroult apresenta a ideia de uma *lógica da filosofia* (“nascida sob uma forma metafísica em Hegel”) como a investigação das leis que organizam a combinação de razões que conferem necessidade e universalidade aos sistemas filosóficos, ou seja, as leis que organizam as estruturas demonstrativas da filosofia em geral e de cada filosofia em particular.¹³⁴ No entanto, de qualquer modo que se possa concebê-la,¹³⁵ essa lógica seria:

[...] um sistema de filosofia entre outros. Trata-se da teoria de uma faculdade transcendental em que são deduzidas, independente da experiência, estruturas abstratas que afirmamos dever constituir, inflexivelmente, as diferentes doutrinas. Ela deixa de lado a constituição das filosofias realizadas *in concreto*. Impõe-se diante delas como normativa. Daí se segue que nunca há coincidência entre os monumentos realizados e as estruturas imanentes que a teoria lhes atribui. Esses monumentos só são o que são em virtude de desvios ilegítimos em face das estruturas demonstrativas normalmente constituintes. Daí essa consequência paradoxal de que a originalidade de cada doutrina, isto é, aquilo que oferece de mais precioso, decorre das fraquezas, *a priori* condenáveis, do gênio que as criou.¹³⁶

Segundo Gueroult, a ideia de uma lógica da filosofia tem o mérito de nos levar a reconhecer que “nenhuma filosofia escapa a uma regra de sistematização que a constitui inteiramente, e que é possível descobrir o conjunto dessas regras em um princípio que funda a sua unidade”.¹³⁷ No entanto, ao submeter todas as possibilidades de sistematização a um mesmo princípio que confere unidade a todas as filosofias, essa lógica pressupõe que a filosofia (em geral), assim como cada uma das ciências, “*possui realmente*

¹³⁴ Cf. Gueroult, M. *Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos*. p.239.

¹³⁵ Gueroult apresenta e examina algumas das diferentes proposições de uma lógica da filosofia. Cf. *Ibidem*. pp239-241.

¹³⁶ *Ibidem*. pp.241-241.

¹³⁷ *Ibidem*. p.241.

um método próprio”¹³⁸ que condiciona todas as suas possibilidades estruturais. Se a doutrina da *objetividade estética* identifica inteiramente a filosofia às obras de arte, a admissão de uma única *lógica da filosofia* encara “a filosofia em geral como uma única ciência homogênea.”¹³⁹ Gueroult afirma, ao contrário, a *pluralidade das lógicas da filosofia*.¹⁴⁰

Cada sistema filosófico é estruturado a partir de um princípio de unidade que lhe é singular, porém, a sistemática de cada filosofia não é uma *série homogênea* de razões que se desenvolve linearmente a partir de uma única relação ou conceito fundamental. Portanto, não se deve confundir a afirmação desse princípio de unidade sistemática com a admissão de um princípio lógico fundamental, a partir do qual cada membro do sistema filosófico em questão será deduzido linearmente. A história nos mostra que o método próprio de uma filosofia é elaborado em vista da resolução de uma problemática específica, no entanto, afirma Gueroult, a *heterogeneidade* dos problemas que uma filosofia deve resolver, dada sua *vocação para a totalidade* (pois a filosofia visa a *totalidade da realidade*, não a *realidade em parte*), impõe uma dificuldade sistemática que não diz respeito à simples ordem lógica de razões, isto é, exclusivamente à validade de suas demonstrações. As demonstrações de uma filosofia podem ser todas válidas em referência às regras do método filosófico em questão, ainda assim, tal validade lógica não garante que a doutrina nela demonstrada abranja a *totalidade* dos problemas que a completa instauração de uma realidade impõe. Por outro lado, se a investigação e a resolução dos problemas que definem a finalidade total de uma filosofia impõem princípios heterogêneos,

¹³⁸ Cf. *Ibidem*. p. 239.

¹³⁹ *Ibidem*. p.242.

¹⁴⁰ Cf. “Não há *a filosofia*, mas filosofia(s) que, fechadas em si mesmas, se apresentam separadamente como sendo toda a ciência. Portanto, há tantas ciências especiais quanto há filosofias diferentes, e, conseqüentemente, não uma lógica, de toda filosofia, mas tantas lógicas quantas filosofias houver. A determinação dessas lógicas e dessas estruturas próprias a cada sistema exclui a instituição de uma lógica transcendental das filosofias deduzidas *a priori* e válidas *a priori* para todos os sistemas possíveis. A ordem cartesiana das razões vale apenas para Descartes, a combinatória de Malebranche apenas para Malebranche, a de Leibniz apenas para Leibniz, a análise transcendental apenas para Kant, Fichte, Schelling, Hegel possuem sua própria dialética que, desde o princípio, isola-os uns dos outros. Por isso, pode-se dizer que cada filosofia sempre desenvolve implícita ou explicitamente seu *Discurso do método*.” *Ibidem*. p.242.

dada sua *vocação para a unidade*, tal filosofia não poderá simplesmente justapô-los em sua estrutura demonstrativa. “A filosofia é compelida, portanto, seja a tratar todos os problemas segundo as mesmas fórmulas e os mesmos princípios, seja a assegurar a concordância e convergência sistemática dos diversos princípios heterogêneos que emprega.”¹⁴¹

É essa “necessidade de ajustar entre si tanto os problemas quanto as soluções” que motiva a *arquitetônica interna* das obras filosóficas. Gueroult faz uma distinção entre essa tarefa propriamente arquitetônica e a necessidade de resolução dos diferentes problemas que definem a finalidade de cada filosofia. Se a arquitetônica realiza a dupla função de reforçar a argumentação lógica de um sistema filosófico e de completar a sua representação da realidade, essas atribuições são realizadas na medida que a arquitetônica promove a *coerência interna* do sistema, compatibilizando princípios originariamente heterogêneos numa totalidade sistemática em vista da qual é possível concebê-los como homogêneos, uma vez que todos são membros de um *todo sistemático unitário*.

Como a arquitetônica realiza essa operação? No artigo em questão, além de oferecer muitos exemplos, Gueroult explicita duas descrições complementares de sua noção de arquitetônica. A primeira descrição remete diretamente ao texto de Kant e enfatiza o aspecto “*artístico*” da arquitetônica. Como a sistemática da filosofia não é uma série homogênea de razões, cada sistema filosófico precisa coordenar encadeamentos lógicos que se fundamentam em princípios heterogêneos. Em seu conjunto, tais princípios constituem as leis que ordenam a totalidade da realidade construída em cada sistema filosófico: “a estrutura do real que cada filosofia reconstrói exprime apenas as estruturas constituintes desta própria filosofia.”¹⁴² Subordinar a ordenação desses princípios a uma lei de sistematização seria reforçar a busca por uma *lógica da filosofia*. Desse modo, a ideia que confere a unidade de cada sistema filosófico não pode ser conhecida *a priori* por uma lógica que ordena a história dessas manifestações

¹⁴¹ Cf. *Ibidem*. p.243.

¹⁴² *Ibidem*. p.242.

extemporâneas. A instituição de cada filosofia, afirma Gueroult, é um ato de absoluta liberdade.¹⁴³ Daí a importância do caráter *artístico* da arquitetônica:

[...] o sistema é outra coisa que não uma produção de um todo pelo engendramento sucessivo das partes segundo uma regra, e, sim, ao contrário, a posição original de um todo por meio do qual se concebem as partes. Nesse caso, a sistemática se combina com a arquitetônica, que, como disse Kant, é a ‘arte dos sistemas’, o sistema sendo uma unidade dos conhecimentos sob uma Ideia que determina *a priori* suas posições respectivas como os elementos de um todo do qual fornece *a priori* o conceito racional.¹⁴⁴

Na segunda descrição dessa *arte dos sistemas*, Gueroult explicita que a sua operação ocorre justamente pela introdução das “simetrias, correspondências, analogias, dicotomias, tricotomias, etc.”¹⁴⁵ As mesmas operações que, em suas críticas à forma sistemática da filosofia kantiana, Schopenhauer e Adickes (cuja obra, abordada anteriormente nesta tese, é citada por Gueroult como exemplo de uma concepção na qual a sistemática e arquitetônica estão em oposição) denunciavam como *artificiais e arbitrarias* na filosofia kantiana, pois relacionadas a *fatores psicológicos* de Kant. Gueroult, ao contrário, enfatiza a *racionalidade* dessas operações, argumentando que o reconhecimento da validade de uma estrutura conceitual em certa região – ou seja, para a resolução de uma problemática específica – nos conduz a pesquisar as condições de sua aplicação em vista da resolução de problemáticas heterogêneas que devem ser abrangidas na totalidade do sistema.¹⁴⁶ A unidade de cada sistema filosófico, quer ou não essa filosofia seja marcada por um “conceito ou relação dominante”, decorre da colocação da *ideia* – puramente formal, indeterminada em conteúdo – de um todo unitário que coordena a articulação das diferentes partes que o constituem. Não se trata de derivar todos os conceitos de um sistema filosófico de um

¹⁴³ “Cada filósofo sabe bem que atos contingentes presidem seu empreendimento, da mesma forma que o geômetra sabe que, para descobrir as propriedades de um triângulo, é preciso que antes decida determinar livremente a extensão de certa maneira. Entretanto, uma vez tomada cada decisão, o filósofo não é mais senhor dos encadeamentos de conceitos e, por isso mesmo, das estruturas e dos contornos de sua obra. A liberdade de instituir ou não, de instituir isso ou aquilo, não compromete as entidades filosóficas mais do que as matemáticas.” *Ibidem.* p.238.

¹⁴⁴ *Ibidem.* p.244.

¹⁴⁵ *Ibidem.* p.244.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem.* p.245.

princípio fundamental, mas da tarefa de compatibilizar os elementos heterogêneos que não podem ser excluídos sem que a totalidade que o sistema deve abranger seja destruída:

De acordo com o que foi estabelecido precedentemente, todo sistema filosófico resultará na arquetônica, já que é uma totalidade que coordena, no interior de seu conceito, o conjunto de suas noções fundamentais, de seus problemas e de suas soluções. A diversidade e a heterogeneidade das regiões (conhecimento, ciências, arte, direito, moral, etc.), que uma filosofia deve abarcar em seu problema total, não lhe permitem se desenvolver em apenas uma única série. Ela deve enfeixar várias regiões, da mesma forma que deve coordenar vários tipos de noções fundamentais. Tal enfeixamento, tal coordenação só são possíveis se houver homogeneidade entre todos os elementos considerados. Mas, precisamente, as regiões e os problemas que lhe são inerentes são heterogêneos. Para estabelecer entre essas regiões o mínimo de homogeneidade exigida, a arquetônica intervém com suas simetrias (correspondências, analogias) e suas extrapolações. Esses procedimentos, então, não pertencem, de modo algum, ao aparelho didático. Eles são aquilo que permite ao filósofo engendrar para si mesmo sua doutrina provando-a. Com efeito, é pela simetria e pela extrapolação que pode se estender a uma nova região a fórmula relacional típica já aplicada noutra.¹⁴⁷

Ao suspender a pretensão à *verdade de juízo* das filosofias que constitui como objetos de estudo e passar à apreciação exclusiva da *verdade intrínseca* das mesmas, o historiador da filosofia fará de sua atividade uma reconstrução sistemática da coerência interna das obras filosóficas, através da qual seria possível compreender o sentido *unívoco* de seu *objeto*. Não se trata de uma mera apologética que procura afastar as “aparentes” contradições da doutrina filosófica em questão. Como vimos, Gueroult concebe que a função dos procedimentos arquetônicos na estrutura conceitual de uma obra filosófica é justamente a de compatibilizar princípios heterogêneos – e, eventualmente, contraditórios – como membros de uma mesma unidade sistemática – daí a variação no sentido dos termos de acordo com o lugar que ocupam na estrutura conceitual de cada sistema filosófico. Logo, a coerência interna de uma obra filosófica não pode ser avaliada pela eventual contradição entre as suas proposições tomadas isoladamente. A

¹⁴⁷ *Ibidem.* pp.244-245.

medida da coerência de uma filosofia será encontrada no modo como suas divergências e tensões internas foram coordenadas em vista da ideia do todo que forma sua unidade sistemática. Esse princípio de unidade sistemática comanda as estruturas conceituais heterogêneas que são requeridas para a resolução da *totalidade* dos problemas que definem a finalidade de cada filosofia.

Salta aos olhos que a “inspiração kantiana” do conceito de sistema filosófico desse método historiográfico – de acordo com o qual a “*essência filosófica das obras é reconhecida naquilo que elas contém de sistemático*” – esteja limitada à significação que, no capítulo da *Arquitetônica da razão pura*, Kant relaciona ao que designa como “*conceito escolástico*” (*Schulbegriff*) da filosofia: o conceito de “um sistema de conhecimento que só é buscado como ciência, sem ter nada mais por fim do que a unidade sistemática desse saber, portanto a perfeição *lógica* do conhecimento.”¹⁴⁸ Como se sabe, Kant distingue tal perspectiva daquela correspondente ao que designa como *conceito mundano* da filosofia: “Desse ponto de vista, a filosofia é a ciência da remissão de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana.”¹⁴⁹

Ao descrever os procedimentos arquitetônicos de uma obra filosófica, Gueroult aproxima a sua concepção de arquitetônica daquela que está presente nas críticas de Schopenhauer e Adickes à sistematicidade da filosofia kantiana. No entanto, a significação filosófica das simetrias, analogias e extrapolações que caracterizam o elemento arquitetônico de uma filosofia é radicalmente oposta de um caso a outro. Ao mobilizar uma concepção de sistema filosófico e uma noção de arquitetônica de “inspiração kantiana” (relacionada tanto aos próprios textos de Kant quanto à fortuna crítica dos mesmos) para descrever as estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos, Gueroult exclui a perspectiva do conceito mundano de filosofia

¹⁴⁸ *KrV*. A837/B866. pp.603-604.

¹⁴⁹ *KrV*. A838/B867. p.604.

que, nos textos do próprio Kant, não pode ser descolada de sua concepção de arquitetura e de sistema filosófico.

A concepção de Gueroult de arquitetura filosófica, portanto, não recobre a significação da concepção kantiana, mas reflete parte de sua fortuna crítica e lhe confere outra significação filosófica. Ao identificar a essência filosófica de uma obra ao seu aspecto sistemático, Gueroult mobiliza parcialmente o conceito kantiano de filosofia. De acordo com Kant, não é o conceito escolástico, mas o conceito mundano (*conceptus cosmicus*) que justifica a designação de um saber como “filosofia”.¹⁵⁰ A perfeição lógica e a sistematicidade de um conjunto de conhecimentos racionais *a partir de conceitos*, por si só, não resulta senão em *filodoxia*: “o *filodoxo*, aspira tão-somente a um saber especulativo, sem considerar o quanto o saber contribui para o fim último da razão humana; ele dá regras para o uso da razão em vista de toda e qualquer espécie de fins.”¹⁵¹ A *unidade arquitetônica* que Kant visa em sua própria filosofia não poderia ser determinada apenas pela *perfeição lógica* do conjunto de doutrinas constituídas como um sistema de conhecimentos filosóficos. Kant apresenta a ideia de uma legislação da razão humana como uma ordenação teleológica da razão humana (*teleologia rationis humanae*), na qual os *fins essenciais* (*Wesentliche Zwecke*) da razão são subordinados ao seu *fim último* (*Endzweck*).¹⁵²

Somente em vista do *fim último* da razão, a multiplicidade dos elementos que constituem um sistema filosófico pode ser pensada como uma unidade *arquitetônica*, e não meramente *técnica*.¹⁵³ O caráter arquitetônico de um sistema de conhecimentos deriva da possibilidade de considerá-los numa ordem teleológica: “os fins essenciais [da razão humana] não são, pois, os mais elevados, e apenas um deles pode sê-lo (em uma unidade sistemática perfeita da razão). Por isso eles são ou o fim último, ou os fins subalternos que pertencem necessariamente a ele como meios.”¹⁵⁴ O fim último da razão

¹⁵⁰ Cf. *Ibidem*.

¹⁵¹ Cf. *Logik*. Ak IX: 24. p.41.

¹⁵² Cf. *KrV*. A838-839/B867-868.

¹⁵³ Cf. *KrV*. A833/B861.

¹⁵⁴ *KrV*. A838-839/B867-868. p.604.

humana, diz Kant, “não é outro senão a destinação completa do ser humano (*die ganze Bestimmung des Menschen*) e a filosofia que trata dela se denomina moral.”¹⁵⁵ Ao distinguir os dois conceitos de filosofia no capítulo da *Arquitetônica da razão pura*, Kant contrapõe a figura de um *artista da razão*, própria ao conceito escolástico de filosofia, ao *ideal do legislador da razão humana* que será identificado à figura do *filósofo moral*, a quem cabe a determinação do fim último da razão humana:

Devido a essa primazia que a filosofia moral tem perante todas as demais aspirações da razão, também os antigos compreendiam sob o nome de filósofo, simultânea e predominantemente, o moralista (*den Moralisten*); e a própria aparência externa de um autodomínio através da razão faz com que ainda hoje, segundo uma certa analogia, se chame alguém de filósofo cujo saber é todavia limitado.¹⁵⁶

A noção kantiana de arquitetônica aponta para o problema da compatibilização entre esses dois conceitos de filosofia. Ao justificar a atribuição da designação “filósofo” ao *moralista*, Kant assinala a ideia da *experiência moral efetiva* de “um autodomínio através da razão”. A eventual limitação do saber do *moralista* não o impede de ser designado “filósofo”. Na *Lógica*, Kant afirma que “O filósofo prático, o mestre da sabedoria pela doutrina e pelo exemplo, é o filósofo propriamente dito. Pois a Filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita que nos mostra os fins últimos da razão humana.”¹⁵⁷ A promoção da *perfeição lógica* dessa *doutrina da sabedoria* que o filósofo moral efetivamente promove no mundo é uma tarefa da filosofia escolástica. A menção à noção de *primado* do uso prático da razão, no capítulo da *Arquitetônica da razão pura*, nos parece antecipar essa tarefa que Kant realizará somente na *Dialética da razão prática* da segunda *Crítica*. No entanto, sua concepção de arquitetônica não designa somente uma ordem formal de conceitos, mas o problema dos vínculos entre essa tarefa de promoção da perfeição lógica de um sistema filosófico e a *efetiva* promoção do fim último da razão: a destinação total do homem.

¹⁵⁵ *KrV*. A838/B868.

¹⁵⁶ *KrV*. A838-839/B867-868. p.604.

¹⁵⁷ *Logik*. Ak. IX: 24. p.41.

III – A crítica hegeliana aos deslocamentos da visão moral do mundo e as contradições imanentes ao sistema da filosofia kantiana segundo Jean Hyppolite

O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui agora a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, até mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (aqueles de Deus e de imortalidade), que, enquanto meras ideias, permanecem sem apoio na *razão especulativa*, são agora anexados a esse *conceito*, recebendo com ele e por ele consistência e realidade objetiva, isto é, a sua *possibilidade é provada* por ser efetiva a liberdade; pois essa ideia se manifesta mediante a lei moral.¹⁵⁸

Nesse conhecido trecho do *Prefácio à Crítica da razão prática*, Kant ressalta a função do conceito de liberdade para a completude e a unidade de um sistema da razão pura. As ideias de Deus e de imortalidade que permanecem para a razão especulativa na condição de problemas que ela não pode resolver “por si mesma”,¹⁵⁹ adquirem para a razão prática, “mediante o conceito de liberdade, realidade objetiva e autorização”.¹⁶⁰ A imagem da liberdade como *pedra angular* (*Schulusstein*) de um sistema da razão pura sugere ao leitor que não se trata da proposição de uma nova *fundamentação* do sistema da *razão especulativa*, mas da demonstração de *uma articulação possível* deste com o sistema da *razão prática*.¹⁶¹ Com isso, a unidade desse sistema da razão pura como um todo não será desenvolvida numa série única e contínua pela derivação dos diferentes *usos* da razão (especulativo e prático) de um único princípio, a liberdade, colocado como fundamento de ambos. Tal unidade sistemática poderá ser pensada sob certa condição: do ponto de vista da filosofia moral. À primeira vista, essa não parece ser a tese que se encontra em outros textos. No *Prefácio à Fundamentação da*

¹⁵⁸ *KpV*. Ak. V 3-4. p.16.

¹⁵⁹ Cf. *KpV*. Ak. V 5. p.18.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Cf. Nota de Monique Huslhof, tradutora da referida edição em português da *Crítica da razão prática*. p.16. (nota 3)

metafísica dos costumes, por exemplo, Kant explicita uma maior amplitude da tarefa que caberia à *Crítica da razão prática* em relação ao objetivo específico visado na obra então apresentada:

[...] exijo para o acabamento de uma crítica da razão prática que sua unidade com a especulativa tenha de poder ser exibida ao mesmo tempo em um princípio comum (*gemeinschaftlichen Prinzip*), porque, afinal, só pode haver uma e mesma razão que apenas na aplicação tem de ser diversa. A tal grau de completude, porém, não pude ainda chegar aqui [na *Fundamentação*], sem aduzir considerações de natureza totalmente diversa e sem confundir o leitor. É por isso que me servi do nome de uma *Fundamentação da metafísica dos costumes* em vez do nome de uma *Crítica da razão prática pura*.¹⁶²

Segundo Kant, nesse texto de 1785, caberia à *Crítica da razão prática* a exposição da unidade entre os usos especulativo e prático da razão pura a partir de um *princípio comum*. Todavia, na própria *Crítica da razão prática*, ao indicar o conceito de liberdade como *pedra angular* de todo um sistema da razão pura, Kant não apresenta a demonstração da realidade prática do conceito de liberdade como o *fundamento* a partir do qual seriam derivados os diferentes usos da razão ou como conceito superior, cuja divisão resulta nos diferentes usos da razão. Ao longo da *Crítica da razão prática* não há qualquer tentativa de *fundamentação* do uso especulativo da razão a partir do conceito de liberdade. Desse modo, a tarefa sistemática realizada pela *Crítica da razão prática* não pode ser vista como a busca de um *fundamento comum* para os diferentes usos da razão pura. O conceito de liberdade é a *pedra angular* de um sistema da razão pura uma vez que permite pensar a conexão do “uso prático da razão com elementos do uso teórico”,¹⁶³ ou seja, do ponto de vista da filosofia prática é possível conceber como *uma* unidade dois usos completamente *independentes* de uma mesma faculdade racional.

Tal *unificação* será pensada em vista da realização de um *fim comum* ao qual tanto o uso prático quanto o uso especulativo estão subordinados. No capítulo da *Arquitetônica da razão pura* da primeira *Crítica*, Kant apresenta a ideia de uma ordenação teleológica do sistema da razão pura de acordo com

¹⁶² GMS. Trad. Cit. p.83.

¹⁶³ KpV. Ak. V 5 p.18.

o *conceito mundano* de filosofia. O *fim último da razão humana* (ao qual todos os outros fins pertencem como meios) é identificado à “destinação do homem (*die ganze Bestimmung des Menschen*) e a filosofia dessa destinação chama-se moral.”¹⁶⁴ A leitura do *Prefácio* e de outros excertos da *Crítica da razão prática* indica que a forma sistemática requerida para o fomento do fim último da razão humana não pode ser concebida senão desde o ponto de vista da filosofia moral. Desse modo, se o uso especulativo da razão visa objetos suprassensíveis cujo conhecimento constitui os seus fins, *por si só* este uso da razão é insuficiente para realizá-los. Apenas sob a condição de subordiná-los ao fim último da razão humana, os fins originariamente ligados ao uso especulativo da razão podem ser atingidos, e adquirem uma significação prática. A noção de *destinação do homem*, presente no capítulo da *Arquitetônica da razão pura* da primeira *Crítica*, é retomada por Kant na última seção do capítulo da *Dialética da razão prática pura* da segunda *Crítica*, que trata “*da proporção das faculdades do homem sabiamente adequada à sua destinação prática*”:

Se a natureza humana é destinada a esforçar-se pelo sumo bem, então também a medida de suas faculdades de conhecer, sobretudo a relação entre si, têm de ser admitidas como apropriadas a esse fim. Ora, a *Crítica da razão especulativa* prova a extrema insuficiência dessa *razão* para solucionar, de maneira apropriada ao fim, os mais importantes problemas que lhe foram colocados, embora *essa Crítica* desconheça as indicações naturais dessa mesma razão, as quais não se deve desconsiderar, bem como o grande passo que ela pode dar para se aproximar dessa grande meta que lhe é posta, mas sem jamais alcançá-la por si mesma, nem com ajuda do mais elevado conhecimento da natureza. Aqui, portanto, a natureza parece nos ter provido, *tal como uma madrasta*, apenas com uma das faculdades necessárias para ao nosso fim.¹⁶⁵

Se o conceito de liberdade pode servir como *pedra angular* de todo um sistema da razão pura, essa posição pode lhe ser conferida apenas na medida que o ponto de vista moral nos permite compreender qual é a *destinação* da razão humana, e conseqüentemente, qual proporção das faculdades humanas é adequada em vista dessa destinação. De uma perspectiva estritamente

¹⁶⁴ Cf. *KrV*. A840-B868.

¹⁶⁵ *KpV*. Ak. V 146. p.187.

especulativa, a insuficiência da razão para atingir os fins que a natureza lhe impõe necessariamente será avaliada como uma má disposição das nossas faculdades. Do ponto de vista moral, ao contrário, o fato da razão não poder *conhecer* os objetos correspondentes às ideias de Deus e da imortalidade da alma revelaria uma ordenação adequada de nossas faculdades, uma vez que a insuficiência de nossa capacidade especulativa para atingir os seus fins preservaria a intenção moral das ações em vista a realização do *sumo bem* – afinal, o dever que ordena a promoção do *sumo bem* tem origem no respeito à lei moral, não no temor a Deus ou na esperança da felicidade numa vida futura. No entanto, é preciso observar que, por si só, a razão prática também seria insuficiente para determinar *a priori* as condições de possibilidade do *sumo bem*, ou seja, o objeto necessário de uma vontade moralmente determinada precisa ser pensado como possível, daí o recurso às ideias que permaneceram “vazias” para o uso especulativo da razão. É a questão prática sobre a possibilidade do *sumo bem*, questão que está na origem da dialética do uso prático da razão, que permitirá ao filósofo crítico conceber *um* sistema da razão pura, ou seja, por meio do conceito de liberdade conceber a conexão das ideias do uso especulativo da razão (Deus, imortalidade da alma e liberdade) em vista da realização do fim último da razão humana: a promoção do *sumo bem*.

Os excertos citados da *Crítica da razão prática* nos ajudam a compreender como essa obra, cuja ideia Kant enuncia no *Prefácio à Fundamentação da metafísica dos costumes*, remete à tarefa de elaboração da *unidade arquitetônica* ao reunir os diferentes usos da razão pura. No entanto, se a obra aponta para essa possibilidade de unificação sistemática, ao mesmo tempo, há uma tensão interna entre as tarefas próprias à *Dialética da razão prática pura* e aquelas que são próprias à *Analítica da razão prática*. Se retornarmos ao já referido excerto do *Prefácio à Fundamentação da metafísica dos costumes*, a necessidade de evitar considerações que poderiam “confundir o leitor” teria em vista justamente o cuidado em determinar rigorosamente a *independência* entre duas “aplicações” distintas de uma mesma faculdade. Isto é, a afirmação da heterogeneidade entre o uso prático e o uso especulativo da razão. De acordo com o referido excerto, a

limitação dos objetivos da *Fundamentação da metafísica dos costumes* responderia a essa necessidade uma vez que a obra “nada mais é do que a busca e o estabelecimento do *princípio supremo da moralidade*, constituindo por si só uma ocupação [que], quanto ao seu objetivo, [é] completa e a ser separada de toda outra investigação moral.”¹⁶⁶ Se compararmos a estrutura conceitual da *Fundamentação* àquela da *Crítica da razão prática*, é possível relacionar esse objetivo à *Analítica da razão prática pura*. Por sua vez, a “outra investigação moral” explicitamente excluída da *Fundamentação da metafísica dos costumes* seria correspondente àquela que será desenvolvida na *Dialética da razão prática pura*, uma investigação a partir da qual será possível conceber uma conexão possível entre o uso prático da razão e as ideias de seu uso especulativo. No mesmo *Prefácio à Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant explicita outro argumento para a exclusão dessa última investigação da obra em questão: em comparação com a “crítica do uso especulativo da razão”, a crítica da razão prática “não é de tão extrema necessidade quanto esta, porque a razão humana, no que diz respeito ao domínio moral, pode facilmente ser trazida a maior correção e detalhamento, mesmo no caso do entendimento mais comum, ao passo que no uso teórico, mas puro, ela é inteira e totalmente dialética”.¹⁶⁷

Na própria *Crítica da razão prática*, porém, a afirmação da necessidade de uma investigação da dialética do uso prático da razão muda completamente de tom: em comparação com o uso especulativo “a razão em seu uso prático não se encontra em melhor situação.”¹⁶⁸ Somente na obra de 1788, a simetria arquitetônica com a razão especulativa é considerada em toda a sua significação. O menor peso atribuído à necessidade de uma investigação da dialética do uso prático da razão na *Fundamentação* parece responder ao já referido cuidado em “não confundir o leitor”, em preservar a realização da tarefa de fundamentação do princípio puro da moralidade de qualquer mistura com conceitos e princípios que tenham a sua origem em outros usos – seja no uso especulativo, seja no uso empírico das faculdades

¹⁶⁶ GMS. Trad. Cit. p.85.

¹⁶⁷ GMS. Trad. Cit. pp.83-85.

¹⁶⁸ KpV. Ak. V 108. p.144.

do conhecimento. Esse cuidado não é abandonado na *Crítica da razão prática*, e na própria *Dialética da razão prática pura* Kant adverte seguidamente o leitor que “a lei moral é o único fundamento de determinação da vontade pura.”¹⁶⁹

Como vimos, a colocação do problema da formulação e fundamentação do princípio dos juízos morais – desenvolvida pela primeira vez na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e retomada na parte *Analítica* da *Crítica da razão prática* – exige uma divisão rigorosa entre essa investigação e aquela que cabe à *Dialética da razão prática pura*. A problemática específica referente ao *fundamento de determinação da vontade moral* não pode ser confundida com aquela que diz respeito às *condições de possibilidade do objeto necessário de uma razão moralmente determinada*. Essa segunda investigação tem em vista os problemas concernentes à determinação da possibilidade do *sumo bem* (a ligação necessária entre virtude e felicidade) e ao dever em promovê-lo no mundo, o que está na origem da dialética do uso prático da razão pura. Desse modo, a própria divisão da estrutura interna da *Crítica da razão prática* reflete a necessidade de distinguir rigorosamente as duas grandes problemáticas que compõe a *Crítica da razão prática*. Já não será permitido investigar, como no *Canon da razão pura* da primeira *Crítica*, “se a razão pura pode encontrar-se no uso prático” e, simultaneamente, “se este uso nos conduz às ideias que atingem os fins supremos da razão pura”.¹⁷⁰

A investigação realizada na parte *Analítica* da *Crítica da razão prática* deve ser completamente independente daquela da *Dialética*. Como se sabe, a *doutrina dos postulados da razão prática* é “a chave para sair desse labirinto”¹⁷¹ dialético no qual a razão prática se encontra ao procurar determinar o conceito do seu objeto incondicionado “sob o nome de *sumo bem*”. Todavia, as ideias de Deus e da imortalidade da alma, originalmente concernentes ao uso especulativo da razão, não podem ser tomadas como

¹⁶⁹ *KpV*. Ak. V 109. p.145.

¹⁷⁰ Cf. *KrV*. A804/B802.

¹⁷¹ *KpV*. Ak. V 107. p.144.

móveis de determinação da vontade sem que o fundamento propriamente moral das ações humanas – a lei moral – seja perdido. Kant é cuidadoso ao advertir o seu leitor sobre as consequências, para a filosofia moral, da eventual confusão que consistiria em considerar diretamente a promoção do *sumo bem* ou os postulados da razão prática (que tornam possível a determinação dessa ligação sintética entre virtude e felicidade), e não a lei moral, como princípios da determinação da vontade.¹⁷²

Com essa breve análise de textos, procuramos destacar duas ordens de questões que estão relacionadas na *Crítica da razão prática*. Em primeiro lugar, vimos que a *Crítica da razão prática* tem em vista a ideia de uma *unidade arquetônica* do sistema da razão pura uma vez que a obra tem como objetivo permitir uma articulação sistemática possível entre dois usos *independentes* da razão pura, ou, dois sistemas de princípios *heterogêneos*. Vimos que essa *unificação* é operada pela doutrina dos postulados da razão prática na medida que as ideias de objetos suprassensíveis originadas no uso especulativo da razão recebem uma significação prática por meio do conceito de liberdade e em vista da determinação do conceito do *sumo bem*. A segunda ordem de questões que abordamos diz respeito à tensão interna entre essa problemática que é própria à *Dialética* do uso prático da razão e aquela que define o objetivo específico da *Analítica*. Essa tensão, que se reflete numa diversidade de relações conceituais, pode ser vista, por exemplo, no fato de que o conceito de *sumo bem*, consistindo na ligação entre virtude e felicidade, requer a síntese entre os elementos que a *Analítica da razão prática* separa rigorosamente, ou seja, entre “as máximas da virtude e as máximas da

¹⁷² Cf. “A lei moral é o único fundamento de determinação da vontade pura. Mas, como essa **lei** é meramente formal (a saber, exige unicamente a forma da máxima como universalmente legislativa), ela abstrai, enquanto fundamento de determinação, de toda a matéria e, portanto, de todo o objeto do querer. Logo, mesmo que o sumo bem seja sempre *objeto* completo de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso deve ser tomado como *fundamento de determinação* da vontade e unicamente a lei moral tem de ser considerada como fundamento para fazer do *sumo bem* e de sua efetivação, ou de sua promoção, um objeto. Essa advertência é importante em um caso tão delicado, como o da determinação de princípios morais, em que o menor mal-entendido adultera as intenções. Pois pôde-se ver a partir da Analítica que se, antes da lei moral, admitimos como fundamento de determinação da vontade qualquer objeto sob o nome de um bem e, em seguida, derivamos dele o princípio prático supremo, então este só acarretaria heteronomia e eliminaria o princípio moral.” *KpV*. Ak. V 109. pp.145-146.

felicidade” que a primeira parte da *Crítica da razão prática* estabelece como completamente heterogêneas.¹⁷³

Na fortuna crítica da obra de Kant, as teses filosóficas relacionadas à *Dialética* do uso prático da razão motivaram e continuam a motivar muitos leitores a denunciar a falta de coesão da filosofia kantiana, senão do seu sistema filosófico como um todo, ao menos de sua filosofia moral. Ainda mais significativo é o fato dessas teses serem, frequentemente, atribuídas à situação histórica de Kant. Incompatíveis com o que seria o “núcleo” de sua filosofia, seu “verdadeiro espírito”, ou “lição principal” da filosofia kantiana, o conceito de *sumo bem* e a *doutrina dos postulados da razão prática* seriam vestígios históricos que não poderiam realizar a ambição filosófica que Kant lhes atribui.¹⁷⁴ Desse modo, toda a estrutura sistemática da filosofia de Kant, e não somente sua filosofia moral refletiria esse condicionamento histórico.

Gostaríamos de abordar o modo como a sistematicidade da filosofia kantiana foi compreendida por Jean Hyppolite a partir da crítica aos deslocamentos da visão moral de mundo elaborada por Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*. Jean Hyppolite expõe as objeções hegelianas à forma sistemática da filosofia kantiana e à filosofia moral kantiana em sua obra *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Para

¹⁷³ Cf. *KpV*. Ak. V112. p.150.

¹⁷⁴ Cf. “Parece incontroverso que, na filosofia atual, a questão do Sumo Bem não tem muita importância. Para a grande maioria dos estudiosos de Ética, trata-se de um tema obsoleto, ultrapassado e simplesmente não (ou, pelo menos, não mais) compatível com o espírito de uma fundamentação crítica dos princípios basilares do agir moral humano. Isso não tanto pela insignificância filosófica do primeiro dos seus componentes centrais, o bem da felicidade, que, como se sabe, sempre despertava, e continua a despertar até hoje, enorme interesse dentro e fora do âmbito da filosofia, senão pela forte impregnação teológica do seu segundo componente, o da procura e determinação – necessariamente não empírica – de uma instância máxima a que compita a distribuição justa e imparcial deste mesmo bem entre os seres humanos. Para um leitor assíduo de Kant, e nomeadamente para aquele que, grosso modo, está de acordo com os resultados principais do seu empreendimento crítico transcendental, pode parecer ainda mais estranho, ou até ser motivo de profunda irritação, deparando-se, de repente, também na filosofia deste autor, com certos elementos de argumentação de que tinha pensado que não haveria mais lugar para eles no todo da construção crítica.” Hamm, C. *O lugar sistemático do sumo bem em Kant*. In: *Studia Kantiana*. 11, 2011. (pp.41-55.) p. 41.

Hyppolite, “a exposição que Hegel consagra à visão moral do mundo é uma crítica de toda a filosofia kantiana e não somente de sua filosofia prática.”¹⁷⁵

É preciso compreender de que modo Kant estaria presente no estudo que Hyppolite consagra à *Fenomenologia do Espírito*. A historiografia filosófica realizada por Hyppolite não é motivada exclusivamente pelo interesse histórico ou “filosofante”, tal como aquele que orienta as monografias de Gueroult, por exemplo. Com seu estudo de Hegel, Hyppolite tem em vista a compreensão das condições da própria filosofia contemporânea e a renovação do interesse filosófico que o hegelianismo oferece – não enquanto *obra filosófica* cujo valor intrínseco a torna indestrutível na história, mas como *pensamento filosófico vivo* – para o debate filosófico de sua própria época.¹⁷⁶

O impacto da crítica hegeliana da doutrina aos postulados da razão prática nos estudos kantianos de língua francesa persistiria muitos anos depois da obra de Hyppolite, senão como motivo central dos estudos, ao menos como referência incontornável no debate de certos temas da filosofia de Kant. Assim, no início do ensaio que dedica à doutrina dos postulados da razão prática,¹⁷⁷ Alexis Philonenko recorda a severidade da crítica de Hegel e a ironia do filósofo ao descrever a *visão moral do mundo* como ““um ninho completo de contradições’ carentes de pensamento” [*ein ganzes Nest der gedankenlosesten Widersprüchen*]¹⁷⁸, reescrevendo uma expressão que fora utilizada pelo próprio Kant, na *Dialética da razão pura*, para apresentar a prova cosmológica da existência de Deus.¹⁷⁹ Segundo Philonenko, porém,

¹⁷⁵ Hyppolite, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad.: Silvio Rosa Filho (coord.) e outros. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p.511.

¹⁷⁶ Cf. Prado Júnior, B. *Prefácio à edição brasileira de Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* escrito por Bento Prado Júnior.

¹⁷⁷ Philonenko, A. *Réflexion sur la doctrine kantienne des postulats de la raison pratique*. In: pp.67-88.

¹⁷⁸ Cf. Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 411.

¹⁷⁹ Cf. Philonenko, A. *Op. Cit.* p.67. O uso de expressão similar por Kant ocorre na seção do 3º capítulo da *Dialética transcendental*, designada *Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus*: “Eu disse há pouco que neste argumento cosmológico se escondia todo um ninho de suposições dialéticas, que a crítica transcendental pode descobrir e destruir com facilidade.” *KrV*. A609/B637. p. 472.

trata-se de uma severidade ela própria carente de verdadeiro rigor interpretativo. No corpo do ensaio, Philonenko retorna uma só vez à perspectiva da interpretação hegeliana, o que aparentemente seria apenas para deixar transparecer o seu desprezo pela crítica hegeliana ao conceito kantiano de *felicidade* que é, como vimos, um dos elementos constituintes do ideal do *sumo bem*: “*Je ne discuterai pas la misérable lecture hégélienne et encore moins, celle inqualifiable, de ses domestiques, pour ne pas dire ses valets, que sont R. Kroner et J. Hyppolite.*”¹⁸⁰

Para compreendermos o interesse que a crítica hegeliana da doutrina dos postulados da razão prática oferece para a questão da sistematicidade da filosofia kantiana, será preciso considerar como essa crítica transcenderia o campo da filosofia moral e atingiria o projeto da filosofia transcendental como um todo. Hyppolite encontra na exposição da visão moral de mundo uma dificuldade sistemática que seria imanente à estrutura arquitetônica da filosofia de Kant: as *cisões* próprias ao idealismo transcendental não poderiam resultar senão numa filosofia antinômica, num sistema cuja unidade é apenas *dissimulada* através de uma série de postulados enganadores. Apreciado da perspectiva hegeliana, o sistema filosófico kantiano aparece como um momento da história da filosofia em direção ao próprio Hegel. Não se trata de uma tese original de Hyppolite. É bastante conhecida, por exemplo, a obra *Von Kant bis Hegel* de Richard Kroner, na qual Hegel é apresentado como posição culminante das tentativas de superação das contradições imanentes da filosofia transcendental kantiana.¹⁸¹ A origem dessa tese, porém, se encontra na própria obra de Hegel. Sabe-se que na estrutura da *Fenomenologia do Espírito* a superação dos deslocamentos conceituais operados pela visão moral de mundo motiva a passagem do *espírito subjetivo* ao *espírito absoluto*.

Hyppolite realiza o seu estudo da *Fenomenologia do Espírito* com uma dupla perspectiva que é enunciada já no título de sua obra: *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Por um lado, o comentário

¹⁸⁰ *Ibidem.* p.79.

¹⁸¹ Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1921.

tem em vista a análise da *estrutura* conceitual do livro de Hegel. O historiador questiona, por exemplo, o sentido da unidade sistemática da obra, os grandes problemas que definem a sua finalidade, as características do método fenomenológico, a articulação interna das partes da obra, a posição sistemática – variável – que Hegel atribui à *Fenomenologia* em relação às obras redigidas posteriormente. É possível aproximar a escolha do título de Hyppolite àquele da monografia canônica que Gueroult dedica a Fichte: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*.¹⁸² No entanto, se é necessária uma análise genética das *polêmicas* com Schultze, Reinhold e Maimon, das críticas dirigidas à filosofia kantiana e ao método transcendental que são debatidas nesse contexto para demarcar o solo histórico do qual Fichte parte, as próprias estruturas conceituais de sua filosofia seriam independentes desses condicionantes históricos – de seus *Antecedentes doutrinais*. O comentário de Hyppolite, por sua vez, pressupõe uma concepção completamente distinta da relação entre filosofia e história, entre a *verdade filosófica* (e a estrutura conceitual que a explicita) e a sua *gênese histórica*.¹⁸³

O termo “gênese” no título da obra de Hyppolite designa esse questionamento filosófico fundamental, não a mera adoção de uma metodologia historiográfica em vista da objetividade da análise. Segundo Bento Prado Jr. “tudo se passa como se a ‘gênese’ do pensamento hegeliano (seu itinerário intelectual, empírica e biograficamente compreendido), o vaivém entre Schelling e Fichte, se exprimisse na destinação da consciência humana ao Absoluto, isto é, na maneira pela qual a Substância ou o Ser chega a coincidir consigo mesmo pela reconciliação do sujeito humano finito com sua História.”¹⁸⁴ No entanto, na leitura do comentário de Hyppolite, observa-se a conciliação de uma metodologia de análise textual interna à obra de Hegel com uma diversidade de estudos genéticos que não se limitam à

¹⁸² Gueroult, M. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Tome I. Paris: Société d'Édition: Les Belles Letres, 1930.

¹⁸³ Sobre a fortuna, o sentido e a possível origem desse título, cf. Bianco, G. *Jean Hyppolite, intellectuel-constellation*. In: Bianco, G. (Org.) *Jean Hyppolite, entre structure et existence*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, 2013. (pp.9-29.) p.24. (nota 41)

¹⁸⁴ Prado Jr., B. *Op. Cit.* p.14.

biografia intelectual do jovem Hegel, nem às doutrinas dos filósofos do passado ou de seus contemporâneos, mas incluem uma pluralidade de manifestações culturais e os grandes acontecimentos históricos que estariam relacionados ao diferentes momentos da experiência fenomenológica. A escolha da metodologia de análise ocorre em função dos questionamentos filosóficos que motivam a prática historiográfica do comentador. Em artigo publicado em homenagem a Hyppolite por ocasião de sua morte, seu antigo aluno e amigo Michel Foucault examina a articulação dessa prática historiográfica e filosófica em vista do problema da articulação entre “filosofia” e “não filosofia”, em outras palavras, da relação que “a filosofia tem com o que não é ela, e sem o que no entanto ela não poderia ser”¹⁸⁵:

É no interior da filosofia que o Sr. Hyppolite interrogava as diferentes filosofias. E ele as interrogava em sua relação sempre esquiva, mas jamais desfeita, com a filosofia. Ele queria apreendê-las nesse ponto em que elas começam, e nesse outro ponto em que elas desembocam e se delimitam como um sistema coerente. Ele queria apreender em uma obra a relação jamais totalmente estabelecida, jamais totalmente dominada entre uma experiência e um rigor, um imediato e uma forma, a tensão entre o dia apenas pressentido de um começo e a exatidão de uma arquitetura.

O Sr. Hyppolite confrontava de boa vontade seu próprio trabalho com duas das grandes obras que lhe eram contemporâneas e que ele homenageou, tanto uma quanto outra, em sua aula inaugural no *Collège de France*. A de Merleau-Ponty, investigação sobre a articulação originária entre o sentido e a existência, e a de Gueroult, análise axiomática das coerências e das estruturas filosóficas. Entre essas duas balizas, a obra do Sr. Hyppolite buscou, desde o início, nomear e fazer aparecer – em um discurso simultaneamente filosófico e histórico – o ponto em que o trágico da vida toma sentido em um *Logos*, em que a gênese de um pensamento se torna estrutura de um sistema, em que a própria existência se encontra articulada em uma Lógica. Entre uma fenomenologia da experiência pré-discursiva – ao modo de Merleau-Ponty – e uma epistemologia dos sistemas filosóficos – como ela aparece em Gueroult – a obra do Sr. Hyppolite pode ser lida também como uma

¹⁸⁵ Foucault, M. *Jean Hyppolite (1907-1968)* In: Foucault, M. *Ditos e Escritos. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta*. Trad.: Elisa Monteiro. São Paulo: Forense Universitária, 2000. (pp.153-159) p.156.

fenomenologia do rigor filosófico, ou uma epistemologia da existência filosoficamente refletida.¹⁸⁶

Foucault distingue do que se costuma designar como “história da filosofia” essa prática que seria aquela que era própria a Hyppolite, que a designava “história do pensamento filosófico” (nome dado por Hyppolite a cadeira que ocupou no *Collège de France*). Ao comentar essa distinção e a viva descrição da noção de *pensamento filosófico* exposta no artigo de Foucault, Pierre Macherey afirma que “o pensamento filosófico se define pelo esforço que o impulsiona para uma filosofia comprovada, que procura sem nunca encontrá-la, o que Foucault brutalmente resumiu através da fórmula: 'A bem dizer, a filosofia não existe realmente.' E Hegel, pelo menos o Hegel de *Fenomenologia*, seria o representante por excelência desta não-existência da filosofia, que paradoxalmente constitui a garantia da existência do pensamento filosófico.”¹⁸⁷ Em sua busca por constituir o todo da realidade, por expressar a totalidade da experiência, o pensamento filosófico se desenvolve em sistemas que se mostram, afinal, incapazes de fixar a filosofia na meta que seus autores julgavam poder alcançar. A história se impõe à estrutura conceitual fechada de cada sistema filosófico, o recurso exclusivo à análise interna das obras seria insuficiente para revelar sua significação histórica. Macherey cita um trecho da mesma aula inaugural do *Collège de France*, à qual Foucault se referiu, para indicar o modo como Hyppolite apresentava o seu interesse pela *Fenomenologia* cerca de vinte anos após a publicação de *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*:

O que nos seduziu nela não é o lugar que ela ocupa em um sistema que fechado em si mesmo ignora a sua própria situação histórica, mas a relação concreta, existencial que ela estabelece entre a diversidade de experiências vividas, morais, estéticas, religiosas, políticas e a reflexão filosófica. O filósofo, segundo a Fenomenologia, não deve se substituir às experiências

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Macherey, P. *Entre philosophie et histoire de la philosophie: le Hegel de Jean Hyppolite*. In: Bianco, G. (Org.) *Jean Hyppolite, entre structure et existence*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, 2013. (pp.31-47.) p.45.

humanas. Tudo o que ele tem de fazer é recolhê-las e decifrá-las tal como a história entrega-as a nós.¹⁸⁸

Ao abrir o seu capítulo sobre *A visão moral do mundo*, Hyppolite afirma a correspondência entre essa figura do Espírito da *Fenomenologia* de Hegel e o “idealismo de Kant e de Fichte”¹⁸⁹. Sabe-se que o próprio Hegel não menciona diretamente os nomes de Kant e Fichte ou os títulos de suas obras nas páginas da *Fenomenologia do Espírito* que dedica ao estudo da *Moralität* – com exceção da já referida apropriação de uma expressão kantiana para descrever esse momento do desenvolvimento fenomenológico como “‘um ninho inteiro’ de contradições carentes de pensamento”.¹⁹⁰ Essa correspondência, contudo, é bastante clara tanto pela análise dos estudos de juventude de Hegel ou dos escritos de seu período em Iena – aos quais Hyppolite alude em seu comentário, quanto pelas eventuais referências de Hegel – em obras posteriores como a *Filosofia do direito*, ao seu estudo, na *Fenomenologia do Espírito*, do “ponto de vista puramente moral” que caracteriza a filosofia prática kantiana.¹⁹¹

Há uma correspondência, afirma Hyppolite, entre a *visão moral do mundo* e a filosofia moral de Kant, no entanto, é preciso observar que o comentador enfatiza que a figura da visão moral do mundo não corresponde *diretamente* a um *sistema filosófico*, mas a uma determinada “atitude da consciência humana”, que é examinada por Hegel.¹⁹² O *moralismo*, assim como o estoicismo e o ceticismo é uma das *visões de mundo* (*Weltanscheuungen*) que a *Fenomenologia* descreve em seu percurso. Portanto, ao afirmar a correspondência entre essa figura e a filosofia de Kant, Hyppolite apresenta a última como *uma* “expressão” dessa visão de mundo

¹⁸⁸ Jean Hyppolite, J. *Leçon inaugurale au Collège de France. In: Figures de la pensée philosophique*. T. II, p. 1014. *Apud*. Macherey, P. *Ibidem*. p.44.

¹⁸⁹ *Ibidem*. p.495.

¹⁹⁰ Cf. Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2018. p.411.

¹⁹¹ Cf. Hegel, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*. Trad.: Paulo Menezes e outros. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010. pp.147-148.

¹⁹² Cf. Hyppolite, J. *Op. Cit.* p.497.

que é própria ao *moralismo*.¹⁹³ A visão moral do mundo é, podemos dizer, uma atitude existencial, um modo de viver que encontra sua expressão filosófica no pensamento de alguns autores. Daí a possibilidade de considerar tanto a filosofia moral de Kant quanto aquela de Fichte como expressões desse “modo de viver e encarar o universo”. Em nota de sua tradução da *Fenomenologia do Espírito*, Hyppolite observa a recorrência das críticas de Hegel à filosofia moral kantiana e afirma, quanto ao texto da *Fenomenologia*, que “a exposição, seguinte dos postulados kantianos é uma livre interpretação de Kant, uma tradução deste pensamento em uma ‘visão moral do mundo’”¹⁹⁴

A *Fenomenologia do Espírito* não pode ser identificada a uma *história da filosofia*, tampouco, nos diz Hyppolite na primeira parte de seu estudo, ela é uma *história do mundo*.¹⁹⁵ De acordo com a intenção que Hegel explicita na *Introdução* da obra, a *Fenomenologia do Espírito* é “a elevação da consciência empírica ao saber absoluto”.¹⁹⁶ Não se trata de um saber empírico da história do mundo, de tal ou qual momento do passado que se tornou estranho à consciência e que ela já não pode mais reencontrar em si: “O problema que a *Fenomenologia* se põe não é, portanto, o problema da história do mundo, mas o da educação do indivíduo singular que deve necessariamente se formar no saber, tomando consciência daquilo que Hegel denomina sua substância.”¹⁹⁷

A *Fenomenologia* redescobre a história da humanidade na imanência da consciência individual, desse modo, ao reencontrar em si mesma o encadeamento dos diferentes momentos dessa história, a consciência individual poderá elevar-se de sua singularidade à consciência do *espírito de seu tempo*, da consciência empírica à ciência.¹⁹⁸ É em vista desse movimento

¹⁹³ *Ibidem.* p.498.

¹⁹⁴ Hegel, G.W.F. *La Phénoménologie de L'Esprit*. Tome II. Trad: Jean Hyppolite. Paris: Éditions Montaigne, 1941. p.145. (Nota 6.)

¹⁹⁵ Cf. *Ibidem.* pp.51-55.

¹⁹⁶ *Ibidem.* p.55.

¹⁹⁷ *Ibidem.* p.56.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem.* pp.57-59.

que será preciso compreender a relação da filosofia com a história do mundo. Hyppolite chama atenção para uma concepção de filosofia que não está presente somente na *Fenomenologia do Espírito*, mas que marca todo o pensamento de Hegel:

Desde sua chegada em Iena, ao refletir sobre os sistemas de Fichte e Schelling, [Hegel] tentara definir a filosofia como a expressão da cultura de uma época na história do mundo, e vira seu interesse especulativo no esforço por ela realizado para resolver as oposições nas quais essa cultura se cristaliza.¹⁹⁹

É justamente essa concepção hegeliana de filosofia que inspira a *história do pensamento filosófico* praticada por Hyppolite. Mais do que a compreensão de um sistema filosófico fechado, lhe interessa estudar a relação de uma filosofia com a situação histórica que nela se expressa, estudar o reflexo de uma existência concreta na estrutura conceitual de um sistema filosófico, o qual se submete, portanto, à história. Hyppolite enfatiza que essa relação é diferente nas duas partes nas quais a *Fenomenologia* se divide:

A segunda parte da *Fenomenologia do espírito* difere da primeira no sentido de que, como já dissemos, coincide com um certo desenvolvimento histórico e não expõe somente momentos que em si mesmos seriam apenas abstrações, sem sua reflexão na unidade. Hegel o diz nitidamente no início do capítulo sobre o espírito: ‘Todavia, tais figuras se distinguem das precedentes por serem elas próprias os espíritos reais, efetividades autênticas: e em vez de serem somente figuras da consciência são figuras do mundo.’ O indivíduo não é mais somente o indivíduo abstratamente singular, mas o indivíduo que é um mundo.²⁰⁰

A *Fenomenologia* não é identificada nem a uma história do mundo, nem a uma história da filosofia, no entanto, ambas estão nela compreendidas e articuladas. Segundo Hyppolite, mesmo na primeira parte da obra, que é consagrada ao estudo da consciência, da consciência de si e da razão – embora Hegel não tenha como objetivo o estudo das diferentes filosofias que expressam os momentos desse desenvolvimento –, a história da filosofia é

¹⁹⁹ *Ibidem.* p.59.

²⁰⁰ *Ibidem.* p.88.

constantemente mobilizada em seus exames: “Insistimos nesse ponto: o estudo de Hegel é o da consciência comum não o de uma consciência filosófica; contudo, embora nenhum filósofo seja nomeado, ele utiliza a história da filosofia para precisar e desenvolver sua análise.”²⁰¹

Nos parece ser nessa condição que o próprio Hyppolite desenvolve o seu comentário da *Fenomenologia do Espírito*. Ao utilizar a história da filosofia para lançar luz sobre os diferentes momentos do desenvolvimento fenomenológico, Hyppolite refaz por si mesmo, a partir de sua própria situação histórica, podemos dizer, todo o percurso delineado na obra de Hegel. Desse modo, ao mobilizar a filosofia kantiana no capítulo sobre *A visão moral do mundo*, o comentador não estaria simplesmente tomando partido de Hegel contra Kant, mas apresentando essa filosofia como a *expressão* de uma *experiência espiritual* (tanto vivida concretamente por uma consciência humana individual quanto referente a um momento da história geral) que é examinada e criticada por Hegel. Embora mencione tanto Kant quanto Fichte como exemplos de filosofias que expressam o “moralismo” que marca o espírito subjetivo, Hyppolite concentra sua análise na filosofia de Kant. Anteriormente, dissemos que o seu estudo identifica na aparente *unidade arquitetônica* da filosofia kantiana uma série de inconsistências sistemáticas. No entanto, é preciso observar que o estudo de Hyppolite está bastante distante do que seria uma pura análise estrutural de obras filosóficas.

Nesse sentido, a história do pensamento filosófico realizada por Hyppolite pode ser aproximada de certo modo à descrição que o comentador oferece do uso da história da filosofia na própria *Fenomenologia do Espírito*. Dessa perspectiva, a história da filosofia não é concebida como uma *passagem direta* de um sistema filosófico a outro. Em artigo recente, Bernard Bourgeois expõe uma concepção hegeliana de história da filosofia que é convergente com a referida prática de Hyppolite. Bourgeois defende que a história da filosofia de Hegel não pode ser tomada como uma pura sistematização das manifestações históricas da filosofia, na qual os

²⁰¹ *Ibidem.* p.94.

diferentes sistemas filosóficos que a constituem seriam articulados *direta e imediatamente* um ao outro. Essa conexão, ao contrário, ocorre por um processo de “*incorporação cultural*”:

Não se passa diretamente de uma filosofia a outra, numa pura história filosófica. A história da filosofia não pode desenvolver-se efetivamente senão alienando-se na história geral, lá onde as contradições e reconciliações do espírito ancoram o seu significado na vida real. Não há qualquer filosofismo na especulação de Hegel. Este propõe uma articulação da história real com a história filosófica que torne compreensível o fato de que a história da filosofia seja uma verdadeira ainda que seja plenamente filosófica. A dialética hegeliana oferece uma resposta formidável à questão das razões da invenção da razão.²⁰²

É justamente essa articulação, que Bourgeois expõe com clareza, que interessa a Hyppolite. Ao valorizar a *Fenomenologia* por não ignorar a *situação histórica* de uma filosofia e seu enraizamento da experiência concreta, Hyppolite não aponta simplesmente para uma tomada de consciência de sua gênese histórica, mas para esse processo no qual a *filosofia* e a *não filosofia* (na expressão retomada por Foucault) remetem uma a outra. Ao conceber a filosofia kantiana como uma *expressão* da visão moral do mundo, Hyppolite a apresenta de duas perspectivas. Por um lado, o *moralismo* é propriamente “*um modo de viver e encarar o universo*”, uma experiência existencial no curso do mundo, a qual encontra a sua expressão filosófica em alguns dos sistemas que se manifestaram na história. Por outro lado, a *visão moral do mundo* deverá ser situada na posição exata que ocupa na corrente das figuras do espírito que o desenvolvimento fenomenológico examina. Vejamos como Hyppolite apresenta o primeiro ponto através de uma breve análise genética da filosofia kantiana:

Insistiu-se frequentemente nas estreitas relações entre o pietismo e o kantismo. Durante seus anos de juventude, Kant sofreu a influência da doutrina de Spener e do pietismo, por intermédio de sua mãe e de seu mestre, Schultz. O pietismo, sem opor-se diretamente à ortodoxia luterana, descobre a fonte da religião mais na vontade do que no entendimento. Critica todo ensino externo da teologia e propõe-se a voltar à comunidade cristã primitiva. Embora um certo misticismo não esteja completamente ausente desse movimento, trata-se sobretudo de um

²⁰² Bourgeois, B. *Op. Cit.* pp.196-197.

movimento de purificação moral: ‘não estabelecia no homem uma separação entre a renovação moral e a renovação religiosa’. ‘Afrouxando os laços que havia entre a crença religiosa e a teologia dogmática, consolidava tanto quanto renovava os laços que a vinculavam à atividade moral.’ Sofrendo simultaneamente a influência do pietismo e do racionalismo, Kant devia acentuar ainda mais o moralismo na doutrina, bem como afastar os elementos propriamente religiosos ou místicos.²⁰³

Ora, os postulados da consciência moral visam justamente a unidade entre a moral pura e a efetividade moral, para o que será necessária uma confissão de fé. No entanto, o pietismo é tomado como uma experiência propriamente *moral*, e não religiosa. Hyppolite observa que Hegel não encontra na filosofia kantiana (sequer em sua *Religião nos limites da simples razão*) a expressão de uma “visão propriamente religiosa”²⁰⁴. Nele Cristo é simplesmente “o esquema da moralidade”²⁰⁵. Não se trata, portanto da expressão de uma experiência religiosa, mas de uma “visão puramente moral do mundo”.

Como vimos, não há “passagem direta de uma filosofia a outra filosofia”, na expressão de Bourgeois, mas um processo pelo qual cada filosofia se aliena na história geral. Como se sabe, no momento em que Hegel escreve a *Fenomenologia do Espírito*, a filosofia moral kantiana já seria objeto de um processo de “incorporação cultural”. Hyppolite nos recorda da recepção crítica da filosofia moral kantiana pelo romantismo,²⁰⁶ e não deixa de observar que da perspectiva hegeliana “as obras de Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Novalis permitem superar a estreiteza da visão moral do mundo que foi a de Kant.”²⁰⁷ “O idealismo moral de Kant e Fichte foi amplamente superado pelos filósofos e escritores da época. Sua influência foi sentida tanto por um Schiller no campo da estética, como por um Schleiermacher no campo religioso.”²⁰⁸ É preciso observar que ao remeter a

²⁰³ Hyppolite, J. *Op. Cit.* pp.498-499.

²⁰⁴ Cf. *Ibidem.* p.499.

²⁰⁵ Cf. *Ibidem.* (Nota 7.)

²⁰⁶ *Ibidem.* p.499.

²⁰⁷ *Ibidem.* p.520.

²⁰⁸ *Ibidem.* p.557.

crítica hegeliana à visão moral do mundo à filosofia de Kant, Hyppolite não a apresenta como uma “interpretação direta”. Como vimos, a *visão moral do mundo* seria uma “tradução” da filosofia kantiana no interior da *Fenomenologia do Espírito*.

O comentador explicita ao menos duas mediações: a primeira é a apresentação da filosofia kantiana como *expressão da moralidade como visão do mundo*, a qual Hyppolite relaciona à influência do pietismo na formação do jovem Kant - o que reitera a afirmação segundo a qual o exame da *visão moral do mundo* não é a análise de uma filosofia especulativa, mas de um modo de viver do qual filosofia moral de Kant, assim como a de Fichte, são expressões filosóficas. Uma segunda mediação diz respeito à recepção crítica da filosofia moral kantiana pelos autores citados há pouco. Como vimos, em sua leitura da *Fenomenologia do Espírito*, Hyppolite remete a obra hegeliana à sua gênese, como se ela representasse “o próprio itinerário filosófico de Hegel”.²⁰⁹ O exame da filosofia kantiana como expressão da visão moral do mundo pressupõe os debates filosóficos que marcaram a recepção dessa filosofia e o contexto no qual Hegel redige sua obra.

Como vimos, Hyppolite relaciona a *visão moral do mundo* a uma experiência moral do pietismo, no entanto, a posição dessa figura na série do desenvolvimento fenomenológico sucede àquelas do mundo da fé e do mundo da cultura na *Aufklärung*, bem como a *liberdade absoluta* e o *terror* do cidadão revolucionário. Em suma, não há uma perfeita correspondência entre a ordem cronológica de sucessão dos acontecimentos da história do mundo e a ordem cronológica das manifestações de suas expressões filosóficas. A filosofia de Kant expressa uma figura do espírito correspondente a um modo de vida que emerge, na *história do mundo*, num momento anterior aos acontecimentos correspondentes às figuras do espírito por ela superadas. No entanto, é preciso lembrar que a *atitude da consciência humana* que corresponde a uma determinada visão de mundo não está delimitada e confinada a um período da história. Nesse sentido, Hyppolite nos adverte que:

²⁰⁹ *Ibidem.* p.64.

A exposição hegeliana não pretende somente descrever uma experiência que valha para um momento da história do espírito humano. Descreve uma estrutura original da vida do espírito, suscetível de ser reencontrada sob aparências diversas, e chega a fazer uma crítica penetrante do ‘puro moralismo’.²¹⁰

Essas dificuldades nos reenviam à complexa questão da relação entre a reflexão filosófica e a pluralidade de experiências concretas às quais Hyppolite a remete. Ao mobilizar a filosofia moral kantiana e, em especial, a *doutrina dos postulados da razão prática* para estudar o exame da visão moral do mundo na *Fenomenologia do Espírito*, Hyppolite propõe uma simetria entre a estrutura conceitual do sistema kantiano e aquela do capítulo analisado da obra de Hegel. Hyppolite relaciona a cada um dos três postulados da *visão moral do mundo* certo conceito da filosofia kantiana. Essa simetria não reflete um espelhamento perfeito, isto é, uma identidade perfeita entre os conceitos kantianos e o modo como esses conceitos são reconstruídos no interior do texto hegeliano.

Alguns anos após a publicação da obra de Hyppolite, Gueroult critica essa leitura hegeliana da filosofia moral kantiana e fichteana. Diante das divergências conceituais entre o contexto interno da exposição dos postulados da filosofia kantiana (e fichteana) e a exposição dos postulados da visão moral do mundo, Gueroult questiona a natureza e o valor da crítica hegeliana. Se o critério adotado para responder a esse questionamento fosse a determinação do sentido exato de uma filosofia de acordo com a sua lógica interna, muito dificilmente seria possível atribuir algum valor histórico objetivo à crítica hegeliana.²¹¹ No entanto, Hyppolite não apresenta as críticas hegelianas à moral kantiana como uma *refutação de teses filosóficas*. Tomada nesse sentido, a crítica hegeliana, tal como Gueroult assinala, não passaria de uma “fabulação”,²¹² e seria preciso dar razão ao *dianoemático* que denuncia a ingenuidade das polêmicas filosóficas sobre uma mesma

²¹⁰ *Ibidem.* p.500.

²¹¹ Gueroult, M. *Les ‘Déplacements’ (Die Vertellungen) de la conscience morale kantienne selon Hegel. In: Hommage a Jean Hyppolite.* Paris: PUF, 1971. (pp.47-80) pp.46-47.

²¹² Gueroult, M. *Op. Cit.* p.47.

realidade dada.²¹³ Daí a importância das duas mediações acima destacadas, da ênfase de Hyppolite ao afirmar que não se trata da análise de uma “filosofia especulativa”, mas do exame de um modo de viver, de uma visão do mundo que encontra a sua expressão filosófica tanto em Kant quanto em Fichte; e a importância do processo de incorporação cultural dessas expressões.

Se nos voltarmos à análise de Hyppolite sobre a dialética própria a essa experiência da consciência, veremos como o comentador aponta algumas das alterações às quais a interpretação hegeliana submete os conceitos da filosofia moral kantiana. No entanto, esse apontamento não impede que o comentador identifique a filosofia kantiana como uma expressão da *visão moral do mundo*. O fundamental não seriam as discrepâncias e as alterações às quais Hegel submete os conceitos kantianos, mas a compreensão da dialética própria que comanda esse sistema filosófico como um todo, isto é, dos conflitos e contradições aos quais essa filosofia estaria submetida em função da necessidade de conciliar o seu ponto de partida *dualista* com a afirmação de sua *unidade sistemática*:

A ‘visão moral do mundo’ é constituída pelo conjunto dos postulados da razão prática – aqueles que Kant enuncia ao final de sua crítica –, mas amplamente interpretados e repensados por Hegel. Hegel não considera esses postulados – assim como foi feito algumas vezes – complementos do sistema kantiano que possam ser aceitos ou recusados, sem tocar na essência da filosofia crítica. Pelo contrário, tais postulados lhe parecem indispensáveis e como que exigidos pelo sistema. A crítica desmembrava analiticamente a consciência, o sistema dos postulados não é senão a tentativa necessária para reconciliar os elementos dessa análise. Segundo confissão do próprio Kant, é impossível negligenciar as relações existentes entre a virtude e a natureza, a ordem moral e a ordem do mundo. A consciência *ativa* se vê obrigada a colocar o problema dessas relações e a postular uma unificação para além da cisão. Aliás, o desenvolvimento da filosofia crítica justifica esse modo de ver. A *Crítica da faculdade de julgar* é uma nova tentativa de unir aquilo que fora posto como separado na consciência moral. Aqui, portanto, Hegel interpreta os

²¹³ Sobre a crítica de Gueroult, Cf. Rosa Filho, S. *Martial Gueroult, crítico da crítica hegeliana*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã* n°.1, 1996. (pp. 5-41)

postulados como uma parte integrante do sistema kantiano.²¹⁴

A amplitude da crítica aos deslocamentos da visão moral do mundo está ligada à função da doutrina dos postulados da razão prática para a unidade sistemática da filosofia kantiana. O que o exame da doutrina dos postulados nos releva a respeito da sistematicidade da filosofia kantiana? Abordaremos a questão a partir de dois pontos distintos, procurando ao mesmo tempo relacionar cada um deles ao desenvolvimento mais geral da *Fenomenologia*, tal como apresentado por Hyppolite. O primeiro ponto diz respeito aos “pressupostos” que, segundo Hyppolite, caracterizam a *visão moral do mundo*, os quais, segundo o comentador “são os mesmos do sistema kantiano”.²¹⁵ O segundo ponto diz respeito ao modo como o comentador concilia uma interpretação sistemática da filosofia moral kantiana, isto é, uma análise de sua estrutura arquetônica, com as modificações nos conceitos e doutrinas que, segundo o comentador, estão presentes no exame crítico da *visão moral do mundo*, por exemplo, no conceito de *felicidade* próprio à filosofia kantiana.

Hyppolite apresenta a doutrina dos postulados da razão prática como necessária para a unidade sistemática da filosofia kantiana. Segundo o comentador, os pressupostos que constituem a estrutura conceitual da *visão moral do mundo* convergiriam exatamente com essa apresentação do sistema kantiano. Hyppolite apresenta quatro pressupostos de acordo com os quais essa figura do espírito estaria estruturada. O primeiro pressuposto diz respeito à *imediatez* do espírito na consciência moral. No início de seu capítulo, Hyppolite já havia apresentado a *visão moral do mundo* como o primeiro momento do *espírito certo de si mesmo*, o qual identifica plenamente o saber de si ao seu objeto: a *lei moral*. Como a *lei moral* é a única meta da consciência moral, o dever não é para ela nenhuma realidade estranha, não é uma substância que deve ser buscada fora de si (como na busca das figuras do *espírito da cultura* por poder e riqueza), mas a substância com a qual a consciência moral se identifica *imediatamente*. O

²¹⁴ Hyppolite, J. *Op. Cit.* pp.499-500.

²¹⁵ *Ibidem.* p.500.

espírito subjetivo da moralidade supera os conflitos dialéticos próprios às diferentes figuras compreendidas no exame anterior do *espírito ético* e do *espírito da cultura*:

Tal substância já não é uma realidade estranha, o poder ou a riqueza ou o céu, mas é o *puro dever*. Ao considerarmos a concepção que Kant e sobretudo Fichte têm da autonomia do sujeito moral, encontraremos a adequação da certeza de si e da verdade que exprime a concepção de uma consciência de si universal. O Eu não pode querer outra coisa senão a si mesmo. Sua meta absoluta está nele, já não poderia afetar a forma de um termo estranho. São vontades superadas querer o poder ou a riqueza, aspirar ao céu como a uma verdade além da certeza que o sujeito tem de si mesmo; o sujeito só pode querer a si mesmo na certeza de si. Esta certeza de si é ao mesmo tempo a sua verdade. Busca-se a si mesmo como si universal. Por isso, seu saber de si é seu único objeto – e tal objeto se exprime, na ‘visão moral do mundo’, pelo puro dever.²¹⁶

De acordo com Hyppolite, com o espírito subjetivo a consciência moral reencontra a imediatez do *espírito ético*, todavia, a consciência do dever não será mais uma consciência individual, um caráter, como naquela figura anterior, mas uma *consciência universal*.²¹⁷ Como vimos, o comentador encontra a expressão filosófica dessa imediatez da consciência moral na “concepção da autonomia do sujeito moral” de Kant e “sobretudo Fichte”. Desse modo, embora desenvolva a sua análise em vista da filosofia kantiana, Hyppolite apresenta essas duas filosofias como correspondentes à *visão moral do mundo*.

O segundo pressuposto apresentado por Hyppolite diz respeito ao processo de mediação que será acrescentado “à imediatez do puro dever.”²¹⁸ A consciência de si moral identifica a si mesma ao puro dever, porém, enquanto *consciência de si*, ela também é consciência de um *ser-outro*, isto é, da presença de uma natureza²¹⁹: “Ainda há uma natureza, um ser-aí que não é o puro dever e que deve ser transposto. Se a Lei é o verdadeiro Eu no Eu, é porque há um Eu que não é o verdadeiro Eu, um mundo que não é o

²¹⁶ *Ibidem.* p.496.

²¹⁷ *Ibidem.* p.497.

²¹⁸ *Ibidem.* p.500.

²¹⁹ Cf. Hegel, F. *Op. Cit.* pp. 402.

verdadeiro mundo.”²²⁰ No início de seu capítulo Hyppolite apresentava esse processo de mediação como uma *libertação* desse ser outro, de modo que a afirmação da autonomia do sujeito moral o retira do domínio das leis da natureza.²²¹

O terceiro pressuposto descreve a relação entre esses dois termos como a “total *indiferença e independência* própria da natureza e das leis morais reciprocamente”.²²² Mais uma vez o comentador retoma a expressão kantiana dessa operação: “*Liberdade e Natureza*, todo o esforço da filosofia crítica consiste em separá-los de modo que, em certo sentido, haja duas realidades independentes uma da outra.”²²³ Hyppolite relaciona essa tarefa de “desmembramento da consciência de si” à parte *Analítica* da filosofia prática kantiana. Concebe como uma tentativa de reconciliação dos termos que foram separados pela *Analítica da razão prática*, a necessidade sistemática da doutrina dos postulados da razão prática é relacionada por Hyppolite ao quarto pressuposto que constitui a visão moral do mundo:

Contudo, tal independência da natureza e da moralidade não é tão completa quanto se acabou de dizer, pois a consciência de si, que participa de ambas, considera a moralidade *essencial*, e a natureza, *inessencial*. Há, portanto, *subordinação* da natureza à moralidade e, simultaneamente, *indiferença* de uma frente à outra. Sem dúvida, ambas as hipóteses são contraditórias; porém, é justamente esta contradição que move toda a ‘visão moral do mundo’, contradição da qual a consciência moral tenta escapar por meio do sistema de postulados da razão prática.²²⁴

Esses quatro pressupostos formam as diretrizes sistemáticas da visão moral do mundo. Cada um dos três postulados da consciência moral se estrutura de acordo com esses pressupostos que formam o quadro no qual se desenvolve a dialética própria a esse momento da *Fenomenologia do Espírito*. Os movimentos conceituais próprios dessa dialética são designados

²²⁰ Hyppolite, J. *Op. Cit.* pp.500-501.

²²¹ Cf. *Ibidem.* p.497.

²²² Cf. Hegel, F. *Op. Cit.* pp. 402.

²²³ *Ibidem.* p.501.

²²⁴ *Ibidem.*

por Hegel como *deslocamentos* (*Verstellungen*) e descrevem, num primeiro momento, a oscilação do problema da síntese entre *liberdade* e *natureza* operada pelo sistema de postulados da consciência moral. Cada postulado visa realizar essa síntese, no entanto, a série de postulados opera em conjunto para *dissimular* uma solução que, verdadeiramente, não é alcançada. Na passagem de um postulado ao outro os termos do problema são alterados em vista de uma solução que o postulado anterior não pôde efetivamente alcançar. Ao final dessa série dialética, no terceiro postulado, a própria consciência moral será deslocada, pois nenhuma das posições afirmadas pela *visão moral do mundo* poderá ser *levada a sério*. A crítica da visão moral do mundo obriga a consciência moral a confessar sua hipocrisia e a buscar a superação do *dualismo* que está na origem desses deslocamentos.

O estudo de Hyppolite acompanha a divisão do texto da *Fenomenologia do Espírito*. Numa primeira parte, cada um dos postulados é examinado separadamente e esse exame crítico revela progressivamente para a consciência o *ninho de contradições* dialéticas no qual ela se encontra emaranhada quando assume os pressupostos da visão moral do mundo. No momento seguinte, o *deslocamento* é estudado por si só como resultado das tentativas da consciência moral de escapar de suas contradições dialéticas, o que exigirá uma superação efetiva dos termos conflituosos e das antinomias que estão na origem da *visão moral do mundo*.

Como vimos, a crítica da visão moral do mundo não se limita à filosofia moral, mas alcança todo o sistema da filosofia crítica kantiana na medida em que os pressupostos que estruturam o sistema de postulados são próprios à sistematicidade da filosofia kantiana. A divisão das obras críticas kantianas em uma parte *analítica* que realiza o esforço por demarcar a heterogeneidade dos elementos da consciência, e uma parte *dialética* da qual resulta a necessidade de concebê-los sinteticamente como partes de um todo, essa própria divisão sistemática que acompanha todo o projeto da filosofia de Kant está sujeito aos mesmos conflitos dialéticos que marcam a *visão moral do mundo*. Se retornarmos ao estudo da primeira parte da *Fenomenologia do Espírito* e ao modo como Hyppolite a apresenta, veremos como o exame da *visão moral do mundo* está em conformidade com a crítica

que Hegel dirige ao *idealismo transcendental* de Kant e Fichte: trata-se de um idealismo incapaz de escapar da *oscilação* entre duas posições filosóficas antitéticas.²²⁵

A simetria entre os deslocamentos a visão moral do mundo e a arquitetônica conceitual da filosofia crítica kantiana será apresentada a partir do exame do *sistema dos postulados* da consciência moral. Ao expor o desenvolvimento do primeiro postulado – no qual a consciência moral concebe o problema da síntese entre natureza e liberdade como a exigência da *união* entre *virtude* e *felicidade* – Hyppolite apresenta o modo como Hegel opera uma profunda reelaboração do conceito de *felicidade*, rejeitando a concepção propriamente kantiana de felicidade. Segundo Hyppolite, a existência de uma consciência moral efetiva exige a união entre felicidade e virtude. O comentador recorda a descrição kantiana da virtude como “aquilo que nos torna dignos de ser felizes.”²²⁶ No entanto, o objeto da consciência moral não é outro senão a própria *lei moral*. A consciência moral deve visar somente o puro respeito à lei, no entanto, afirma Hyppolite, a consciência moral “não se limita a *saber* o dever; quer realizá-lo, pois ela é, por definição, uma consciência ativa que não poderia se contentar com o saber universal.”²²⁷ Porém, como as leis da natureza são independentes da lei moral a efetividade da realização do dever será contingente para a consciência moral, “talvez a encontre ao agir moralmente, talvez também não a encontre.”²²⁸ É nesse ponto que Hyppolite discute a mudança significativa empreendida por Hegel em relação ao conceito kantiano de felicidade.²²⁹

Tal como observamos anteriormente, a crítica do *moralismo* na *Fenomenologia do Espírito* é apresentada por Hyppolite como o exame de uma *visão de mundo*, de um modo de viver do qual as filosofias de Kant e de Fichte – com o ciclo de postulados que se segue a afirmação da autonomia do sujeito moral – são *expressões*. Como vimos, o comentador ressalta a

²²⁵ Cf. *Ibidem.* pp.243-245.

²²⁶ *Ibidem.* p.502.

²²⁷ *Ibidem.* p.503.

²²⁸ *Ibidem.* p.503.

²²⁹ Cf. Hegel. G.W.F. *Op. Cit.* pp.403-404.

importância da fortuna crítica dessa filosofia para o modo como Hegel a interpreta – pelo processo que, posteriormente, Bernard Bourgeois descreveria como uma *incorporação cultural*, uma mediação histórica entre os diferentes sistemas filosóficos. Se retornarmos ao texto de Hyppolite, veremos como o comentador remete a severidade da rejeição hegeliana ao que seria o conceito kantiano de felicidade às objeções que foram dirigidas a esse conceito por pensadores tais como Schelling:

A consciência moral não pode renunciar à felicidade e descartar esse momento de seu fim absoluto. Contudo, em razão de seu dualismo, Kant concebe a felicidade de um modo inteiramente empírico: ‘a felicidade é o estado de um ser para o qual tudo ocorre segundo o seu desejo e sua vontade’. A *Crítica da razão prática* só concebe o eudemonismo vulgar ou a pura moralidade. Daí a repugnância que existe entre esses termos para que se juntem. Schelling já assinalara essa concepção vulgar da felicidade em Kant, tão trivial e medíocre quanto aquela da *Aufklärung*: ‘Pode-se explicar a felicidade empírica como uma coincidência contingente dos objetos com nosso eu. Assim se pensa a impossibilidade da conexão da felicidade empírica com a moralidade, pois esta não se refere a uma coincidência contingente do Eu e do não-Eu, mas à sua coincidência necessária.’

Mesmo ao expor o kantismo, Hegel não pode aceitar tal concepção empírica da felicidade. Todos os seus trabalhos de juventude referiram-se à busca de uma *consciência feliz* na história em oposição a uma *consciência infeliz*; para ele, a felicidade não poderia ser aquele estado patológico, determinado unicamente por circunstâncias externas. A felicidade, para Hegel, é a plenitude da realização, o ato de ‘reencontrar-se a si mesmo em sua obra’. Um povo é feliz na história quando chega a exprimir-se a si mesmo em sua obra. Assim também o artista, que vê em sua obra a adequada expressão de si mesmo, e conhece o gozo de si. Ao reclamar a felicidade, a consciência moral reclama, portanto, a intuição de si mesma na realidade. Ao dever falta a *Erfüllung*, a realidade que daria ao indivíduo ativo o sentimento de sua atualidade.²³⁰

A leitura dessas linhas nos remete ao completo desprezo que, como vimos, Philonenko manifesta por essa leitura do conceito kantiano de felicidade. Segundo Hyppolite, Hegel altera completamente o conceito de felicidade que teria sido pensado por Kant de modo empírico, como um *estado* de conformidade em relação aos desejos, como uma experiência do

²³⁰ Hyppolite, J. *Op. Cit.* pp.504-505.

sujeito finito. Se Hyppolite reconhece essas diferenças conceituais significativas, como seria possível apresentar o exame da *visão moral do mundo* como uma tradução da filosofia moral kantiana sem cometer uma clara arbitrariedade? A condição para a possibilidade de apresentação das filosofias kantiana e fichteana como expressões da visão moral do mundo não está na correspondência das teses filosóficas tomadas isoladamente, mas na descrição de *sistematicidade* própria ao idealismo transcendental. Como observamos anteriormente, o valor da *história do pensamento filosófico* de inspiração hegeliana praticada por Hyppolite não está na objetividade (em vista dos textos kantianos) da interpretação de cada doutrina moral ou tese filosófica de tomada separadamente, mas no questionamento da *significação histórica* de uma filosofia a partir da tentativa de compreensão dos conflitos – dialéticos – imanentes em sua estrutura conceitual. Segundo Hyppolite, no caso da filosofia kantiana esses conflitos decorrem da necessidade de unificar arquitetonicamente elementos que são afirmados como completamente heterogêneos, o que será realizado pela doutrina dos postulados da razão prática.

O primeiro postulado da *visão moral do mundo* é a tentativa inicial de conexão entre a consciência moral e o mundo, o *ser outro* no qual a moralidade necessariamente deve ser realizada. Segundo Hyppolite, esse postulado corresponde ao conceito kantiano de “soberano bem”, o “acordo entre a ordem da natureza e a ordem moral.”²³¹ Hyppolite enfatiza a necessidade desse acordo para a consciência moral: “Tal postulado não é o anelo de uma consciência; trata-se de uma exigência da razão, está incluso no conceito da própria moralidade, cujo verdadeiro conteúdo é a ‘unidade da pura consciência e da consciência singular’”.²³²

É preciso chamar atenção para a sistematicidade do próprio exame fenomenológico da consciência moral. Tal como em outros momentos da *Fenomenologia do Espírito*, a experiência da *visão moral do mundo* é estudada a partir de três momentos distintos do processo dialético. A síntese

²³¹ Hyppolite, J. *Op. Cit.* p.505.

²³² *Ibidem.* p.505.

entre natureza e moralidade se apresenta *em si* no primeiro postulado (pois a harmonia reside fora da consciência moral), *para si* no segundo postulado (pois a harmonia reside na própria consciência moral) e *em si e para si* no terceiro (que reúne os dois primeiros postulados).²³³ Nas palavras de Hyppolite, o “primeiro postulado referia-se ao em si. Em si, a ordem da natureza e a ordem moral, a despeito da aparente independência na qual se oferecem, devem se identificar. Todavia, cabe à consciência singular como tal *fazer* com que essa unidade se torne *para ela*, o que nos conduz ao segundo postulado.”²³⁴

Assim como em seu estudo do primeiro postulado, Hyppolite destaca os referenciais kantianos do segundo postulado da visão moral do mundo. Mais do que o esclarecimento do sentido do texto hegeliano a partir da análise interna de sua estrutura conceitual, importa ao comentador destacar a sua gênese, estudar os seus vínculos históricos, o que o leva a empreender uma atualização das críticas hegelianas à Kant. O problema da conexão entre natureza e liberdade que, no primeiro postulado, era pensado com referência a uma harmonia no *mundo*, portanto, exterior à consciência, será apresentado no segundo postulado como uma harmonia entre a moralidade e a natureza interior à própria consciência, isto é, às *inclinações e impulsos* da sensibilidade.

A sensibilidade não pode ser suprimida da consciência de si, portanto, será necessário postular um *progresso moral indefinido*. Hyppolite identifica esse segundo momento ao “postulado da imortalidade da alma em Kant.”²³⁵ A postulação de um progresso moral indefinido (de uma progressiva adaptação da sensibilidade à moralidade) *dissimula* a contradição imanente à consciência moral: entre a natureza sensível do homem – pela qual ele está submetido à impulsos e inclinações – e a lei moral – que deve comandar sua vontade – se impõe como tarefa. Mas essa “tarefa absoluta” não poderá ser alcançada sem que a própria consciência moral seja suprimida, uma vez que

²³³ Cf. Hegel. G.W.F. *Op. Cit.* pp.405-406.

²³⁴ Hyppolite, J. *Op. Cit.* p.505.

²³⁵ Cf. *Ibidem.* p.506.

a *oposição* e a *luta* contra as inclinações e impulsos da sensibilidade desaparecem, desaparece o caráter imperativo da *lei moral*. Daí o caráter enganador do postulado, cujo exame revela a contradição de uma “tarefa que deve permanecer tarefa e, todavia, ser cumprida”.²³⁶ A vida moral, observa Hyppolite, consiste “nessa luta contra a sua natureza, no esforço para transformar a natureza espontânea e torna-la conforme à lei do puro dever. Decerto, a unidade deve ser visada; não pode ser a unidade originária, pois, como tal, é a imoralidade da natureza, mas deve ser uma unidade a ser conquistada.”²³⁷

Se os dois primeiros postulados apontam para as *metas* da consciência moral visando a harmonia entre natureza e liberdade, *em si* no primeiro postulado, e *para si* no segundo, a análise do terceiro postulado aborda a experiência da consciência moral ao agir concretamente: “na ação real a meta de uma consciência particular deve ser relacionada com a meta final.”²³⁸ A consciência deverá representar *em si* a “harmonia do dever e da realidade que era porta *para si* no primeiro postulado.”²³⁹ Com o terceiro postulado (*em-si-para-si*), a consciência moral passa de uma reflexão formal sobre o dever para a vida moral efetiva, passa “da moralidade à religião”, conforme indica Hyppolite. Para a ação efetiva é preciso uma mediação entre a universalidade formal do *puro dever* e a particularidade do conteúdo de cada caso que se apresenta à consciência como *dever determinado*. Para a consciência moral, porém, o conteúdo é contingente, somente a forma da lei moral é necessária:

[...] a particularidade do conteúdo tomado de empréstimo à natureza opõe-se ao puro dever, o único que a consciência deve se propor; e o saber concreto – sempre incompleto – das circunstâncias da ação opõe-se ao puro saber da consciência moral; ela quer e sabe somente o dever em geral. Portanto como pode agir? É aqui que intervém o santo legislador do mundo. Ele santifica o dever determinado. Essa passagem da moralidade à religião se acha também em Kant. A religião consiste em nos fazer enxergar todos os deveres como mandamentos de Deus. ‘Dessa maneira, uma teologia conduz diretamente à

²³⁶ *Ibidem.* p.506.

²³⁷ *Ibidem.* p.506.

²³⁸ *Ibidem.* p.507.

²³⁹ *Ibidem.* p.508.

religião, ou seja, ao conhecimento de nossos deveres como ordens divinas.’²⁴⁰

Hyppolite apresenta a postulação do *santo legislador* do mundo como *uma série*, não como um único postulado. O exame dessa experiência pela reflexão fenomenológica revela os *deslocamentos* da visão moral do mundo. Num momento seguinte da *Fenomenologia do Espírito* como já observamos, o ciclo dos postulados será percorrido novamente em vista do exame dos *deslocamentos* da própria consciência moral. O postulado do *santo legislador* se desenvolve como uma série de postulados e não como a afirmação unívoca dessa *outra consciência*. Segundo Hyppolite, há duas “hipóteses” distintas entre as quais a concepção do *santo legislador* e a própria consciência moral *oscila*.²⁴¹

Por um lado, a consciência moral *projeta* fora de si, nessa *outra consciência*, a conexão entre a universalidade formal da lei moral e a particularidade das diferentes leis de acordo com as quais a ação concreta se realiza efetivamente. Hyppolite chama atenção para a *recusa* inicial da consciência moral – “como simples saber e querer do puro dever”²⁴² – em reconhecer em si mesma essa unidade entre o particular e o universal: “A primeira consciência [isto é, a nossa] contém o puro dever indiferente perante todo conteúdo determinado, e o dever é somente essa indiferença perante o conteúdo.”²⁴³ Para a consciência moral somente o puro dever é essencial, de modo que os deveres determinados só podem ser necessários para ela pela mediação de *outra consciência*. O *santo legislador do mundo* santifica os *múltiplos deveres*.²⁴⁴ Por outro lado, ao *agir efetivamente* a consciência moral experimenta aquilo que recusava a si mesma e projetava como possível somente por meio dessa *outra consciência*:

Entretanto nós agimos, e na ação – a partir do momento em que ela tem lugar e não é somente pensamento da ação – comportamo-nos como essa outra consciência, queremos o particular, pois de outro modo não quereríamos

²⁴⁰ *Ibidem.* p.507.

²⁴¹ Cf. Hegel, G.W.F. *Op. Cit.* p.410.

²⁴² *Ibidem.* p.406.

²⁴³ Hyppolite, J. *Op. Cit.* p.508.

²⁴⁴ Cf. Hegel, G.W.F. *Op. Cit.* pp.406-407.

seriamente; tomamos a efetividade como meta, pois queremos realizar ‘alguma coisa’. O dever, como puro dever, radica, portanto, em uma outra consciência, naquela do legislador do puro dever, e ele só é sagrado para nós pela mediação dessa outra consciência.²⁴⁵

Essa *oscilação* entre posições contraditórias e o contínuo *deslocamento* do problema da síntese entre natureza e liberdade (da natureza exterior à consciência de si, para a natureza interior e, finalmente, para a relação com uma outra consciência) *dissimulam* uma resolução do conflito imanente aos pressupostos da *visão moral do mundo*. É nesse ponto que Hyppolite destaca a amplitude da crítica hegeliana, que não se limita à filosofia moral kantiana, mas alcança toda a sua estrutura sistemática. As cisões que caracterizam a consciência nesse sistema filosófico não podem ser unificadas senão com a projeção de uma *outra* consciência em um plano transcendente:

Em ambas as hipóteses que acabamos de colocar, somos conduzidos a desdobrar nossa consciência e a pôr na outra consciência aquilo que não podemos pôr em nós; a cada vez, ela é aquilo que nós não somos e, aliás, aquilo que somos nós na outra vez. Portanto, essa outra consciência aparece como o que ora santifica o particular enquanto tal, ora santifica o puro dever, o universal abstrato. Indo de uma hipótese a outra, dissimulamo-nos a contradição inclusa nessa visão moral do mundo, a que repousa na separação radical da natureza e do puro dever, do conteúdo e da forma. A crítica que aqui Hegel apresenta contra Kant vai mais longe do que uma crítica de sua ‘visão moral’ do mundo; visa também a seu dualismo do entendimento finito e do entendimento infinito.²⁴⁶

O ponto de partida do sistema kantiano não coincide com o seu ponto de chegada, pois a crítica do entendimento humano finito não se completa senão pela projeção de um entendimento divino infinito. O exame desse terceiro postulado – que opõe a representação da moralidade como *puro dever* à experiência da ação como *moralidade efetiva* – amplia o alcance da crítica hegeliana para além da filosofia prática, uma vez que descreve as contradições pelas quais se manifesta uma relação ambígua entre imanência e transcendência, entre o humano e o divino que resultam das cisões próprias

²⁴⁵ Hyppolite, J. *Op. Cit.* p.508.

²⁴⁶ *Ibidem.* pp.508-509.

ao idealismo transcendental: “Aqui, Hegel se eleva a uma crítica geral do sistema kantiano. Essa síntese *em si e para si* é o *intellectus archetypus* que o entendimento humano projeta *fora de si*, mas que, realmente, só é em sua *unidade concreta*, com o entendimento humano discursivo.”²⁴⁷ As alterações no sentido dos termos em oposição na visão moral do mundo e o contínuo deslocamento do problema que dissimula um sistema filosófico unitário revelam que a sistematicidade da filosofia kantiana reflete uma *dialética* que não foi reconhecida por Kant. Por ser inconsciente de si mesma essa dialética torna o sistema filosófico dela resultante incoerente e contraditório. As consequências da necessidade de unificação sistemática de posições filosóficas reciprocamente independentes e heterogêneas que caracteriza todo o idealismo transcendental se sobressai particularmente na relação entre a *moral pura* e a *efetividade moral* que constitui a visão moral do mundo:

As dificuldades da visão moral do mundo de Kant têm a ver com a rigidez de seu dualismo e com a exigência de superá-lo. Enfim, a consciência apreendeu seu objeto como saber e querer, – isto é, como o Si; ao mesmo tempo, porém, ela os pôs como puro saber e puro querer fora de si, sob a forma de um universal inefetivo ao opô-los à efetividade. Poder-se-ia dizer que o Si se pôs para além de Si, e como o Si é a unidade de ambos esses momentos, como é simultaneamente a efetividade e o puro dever, não chega à sua certeza de si como verdade no kantismo; decerto, sua verdade é o Si, mas tal verdade ainda lhe é estranha, sempre a desloca, sem perceber a dialética que o constitui.

Em geral, a filosofia kantiana não viu que o saber da natureza era também um saber de si e que o saber de si era um saber da natureza; decerto, pôs a unidade como sua verdade, porém, ao recusar-lhe todo caráter dialético, excluiu-a do saber e caiu numa dialética inconsciente de si mesma. É essa dialética que se exprime em sua visão moral do mundo, mas, como ela é inconsciente de si, cai numa sequência de deslocamentos (*Verstellung*) que se tornam *equivocos* à medida que ela tenta evitá-los.²⁴⁸

Quando apresentamos a *história do pensamento filosófico* de Hyppolite, procuramos destacar o modo como o historiador concebe a relação entre a filosofia e a história, entre a filosofia e as diversas experiências humanas concretas, o que torna indissociáveis os estudos da *gênese* e da

²⁴⁷ *Ibidem.* p.502. (nota12.)

²⁴⁸ *Ibidem.* p.510.

estrutura de um sistema filosófico. Também destacamos a ênfase de Hyppolite em apresentar o exame crítico da *visão moral do mundo* na *Fenomenologia do espírito* como a descrição de um *modo de viver* e não como uma refutação direta de um sistema filosófico, e que a filosofia kantiana seria “traduzida” por Hegel como uma visão moral do mundo. Vimos que o comentador relaciona essa visão de mundo à influência do pietismo na formação do jovem Kant. Essa primeira figura do *espírito certo de si mesmo* remete a uma experiência precisa na história do mundo, mas Hyppolite deixa claro que se trata de uma experiência sempre passível de ser retomada pela consciência individual.²⁴⁹ Na visão moral do mundo a consciência moral está submetida a uma “dialética inconsciente de si mesma”, no entanto, as oposições que marcam a filosofia kantiana como um todo não seriam passíveis de resolução sem o reconhecimento da positividade da dialética do saber filosófico. A estrutura arquitetônica da filosofia crítica kantiana reflete as dificuldades de um idealismo subjetivo que não reconhece a dialética que o constitui:

A exposição que Hegel consagra à visão moral do mundo é uma crítica de toda a filosofia kantiana e não somente de sua filosofia prática. Na *analítica transcendental*, Kant descobriu uma lógica da verdade *para nós* que não é dialética; na *dialética*, uma lógica da aparência – decerto inevitável –, mas que nem por isso deixa de ser a fonte de nossos erros metafísicos. Tentou evitar essa dialética ao fazer da razão – como oposta ao entendimento – uma razão somente prática e ao exigir de uma fé moral, ou de um sistema de postulados, uma verdade que já não estaria engajada nas redes de tal dialética. Ora, essa visão moral do mundo é, de fato, um ‘ninho de contradições’, do mesmo tipo que podia sê-lo, segundo Kant, a exposição da prova cosmológica. Kant não viu que a analítica já era uma dialética e que a dialética tinha, ao contrário, um alcance positivo. Teve de relegar, para além da consciência de si, a unidade que seu sistema exigia, fazer dela um termo inacessível, ao qual – sob os nomes diversos de coisa em si, númeno ou entendimento infinito, segundo os momentos do desenvolvimento do seu pensamento –

²⁴⁹ “Em termos modernos, seria possível dizer que a filosofia kantiana inaugura uma filosofia do ‘valor moral’ e que este termo – simultaneamente para além do Si e que só é por meio do Si – é precisamente o valor e não a verdade especulativa; mas é justamente esse valor, como universal abstrato, que Hegel critica na visão moral do mundo. Com evidente complacência, enumera pormenorizadamente as contradições sem pensamento em que se cairá quando, por essa via, alguém se engajar. Tais contradições se apresentam como *deslocamentos equívocos*.” *Ibidem*. pp.511-512.

sempre se opõe ao Si da consciência. Contudo, essa oposição do Si e do em si, da imanência a transcendência, não pode ser mantida tal e qual em sua filosofia; com efeito, essa filosofia tem por característica ‘saber a essência como si mesmo’.²⁵⁰

Ao ampliar o alcance da crítica hegeliana dos postulados da visão moral do mundo, Hyppolite ressoa as objeções que, desde as páginas iniciais da *Introdução à Fenomenologia do Espírito*, Hegel dirige ao idealismo subjetivo próprio ao projeto crítico kantiano. O dualismo que caracteriza esse idealismo, a “nítida linha divisória” traçada entre o *conhecimento* e o *absoluto* reflete-se na pressuposição do conhecimento como “um instrumento para apoderar-se da essência absoluta”.²⁵¹ Desse modo, afirma Hegel, “logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ela traga conformação e alteração.”²⁵² Ora, o idealismo subjetivo concebe a realidade em si como absolutamente exterior ao conhecimento, no entanto, a *consciência pura*, que é colocada como ponto de partida do sistema kantiano, não pode deixar de *representar* esse *outro* presente para toda *consciência empírica*.²⁵³ Para Hegel, é preciso superar a abstração que consiste em representar a consciência subjetiva como separada da realidade e da história na qual ela está mergulhada. Os deslocamentos de conceitos, que transparecem claramente no exame da relação entre *moral pura* e *efetividade moral* que caracteriza a visão moral do mundo, atravessam toda a estrutura sistemática da filosofia kantiana. Hegel descobre nesse dualismo próprio ao idealismo subjetivo, através do qual Kant pretendeu superar as ilusões da metafísica dogmática, a raiz de uma dialética análoga aquela que deveria ter sido superada pela crítica kantiana. A aparente unidade sistemática da filosofia kantiana não é senão o resultado dos subterfúgios pelos quais a superação da dualidade entre subjetivo e objetivo, entre racionalidade e realidade é dissimulada.

²⁵⁰ Hyppolite, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad.: Silvio Rosa Filho (coord.) e outros. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p.511.

²⁵¹ Hegel, G.W.F. *Op. Cit.* p.69.

²⁵² *Ibidem.* p.69.

²⁵³ Cf. Hyppolite, J. *Op.Cit.* pp.243 e segs.

Considerações finais

Cada um dos intérpretes que aborda a sistematicidade da filosofia kantiana examinados nesta tese confere uma nova significação a alguns dos elementos centrais que Kant mobiliza em sua reflexão sobre a ideia de sistema filosófico. Como procuramos mostrar, a forma e a unidade sistemática da filosofia kantiana são representadas por esses leitores em vista de seus próprios interesses filosóficos e através das metodologias historiográficas e exegéticas que lhes são próprias.

As críticas que Schopenhauer e Adickes dirigem à forma sistemática da filosofia kantiana mobilizam a noção de arquitetura para denunciar a arbitrariedade e a origem psicológica da estrutura sistemática da filosofia crítica. No entanto, a rejeição dos erros e distorções conceituais que seriam cometidos por Kant em função de sua *paixão* pela simetria arquitetônica responde a ambição de separar o núcleo *verdadeiro* da filosofia crítica de sua casca sistemática *arbitrária*. Schopenhauer contrapõe à imagem da *coesão arquitetônica* de um sistema de pensamentos – de acordo com a qual as doutrinas filosóficas seriam ordenadas de modo seriado e mecânico a partir de um primeiro *fundamento* em direção a um conceito posicionado como *cimo* sistemático – à ideia de uma *coesão orgânica* de um *pensamento único* reivindicada por sua filosofia – de acordo com a qual cada parte da filosofia sustenta e é sustentada pelas demais.

Desse modo, certa concepção atribuída por Schopenhauer a Kant responde ao projeto sistemático próprio desse filósofo. Por sua vez, as críticas de Adickes à sistematicidade da filosofia kantiana têm em vista a necessidade de reconstituir a verdade do “Kant histórico”. As diversas polêmicas exegéticas que marcam o assim chamado “neokantismo” deveriam ser superadas pela utilização de uma metodologia historiográfica rigorosa e objetiva – que Adickes encontra na história do desenvolvimento e da origem das filosofias. A compreensão dos conceitos kantianos requer essa análise genética, e não uma tentativa igualmente arbitrária de reconstituição sistemática de um conjunto de doutrinas filosóficas de origem kantiana a

partir de algum suposta ordenamento racional dos conhecimentos. A rejeição à sistemática de origem racionalista dá lugar a uma sistemática de origem empirista que torna possível a articulação de algumas das doutrinas kantianas e a rejeição de outras.

Como vimos, a identificação da essência filosófica de uma obra àquilo que ela contém de sistemático, pressuposta pelo método de análise estrutural proposto por Gueroult, remeteria a certa inspiração kantiana do pensamento do grande historiador da filosofia, que é destacada por seus discípulos. Gueroult remete seu conceito de estrutura a uma noção de arquetônica análoga àquela que Schopenhauer e Adickes rejeitam na filosofia kantiana. As simetrias, analogias e divisões conceituais que ambos rejeitavam como artifícios arbitrários de origem psicológica são ressignificadas por Gueroult como procedimentos indispensáveis de todo sistema filosófico. Ademais, o interesse de Gueroult por essa concepção de arquetônica de inspiração kantiana responde à necessidade de afastar a ideia de uma *lógica das filosofias*, isto é, um conjunto de regras de acordo com o qual todas as possibilidades de elaboração sistemática de uma filosofia poderiam ser descritas.

A noção de arquetônica de inspiração kantiana mobilizada por Gueroult afasta a ideia de uma lógica da filosofia uma vez que também procedimentos arquetônicos, e não apenas os procedimentos lógico-demonstrativos constituem a estrutura conceitual de uma obra filosófica. Ademais, Gueroult recorre diretamente à descrição noção de arquetônica elaborada por Kant no início do capítulo correspondente na *Crítica da razão pura* para apresentar a dupla analogia pela qual os sistemas filosóficos devem ser compreendidos: por um lado enquanto conjuntos doutrinários tal como as ciências – uma vez que procuram demonstrar a verdade das teses que respondem aos problemas que definem as finalidades dessa filosofia –, por outro, enquanto obras análogas à arte – uma vez que os procedimentos lógico-demonstrativos não são suficientes para compatibilizar os elementos heterogêneos que compõe uma filosofia como partes de um sistema unitário e toda filosofia é uma criação livre do espírito de seu autor. Se cada sistema filosófico é uma criação absolutamente livre, se cada filosofia não descreve

uma *realidade dada*, mas constitui a realidade de acordo com sua estrutura conceitual própria, a explicação da *verdade intrínseca* de uma obra filosófica a partir da análise dessa estrutura será independente do estudo de seus condicionantes históricos.

Por fim, a crítica hegeliana aos deslocamentos da visão moral do mundo tem o seu alcance ampliado, por Hyppolite, para toda a estrutura sistemática da filosofia kantiana. Sob a aparência de uma unidade sistemática, os deslocamentos de conceitos – que se manifestam sob modos distintos nos diversos momentos da filosofia kantiana – dissimulam as contradições dialéticas que constituem esse sistema. O exame da visão moral do mundo não apresenta senão de forma mais clara as contradições decorrentes do dualismo que está no ponto de partida do idealismo subjetivo kantiano. Toda essa filosofia é marcada pelas tentativas sucessivas de unificação sistemáticas de seus termos opostos. Todavia, a unidade sistemática de uma filosofia que ambiciona traçar os limites do entendimento humano finito não poderia ser alcançada senão pela confissão de fé num entendimento divino infinito.

Referências bibliográficas

ADICKES, E. *Kants Systematik als systembildender Faktor*. Berlin, 1887.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

----- *Schopenhauer e a crítica da razão*. In: Revista Discurso, 1980.

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta*. Trad.: Elisa Monteiro. São Paulo: Forense Universitária, 2000.

FULDA, H.F. / STOLZENBERG, J. (org.) *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Meiner, 2001.

GOLDSCHMIDT, V. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos*. In: Goldschmidt, V. *A Religião de Platão*. Trad.: Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GOY, I. *Architektonik oder die Kunst der Systeme : Eine Untersuchung zur Systemphilosophie der Kritik der reinen Vernunft*. Paderborn : Mentis, 2007.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre de raisons*. Paris: Aubier Montaigne, 1968.

----- *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Tome I. Paris: Société d'Édition: Les Belles Letres, 1930.

----- *Les 'Déplacements' (Die Vertellungen) de la conscience morale kantienne selon Hegel*. In: *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971. (pp.47-80)

----- *Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos*. Trad.: Pedro Jonas de Almeida. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(1): 2007. (pp. 235-246)

----- *O problema da legitimidade da história da filosofia*. Trad. Paulo Roberto Moser. In: *Revista de História*. Vol. 37, Nº 75, 1968. (pp.189-211)

----- *Philosophie de l'Histoire de la Philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1979

GUILLERMIT, L. *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*. Paris: J. Vrin, 2008.

GUYER, P. *Kant's system of nature and freedom*. Oxford University Press, 2005.

HAMM, C. *O lugar sistemático do sumo bem em Kant*. In: *Studia Kantiana*. 11, 2011. (pp.41-55.)

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo.

Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 1983.

----- *Diesseits von Idealismus und Realismus*. In: *Kant-Studien* n° 29, 1924. pp. 160-206.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: Paulo Menezes e outros. Petrópolis: Vozes, 2018.

----- *La Phénoménologie de L'Esprit*. Tome II. Trad: Jean Hyppolite. Paris: Éditions Montaigne, 1941.

----- *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*. Trad.: Paulo Menezes e outros. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

HEIMSOETH, H. *Transcendental Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft: Vier Teil: die Methodenlehre*, Berlin/ New York, 1971.

HÖFFE, O. *Kant's critique of pure reason: the foundation of modern philosophy*. Springer, 2010.

HOHENEGGER, H. *Kant, filosofo dell'architettura: saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*. Macerata: Quodlibet, 2004.

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Coordenação da tradução: Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 –

_____ *Crítica da razão prática*. Trad.: Monique Huslhof. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____ *Crítica da razão pura*. Trad.: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____ *Crítica da faculdade de julgar*. Trad.: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____ *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Bacarolla/Discurso Editorial, 2009.

_____ *Metafísica dos costumes*. Trad.: Clélia Aparecida Martins e outros. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____ *Lógica*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

_____ *Prolegomenos a toda a metafísica futura*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KÖHNKE, K. C. *The Rise of Neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. Translated by R.J. Hollingdale. Cambridge University Press, 1991.

KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1921.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ *Sobre Kant*. (Coletânea de escritos) Organização: Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª. Ed. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001.

----- *A filosofia e sua história*. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

----- *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução: Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*.

Berlin: Gruyter, 1969.

----- *Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant*. In: Gil, F. *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

LABARRIÈRE, P-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Ésprit de Hegel*. Paris: Aubier Montaigne, 1968.

MACHEREY, P. *Entre philosophie et histoire de la philosophie: le Hegel de Jean Hyppolite*. In: Bianco, G. (Org.) *Jean Hyppolite, entre structure et existence*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, 2013. (pp.31-47.)

MANCHESTER, P. *Kant's conception of architectonic in its historical context*. In: *Journal of History of Philosophy*. Califórnia, v. 41, n. 2, pp. 187-207, 2003.

MANCHESTER, P. *Kant's conception of architectonic in its philosophical context*. In: *Kant Studien*, I. 99, V. 2, pp. 133-151, 2008.

MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Ed. Presença, 1987.

MOURA, C. A. R. *História Stultitiae e História Sapientiae*. In: *Racionalidade e Crise: Estudos da história da filosofia moderna e contemporânea*. Curitiba/São Paulo: Editora UFPR/Discursos Editoriais, 2001. (pp.13-42)

PHILONENKO, A. *Métaphysique et Politique chez Kant et Fichte*. Paris: Vrin, 1997.

ROSA FILHO, S. *Martial Gueroult, crítico da crítica hegeliana*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã* nº.1, 1996. (pp. 5-41)

SANTOS, L. R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

SOURIAU, E. *L'intauration philosophique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1939.

SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad.: Maria Lúcia Cacciola. Col. *Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980.

----- *O mundo como vontade e como representação*. Trad.: Jair Barboza. São Paulo, Editora UNESP, 2005.

SCHWARTZ, E. *Estruturas e sistemas no idealismo kantiano*. Tradução: Márcio Suzuki In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol.5, n.1, p.11-42, abril,2008

STAUGUENNEC, A. *Hegel critique de Kant*. Paris: PUF, 1985.

TERRA, R.R. *A Arquitetônica da razão pura*. In: Klein, J.T. (Org.) *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: Nefiponline, 2012. (pp.747-777)

----- *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

TONELLI, G. *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic: a commentary on its history*. George Olms, 1994.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra. A Crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Editora Ática, 1975.

----- *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Verlag von W. Spemann, 1881. Reimp. : Garland Publishing, Inc., New York & London, 1976.

VUILLEMIN, J. *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*. Paris: P.U.F., 1954.

----- *Physique et Métaphysique kantiennes*. Paris: P.U.F., 1955.

----- (Org.) *Martial Gueroult 13/08/1976* In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 59 Band, Heft 3, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977. (pp. 298-312.)

ZAKRA, Y.C. (Org.) *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Paris, PUF, 2001.