

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

número 17

dezembro de 2014

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editor

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, RS, Brasil

Editor-associado

Rogério Passos Severo
Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria, RS, Brasil

Comissão editorial

José Henrique Santos
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Valerio Rohden†
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, SC, Brasil

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência [Mailing address]:

Christian Hamm
Departamento de Filosofia, UFSM
Av. Roraima, 1000 – prédio 74-A
Bairro Camobi
97105-900 Santa Maria, RS
Brasil

Tel.: (55) 3220-8132 ramal 30
Fax: (55) 3220-8404

E-mail: chvhamm@gmail.com

Conselho editorial

António Marques
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Eckart Förster
Universidade de München
München, Alemanha

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Henry Allison
Universidade de Boston
Boston, MA, Estados Unidos

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, RS, Brasil

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense
Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil

Marco Zingano
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid
Universidade Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen
Tübingen, Alemanha

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania
Philadelphia, PA, Estados Unidos

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Studia Kantiana

número 17

dezembro de 2014

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

- 05 **Do projeto crítico kantiano: os direitos da razão entre a *Lógica da verdade* e a *Lógica da aparência***
 [On the Kantian critical project: the rights of reason amid the *Logic of truth* and the *Logic of appearance*]
 Luiz Carlos Mariano da Rosa
- 27 **Las nociones de claridad y oscuridad en los Apuntes de Lecciones de Antropología de la “década silenciosa” de Kant**
 [The notions of clarity and obscurity in the Anthropology Notes during Kant’s “silent decade”]
 Luciana María Martínez
- 51 **O método da razão pura em Kant: o filosofar como exercício arquitetônico**
 [Kant’s method of pure reason: philosophy as an architectonic exercise]
 Marcio Pires
- 74 **Los esquemas de los conceptos empíricos y matemáticos como procedimientos de síntesis gobernados por reglas conceptuales**
 [The schemata of empirical and mathematical concepts as procedures of Synthesis governed by conceptual rules]
 Martín Arias-Albisu
- 104 **Sentidos de metafísica na filosofia crítica de Kant**
 [Senses of metaphysics in Kant’s critical philosophy]
 Diego Kosbiau Trevisan

- 126 **La unidad que enlaza lo uno y lo múltiple.
Entendimiento intuitivo y Absoluto en *Glauben und Wissen***
[The Unity that links the one and the multiple. Intuitive understanding and Absolute in *Glauben und Wissen*]
Sandra Viviana Palermo
- 144 **A sensibilização das ideias estéticas: o belo como símbolo do bem moral**
[Sensitization of aesthetic ideas: beauty as a symbol of the moral good]
Gabriel Almeida Assumpção
- 161 **Por que o belo apraz com pretensão de um assentimento universal? As três justificações de Kant e o problema da sua unidade**
[Why the beautiful pleases with a claim to universal consensus? Kant's three justifications and the problem of their unity]
Bernd Dörflinger
- 184 **Informações aos autores**
- 185 **Information for authors**

Do projeto crítico kantiano: os direitos da razão entre a *Lógica da verdade* e a *Lógica da aparência*

[On the Kantian critical project: the rights of reason amid the *Logic of truth* and the *Logic of appearance*]

Luiz Carlos Mariano da Rosa*

Espaço Politikón Zöon – Educação, Arte e Cultura (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Aspectos introdutórios

Ora o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afectado [sic] por objectos; essa faculdade é a *razão* (“*Vernunft*”). Esta, como pura actividade própria, está ainda acima do *entendimento* (“*Verstand*”) no sentido de que, embora este seja também actividade própria e não contenha somente, como o sentido, representações que só se originam quando somos afectados [sic] por coisas (passivos portanto), ele não pode contudo tirar da sua actividade [sic] outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento (3); e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento.¹

Detendo-se na questão que envolve a origem do conhecimento a investigação de Kant converge para um horizonte que assinala da receptividade das impressões à espontaneidade dos conceitos, cujas fontes primordiais, remetendo respectivamente à sensibilidade e ao entendimento², guardam correspondência com a possibilidade de receber

* Email: marianodaroaletras@terra.com.br

¹ *GMS*, BA 107-108 – grifos do autor (as citações das obras de Kant guardam correspondência com a forma recomendada pela *Akademie-Ausgabe* e adotada pela Sociedade Kant Brasileira).

² Convém ressaltar a perspectiva que, no que tange aos direitos da razão e a sua legitimidade, se impõe à leitura kantiana que emerge da Dissertação e assinala a distinção envolvendo mundo sensível (*mundi sensibilis*) e mundo inteligível (*mundi intelligibilis*), fenómeno (*phaenomenon*) e númeno (*noumenon*), perfazendo uma diferença que implica dois aspectos de um objeto e converge para atrelar o conhecimento sensível ao âmbito do primeiro, correlacionando o

as representações, primeiramente, tanto quanto com a capacidade de conhecer um objeto mediante tais representações, conclusão que inter-relaciona intuição (*Anschauung*) e conceitos (*Begriff*)³ na estruturalidade constitutiva de um processo em função do qual, dependendo ou não do envolvimento da sensação (*Empfindung*), se impõem como puros ou empíricos.

A sensação pode chamar-se matéria do conhecimento sensível. Daí que a intuição pura [*reine Anschauung*] contenha unicamente a forma sob a qual algo é intuído e o conceito puro somente a forma do pensamento de um objeto em geral. Apenas as intuições ou os conceitos puros são possíveis *a priori*, os empíricos só *a posteriori* (*KrV*, A 50-51/ B 74-75, grifos do autor)

Se a intuição não se impõe senão como sensível, ao objeto desta se inclina o entendimento, que emerge como a capacidade de pensá-lo, não havendo preeminência de nenhuma destas faculdades no processo de construção do conhecimento, que depende da convergência de ambas, cujas funções, nessa perspectiva, caracterizam-se como impermutáveis, razão pela qual Kant estabelece (*KrV*, A 52/ B 76) a distinção que envolve a estética (“ciência das regras da sensibilidade em geral”) e a lógica (“ciência das regras do entendimento”), a qual, por sua vez, converge para a leitura que a interpreta sob o horizonte do “uso geral” e através das fronteiras do “uso particular”, denominando-se a primeira “lógica elementar”, e a segunda, *organon* desta ou daquela ciência (*Wissenschaft*).

Detendo-se no fato que envolve a característica de determinados conhecimentos escaparem ao âmbito que circunscreve a totalidade das experiências que se mantêm sob o horizonte da possibilidade, à medida que se impõem através de conceitos com os quais não dialoga objeto algum da experiencialidade, convergindo para a ampliação dos juízos de tal forma que chega a transpor as suas fronteiras, situando-os acima do mundo sensível, arcabouço que não se inclina senão às investigações da razão que, em face da sua natureza e do significado último que encerra o seu saber, alcançam preeminência diante de qualquer ensinamento que porventura advenha ao entendimento através do campo dos fenômenos.

Nesta perspectiva, qual não é a carga de motivos que se impõe às pesquisas para as quais o horizonte da razão acena, a despeito do risco de

conhecimento intelectual à esfera do segundo, defendendo que o “conhecimento quando submetido às leis da sensibilidade [*sensualitas*] é sensitivo, quando submetido às leis da inteligência [*intelligentia*] é intelectual ou racional” (*Diss.*, Sec. II, § 3).

³ “Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento.” (*KrV*, A 50/ B 74)

engano que emerge diante da problematidade inevitável que envolve, no tocante à razão pura, Deus, a liberdade e a imortalidade, sobre cujos “objetos” se inclina a metafísica, que os circunscreve, desenvolvendo-se através de um procedimento metódico que inicialmente converge para a leitura dogmática, à medida que se dispõe a realizar o empreendimento em referência sem se deter previamente na questão que guarda relação com a sua capacidade ou não de levá-lo a efeito.

Se a metafísica, no desenvolvimento da história da filosofia, não se impõe senão como um anfiteatro que encerra o espetáculo dos infindáveis confrontos dos filósofos em função do problema fundamental para o qual converge, a saber, a questão que envolve “o que existe?”, o que se impõe, se lhe contrapondo, não é senão a necessidade e a universalidade das leis da natureza que, emergindo da experiência (*Erfahrung*) e do cálculo, asseguram que a matemática e a física encontraram o caminho seguro da ciência, o que implica na consideração acerca da possibilidade da construção da metafísica enquanto ciência, tanto quanto antes nas determinações das condições que possibilitam esta última, conforme pretende a leitura kantiana através de um projeto crítico⁴ que como tal acena com um horizonte de um processo que propõe a legitimação do conhecimento racional, não a sua extensão, conforme demonstrado pelo procedimento adotado no que concerne à análise das faculdades do conhecimento, à medida que o seu objetivo envolve a separação do princípio do verdadeiro e o princípio da ilusão, a *lógica da verdade*, que tende ao reconhecimento dos direitos da razão, e a *lógica da aparência*, que assinala a denúncia das suas aspirações infundadas.

A conversão do particular em uma regra geral, eis o que se impõe ao conhecimento científico, convergindo para as fronteiras que encerram a questão que implica o tipo de juízos que se lhe funda, à medida que conhecer não é senão julgar, e se os juízos analíticos (*a priori*) se caracterizam como tautológicos, não permitindo o desenvolvimento do conhecimento, os juízos sintéticos (*a posteriori*), que possibilitam o seu enriquecimento, guardam correspondência com uma experiência (sensível) cuja capacidade se circunscreve ao âmbito dos conhecimentos contingentes, perfazendo um problema que demanda a explicação dos fundamentos e das condições de validade concernentes à sua construção, tendo em vista a necessidade de expor, no que tange aos juízos sintéticos *a priori*, a sua possibilidade de existência, que abrange também o

⁴ O termo “crítica” implica a noção que envolve separação, discernimento (do grego *Krinein*, separar).

conhecimento *a priori*, e isto no que se refere ao modo pelo qual, não dispondo do apoio da experiência, se empreende a saída do conceito.

Da lógica da verdade e os direitos legítimos da razão

Lógica pura ou lógica aplicada, eis as perspectivas identificadas pela investigação kantiana no tocante à lógica geral à medida que mantém o pensamento imune às condicionalidades empíricas que porventura possam emergir como causas de determinados conhecimentos, detendo-se, no primeiro caso, no horizonte dos princípios puros *a priori*, que se impõe, sob tal leitura, como um “cânone do entendimento e da razão” em relação ao que há de formal no seu uso, independentemente do conteúdo (empírico ou transcendental), enquanto que o segundo caso se configura diante das regras de utilização do entendimento nas condições empíricas subjetivas para as quais acena a psicologia (*KrV*, A 53).

Se apenas a lógica pura se impõe como ciência, Kant esclarece (*KrV*, A 54-55/ B 79) que como lógica geral não guarda referência senão somente com a simples forma do pensamento, não detendo também princípios empíricos, visto que, sob a acepção de doutrina demonstrada, tudo nela tem de estar inteiramente certo *a priori*, emergindo a lógica aplicada como uma representação do entendimento e das regras da sua utilização necessária em face das condições contingentes do sujeito, o que a impede de se constituir uma ciência verdadeira, atrelada que está a princípios empíricos e psicológicos.

Aquilo a que dou o nome de Lógica Aplicada [...] é uma representação do entendimento e das regras do seu uso necessário in concreto, ou seja, sob as condições contingentes do sujeito, que podem impedir ou fomentar este uso e que são todas elas dadas só empiricamente. Trata da atenção, seus obstáculos e consequências, da origem do erro, do estado de dúvida, de escrúpulo, de convicção, etc. (*KrV*, A 54/ B 78-79)

Abstraindo totalmente o conteúdo do conhecimento, a lógica geral, separando o objeto de qualquer relação que o envolva, se detém na forma do pensamento em geral (forma lógica na relação dos conhecimentos entre si), convergindo a leitura kantiana, à medida que à estética transcendental se impõe um horizonte que assinala a existência de intuições puras e intuições empíricas, para a distinção entre pensamento puro e pensamento empírico dos objetos, cuja possibilidade, se emerge no primeiro caso através de uma lógica que, excluindo todos os conhecimentos de conteúdo empírico, acena para a origem do conhecimento dos objetos, que escapa ao âmbito da lógica geral,

inclinada somente à forma do entendimento em relação às representações, independentemente de sua origem, no segundo caso demanda uma lógica que não chegue a abstrair totalmente o conteúdo do conhecimento (*KrV*, A 55-56/ B 80).

Significando possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento, “transcendental”, segundo a leitura de Kant, guarda relação com o conhecimento que se ocupa não tanto de objetos, quanto dos nossos conceitos *a priori* de objetos, em cuja perspectiva, pois, tanto o espaço como qualquer determinação geométrica *a priori* dele escapam ao horizonte das representações transcendentais, circunscrevendo-se aquele sentido (no caso, transcendental) somente ao reconhecimento da origem não empírica destas representações, à medida que acena para a referência *a priori* a objetos da experiência, carregando o uso do espaço em relação a objetos em geral o caráter em questão, embora se imponha como empírico se converge tão somente para o campo dos objetos dos sentidos, restringindo-se a diferenciação entre ambos (transcendental e empírico) às fronteiras da crítica dos conhecimentos, não alcançando a inter-relação que envolve estes e o objeto. (*KrV*, A 56-57/ B 81)

A possibilidade quanto à existência de conceitos que, não como intuições puras ou sensíveis, mas como atos do pensamento puro, guardem referência *a priori* com objetos, escapando à origem empírica ou estética, eis o fundamento que se impõe à uma ciência do entendimento puro e do conhecimento da razão que acene para um horizonte de pensamento que envolva objetos totalmente *a priori*, determinando a origem, o âmbito e o valor objetivo desses conhecimentos, ciência que Kant designa como lógica transcendental (*KrV*, A 57 / B 82).

Detendo-se na questão que envolve a verdade, se a sua definição remete à concordância de um conhecimento com o seu objeto, a distinção deste em relação a outros se impõe, emergindo como falso um conhecimento que, embora contenha algo que possa valer para outros objetos, não corresponda a tal parâmetro, tornando-se um critério geral da verdade, nessa perspectiva, como um horizonte capaz de carregar um valor para todos os conhecimentos, independentemente dos seus objetos, leitura que, à medida que abstrai-se totalmente o conteúdo do conhecimento (matéria) – ao qual refere-se precisamente a verdade –, converge para as fronteiras da impossibilidade, tendo em vista que perfaz uma contradição em si mesma (*KrV*, A 58-59/ B 83).

Se quanto à matéria não se impõe nenhum critério geral da verdade do conhecimento, a sua forma não escapa à construção do referido horizonte, que acena para as regras gerais e necessárias do

entendimento, emergindo na inter-relação destas tais critérios que, no caso, se circunscrevem apenas à forma da verdade, que envolvem, em suma, o pensamento em geral, sendo, nessa perspectiva, certos, embora insuficientes, tendo em vista que a adequação de um conhecimento à forma lógica não exclui a possibilidade de guardar contradição com o objeto, tornando-se o critério puramente lógico da verdade, a saber, a concordância envolvendo um conhecimento e as leis gerais e formais do entendimento e da razão, pois, uma *conditio sine qua non*, convergindo, em suma, para as fronteiras que encerram, no que concerne à toda a verdade, uma condição negativa (*KrV*, A 59-60/ B 84).

Nessa perspectiva, se ao trabalho formal do entendimento e da razão se impõe à decomposição nos elementos da lógica geral, que emergem como princípios da apreciação lógica do conhecimento, não é outra a denominação que cabe a esta parte da lógica senão, pois, analítica, à medida que se inclina a avaliar através destas regras o conhecimento quanto à sua forma antes da investigação do seu conteúdo, que, em suma, não deixa de se constituir insuficiente no tocante à verdade material (objetiva), escapando o horizonte que envolve as leis lógicas à possibilidade de fundamentar a formulação de juízos sobre os objetos independentemente de qualquer campo, tentativa à qual se inclina sob a acepção de uma arte que, propondo aos conhecimentos a forma do entendimento, pretende abrangê-los todos, convergindo para as fronteiras da produção de afirmações objetivas, embora não seja mais do que um cânone para julgar essa lógica geral que, no sentido de *órganon*, designa-se dialética, segundo Kant, encerrando uma *lógica da aparência*⁵, tendo em vista que nada ensina acerca do conteúdo do conhecimento, correspondendo somente às condições formais da sua concordância com o entendimento (*KrV*, A 60-61/ B 85-86).

⁵ Correlacionando-a à dialética, esta sob a acepção que a identifica com um procedimento sofisticado, conforme um dos significados atribuídos ao termo pela leitura aristotélica – na qual dialético consiste no silogismo que emerge não de premissas verdadeiras mas de premissas prováveis, geralmente admitidas, perfazendo também o silogismo erístico, que traz como origem premissas que parecem prováveis, não se configurando, contudo, como tais (Abbagnano, 2007, p. 270-271), Kant interpreta a *lógica da aparência* como uma ilusão de caráter natural e inevitável que guarda raízes nas fronteiras que encerram princípios subjetivos e se lhes impõe condição de objetivos: “Por diferente que seja o significado em que os antigos empregavam esta designação de uma ciência ou de uma arte, pode todavia deduzir-se com segurança do seu uso real, que a dialética entre eles era apenas a *lógica da aparência*, uma arte sofisticada de dar um verniz de verdade à ignorância, e até às suas próprias ilusões voluntárias, imitando o método de profundidade que a lógica em geral prescreve e utilizando os seus tópicos para embelezar todas as suas alegações vazias.” (*KrV*, A 61/ B 86 – grifos do autor).

Do conhecimento científico e a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*

A possibilidade das proposições analíticas podia ser facilmente apreendida; pois, funda-se simplesmente no princípio de contradição. A possibilidade de proposições sintéticas *a posteriori*, isto é, das que são tiradas da experiência, também não precisa de uma explicação particular; pois a experiência não é senão uma contínua adição (síntese) das percepções. Restam-nos apenas proposições sintéticas *a priori*, cuja possibilidade deve ser procurada ou examinada porque ela tem de fundar-se noutros princípios diferentes do princípio de contradição. (*Prol.* § 5 – grifos do autor)

O horizonte que assinala que a possibilidade de se manter à distância do âmbito da experiência, no tocante à construção do edifício do saber, demanda que se evite um procedimento imediato carregado de conhecimentos, o modo de aquisição dos quais, tanto quanto a origem, escapem, tornando-se necessário primeiro a assecuração dos seus fundamentos, que acena para as fronteiras de uma investigação que mostre como o entendimento alcança esses conhecimentos *a priori*, além de dados como a extensão, o valor e o preço que possuem, caracterizando Kant como “natural”, sob a acepção de razoável e justo, a emergência da perspectiva que a propõe, contraposta ao sentido em vigor, a saber, àquele que significa um acontecimento habitual, que justifica, pois, a omissão desta indagação (*KrV*, A 3-4/ B 7-8).

Se uma parte desses conhecimentos, dialogando com a circunscrição da matemática, corresponde ao domínio da certeza, embora emergindo através de uma natureza absolutamente diferente confere uma possibilidade semelhante àqueles que nesta esfera se mantêm, principalmente em virtude do fato de que a transposição do círculo da experiência imuniza quanto à qualquer refutação que a sujeição à sua leitura implique, tendo em vista que à força do anseio de ampliação do saber somente se impõe uma contradição estruturalizada, à cuja ação destrutiva não se demanda senão uma fuga que através do processo de elaboração das ficções se impõe (*KrV*, A 4/ B 8).

Se propõe um exemplo quanto ao alcance do conhecimento *a priori*, independente da experiência, a matemática se ocupa de objetos e conhecimentos que carregam a possibilidade que envolve a representação no âmbito da intuição, alcançando relevância o fato de que esta pode emergir *a priori*, não se distinguindo perfeitamente, por esse motivo, de um simples conceito puro, prova de força da razão cuja indução acarreta o impulso que tende a desconstruir os limites (*KrV*, A 4/ B 8).

A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria desferir o seu voo. Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos, porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos e, nas asas das ideias, abalançou-se no espaço vazio do entendimento puro. Não reparou que os seus esforços não logravam abrir caminho, porque não tinha um ponto de apoio, como que um suporte, em que se pudesse firmar e aplicar as suas forças para mover o entendimento. (*KrV*, A 5/ B 9)

Nesta perspectiva, pois, Kant identifica o destino da razão humana, que não é outro na especulação senão concluir o seu edifício tão imediatamente quanto possa, somente dispondo-se a examinar depois os seus fundamentos, procurando toda espécie de pretextos que, convergindo para a própria persuasão, porventura assegurem a sua solidez, impedindo talvez de outra forma a referida investigação, à medida que a sua construção tende a desfazer os cuidados e suspeitas em relação ao processo engendrado, acenando para o horizonte de um aparente rigor capaz de convencimento, tendo em vista que a maior parte da atividade da razão consiste em análises dos conceitos já adquiridos dos objetos, que, se confere uma parcela de conhecimentos, esta se esgota como um arcabouço de esclarecimentos ou explicações daquilo sobre o que anteriormente os conceitos se inclinaram, abordagem que se caracteriza, no tocante à forma, como novas intelecções, não chegando a ampliar, quanto à matéria ou ao conteúdo, àqueles (os conceitos adquiridos), submetendo-os à decomposição tão somente, cujo procedimento, à medida que proporciona um conhecimento real *a priori*, configura um progresso seguro e útil, convergindo para que a razão, não mantendo qualquer tipo de suspeita, empreenda a construção de afirmações de espécie totalmente diferente, a saber, acrescentando a conceitos fornecidos outros de todo alheios – por esse motivo *a priori* –, ignorando o seu processo, tanto quanto o seu questionamento (*KrV*, A 5/ B 9-10).

A relação que se impõe entre um sujeito e um predicado envolvendo os juízos emerge através de dois modos, a saber, ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido implicitamente nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, conquanto em ligação com ele, denominando-se o primeiro analítico (*analytisch*), o segundo sintético (*synthetisch*), caracterizando-se como fundamento daquele a identidade, que no caso deste último inexistente, convergindo, respectivamente, para as fronteiras que os assinalam como explicativos (*erläuternd*) e extensivos (*erweiternd*) (*KrV*, A 7/ B 11; *Prol.*, § 2).

Se no juízo analítico o predicado nada acrescenta ao conceito do sujeito, limitando-se a análise à sua decomposição nos conceitos parciais, o juízo sintético acrescenta ao conceito de sujeito um predicado que a ele escapa e dele não se obtém por qualquer decomposição porventura empreendida, emergindo o primeiro através do enunciado “todos os corpos são extensos”, por exemplo, à medida que não se impõe como necessário ultrapassar o conceito relacionado à palavra corpo para encontrar a extensão que carrega, tornando-se suficiente a decomposição do conceito, que envolve a consciência do diverso para o qual acena o horizonte que o encerra, a fim de que este predicado seja encontrado, diferentemente do segundo que, ilustrado pelo enunciado “todos os corpos são pesados”, mostra que o predicado não é compatível com o pensamento que abrange o simples conceito de um corpo em geral, demandando, pois, uma associação (*KrV*, A 7/ B 11; *Prol.*, § 2).

Nesta perspectiva, pois, os juízos de experiência caracterizam-se como sintéticos, constituindo-se como improcedente a possibilidade de estabelecer através do fundamento da experiencialidade um juízo analítico que, detendo no conceito todas as condições que o possibilitam (como no caso que encerra a proposição que mostra que “um corpo seja extenso”), dispensa aquilo que converge para que seja incluído no conceito de um corpo, por exemplo, o predicado de peso, que sempre permanece relacionado às características que o horizonte analítico propõe, como, além da extensão, a impenetrabilidade, a figura, etc., configurando tal síntese o fato que assinala que, embora não contidos um no outro, ambos pertencem, de modo contingente, um ao outro, como partes de um todo, tendo em vista que a experiência não é senão uma ligação sintética das intuições (*KrV*, B 12).

Detendo-se na questão que envolve os juízos sintéticos *a priori*, o que se impõe não é senão que, a fim de conhecer outro conceito B, relacionado àquele que importa transpor, qual é o fundamento que possibilita a síntese, se o horizonte experimental escapa, eis a questão que Kant investiga, recorrendo à proposição “tudo o que acontece tem uma causa”, tendo em vista que se o horizonte do conceito de algo que acontece guarda a concepção de uma existência precedida de um tempo que a antecede, de cujo arcabouço há possibilidade quanto à emergência de conceitos analíticos, o conceito de causa caracteriza-se como distinto à medida que não se mantém nesta circunscrição, não permanecendo contido nesta representação, embora pertença indispensavelmente ao conceito em referência (a saber, abrangendo o que acontece), tornando-se imprescindível a procura da incógnita X, que sustém o entendimento

no processo que o encaminha a encontrar, nas condições dispostas nesta leitura, um predicado B fora do conceito A (*KrV*, A 9/ B 13).

Se a perspectiva em questão acrescenta esta segunda representação à primeira, o faz não apenas através de uma generalidade maior do que aquela que à experiência se impõe, mas também sob a expressão da necessidade, totalmente *a priori* e por simples conceitos, convergindo para o horizonte que assinala que a finalidade última do conhecimento especulativo *a priori* acena para os princípios sintéticos (extensivos), trazendo-os como fundamento, tendo em vista que os princípios analíticos não servem senão para possibilitar a clareza de conceitos requerida para uma síntese segura e ampla como uma aquisição absolutamente nova (*KrV*, A 10/ B 14).

A caracterização dos juízos matemáticos como sintéticos se impõe como uma proposição que escapa às investigações dos analistas da razão humana, segundo Kant, que argumenta que se o raciocínio em questão se processa segundo a exigência natural que envolve qualquer certeza apodíctica – a saber, o princípio de contradição (*Satz des Widerspruchs*) –, a tendência de interpretar que este último sustenta o conhecimento dos princípios daquele não corresponde, à medida que uma proposição sintética guarda a possibilidade de se manter sob o horizonte do princípio em referência, jamais em si mesma, contudo, senão somente enquanto haja a pressuposição de outra proposição sintética da qual seja deduzida (*KrV*, A 10/ B 14).

Se cumpre observar que as verdadeiras proposições matemáticas se impõem sempre como juízos *a priori* e nunca empíricos, pois acenam para a necessidade, que não emerge da experiência, escapando-a, Kant, diante do não reconhecimento deste horizonte interpretativo, circunscreve a sua tese à matemática pura, cujo conceito demanda um conhecimento puro e *a priori*⁶, recorrendo, nesta perspectiva, à proposição $7 + 5 = 12$, que em um primeiro momento se expõe como uma expressão de caráter analítico que resulta, em virtude do princípio de contradição, do conceito da soma de sete e de cinco, emergindo, através de uma investigação mais rigorosa, a concepção de que o referido conceito nada mais contém do que a reunião dos dois números em um só, de modo algum sendo pensado qual é esse número único que reúne

⁶ “O caráter essencial do conhecimento matemático puro, que o distingue de qualquer outro conhecimento *a priori*, é que ele não deve progredir *por conceitos*, mas sempre unicamente através da construção dos conceitos (*Crítica*, p. 713). Portanto, visto que, nas suas proposições, ele deve para lá do conceito atingir o que a intuição contém de correspondente a este conceito, as suas proposições não podem e não devem jamais originar-se mediante um desmembramento dos conceitos, isto é, analiticamente, e são, pois, todas sintéticas.” (*Prol.*, §4 – grifos do autor)

os dois, processo que por si não perfaz o conceito de doze, número encontrado não sem a intervenção da intuição, pois se ao conceito da soma de $7 + 5$ cabe acrescentar cinco a sete, esgota-se dessa forma a simples análise, escapando à sua leitura o resultado, convergindo para a conclusão de que a proposição aritmética caracteriza-se sempre como sintética (*KrV*, B 15/ B 16, B 205; *Prol.*, § 2).

Nesta perspectiva, pois, nenhum princípio de geometria pura se impõe como analítico, emergindo como sintética a proposição que assinala que a linha reta é a mais curta distância entre dois pontos, tendo em vista que o conceito de reta não contém nada de quantitativo, caracterizando-se como uma qualidade, tornando-se necessário acrescentar o conceito de “mais curta”, que não se obtém através de nenhuma análise do conceito em questão (a saber, que envolve linha reta), demandando o apelo à intuição, diante da qual somente a síntese alcança possibilidade, convergindo para as fronteiras dos analíticos, estabelecidos sobre o princípio da contradição, apenas um reduzido número de princípios pressupostos pelos geômetras, os quais, não preenchendo as funções de verdadeiros princípios, servem para o encadeamento do método (*KrV*, B 16; *Prol.*, § 2).

Se os axiomas $a = a$ (o todo é igual a si mesmo) e $(a + b) > a$ (o todo é maior do que a parte) obtêm sua verdade através de simples conceitos, somente porque se impõem à representação na intuição são admitidos na matemática, pois deve-se à ambiguidade da expressão a consideração de que o predicado destes juízos apodícticos emerge do conceito, encontrando-se já nele, conseqüentemente caracterizando o juízo como analítico, pois se com efeito se impõe acrescentar a um dado conceito determinado predicado, cuja necessidade permanece atrelada aos dois conceitos, o problema, no entanto, não é saber o que se torna necessário acrescentar pelo pensamento ao conceito dado, antes o que se pensa efetivamente nele, mesmo obscuramente, tendo em vista a evidência de que o predicado se mantém sempre aderente a esses conceitos, não como pensado nele próprio (a saber, o conceito), mas mediante uma intuição que ao mesmo se requer acrescentar (*KrV*, B 17; *Prol.*, § 2).

A constância da quantidade de matéria em todas as transformações do mundo corpóreo e o caráter proporcional envolvendo ação e reação no que tange à toda transmissão de movimento, eis as duas proposições que Kant utiliza como exemplo para assinalar o fundamento da necessidade, que acena para a origem *a priori*, tanto quanto o caráter sintético que carregam, à medida que se no conceito de matéria não se impõe o pensamento que envolve a permanência senão uma massa que

preenche um espaço, a transposição do conceito de matéria emerge a fim de possibilitar o acréscimo de algo *a priori*, convergindo para a conclusão de que a proposição caracteriza-se não como analítica, mas sintética e, apesar disso, pensada *a priori*, constatando-se procedimento idêntico nas demais proposições da parte pura da física (*KrV*, B 17/ B 18).

Se a natureza da razão humana a torna indispensável, ainda que seja considerada como uma ciência em esboço, a metafísica, segundo Kant, deve encerrar juízos sintéticos *a priori*, demandando não a simples decomposição dos conceitos formados *a priori* acerca das coisas a fim de explicá-los analiticamente, mas a pretensão que envolve a ampliação do conhecimento *a priori*, emergindo, nessa perspectiva, a necessidade quanto à assistência de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado algo que nele não está contido e, mediante juízos sintéticos *a priori*, alcançar um horizonte com o qual nem a própria experiência pode dialogar, como o demonstra a expressão “o mundo há de ter um começo primário”, convergindo para a conclusão de que a metafísica, no tocante aos objetivos que carrega, se estabelece através de puras proposições sintéticas *a priori* (*KrV*, B 18).

“Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?”. Eis o verdadeiro problema da razão pura, motivo pelo qual as incertezas e contradições caracterizam a metafísica, tendo em vista a sua omissão em relação à referida questão, como também quanto à distinção envolvendo juízos analíticos e juízos sintéticos, à medida que o destino desta ciência (a sua salvação ou ruína) depende da sua solução ou da demonstração da sua impossibilidade de resolver o que propõe esclarecer (*KrV*, B 19).

Ao diálogo com o horizonte que envolve este problema se impõe, mais do que qualquer outro, David Hume, embora à sua perspectiva escape a determinação da questão com rigor suficiente, assim como uma concepção que acene para a universalidade, detendo-se somente na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*) (*Prol.*, A 8, 9), julgando ter demonstrado a impossibilidade de tal proposição *a priori*, à medida que, segundo a sua leitura, a denominação de metafísica caracteriza tudo aquilo que não se impõe mais do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que emerge fatualmente da experiência, alcançando através do hábito a aparência de necessidade, cuja afirmação converge para a destruição de toda a filosofia pura, tendo em vista o problema que dialoga com toda a generalidade, visto que, de acordo com o seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, que contém proposições sintéticas *a priori* (*KrV*, B 19/ B 20).

Se a matemática pura e a física pura caracterizam-se como ciências realmente dadas, a própria realidade de ambas demonstra a sua possibilidade, que escapa à metafísica em virtude do insuficiente progresso que carrega até então, assim como pela incapacidade de qualquer sistema exposto alcançar o seu propósito essencial, configurando uma condição que, embora não a mantenha sob o horizonte da ciência, emerge como disposição natural (*metaphysica naturalis*) (*KrV*, B 21), à medida que a razão humana, movida por exigências próprias, se encaminha para as fronteiras desses problemas, cuja solução não guarda correspondência com o uso empírico da razão nem com os princípios extraídos da experiência (*KrV*, B 20/ B 21).

Se a capacidade da razão se manter acima da especulação se impõe como condição para a metafísica, que, nesta perspectiva, houve sempre e continuará havendo, conseqüentemente emerge a questão que envolve a sua possibilidade enquanto disposição natural, proposta por Kant, que pretende saber, em suma, como as interrogações suscitadas pela razão pura, que em face da sua própria necessidade se obriga a resolver da melhor forma possível, se manifestam, originando-se na natureza da razão humana em geral, a saber, se o mundo tem um começo ou existe desde a eternidade, desembocaram sempre em contradições inevitáveis, a faculdade pura da razão (a simples disposição natural da razão pura para a metafísica) não alcança por si suficiência no tocante às respostas solicitadas, evidenciando-se, contrariamente, a possibilidade de atingir uma certeza, que guarda correspondência com o conhecimento ou a ignorância dos objetos, ou seja, uma decisão no que se refere aos objetos das suas interrogações ou em relação à capacidade ou incapacidade da razão para formular juízos que se lhes reportem, dispondo-se a acarretar, conseqüentemente, a ampliação da razão pura ou a instituição de limites seguros e determinados, questão que converge para a seguinte formulação: “De que forma é possível a metafísica como ciência?” (*KrV*, B 21/ B 22).

Da lógica da aparência e a impossibilidade da metafísica como conhecimento científico

Se se quiser apresentar um conhecimento como *ciência*, importa, primeiro, poder determinar exactamente o seu carácter distintivo, o que ele não tem de comum com mais nenhum e o que, portanto, lhe é *peculiar*; de outro modo, os limites de todas as ciências confundem-se e nenhuma delas pode ser tratada a fundo, segundo a sua natureza. Que esta peculiaridade consista na diferença de *objecto*, ou das *fontes de conhecimento*, ou ainda do *modo de conhecimento*, de algumas ou de

todas estas coisas, é sobre ela que se funda acima de tudo a ideia da ciência possível e do seu domínio. (*Prolog.*, § 1 – grifos do autor)

Detendo-se na questão que envolve a alma, o universo, Deus, objetos de investigação da metafísica, Kant demonstra que, à medida que cada um deles escapa à circunscrição da percepção sensível, que emerge como uma das condições fundamentais do conhecimento, a possibilidade da razão alcançá-los justifica-se pela sua capacidade de exercer a síntese, através do juízo, que cumpre a referida função, não somente abrangendo o material disponibilizado pela experiência (relativo ao grupo de elementos materiais ou de conteúdo), mas, ultrapassando os limites do âmbito desta, se põe a fazer uma síntese de sínteses, não se circunscrevendo à referida operação mas guardando tendência para convergir para as fronteiras que encerram unidades capazes de abranger absolutamente a totalidade do sintetizável, o todo do unível, perfazendo, nesta perspectiva, a ideia de alma a síntese de todas as vivências ou a totalidade dos fenômenos internos, consistindo o conceito do mundo ou universo, contraposto ao eu pensante, no sentido de todo objeto a conhecer, a síntese de tudo quanto existe ou a totalidade dos fenômenos externos, enquanto Deus se impõe como a suprema síntese, em cujo seio está contida radical e germinalmente a última suprema razão não somente das coisas que existem, do mundo, do universo, mas também das vivências e da própria alma, a totalidade absoluta dos objetos pensados.

Às unidades absolutas, supremas, totalitárias, que a razão, transpondo as condições do conhecimento, constrói, superando as fronteiras de toda experiência possível, a saber, a alma, o universo, Deus, Kant impõe a designação de “ideias”, as quais, se em Platão significa as unidades do mundo inteligível, o que implica que uma leitura assinala que “a nossa capacidade cognitiva (*Erkenntniskraft*) sente uma necessidade bem mais alta do que simplesmente soletrar fenômenos segundo uma unidade sintética para poder lê-los como experiência” (*KrV*, B 370-371), em Locke guarda o sentido de qualquer fenômeno psíquico, contrapondo-se em Hume, sob a acepção de vivência reproduzida, à impressão, vivência de algo como atualmente dado.

Emergindo, pois, através da capacidade de unificação da razão, cuja tarefa, movimentando-se de condição a condicionante e de condicionante a outro condicionante não se esgota jamais, as sínteses totalitárias em questão trazem como fundamento a aspiração que o processo racional guarda de alcançar o incondicionado, que, no entanto, sempre escapa à experiência, convergindo para assinalar que, sobrepondo-se ao movimento que implica a transposição de uma

condição para outra em uma série infinita, se lhe sobrepuja através de uma espécie de “salto” que abrange, pois, a sua totalidade, estabelecendo a síntese em uma ideia, seja envolvendo a alma, o universo, Deus, cada uma das quais consistindo em uma unidade incondicionada, o absoluto, que emerge da sequência ininterrupta condicionada, relativa, em face de cada uma das vivências e cada um dos fenômenos físicos.

Criticando a psicologia racional, Kant demonstra que a alma não pode ser objeto a conhecer, visto que da experiência, no tempo, emerge não menos do que uma série constante de vivências – cada uma das quais trazendo em si a vivência de um eu e a vivência de uma coisa – que vão substituindo-se umas às outras, jamais convergindo para a leitura metafísica que, através de uma totalização indevida, apresenta tal substância (“alma”) como algo fora do tempo (*KrV*, A 345/ B 403).

Detendo-se na questão que envolve o universo, Kant descobre quatro antinomias, afirmações contraditórias, igualmente demonstráveis, que guardam idêntica força probatória, caracterizando-se a primeira como aquela que encerra a contraposição envolvendo a tese que implica que o universo tem um princípio no tempo e limites no espaço e a antítese que assinala que o universo é infinito no tempo (*Zeit*) e no espaço (*Raum*), perfazendo a segunda, que também corresponde à estrutura do universo no espaço, a tese que afirma que tudo quanto existe no universo está composto de elementos simples, indivisíveis, e a antítese que expõe que aquilo que existe no universo não está composto de elementos simples, mas de elementos infinitamente divisíveis, constituindo-se a terceira pela tese que defende que o universo deve ter tido uma causa que não seja por sua vez causada e pela antítese que propõe que o universo não pode ter uma causa que por sua vez não seja causada, consistindo a quarta na tese que supõe que nem no universo nem fora dele pode haver um ser necessário e na antítese que sublinha que no universo ou fora dele há de haver um ser que seja necessário (*KrV*, A 426-461/ B 454-489).

Se nas duas primeiras antinomias, designadas como matemáticas, segundo Kant, o erro guarda relação com a perspectiva que o tempo e o espaço assumem como coisas em si mesmas, não como formas da faculdade de conhecer, pois o fundamento envolve um suposto contrário às leis e condições do conhecimento, nas duas últimas as teses e as antíteses podem ser ambas verdadeiras, tendo em vista que se as teses, à medida que impõem que de todo ser, de toda realidade, exista uma causa que a determine, correspondem às leis do conhecimento, as antíteses, ultrapassando-as, referem-se às coisas “em si mesmas”, alcançando legitimidade no mundo do *noumenos* (metafísica), diferentemente

daquelas, válidas no mundo dos fenômenos (ciência físico-matemática) (*Prol.*, §§ 51-53).

Detendo-se na questão que envolve a existência de Deus, Kant investiga os três principais argumentos empregados na construção das suas provas, a saber: argumento físico-teleológico (que se impõe através da leitura circunscrita à realização dos fins, à finalidade), argumento cosmológico (que traz como fundamento a enumeração de uma série de causas que, afinal, se detém numa causa incausada), argumento ontológico (baseado na ideia de um ser perfeito, um ente que, em virtude da perfeição que carrega, precisa existir) (*KrV*, A 591/ B 619).

Discutindo o argumento ontológico, Kant esclarece o sentido da existência que, como uma categoria formal, demanda a aplicação da percepção sensível, da qual escapa a ideia de Deus que, esgotando-se em seu âmbito como um ente perfeito, não alcança a correspondência em questão, imposta pelas condições do conhecimento possível, enquanto que no tocante ao argumento cosmológico o erro do raciocínio consiste em que se deixa de aplicar de repente a categoria de causalidade sem motivo algum, segundo Kant que, detendo-se no argumento físico-teleológico, relaciona ao conceito de fim, metódico, pois, cujo uso se limita à descrição da realidade, não mais do que a adequação a ela de uma determinada forma, não possibilitando, sem a transposição das fronteiras da experiência, a construção de conclusões referentes ao seu criador.

Se a *Crítica da razão pura* converge para a conclusão quanto à impossibilidade da metafísica como conhecimento científico, teórico, especulativo, não defende, no entanto, a inexistência de outros caminhos que porventura conduzam aos seus objetos, em cujo problema se detém Kant que, sob a perspectiva de que a personalidade humana não se circunscribe à atividade de conhecer, identifica a consciência moral, que se impõe como um fato, encerrando em si princípios tão evidentes como os princípios lógicos da razão, os quais regem a conduta, proporcionando fundamentos para a formulação de juízos.

Aspectos conclusivos

Ora, afim de que, como ciência, possa ter a pretensão não apenas a uma persuasão enganadora, mas ao conhecimento e à convicção, é preciso que uma crítica da própria razão exponha toda a provisão dos conceitos *a priori*, a sua divisão segundo as diversas fontes, a sensibilidade, o entendimento e a razão; além disso, um quadro completo dos mesmos e a análise de todos estes conceitos com tudo o que deles pode ser deduzido, mas, em seguida, sobretudo a possibilidade do conhecimento sintético *a priori* por meio da dedução destes conceitos, os princípios e também,

finalmente, os limites do seu emprego; tudo isso, porém, num sistema completo. Portanto, a crítica, e só ela, contém o plano inteiro bem estudado e provado, mais, todos os meios de realização para que a metafísica possa surgir como ciência; por outros caminhos e meios, é impossível. (*Prol.*, p. 163 – grifos do autor)

Se, como no caso da sensibilidade em relação à estética transcendental, à uma lógica transcendental se impõe o isolamento do entendimento, destacando do conhecimento a parte do pensamento que se origina deste, o horizonte que emerge deste conhecimento puro se mantém sob a condição da disponibilização de objetos na intuição que se submeta à sua aplicação, tendo em vista a inter-relação que envolve intuição e conhecimento em um processo que, sem os objetos, tende ao vazio.

Nesta perspectiva, pois, se nenhum conhecimento pode contradizer os princípios em questão sem convergir, simultaneamente, para o comprometimento que envolve toda relação a qualquer objeto e, conseqüentemente, toda a verdade, à medida que incorre na perda de todo o conteúdo, recorrer somente a esses conhecimentos puros do entendimento, utilizando-os para além dos limites da experiência, se impõe como irresistível, engendrando o risco quanto ao uso de princípios estritamente formais no exercício de julgar indistintamente objetos que não se dispõem, os quais talvez de nenhum modo o sejam.

Cânone para estabelecer juízos do uso empírico (do entendimento), avaliando-o, a lógica converge para o horizonte do erro à medida que incorpora o valor de *órganon*⁷ para uso geral e ilimitado, constituindo-se uma inadequação, quanto aos objetos em geral, a utilização do entendimento puro no processo que envolve o julgamento, a afirmação e a decisão sintética a respeito deles, procedimento que seria dialético, segundo Kant, que propõe a crítica da aparência dialética na segunda parte da lógica transcendental, denominando-a dialética transcendental, que, escapando à acepção de arte de múltiplas prestidigitações metafísicas, emerge como crítica do entendimento e da razão que traz como objetivo desmascarar a falsa aparência de tais presunções sem fundamento e reduzir as suas pretensões de descoberta e extensão, que a razão supõe alcançar unicamente graças aos princípios transcendentais.

⁷ “Com efeito, por *órganon* entendemos uma indicação da maneira de levar a cabo um certo conhecimento. Mas isso implica que eu já conheça o objeto de conhecimento a ser produzido segundo essas regras. Por isso, um *órganon* das ciências não é uma mera Lógica [Formal], porque ele pressupõe o conhecimento exato das ciências, dos seus objetos e de suas fontes.” (*JL*, A 5)

À questão que envolve a constitutividade do conhecimento científico físico-matemático se impõe a conclusão que assinala que os juízos analíticos (verdadeiros, universais, necessários, *a priori*, em suma, os quais, exemplificados pela expressão “o triângulo tem três ângulos”, acenam para o princípio de identidade), carregam um caráter tautológico (*tauto*, o mesmo, *logia*, dizer), tornando-se inaptos no tocante à descoberta da realidade, emergindo apenas para instrumentalizar a exposição do saber adquirido, não encerrando a possibilidade de estruturalizar a ciência, que escapa também à circunscrição dos juízos sintéticos (particulares e contingentes, *a posteriori*, em síntese, que se expõem quando se diz “que o calor dilata os corpos”, por exemplo, tendo como origem a experiência, a percepção sensível), convergindo para as fronteiras que encerram a necessidade acerca da inter-relação das caracterizações de ambos, à medida que o que importa não é senão que os seus juízos sejam *a priori*, guardando independência quanto à experiência, não analíticos, contudo, mas sintéticos, objetivos, pois, simultaneamente.

Se a crítica da razão converge para as fronteiras da ciência, o uso dogmático da razão, acriticamente, engendra, contrariamente, afirmações infundadas, tanto quanto o ceticismo, o que implica que, não se ocupando dos objetos da razão cuja variedade se impõe como infinita, como ciência não deve alcançar uma extensão inapreensível, detendo-se, pois, tão somente no âmbito da própria razão, inclinando-se sobre problemas inerentes à sua área, os quais emergem, sendo propostos, não pela natureza das coisas, que guarda distinção em relação à elas, senão pela sua própria natureza, visto que, conhecendo a sua capacidade quanto aos objetos que a experiência pode propor, não enfrentará dificuldades para determinar de modo completo e seguro a extensão e os limites da sua utilização, para além das fronteiras da experiência.

À constituição dogmática de uma metafísica, cujo horizonte analítico esgota-se através da mera decomposição de conceitos instalados *a priori* na razão, se impõe uma autêntica ciência, da qual aquela caracteriza-se como preliminar, à medida que acena para carregar a possibilidade de ampliar sinteticamente o conhecimento *a priori*.

A distinção das *ideias*, isto é, dos conceitos puros da razão, relativamente às categorias ou conceitos puros do entendimento, enquanto conhecimentos de um tipo, origem e uso inteiramente diversos, é uma coisa tão importante para a fundamentação de uma ciência, a qual deve conter o sistema de todos os conhecimentos *a priori*, que, sem uma tal distinção, a metafísica é absolutamente impossível ou, quando muito, é uma tentativa incorrecta [sic] e apressada de construir com pedaços um castelo de cartas sem conhecimento dos materiais com que se lida e da

sua conveniência para este ou aquele uso. Se a Crítica da razão pura tivesse apenas conseguido primeiramente realçar esta distinção, teria já assim contribuído mais para esclarecer o nosso conceito e dirigir a investigação no campo da metafísica, do que todos os esforços inúteis para satisfazer os problemas transcendentais da razão pura, que desde sempre se empreenderam, sem jamais se suspeitar que nos encontramos num campo inteiramente diverso do entendimento e que, por conseguinte, se enumeravam, de uma assentada, conceitos do entendimento e conceitos da razão, como se fossem de uma só e mesma espécie. (*Prol.*, § 41 – grifos do autor)

Se através da *Crítica da razão pura* Kant demonstra a inacessibilidade para o conhecimento teórico (consciência cognoscente) dos objetos metafísicos, a possibilidade de alcançá-los converge para a razão prática, a consciência moral e seus princípios, que encaminhando àquilo que existe realmente, se impõe àquela que não tem outra função senão o conhecimento deste mundo real, subordinado, que envolve os fenômenos, que não se impõe senão como um trânsito ou uma passagem no que tange ao mundo essencial dessas “coisas em si mesmas”, a saber, Deus, o reino das almas livres e as vontades puras.

Nessa perspectiva, pois, a realidade histórica adquire sentido, visto que à sua relativa imperfeição se impõe as ideias e os postulados da razão prática, que possibilitam a ordenação de cada um dos períodos de acordo com as referências de progresso ou regresso, aparecendo no horizonte da filosofia dois problemas que se tornarão objetos da abordagem filosófica pós-kantiana, a saber: a teoria da história e o propósito de conferir à moral preeminência em relação à teoria.

Ao problema fundamental da metafísica, que envolve a questão “o que existe?”, impõem-se, através do desenvolvimento do pensamento na história filosófica, duas perspectivas, a saber, o realismo e o idealismo. Se o realismo, que traz a leitura aristotélica como paradigma, defende que as coisas existem, caracterizando o mundo formado por todas elas como o conjunto das existências reais, as quais, segundo Aristóteles, são designadas como substância (*Substanz*), que guarda um sentido existencial, tendo, além disso, uma essência, como também acidentes, o idealismo, que se impõe através de Descartes, alcançando a sua máxima realização em Kant, propõe que o que existe é o pensamento, único que se expõe imediatamente à intuição, não as coisas.

Se o conhecimento, de acordo com a leitura aristotélica, consiste em duas operações, a saber, a formação do conceito das essências e a colocação de todas as percepções sensíveis sob cada conceito, emergindo o eu que conhece como uma substância racional, o pensamento, de acordo com a perspectiva idealista, impõe-se como uma correlação entre

o sujeito pensante e o objeto pensado, eliminando, dessa forma, a coisa ou substância “em si mesma”, convergindo, através de Kant, para a noção de que é a atividade do pensar a responsável pela criação do objeto como o objeto pensado, tendo em vista que o ato de pensá-lo guarda relação com a sua objetivação, tanto quanto com a sua concepção como tal, e, conseqüentemente, com a atribuição da qualidade em questão, superando o resíduo de realismo que a perspectiva de Descartes, dos ingleses e de Leibniz ainda carregava, leitura que acena também para o horizonte do sujeito, que emerge como tal na correlação do conhecimento em face do pensar (porque o faz – e em tanto e quanto que pensa).

Aperfeiçoando o pensamento idealista, Kant, eliminando a “coisa em si” (*Ding an sich*), cujo sentido envolve a satisfação do afã de unidade (incondicionalidade) que a razão demanda, propõe uma ideia que muda completamente a perspectiva do conhecimento científico, a saber, a transformação do absoluto, que não mais se põe como atual, em potencial, pois o ato cognoscitivo reclama a determinação de uma rede de relações através da qual se movimenta objetivando alcançar o absoluto incondicionado, ao qual a progressividade relativizante do conhecimento humano não corresponde, embora represente uma necessidade, tratando-se, em suma, de um ideal regulador, estrutura formal do processo em questão.

Aspiração do conhecimento, o absoluto incondicionado emerge como o conjunto das condições *a priori* da possibilidade da consciência moral, cuja primazia caracteriza, pois, o sistema kantiano, diferenciando-o dos seus predecessores, pois se o ponto de partida da sua filosofia traz como fundamento a ciência físico-matemática, tanto quanto o fato da razão prática (consciência moral), aos pós-kantianos se impõe “esse algo absoluto e incondicionado” que confere sentido e progressividade ao conhecimento, funcionando como base para a validação dos juízos morais.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. da 1ª ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi (revisão da trad. e trad. dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti). 5ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- KANT, Immanuel. *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. In: _____. *Textos pré-críticos*. Seleção e introd. por Rui Magalhães. Trad. por José Andrade Alberto Reis. Porto: Res, 1983.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *Lógica*. Trad. por Guido Antônio de Almeida. (Série Estudos Alemães, 93). 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

Resumo: Sobrepondo uma concepção crítica envolvendo os fundamentos do saber às ontologias dogmáticas que se impõem ao trabalho que implica a apreensão das questões filosóficas, o projeto kantiano propõe o fim da filosofia como construção metafísica e a necessidade de se lhe atribuir uma tarefa teórica de caráter essencialmente genealógico e crítico, no sentido que encerra a legitimação do conhecimento racional através da análise das faculdades que se lhe estão atreladas, conforme assinala o artigo, que se detém nos direitos da razão cuja legitimidade a *lógica da verdade* reconhece e cuja ilegitimidade a *lógica da aparência* denuncia, convergindo para as fronteiras que encerram a possibilidade da construção do conhecimento científico, à medida que, tornando o entendimento o legislador universal da natureza e circunscrevendo a utilização das categorias aos limites da experiência possível, propõe as condições necessárias para fundá-lo sobre os juízos sintéticos *a priori*.

Palavras-chave: Kant, ciência, razão, conhecimento, lógica

Abstract: Superimposing a critical design involving the dogmatic foundations of knowledge ontologies that are necessary to work that involves the seizure of philosophical questions, Kant's project proposes the end of philosophy as metaphysics construction and the need to assign it an essentially genealogical theoretical task of character and critical in order terminating the legitimacy of rational knowledge by analyzing the colleges that you are linked, as the article points out, that holds the rights of reason whose legitimacy the *logic of truth* and whose illegitimacy recognizes the *logic of appearance* betrays, converging to the borders that have the potential construction of scientific knowledge, as,

Do projeto crítico kantiano...

making understanding the universal nature of the legislature and circumscribing the use of categories to the limits of possible experience, proposes the conditions necessary to sling it on judgments synthetic *a priori*.

Keywords: Kant, science, reason, knowledge, logic

Recebido em 18/08/2014; aprovado em 22/11/2014.

Las nociones de claridad y oscuridad en los Apuntes de Lecciones de Antropología de la “década silenciosa” de Kant

[The notions of clarity and obscurity in the Anthropology
Notes during Kant’s “silent decade”]

Luciana María Martínez*

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Introducción

El objetivo general de este artículo consiste en exponer los rasgos que tiene la presentación de dos nociones en los cursos de antropología que dictó Kant, siguiendo los apuntes de clase disponibles en la edición académica de sus obras.¹ Se trata de las nociones de claridad y oscuridad. Como veremos, la claridad de las representaciones, según Kant, está dada por nuestra consciencia de ellas. Oscuras, en cambio, son las representaciones de las que no somos conscientes. En un estudio sobre la teoría kantiana del inconsciente, Claudio La Rocca explica que, en la filosofía kantiana, la esfera de lo inconsciente no se ve como defectuosa.² Las representaciones inconscientes u oscuras no son, para Kant, representaciones menos valiosas o pobremente fundadas. Son representaciones en las que nuestra consciencia no ha reparado.

* Email: luciana.mtnz@gmail.com

Este trabajo se originó en el marco de un seminario de doctorado dictado por el profesor Manuel Sánchez Rodríguez durante la primavera de 2013, en la ciudad argentina de La Plata. No habría sido posible sin la generosa y constante atención del docente. Además, una versión preliminar fue discutida en el marco del Ciclo de Conferencias 2013 del Grupo de Estudios Kantianos de Buenos Aires (GEK). Agradezco a los integrantes del GEK por permitirme participar y a los asistentes por sus comentarios y objeciones, que me permitieron revisar esa versión primitiva de este texto.

¹ Se citarán las obras de Kant según el formato usado por la Kant-Gesellschaft (*Kants gesammelte Schriften*). Excepto en el caso de las Lecciones de Antropología, cuya versión española se encuentra todavía en prensa, luego del número de página en la edición académica, se indicará el número de página de la traducción correspondiente.

² Además, por otro lado, el comentarista italiano muestra que en Kant la inconsciencia involucra numerosos aspectos: hay representaciones sensibles oscuras, sentimientos oscuros, una reflexividad oscura, otros tipos de representaciones oscuras (como conceptos metafísicos y morales), representaciones oscuras estéticamente relevantes. También hay oscuras representaciones del entendimiento y la razón. Cf. La Rocca (2008).

Esta caracterización de la claridad y la oscuridad de nuestras representaciones encuentra asidero en diferentes contextos de la obra kantiana.³ Aquí sólo nos dedicaremos al estudio de los apuntes de clase de antropología.⁴ En particular, nos limitaremos a la investigación de las clases que tuvieron lugar en el período de la biografía kantiana conocido como la “década silenciosa”.⁵ Es decir, estudiaremos los apuntes datados en el período que va de la Disertación inaugural (1770) hasta la primera edición de la Primera crítica (1781). Fue en el transcurso de esa década que se consolidó el estudio antropológico en las aulas de Kant.⁶

En los primeros años de la década de 1770 la antropología era una disciplina incipiente. Kant creía conveniente incluirla en el currículo de la formación universitaria porque consideraba que podía resultar provechosa para los estudiantes (*Br. an Herz*, 1773, AA 10, 145s.). Desde 1772 y durante más de quince años enseñó antropología, empleando como fuente la *Metaphysica* de Baumgarten, particularmente la sección de la psicología empírica. Pero el texto que seguía en sus cursos no había sido redactado con el propósito que tenía Kant al enseñar antropología. Baumgarten incluía la psicología empírica como una parte especial de la metafísica. Para Kant, en cambio, la antropología no es una parte de la metafísica. A diferencia de ésta, la antropología involucra, según Kant, una investigación empírica, en tanto que la metafísica es, para él y por lo menos desde fines de la década de 1760, una ciencia racional.⁷ En consecuencia, en las lecciones de Kant encontramos un desplazamiento respecto del libro de texto empleado. Por un lado, a diferencia de Baumgarten, nuestro filósofo sostiene que la psicología empírica no es una parte de la metafísica. Pero, además, por el

³ Rohden (2004), por ejemplo, investiga la incidencia de las representaciones oscuras en el ámbito que estudia la filosofía trascendental. El autor se detiene especialmente en la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, en el Esquematismo trascendental y en la Dialéctica trascendental de la Primera crítica.

⁴ No discutiremos aquí los aspectos metodológicos que deben ser considerados en el estudio de los apuntes de las lecciones. Consideramos conveniente, sin embargo, tenerlos siempre presentes ante cada referencia a ese tipo de fuentes. Una prolija descripción de esos aspectos, que consideramos adecuada en todos sus puntos, puede hallarse en el estudio introductorio de María Jesús Vázquez Lobeiras a su edición y traducción del libro de Lógica compilado por Jäsche, bajo la supervisión de Kant. Una explicación de las características específicas de los apuntes de antropología puede leerse en la introducción de los editores del texto, Brandt y Stark, en V-Anth, AA 25: liv-cxiv.

⁵ Kant dictó cursos de antropología entre 1772 y 1789. Contamos con cuatro grupos de manuscritos correspondientes al período de la “década silenciosa”, que serán considerados aquí. Son, a saber, la Antropología Collins y la Antropología Parrow, del semestre de invierno de 1772/73; la Antropología Friedländer, de 1775/76; la antropología Pillau, de 1777/78.

⁶ Zammito (2002); Rivero (2011); Sánchez Rodríguez (en prensa).

⁷ Gabriel Rivero considera que Kant presenta esta tesis en las reflexiones de la fase k. María Jesús Vázquez Lobeiras (1999, p. 326) hace notar que Kant la expone por primera vez en la Disertación de 1770.

otro lado, con el avance de sus cursos distingue la antropología de la psicología empírica, de modo que el peculiar estatus de aquélla no se explica solamente a partir de su exclusión del ámbito de la metafísica. Como ya han señalado numerosos comentaristas de este aspecto de la filosofía kantiana, la especificidad de la antropología se precisa con la consideración del carácter pragmático de su estudio de la naturaleza humana. Además de ser una investigación empírica, intenta estudiar al hombre para intervenir en su vida mundana.⁸

El tratamiento de la claridad y la oscuridad en las clases de antropología se encuentra estrechamente vinculado con esos aspectos de la naciente disciplina. Como veremos, por un lado da testimonio de algunas críticas de Kant a las tesis de Baumgarten y del pensamiento racionalista en general. Además, estudiaremos que ese tratamiento permite elucidar la concepción que Kant tenía de la empresa filosófica en esos años. Finalmente, señalaremos algunos aspectos pragmáticos de la presentación de la claridad y la oscuridad como rasgos de nuestras representaciones.

1. Tenemos representaciones claras y representaciones oscuras

El primer punto que nos interesa indagar es la clasificación de las representaciones en dos grupos: las representaciones claras y las representaciones oscuras. Por un lado, hay representaciones de las que somos conscientes: son las representaciones claras. Kant afirma que la claridad de las representaciones surge con la consciencia de sí mismo y del propio estado (*das Bewusstseyn sein Selbst und seines Zustand*). La consciencia de sí se alcanza por medio de la observación de sí y el prestarse atención a sí mismo (*V-Anth/Pillau*, AA 25: 736 s.).⁹ Las representaciones claras son aquellas que el sujeto percibe en sí mismo, cuando se observa. Al tomar consciencia de sí, se vuelve consciente de que tiene esas representaciones. Según estas indicaciones, la consciencia respecto de nuestras representaciones involucra un acto reflexivo en el que el sujeto se piensa y encuentra en sí mismo algunas representaciones. Estas representaciones que halla en la representación

⁸ En este párrafo comentamos las tesis que se desarrollan en Zammito (2002), Rivero (2011), Sánchez Rodríguez (en prensa).

⁹ Acerca del concepto kantiano de la reflexión, resulta clarificadora la presentación de Haumesser. Este comentarista realiza un estudio comparado de ese concepto en Wolff y en Kant, y concluye que, como para Wolff, para Kant la reflexión consiste en el prestar atención a los elementos de las representaciones. Cf. Haumesser (2011, p. 77 ss.).

de sí, de modo que cuando él se representa a sí mismo se representa que las tiene, son claras.¹⁰

Por otro lado, Kant sostiene que también tenemos representaciones oscuras: “Es digno de atención que algunas representaciones nazcan de forma consciente, y otras sin consciencia.” (*V-Anth/Collins*, AA 25: 20) Kant considera que hay representaciones de las que no tenemos consciencia.¹¹ Esto es: hay representaciones que no advertimos expresamente entre nuestras representaciones de las que sí somos conscientes. Kant afirma que esas son representaciones oscuras. De este modo, pues, en la inmediatez de nuestra existencia hay representaciones inconscientes. Se encuentran entre las representaciones de nuestra mente, sin ser evidentes para nosotros mismos.

Ahora bien, así planteada la caracterización de las representaciones oscuras, tiene sentido preguntarse por qué habría de admitirse la existencia de ideas de la mente de las que ni siquiera nos percatamos. Kant tenía presente la posibilidad de plantear este interrogante.¹² Dedicaba, por ende, algunos instantes de la clase a precisar por qué se afirmaba la existencia de esas representaciones y cómo accedemos al conocimiento de ellas. El tratamiento de este aspecto de las representaciones oscuras en las lecciones de antropología se encuentra sintetizado en el siguiente pasaje:

Las representaciones oscuras contienen el resorte secreto de lo que ocurre en la luz, por esto debemos considerarlas. Las representaciones oscuras son aquellas de las que no tenemos consciencia. ¿De qué modo se puede

¹⁰ En la *Lógica* compilada por Jäsche, leemos: “la consciencia es una representación de que en mí hay otra representación. [...] Soy consciente de la representación, entonces ésta es clara; no soy consciente de la misma, entonces es oscura” (*Log.*, AA 09: 33; trad.: 98).

¹¹ Según Satura, esta convicción tiene una larga tradición, que comienza con Platón e incluye al racionalismo. Además, como bien señala este autor, y en estricta conformidad con la letra kantiana, la discusión remite al debate de Leibniz con Locke. Cf. Satura (1971, p. 52 s.).

¹² Que tenemos representaciones oscuras no es una tesis obvia para Kant, aunque para él sí fuera verdadera. Al respecto, en una lección posterior a las estudiadas aquí, afirma:

Ha habido disputas en la filosofía sobre si hay representaciones oscuras de las que no somos conscientes en todo momento.

Diferentes filósofos dicen que las representaciones son de tal tipo que no sabemos que las tenemos, ¿pero cómo podemos afirmar que sabemos algo sobre representaciones de las que nos somos conscientes? [Esto lo] dice Locke, si bien sin razón; pues por supuesto que las conocemos (*V-Anth/Menschenkunde*, AA 25: 867)

También en la Antropología en sentido pragmático, se lee:

Parece haber una contradicción en *tener representaciones y no ser, sin embargo, conscientes de ellas*; pues ¿cómo podemos saber que las tenemos si no somos conscientes de ellas? Esta objeción ya la hizo *Locke*, quien recusó, por eso, la existencia de representaciones de esa especie. Pero podemos ser conscientes *mediatamente* de tener una representación, aunque no seamos inmediatamente conscientes de ella. (*Anth.*, AA 08: 135; tr. 35)

observarlas, entonces? Inmediatamente, no; solo, yo puedo inferir que existen en mí tales representaciones. (*V-Anth/Friedländer*, AA 25: 479)

En esta anotación se encuentran varios aspectos introductorios para la consideración de la claridad o la oscuridad de nuestras representaciones. En particular, se pueden identificar tres tesis allí.

En primer lugar, Kant comenta en las líneas citadas que lo que caracteriza a las representaciones que son oscuras es que no somos conscientes de ellas. Además, por otro lado, especifica que en ellas hay algo que interviene como detonante de aquello que ocurre con consciencia: “la representaciones oscuras contienen el resorte de lo que ocurre a la luz”. Éste es el motivo por el que debemos estudiarlas. En ellas se encuentra el origen y la clave de aquello de lo que somos conscientes. Eso parece indicar que los actos y los pensamientos conscientes tienen en sí una referencia necesaria a nuestras representaciones inconscientes, que los originan. En tercer término, y en estrecha conexión con eso, en la anotación citada se lee que llegamos a nuestras representaciones oscuras por medio de inferencias.¹³ El carácter oscuro de nuestras representaciones consiste en que no somos inmediatamente conscientes de ellas, pero podemos alcanzarlas. Es decir, si bien se trata de representaciones inconscientes, podemos saber que las tenemos por medio de inferencias.

Kant ha retomado un argumento wolffiano que muestra que la creencia según la cual tenemos representaciones oscuras está fundada, es decir, que no constituye un sinsentido afirmar que tenemos representaciones oscuras.¹⁴ Además, podemos acceder a esas representaciones de manera mediata. Esto se ilustra en los apuntes de 1775/1776:

Las representaciones oscuras son aquellas de las que no se es consciente. ¿Cómo se las puede tratar entonces? No de forma inmediata; sin embargo, puedo concluir que en mí se hallan representaciones de las que no soy consciente. Por ejemplo, veo la Vía Láctea como una banda blanca, y con el telescopio veo un montón de estrellas. Justamente esas

¹³ Kant es insistente en relación con esto en sus clases de lógica. “Pero uno no tiene consciencia inmediata de una representación oscura. Pero de manera mediata, a saber por medio de la razón, uno puede hacerse consciente de esos conocimientos” (*V-Lo/Blomberg*, AA 24: 119). “Un concepto oscuro no es aquel del que no somos conscientes, sino aquel del que no tenemos consciencia inmediata, del que podemos hacernos conscientes a través de razonamientos, aunque no a través del sentido interno” (*V-Lo/Philippi*, AA 24: 410).

¹⁴ En *V-Lo/Philippi* (AA 24: 409 s.): “Los conocimientos oscuros son aquellos de los que no somos conscientes. Wolff dice: o bien somos conscientes del conocimiento o no somos conscientes. ¿Cómo puede Wolff decir que tenemos conocimientos y que sabemos que no los tenemos? Un concepto oscuro no es aquel del que no somos conscientes, sino del que no somos inmediatamente conscientes, del que podemos ser conscientes tras inferencias, pero no mediante el sentido interno.” (Trad.: Manuel Sánchez Rodríguez)

estrellas las he visto también solamente con mis ojos, pues de lo contrario no habría podido ver la Vía Láctea, y no era consciente de esto: por lo tanto, tenía representaciones oscuras de las estrellas. (V-Anth/Friedländer, AA 25: 479)

Las representaciones oscuras se infieren de la existencia de las otras. Tenemos ciertas representaciones claras que involucran una referencia a otras, de las cuales sin embargo no somos conscientes. Kant apunta a ilustrar esto por medio de un símil. La primera impresión que tenemos de la Vía Láctea, cuando miramos el cielo sin el uso de instrumentos de observación, es la de una mancha. No vemos las estrellas que la componen, sino sólo un trazo blanco en el cielo. Ahora bien, cuando perfeccionamos la observación, advertimos que esa mancha está compuesta de estrellas. Cuando contemplábamos el cielo sin instrumentos de observación, no veíamos las estrellas que sin embargo estaban allí. Sólo veíamos una franja blanca, pero eso que veíamos es el testimonio de que las estrellas, aunque invisibles para nosotros, estaban allí.¹⁵

La visión desnuda de la Vía Láctea supone e involucra la existencia de algo más, algo que, sin embargo, no se ve de ese modo, a saber: las estrellas que la componen. Del mismo modo, las representaciones claras, es decir: las representaciones conscientes, se refieren a otras representaciones de las que no se tiene consciencia. Existen representaciones oscuras, inconscientes, y lo sabemos porque lo inferimos de otras representaciones, las representaciones claras, que no están puestas en cuestión.¹⁶

De acuerdo con estas consideraciones, la primera tesis expuesta en las lecciones de Kant es la que afirma que tenemos representaciones claras y representaciones oscuras. Éstas son representaciones

¹⁵ Este símil también se encuentra en los apuntes de lógica. Allí leemos que “con los ojos solos, al mirar la Vía Láctea no veo más que una franja blanca, pero se me ayudo con un telescopio veré de inmediato sus partes, como estrellas conscientemente individuales, e igualmente juzgo por medio de la razón que esas estrellas deben ser lo que veía con los ojos solos como una franja blanca. De manera mediata soy consciente, entonces, de esa representación; inmediatamente, empero, no” (V-Lo/Blomberg, AA 24: 119). Cf. V-Lo/Philippi, AA 24: 410. Sin embargo, en el ámbito de la lógica Kant emplea la imagen para explicar la noción de distinción sensible, que consiste en la posibilidad de ser conscientes de lo múltiple de una representación sensible. Para ello, Kant se concentra en la representación de la Vía Láctea y no en la de las estrellas. Desde el punto de vista de las estrellas, sin el uso del telescopio tenemos una representación oscura de ellas y sólo somos conscientes de ellas cuando las vemos con ese instrumento. Desde el punto de vista de la Vía Láctea, la representación de ésta es primero indistinta, dado que no podemos ver sus partes, y luego, gracias al uso del telescopio, distinta, puesto que vemos las estrellas que la componen. Cf. Lo, AA 09: 35.

¹⁶ En estos pasajes puede encontrarse una referencia tácita a los *Nuevos Ensayos* de Leibniz, especialmente a la teoría de las pequeñas percepciones que este filósofo expone allí. Sobre esta relación, cf. Sánchez Rodríguez (2012b, especialmente p. 287 s.).

inconscientes, a las que accedemos de manera mediata. En particular, llegamos a las representaciones oscuras por medio de una inferencia. Esta inferencia es posible porque nuestras representaciones claras, de las que sí somos conscientes, se encuentran referidas a ellas. La consciencia de una representación consiste en el hecho de que la advirtamos entre las representaciones que encontramos cuando nos observamos y contemplamos nuestra propia representación.

Las representaciones conscientes se encuentran referidas a otras que no son patentes, de modo que la consciencia puede dirigirse hacia las representaciones oscuras e iluminarlas. La consciencia se presenta en el texto como una fuerza iluminadora y Kant explica el proceso de clarificación de representaciones con metáforas lumínicas. Éste es el tema del siguiente apartado de este trabajo.

2. Acerca de la intervención de la consciencia en la clarificación de nuestras representaciones

Kant explica con mayor grado de detalle la relación entre las representaciones claras y las representaciones oscuras en el siguiente pasaje:

Las acciones oscuras de toda nuestra fuerza cognoscitiva constituyen la mayor parte del estado del alma. La mínima parte de los conocimientos son iluminados por medio de la consciencia. La consciencia es como una luz con la que se ilumina un espacio en nuestro conocimiento; no produce el espacio, tampoco el conocimiento, sino que busca arrojar luz sobre las reflexiones que se encuentran en nosotros. (*V-Anth/Collins*, AA 25: 20)

En este pasaje hallamos varios elementos de interés. Por una parte, el alma se presenta como un fondo opaco que ilumina por partes la luz de la consciencia.¹⁷ A lo largo de los cursos del período crítico, Kant empleará la metáfora del mapa oscuro, algunas de cuyas regiones son iluminadas por la consciencia. La consciencia no crea espacios en el mapa, sino que arroja luz a sectores que antes se encontraban sumidos en la oscuridad. La consciencia no crea representaciones, sino que las torna patentes. Las representaciones claras son aquellas que resultan iluminadas por esa fuerza. Esto es algo que se presenta con mayor precisión en el apunte Parrow: “la consciencia no produce ninguna

¹⁷ Es interesante que en la *Antropología en sentido pragmático* Kant empleará la metáfora de la luz para referirse al carácter consciente de una representación peculiar: la de la consciencia de sí. Leemos, allí: “parece que se le encendiera una luz, por decirlo así, cuando comienza a hablar empleando el Yo [...] Antes sólo se *sentía* a sí mismo, ahora se *piensa* a sí mismo” (*Anth.*, AA 08: 127; trad.: 24).

representación, sino que sólo las clarifica (*aufklären*)” (*V-Anth/Parrow*, AA 25: 249).

En segundo lugar, en el pasaje citado, Kant ratifica una indicación recurrente en las lecciones: la mayor parte de nuestras representaciones se encuentra en la oscuridad. También esta indicación se repite en los apuntes de las sucesivas lecciones. La mayoría de nuestras representaciones son inconscientes. Para Kant, así, no sólo es el caso que además de representaciones claras tenemos representaciones oscuras, sino que, más aun, éstas son mayoritarias. La consciencia sólo arroja su luz en algunas de nuestras representaciones.

Finalmente, se bosqueja, a partir del dato de las representaciones oscuras, la capacidad espontánea de nuestra consciencia: ésta, como ya hemos señalado, no es más que una fuerza que trae a la luz representaciones originadas en la oscuridad de nuestras fuerzas cognitivas. Las representaciones oscuras pueden ser llevadas a la luz. Esa es la tarea de la consciencia: iluminar nuestras representaciones. Las representaciones oscuras involucran una tarea para nuestras facultades, que deben llevarlas a la luz.¹⁸

Con estas indicaciones alcanzamos una precisión mayor acerca de la oscuridad y la claridad de las representaciones, por un lado, y del modo de abordaje de ese tema en las lecciones de antropología, por el otro. Los apuntes, en efecto, permiten reconstruir el significado que tiene la claridad de las representaciones a partir de una noción de consciencia que no involucra mucho más que la representación de sí como portador de representaciones. Además, esa intervención de la consciencia se ilustra a través de una imagen que permite comprender mejor el proceso por el que las representaciones se vuelven conscientes; a saber: la metáfora de la luz. Cuando la consciencia se dirige hacia las representaciones antes oscuras y dirige hacia ellas su luz, éstas devienen claras. Pues la claridad de las representaciones no involucra más que la atención de la consciencia.

La descripción que ofrece Kant en los cursos es empírica. Ser conscientes es darse cuenta de ciertas representaciones que teníamos. Cuando pensamos en nosotros mismos, advertimos que tenemos representaciones. Pero esas representaciones que hallamos en nosotros suponen a su vez otras, a las que están referidas. La consciencia advierte eso y se dirige a esas representaciones que, así, se clarifican.

¹⁸ Es por ese motivo que la lógica no se ocupa de la clasificación de las representaciones, sino que la supone. Cf. *infra*, nota 19.

3. La antropología no desestima en su investigación las representaciones oscuras

En el punto de partida de la lógica se afirma que sólo interesan las representaciones claras. Los lógicos no se ocupan del origen de las representaciones ni de su naturaleza, sino del modo como ellas se relacionan en nuestro conocimiento.¹⁹ Por ese motivo, las representaciones oscuras son irrelevantes para el lógico: no tienen injerencia en el conocimiento efectivo.²⁰ En los textos kantianos sobre lógica a los que tenemos acceso, en efecto, leemos que el origen de las representaciones es un tema del que se ocupa la psicología (*cf.* v.g. *V-Lo/Philippi*, AA 24: 410).

En las lecciones de antropología, en cambio, las nociones que estamos estudiando sí reciben un tratamiento específico. Kant se demora en ellas, las explica y brinda ejemplos de todo lo que expresa sobre ellas. Puede considerarse que la antropología kantiana debe ocuparse de las representaciones oscuras por diversos motivos. En primer lugar, conviene tener presente que hay una línea de continuidad de la antropología kantiana con la psicología, que es la ciencia a la que en principio incumbiría el estudio de esas nociones. Se trata, en particular, del texto que seguía Kant en su curso, que como ya hemos señalado consistía en la sección de la psicología de la *Metaphysica* de Baumgarten.²¹

¹⁹ Con respecto a este punto, Leduc señala correctamente que la claridad no constituye una perfección lógica, sino que habilita la posibilidad de la distinción, para situarse en el nivel del análisis conceptual. *Cf.* Leduc (2011, p. 66).

²⁰ “La lógica presupone [*voraussetzen*] la claridad, la supone [*supponieren*], no la crea ella misma, se ocupa de conocimientos que ya se han aclarado, representaciones” (*V-Lo/Blomberg*, AA 24: 119). “La investigación acerca de cómo surgen en nosotros los conocimientos oscuros y de la búsqueda de medios para poder hacerlos claros son simples tareas de la psicología. La lógica no pregunta cómo se vuelven claros los conocimientos; habla de conocimientos ya claros y enseña el método.” (*V-Lo/Philippi*, AA 24: 410). “El autor [i.e. Meier] habla aquí de conocimientos claros y oscuros. Esa materia no corresponde aquí, pues la lógica no puede darnos reglas para las representaciones de las que no somos conscientes. La lógica no nos enseña a hacer claros nuestros conocimientos, sino distintos” (*V-Lo/Pöhlitz*, AA 24: 536). En el libro que Kant empleaba en sus cursos de lógica, el *Auszug aus der Vernunftlehre*, Meier indica que sólo las representaciones de las que tenemos consciencia son pensamientos. El pensar, para él, involucra consciencia (*Auszug*, § 123). Según Meier, la falta de consciencia puede tener diferentes causas y no necesariamente acarrea falsedad (*Auszug*, §§ 129, 130). Meier considera que la claridad o la oscuridad son atributos de las representaciones o los conocimientos (*Erkenntnisse*). En cambio, Wolff, en su *Deutsche Logik*, que es otro de los textos de lógica que se empleaban en la universidad, presenta la oscuridad como un atributo de los conceptos y señala que lo que la define es el hecho de que ese concepto no permita reconocer la cosa mentada (*Deutsche Logik*, § 9).

²¹ No es el propósito de este trabajo especificar las críticas de Kant a la psicología empírica, ni siquiera establecer las relaciones entre su antropología y esta parte de la metafísica escolástica. El primer punto se encuentra desarrollado con rigor y en detalle en un estudio que hizo La Rocca de

Para Baumgarten, la claridad o la oscuridad de las representaciones estaba estrechamente vinculada al origen de éstas. En primer lugar, Baumgarten sostenía que la claridad o la oscuridad de las representaciones (al igual, ciertamente, que su carácter distinto o confuso) está condicionada por la posición que el cuerpo del sujeto portador de esas representaciones tiene en el universo (*Met.* §§ 513, 514). En segundo lugar, esa clasificación de las representaciones (al igual que la que separa las representaciones distintas de las confusas) constituye un criterio para distinguir entre facultades inferiores y facultades superiores de conocimiento (*Met.* § 520).

En sus lecciones de antropología, y también, por cierto, en las de lógica, Kant cuestiona explícitamente esas doctrinas. Su tratamiento de las nociones de claridad y oscuridad pone en claro dos cosas. En primer término, ese aspecto de las representaciones no se funda en la disposición de nuestro cuerpo, sino en un acto que es estrictamente psicológico. Esto ha sido explicado en el primer apartado de este trabajo: para Kant, como ha sido señalado, lo decisivo es la incidencia de la fuerza iluminadora de la consciencia.

Por otro lado, si para Baumgarten la claridad y la distinción son parte de un criterio para diferenciar las representaciones sensibles y las intelectuales, como productos de las facultades inferiores y superiores de conocer, respectivamente, cuando Kant retoma esta clasificación de las facultades del sujeto, el criterio que escoge para caracterizarlas es otro:

La capacidad de ser modificado por algo o de sentir algo se denomina la fuerza inferior del alma; la capacidad de actuar de forma espontánea se denomina la fuerza superior. (*V-Anth/Collins*, AA 25: 16)

Es inconfundible el criterio que permite a Kant determinar la facultad inferior y la facultad superior de conocer. La primera de ellas es pasiva y está vinculada a nuestra capacidad de ser afectados. La facultad superior de conocer, en cambio, es espontánea, es activa. La claridad, la oscuridad, la distinción o la confusión de las representaciones no permiten clasificar, según Kant, las fuerzas subjetivas que las originan.

Más aun, si Baumgarten sostiene que prestamos atención a aquello que nos representamos claramente y, en cambio, desatendemos las representaciones oscuras (*Met.* § 529), Kant invierte el orden de esa

la relación de Kant con la psicología empírica y que abarca buena parte de su biografía (pues incluye parte del período precrítico y llega hasta la *Antropología en sentido pragmático*). Cf. La Rocca (2010). Por otro lado, puede hallarse un registro cuidado del panorama de la psicología empírica y de la antropología en la filosofía escolástica en Klemme (2006, Teil I, Kapitel 1). En esta sección del artículo solamente pretendemos exponer una objeción contra el texto de Baumgarten que hacía Kant en sus cursos de Antropología.

relación. Para Baumgarten, prestamos atención a nuestras representaciones sólo cuando ellas son claras. Según Kant, en cambio, ciertas representaciones son claras *porque* somos conscientes de ellas, y somos conscientes de ellas porque les hemos prestado atención. La oscuridad es un rasgo de las representaciones tácitas y sólo son claras aquellas de las que tenemos consciencia cuando nos pensamos a nosotros mismos. Para Kant, pues, la claridad no sólo dirige nuestra atención, sino que además la supone.

En sus textos publicados, y en la misma línea argumentativa en la que se incluye esa objeción, Kant es enfático y reiterativo en una crítica a la tradición racionalista leibniziano-wolffiana, en la que Baumgarten se inscribe.²² Esta tradición ha intentado fundar la diferencia entre las representaciones intelectuales y las representaciones sensibles, afirma Kant, en rasgos lógicos: la claridad y la distinción, la oscuridad y la confusión. El cuestionamiento de esa tradición es un argumento recurrente en la obra publicada por nuestro filósofo. En la segunda sección de la Disertación de 1770, Kant especifica que la diferencia entre el aspecto sensible de nuestros conocimientos y su aspecto intelectual no es de índole meramente lógica, y señala que no haber advertido esto ha sido un motivo de error en la filosofía del “clarísimo Wolff”. (*MSI*, AA 02: 395). El error consiste en creer que podemos explicar la diversidad de los conceptos sensibles y los inteligibles a partir de las nociones de claridad y distinción. Para Wolff, señala Kant, conocemos confusamente lo sensible y con distinción lo intelectual. En 1770, la objeción a Wolff se presenta con contraejemplos: no es el caso que todos los conocimientos sensibles sean confusos, puesto que la geometría da conocimientos sensibles y distintos; y, por otro lado, no es verdad que todos los conocimientos intelectuales sean distintos, puesto que la metafísica, ciencia de “los primeros principios del uso del intelecto puro” (*MSI*, AA 02: 395) sin éxito se esfuerza por lograr disipar la confusión.

Por otra parte, una década después, en la primera de las “Observaciones generales sobre la estética trascendental”, que es la sección final de la Estética trascendental de la *Crítica de la razón pura*, nuevamente, Kant señala una tesis que considera insatisfactoria, una tesis de la filosofía leibniziano-wolffiana. Esa tesis indica que la diferencia

²² Puede hallarse un tratamiento detallado de este tema en Sánchez Rodríguez (en prensa). Sánchez Rodríguez halla un progresivo reconocimiento de la autonomía de la sensibilidad en la escolástica alemana. Su artículo concluye con el estudio de ese reconocimiento en la filosofía crítica de Kant y es en el marco de este tema que bosqueja la crítica de Kant al racionalismo. Haumesser (2011) introduce esta crítica en su estudio comparado de los conceptos de distinción y confusión en Kant y en Wolff.

entre nuestros conocimientos sensibles y los intelectuales es de carácter lógico. La sensibilidad, de acuerdo con ella, da conocimientos confusos y el entendimiento brinda conocimientos claros y distintos. Kant sintetiza el problema, la “falsificación” de esta doctrina, de este modo: el problema de la tesis leibniziano-wolffiana consiste en confundir una diferencia transcendental con una diferencia lógica. Kant señala que la diferencia transcendental entre la sensibilidad y el entendimiento concierne al origen y al contenido de sus conocimientos, de manera que no es que por la sensibilidad conozcamos solamente de modo oscuro y confuso la manera de ser de las cosas en sí mismas, sino que no la conocemos en absoluto (A 44/ B 61 s.).²³

El reconocimiento de la claridad y la distinción de algunas representaciones, por un lado, y de la oscuridad y la confusión de otras representaciones, por el otro, no permite identificar el origen de ellas. Tampoco, inversamente, este origen permite inferir su perfección. En los textos citados, la Disertación y la Primera crítica, Kant introduce su objeción para especificar su tesis de la idealidad transcendental del espacio y el tiempo, que son las formas puras de la intuición. Con ello, presenta su novedosa concepción de la sensibilidad. Lo específico de las representaciones sensibles está dado por su origen, y no por sus cualidades lógicas. Esas representaciones tienen su origen en la sensibilidad y están determinadas por las condiciones a priori de ésta.

En las lecciones de antropología de Kant encontramos, en su tratamiento de las nociones de claridad y oscuridad, un argumento en el que se sostiene su objeción al racionalismo. Si el texto estudiado en el curso, es decir, la *Metaphysica* de Baumgarten, ofrece una caracterización de esas nociones enmarcada en la descripción de la sensibilidad como facultad inferior de conocimiento, Kant explica que la oscuridad de ciertas representaciones no es una consecuencia del carácter sensible de la intuición, sino que está determinada por las operaciones de la consciencia, comprendida como una fuerza que sólo hace patentes algunas de nuestras representaciones.

En las lecciones, incluso, Kant especifica explícitamente que tanto las representaciones sensibles como las representaciones intelectuales pueden ser claras u oscuras, dependiendo de la luz que les conceda, o no, esa fuerza que es la consciencia. Las representaciones sensibles, indica Kant a inicios de la década, son claras siempre que sea posible discernir en el múltiple (*V-Anth/Collins*, AA 25: 25).

²³ Esta misma crítica se reformulará al menos una vez más, en el texto de la *Antropología en sentido pragmático* (*Anth.*, AA 08: 140 n.).

Recapitulando, hemos visto en esta sección que la lógica kantiana desestima el estudio de la claridad y la distinción de las representaciones. Además, señalamos que esa misma lógica indica que es tarea de la psicología investigar el origen de las representaciones. En el texto sobre psicología empírica que Kant empleaba en sus cursos de antropología, Baumgarten sostenía que la claridad y la oscuridad de las representaciones estaba condicionada por el origen de éstas, dado que aquellos rasgos dependían de la disposición del cuerpo en el universo. Por otro lado, este filósofo consideraba que la claridad y la oscuridad de las representaciones constituía un criterio para discriminar entre las representaciones sensibles y las representaciones intelectuales. En las lecciones de antropología, Kant presenta unas objeciones a esas tesis que conducen a hacer de la claridad y la oscuridad un tema diferente al del origen de las representaciones y, así, ajeno al ámbito de incumbencia de la psicología. Por un lado, la claridad o la oscuridad no están determinadas por la disposición del cuerpo, sino, según Kant, por la atención de la consciencia. Por el otro lado, la claridad y la oscuridad no constituyen un criterio suficiente ni necesario para una clasificación de las representaciones que, más bien, depende del origen de ellas.²⁴

4. Claridad y oscuridad de las representaciones: de la tarea de la filosofía y de la ciencia en general

En las secciones precedentes hemos analizado la concepción que tiene Kant de la oscuridad y la claridad de las representaciones y la crítica a Baumgarten en la que se inscribe esa concepción. En este apartado estudiaremos un aspecto más del abordaje de aquellas nociones en las lecciones de antropología. Se trata de la injerencia de las representaciones oscuras en los procedimientos de la ciencia y, particularmente, de la filosofía. En relación con los conocimientos científicos, en sus clases Kant enseñaba que

Muchas ciencias difíciles sirven meramente para iluminar el tesoro oculto de las representaciones del alma, no para producirlas. Así, toda la moral

²⁴ Muchos años después, Kant dará una precisión más acerca de la disciplina a la que corresponde estudiar las representaciones oscuras. Como no tenemos consciencia de estas representaciones, no pueden interesar a la lógica. Pero por el mismo motivo tampoco pueden tener relevancia para una investigación que apunta a la aplicación de los conocimientos en la vida mundana. En la *Antropología en sentido pragmático*, Kant expresará lo siguiente: “el campo de las representaciones *oscuras* es el mayor en el ser humano. Pero como éste sólo puede percibirlo en sus partes pasivas, como juego de las sensaciones, resulta que la teoría de ellas pertenece solamente a la antropología fisiológica, y no a la pragmática” (*Anth.*, AA 08: 136; trad.: p. 37). Kant llegará, entonces, ese ámbito inconsciente, irreflexivo, al estudio fisiológico del hombre.

sólo es un análisis del acopio de conceptos y reflexiones que el ser humano ya tiene de forma oculta. En ello no enseña nada nuevo. (V-*Anth/Collins*, AA 25: 20)

Muchas de las ciencias difíciles, de acuerdo con Kant, hacen que tomemos consciencia de nuestras representaciones oscuras. Los conocimientos que adquirimos a través de ellas ya formaban parte del arsenal de representaciones disponibles, sólo que nosotros no éramos conscientes de ellos. Esas ciencias no crean nuevas representaciones, sino que sólo nos permiten tomar consciencia de aquellas que ya tenemos. El ejemplo que utiliza Kant en sus clases es el de una parte de la filosofía acerca de cuyo método había escrito algo una década antes: la moral.²⁵ Esta ciencia no hace más que clarificar nociones con las que nosotros ya contamos, que determinan nuestra conducta y de las que no somos conscientes. En ese pasaje, Kant no investiga la génesis de esas representaciones. No explica cómo surgen los “conceptos” y las “reflexiones” que sirven de suelo para la moral. Pero sí declara que esa génesis no es teórica: la teoría, la ciencia, no crea esas representaciones. En cambio, para Kant son representaciones que ya teníamos y que la investigación hace conscientes.

Este rasgo de la filosofía no se limita a la investigación de la moral. Hay otras ramas de la filosofía en las que también se procede por clarificación de conceptos. Es en este sentido que puede comprenderse la siguiente anotación:

El entendimiento tiene su mayor actividad en las representaciones oscuras y todas las representaciones claras son la mayoría de las veces resultado de largas reflexiones oscuras. En sus *Fundamentos de la crítica*²⁶ Home ha logrado con el mayor éxito rastrear aquello que

²⁵ Nos referimos aquí al texto premiado por la Academia de ciencias de Berlín en 1763, intitulado: “Investigación sobre los primeros principios de la teología natural y la moral”. En ese texto, Kant especifica los aspectos metodológicos de la metafísica y defiende la tesis de que no es posible que la investigación de ella se lleve a cabo a través de los métodos de la matemática. En filosofía, explica Kant, el primer paso consiste en el análisis de ciertos conceptos dados oscura y confusamente. En el segundo párrafo de la cuarta sección de ese texto, Kant analiza, a modo de ejemplo, el concepto de deber moral. Para una interpretación de ese análisis y de la crítica de Wolff que involucran las tesis kantianas, cf. Koriako (1999, p. 31).

²⁶ En este texto de 1762, Home se propone estudiar los fundamentos objetivos del agrado, a través del estudio de la sensibilidad humana. Con esa investigación, de acuerdo a sus indicaciones introductorias, el autor pretende brindar los fundamentos objetivos de la crítica de arte. Al respecto, en el texto, que contiene una introducción metodológica, una sección sobre las ideas y una sobre las emociones, expresa que el objetivo del estudio que presenta

es examinar la rama sensible de la naturaleza humana, para rastrear los objetos que son naturalmente agradables, así como aquellos que son naturalmente desagradables, y por este medio descubrir, si se puede, cuáles son los principios genuinos del arte. (Home, 1765, p. iv)

precede a ciertos juicios o manifestaciones externas, como la risa en los seres humanos. En este caso, el filósofo de la naturaleza humana coincide en sus esfuerzos con el investigador de la naturaleza, a saber: en rastrear y poner de manifiesto, a partir de los fenómenos del sentido interno y externo, las fuerzas que actúan en la oscuridad. (*V-Anth/Collins*, AA 25: 20)

En el texto de Home, Kant encuentra un ejemplo paradigmático del carácter clarificador de la investigación filosófica. Para Kant, Home ha logrado volver conscientes ciertas representaciones que condicionan la conducta humana, en nuestros “juicios o manifestaciones externas”. Kant presenta un parangón del estudio filosófico de la naturaleza del hombre con la investigación de la naturaleza. Esta similitud del trabajo del filósofo con el del investigador de la naturaleza se repite en los textos. Según lo que indican algunos apuntes de antropología, Kant describía la empresa filosófica en estos términos:

una infinita cantidad de fenómenos [...] son llevados a la luz por el filósofo desde la oscuridad, de la misma forma que la física, al tratar el cuerpo, extrae sus fuerzas ocultas mediante la razón. (*V-Anth/Parrow*, AA 25: 250)

El hecho de que nuestra consciencia remita también a representaciones de las que no somos conscientes hace necesaria la intervención de la filosofía. Al menos una tarea de esta ciencia consiste en hacer consciente aquello que de otro modo permanecería oscuro. Semejante a la ciencia de la naturaleza o a la física, la filosofía se presenta en este apunte como una ciencia que permite clarificar fenómenos que de otro modo permanecerían inconscientes. Algunas páginas después, el apunte añade lo siguiente:

Los principios de la moralidad y de la metafísica se encuentran ya en nosotros en la oscuridad, y el filósofo tan sólo nos los aclara y desvela. Es como si éste arrojase un rayo de luz sobre el ángulo oscuro de nuestra alma. (*V-Anth/Collins*, AA 25: 24)

La tarea del filósofo consiste en hacer claras las representaciones que ya tenemos. En este sentido, las clases de antropología se sitúan en el mismo horizonte de pensamiento en el que Kant había redactado, una década antes, el texto premiado por la academia. El filósofo se presenta como un medio para la clarificación, y para ilustrar esto Kant retoma la metáfora de la luz. Si la consciencia se describe en las lecciones como una fuerza que ilumina las partes oscuras de la mente, el filósofo se

Acerca de la circulación y la recepción que tuvo el texto de Home en la Alemania de la época de Kant, véase Bachleitner (1985).

presenta en el texto citado como un iluminador, el hombre que dirige el rayo de luz, permitiendo acceder a la consciencia.

5. Las representaciones oscuras, los juicios del sano entendimiento y los juicios provisionales

Se ha estudiado en la sección antecedente que en los procedimientos de las ciencias, y especialmente en los de la filosofía, están involucradas representaciones oscuras. En los apuntes de antropología Friedländer, se encuentra una indicación precisa acerca de la utilidad del estudio de las representaciones oscuras. Si en los pasajes estudiados aquí la clarificación de representaciones se presenta como una tarea para la filosofía, todavía no ha sido explicado cómo es que ocurre esa clarificación y qué relevancia tiene para el conocimiento y para la vida mundana en general. Según los apuntes de mediados de la década silenciosa, Kant habría dado una respuesta a estas preguntas por medio de su caracterización de los juicios del sano entendimiento y de los juicios provisionales. En esas anotaciones, en efecto, se lee que los juicios del sano entendimiento en general y los juicios provisionales, todos los cuales parecen infundados, tienen en realidad su fundamento en representaciones de las que no tenemos consciencia, pero que están en el alma. Es decir, el fundamento de ese tipo de juicios está dado por representaciones oscuras. Esas representaciones dan la guía para el enjuiciamiento en ambos casos, si bien no tenemos consciencia de eso en nuestra vida cotidiana.

Con respecto a lo primero, el apunte indica lo siguiente:

Aquello que es juzgado por el sano entendimiento en general no debe ser tenido por absurdo porque no tiene causa; la causa está empero en la razón, pues de otro modo los hombres no podrían juzgar en general. Pero la causa está todavía en la oscuridad, y entonces uno debe intentar mostrarla. (*V-Anth/Friedländer*, AA 25: 480)²⁷

Los juicios del sano entendimiento son los juicios en los que esta facultad actúa naturalmente, sin la intervención de reglas aprendidas en la escuela. Más aun, el sano entendimiento se rige por reglas que esa facultad supone, sin que nosotros seamos conscientes de ellas.²⁸ De acuerdo con el registro de los apuntes, Kant conminaba a sus alumnos a investigar los fundamentos de los juicios originados a partir de

²⁷ Traducción con modificaciones.

²⁸ Manuel Sánchez Rodríguez, cuya explicaciones seguimos en este punto, ha reconstruido la historia del concepto de sano entendimiento en el pensamiento kantiano y ha indicado sus raíces wolffianas. (Sánchez Rodríguez, 2012, p. 193, 198).

representaciones oscuras. Consideraba que los juicios del sano entendimiento no eran juicios falsos o absurdos, ni siquiera meros prejuicios. Kant indicaba a sus estudiantes que había un fundamento para ellos y que era necesario clarificarlos, tomar consciencia de ellos para decidir acerca de esos juicios.

Muchos de esos juicios son parte de nuestras conductas cotidianas, no parecen estar fundamentados y por eso se nos aparecen como arbitrarios o absurdos. La causa de que toleremos a las personas mezquinas, por ejemplo, se encuentra en la oscuridad de las representaciones de la razón. Lo mismo ocurre con la universal impugnación de las prostitutas, y con el lugar central en el espacio que brindamos al más distinguido entre tres. Este tipo de condiciones determinantes de nuestra vida en sociedad tiene su fundamento en representaciones de las que por lo general no somos conscientes y cuya reflexión permite explicarlas. Del mismo modo, continúa, no es evidente por qué nos conmueve más ver a una mujer ebria que a un hombre; lo encontramos, dice Kant, mucho menos tolerable. Kant afirma que en general no somos conscientes de los motivos de ello. Las causas de eso no son inexistentes, sino que están en la razón, aunque no seamos conscientes de eso. Sólo están allí, como a la espera de ser iluminadas. (*V-Anth/Friedländer*, AA 25: 480).

Con respecto a la incidencia de las representaciones oscuras en los juicios provisionales²⁹, en esos mismos apuntes se expresa lo siguiente:

Los juicios provisionales pertenecen también a las representaciones oscuras. Antes de emitir un juicio que sea determinado, una persona

²⁹ En el marco de la teoría de los prejuicios, que Kant exponía en diversos cursos, los juicios provisionales se distinguen de los juicios que se encuentran determinados. En un apunte de 1780, encontramos la distinción: algunos juicios son provisionales y otros son determinados. Los primeros anteceden al examen, los juicios determinados le siguen. Son juicios provisionales los que determinan, por ejemplo, nuestra elección de los libros que vamos a leer, de acuerdo con el nombre de su autor o los comentarios de la crítica, que nos condicionan cuando aún no hemos leído su contenido (*V-Log/Pölitz*, AA XXIV: 547). Un juicio provisional es aquel que se anticipa al examen, aun cuando tenemos consciencia de que ese examen es necesario. Muchas veces el examen no es posible, y no podemos permanecer sin juzgar. Antes del examen, se encuentran razones que, si bien no son suficientes para decidir, bastan para juzgar. Siempre que uno se base en esas razones, podrá juzgar. Este tipo de enjuiciamiento es bastante usual, y de hecho se considera un tipo peculiar de genio la capacidad de sacar conclusiones a partir de pocos datos (*V-Log/Philippi*, AA XXIV: 426, 1771). El profesor Mario Caimi ha señalado que en la *Antropología en sentido pragmático* y en R1485 Kant especifica de qué tipo de capacidad surgen los juicios provisionales. Estos juicios son el producto de la sagacidad, que constituye uno de los tres talentos de la capacidad de conocimiento –los otros son el ingenio (*Witz*) y el genio. La sagacidad, en particular, tiene un papel metódico en la ciencia, cuya caracterización en el corpus estudiado por el profesor Caimi desarrolla con mayor grado de detalle la que encontramos en las Lecciones de Antropología. Véase Caimi (2013).

emite anticipadamente un juicio provisional de forma oscura. Éste le guía en la búsqueda de algo. (*V-Anth/Friedländer*, AA 25: 481)

Kant también caracteriza los juicios provisionales en otras lecciones de la década silenciosa. En las lecciones de lógica indica que un juicio provisional es un juicio que antecede a la investigación y la orienta. Para Kant, la investigación debe estar orientada por ciertos supuestos que guían la búsqueda en ella y que luego se rectifican o ratifican en conformidad con los resultados de esa búsqueda. Esos juicios que se anticipan al examen de lo juzgado se basan en representaciones oscuras. Kant ofrece el siguiente ejemplo: cuando hemos de elegir en un catálogo el libro que vamos a leer, ciertas representaciones frecuentemente inconscientes condicionan la elección. En esas lecciones, el filósofo expresa que los juicios de este tipo son juicios verdaderos, sólo que incompletos (*V-Lo/Philippi*, AA 24: 425s.).

En el apunte sobre enciclopedia, de discutida datación pero sin dudas correspondiente a la década silenciosa de Kant³⁰, también podemos encontrar algunas indicaciones sobre este tipo de juicios. Todos los juicios determinados (*bestimmende Urteile*) suponen juicios provisionales antecedentes. Un juicio determinado involucra un concepto perfecto del objeto, y esto no nos es dado en principio. Por eso, tenemos que contemplar el objeto y plenificar o ratificar un concepto previo acerca de él. El ejemplo de Kant es éste: vemos un aspecto de una casa, ello no basta para tener una representación completa de la casa. Y, sin embargo, vemos ese aspecto como un elemento de la casa, cuya representación completa suponemos. En esa lección también se presenta el ejemplo del libro: juzgamos que será bueno en virtud de las virtudes que atribuimos a su autor, o bien en función de nuestra apreciación de su primera página, cuando todavía no lo hemos leído y queremos decidir si hemos de hacerlo. Kant añade en este curso que los juicios provisionales son una puerta de acceso para los juicios determinados (*Phil Enz*, AA 29: 24 s.) Tan pronto como examinamos las cosas, cuando somos capaces de fundar nuestros juicios en representaciones conscientes, podemos ratificar o rectificar nuestros juicios provisionales.

Kant no desestima a éstos completamente. En la lección de antropología Friedländer leemos que, por ejemplo, quien busca explorar tierras desconocidas no se dirige directamente al mar, sino que juzga con anticipación cómo ha de realizar su empresa. Su juicio determinado supone un juicio provisional previo. Este juicio tiene una existencia fugaz: se supera tan pronto como la experiencia nos permite acceder a las

³⁰ Sobre la datación del apunte, cf. Kuehn (1983).

cosas sobre las que juzgamos. Pero ese juicio no deja de ser necesario, ya que ofrece la guía para que ese acceso a las cosas sea posible. Kant expresa que el juicio provisional, comenta La Rocca, es una especie particular de prejuicio, con una función positiva. Sin embargo, continúa, constituye una estructura gnoseológica más originaria que la de los prejuicios, que sólo son juicios errados. El juicio provisional, en cambio, constituye una operación preliminar, una condición necesaria del enjuiciamiento, que le sirve de guía. Debe guiarnos en la búsqueda de la verdad, anticipando algo de ella de modo conjetural. El juicio provisional tiene una función heurística, es una suerte de supuesto necesario para la investigación. Por esto, La Rocca inscribe su función en la lógica kantiana del descubrimiento.³¹

De este modo, ha sido estudiado aquí, en primer lugar, la tesis kantiana de la existencia de representaciones oscuras y de la función de la consciencia como clarificadora de ellas. En segundo término, se ha caracterizado la concepción de las ciencias y, en especial, de la filosofía como mediadoras en esa clarificación. Si en la vida cotidiana numerosas representaciones oscuras condicionan nuestras conductas, las ciencias se ocupan de analizar estas conductas y de llevar a la consciencia sus supuestos inconscientes. Finalmente, en este apartado se ha revisado una especificación acerca del modo de intervención de las representaciones oscuras en nuestra vida cotidiana, a través de la teoría de los juicios del sano entendimiento, por un lado, y de los juicios provisionales³², por el otro.

6. Otro aspecto del estudio de nuestras representaciones oscuras

De acuerdo con el testimonio de las anotaciones disponibles, cuando en sus lecciones Kant explicaba el tema de la claridad y la oscuridad de las representaciones introducía también un aspecto

³¹ La Rocca encuentra una relación doble entre prejuicios y juicios provisionales. Por un lado, Kant sostiene explícitamente que los juicios provisionales constituyen una peculiar clase de prejuicios. Pero por el otro, afirma que mientras los juicios provisionales son un requisito para el conocimiento, y en este sentido constituyen una estructura gnoseológica originaria, los prejuicios involucran un error. Cf. La Rocca (2003, capítulo 3).

³² Zinkstok (2011) sostiene una tesis alternativa acerca de la relación de la doctrina de los prejuicios y la antropología pragmática. Este autor inscribe el estudio de los prejuicios en el ámbito de incumbencia de la lógica aplicada, que para él constituye a su vez una parte de la investigación psicológica y, continúa, por ello, una parte de la antropología en sentido amplio. Para Zinkstok, el error de los prejuicios debe estudiarse en el contexto en el que se investiga la relación de las facultades. Este contexto es el de la antropología en sentido amplio. Su argumentación se sostiene principalmente en secciones de la obra publicada de Kant, de modo que no se ocupa del tratamiento efectivo de los prejuicios durante las lecciones, que es el tema que interesa aquí.

psicológico empírico. Ese aspecto se refiere a la disposición anímica que se asocia, según él, a la consciencia o la inconsciencia con respecto a las representaciones que condicionan nuestras conductas. Como se ha señalado en las primeras secciones de este artículo, las representaciones oscuras están supuestas por aquellas representaciones de las que tenemos consciencia, que se refieren a ellas de diversos modos. A lo largo de las lecciones puede hallarse una doble indicación con respecto a la disposición afectiva involucrada en esa referencia. Ese aspecto de la investigación de la claridad o la oscuridad de nuestras representaciones se vincula con el sentimiento de agrado o desagrado que ellas pueden causar en nosotros.

Por una parte, las anotaciones testimonian que Kant reconocía que en algunas circunstancias no tener consciencia de algunas representaciones nos evita el desagrado que involucraría la consciencia de ellas. Puede ser conveniente mantener en la oscuridad representaciones desagradables. A veces es útil que ciertas representaciones sean inconscientes, porque esto nos permite sentir un agrado que no sería posible si fuéramos conscientes de todo. El carácter oscuro de ellas reporta cierta conveniencia práctica y por ese motivo es útil conocer las condiciones de ese rasgo de nuestras representaciones (*V-Anth/Pillau*, AA 25: 737).

Por otro lado, Kant era insistente con respecto a este punto: el acto de hacer conscientes representaciones que antes eran oscuras suele ser motivo de agrado. Sentimos agrado, indica, cuando de pronto la oscuridad se aclara y nos volvemos conscientes de algo (*V-Anth/Pillau*, AA 25: 737). Si bien no ser conscientes de todo puede ser aliviador, hacernos conscientes de nuestras representaciones nos agrada. Nos sentimos bien cuando nuestras representaciones se aclaran. La toma de consciencia es un motivo de bienestar para nosotros y por eso afecta nuestra vida mundana.

Las explicaciones de Kant acerca de este punto son descriptivas y empíricas. La convivencia de elementos conscientes e inconscientes entre nuestras representaciones se presenta en ellas como motivo de nuestro sentimiento de agrado y de desagrado. En este sentido, el estudio de las condiciones de la claridad y la oscuridad y de las circunstancias en las que esos rasgos de nuestras representaciones motivan nuestro bienestar parece prometer un ámbito de interés para la antropología pragmática. Esto es así, si es que la antropología ha de ocuparse, como ya lo indican los apuntes de la “década silenciosa”, de estudiar al hombre con la mirada puesta en su formación como hombre de mundo. Hacia fines de esa década, Kant afirmaba que la antropología era una

investigación útil por diversos motivos. Entre ellos, señalaba que al ayudarnos a conocer al hombre nos permitiría actuar en conformidad con sus acciones (*V-Anth/Pillau*, AA 25: 734). Tal vez un aspecto de esta utilidad del conocimiento antropológico sea saber cómo interactuar con hombres que se vean afectados emocionalmente por el reconocimiento o la ignorancia de ciertas representaciones.

Por otra parte, en los mismos apuntes hallamos otra utilidad del conocimiento pragmático: brinda las condiciones subjetivas de todas las ciencias (*V-Anth/Pillau*, AA 25: 735). Hemos estudiado en la sección antecedente que la investigación de la oscuridad y la claridad de nuestras representaciones da una clave para comprender algunos procedimientos de las ciencias que se ocupan de volver conscientes los supuestos involucrados en las conductas de nuestra vida cotidiana. Una de esas ciencias es precisamente la filosofía.

Recapitulación

Como ha sido señalado, el objetivo de este artículo consiste en caracterizar la presentación de las nociones de claridad y oscuridad de las representaciones en los apuntes de las lecciones de antropología de la década silenciosa. Conviene que reparemos aquí, finalmente, en las conclusiones que ha entregado esa investigación. En primer lugar, hemos estudiado la argumentación kantiana acerca de la existencia de representaciones oscuras, por medio del análisis de lo que Kant consideraba que involucra la claridad y la oscuridad de las representaciones. En las lecciones, la claridad se presenta como la consciencia de que tenemos una representación dada entre nuestras representaciones. Una representación clara es una representación que identificamos cuando nos autocontemplamos y reflexionamos acerca de nuestras representaciones. Kant sostenía que algunas representaciones condicionantes de nuestra experiencia no son conscientes. Sin embargo, él mencionaba un modo mediato de acceder a ellas: la inferencia. Luego, hemos reparado en la caracterización metafórica de la consciencia como una fuerza iluminadora. Esta fuerza interviene para que reconozcamos ciertas representaciones que teníamos y que no advertíamos en nosotros.

En el tercer apartado reconstruimos algunas objeciones a la filosofía de Baumgarten. Con el estudio de la claridad y la distinción, Kant cuestionaba en sus clases la tesis de Baumgarten según la cual la oscuridad estaba dada por la disposición del cuerpo en el espacio y la tesis de que constituía un rasgo distintivo de las representaciones de las facultades inferiores de conocimiento.

Finalmente, en las tres últimas secciones de este artículo se presentaron dos aspectos del estudio de la claridad y la oscuridad que podrían resultar provechosos para la investigación pragmática, tal y como Kant la caracterizaba a fines de los 1770s. Por un lado, las nociones de claridad y oscuridad permiten comprender un aspecto de la actividad científica y filosófica. Por el otro, su investigación podría facilitar nuestra comprensión de algunos aspectos de la naturaleza humana, y esto sería provechoso para nuestro desenvolvimiento en la vida mundana.

Referências

Fontes:

- BAUMGARTEN, Alexander G. *Metaphysica*, 41757. En: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, AA 15: 5-54 y AA 27: 5-226.
- HOME, Henry. *Elements of criticism*. Edinburg, 1765.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900ff.
- _____. *Lecciones de antropología. Fragmentos de estética y antropología*. Trad. por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, en prensa.
- _____. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. por Mario Caimi. Buenos Aires: Losada, 2009.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Trad. por Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- _____. *Lógica: un manual de lecciones*. Trad. por María Jesús Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal, 2000.
- MEIER, Georg F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. En: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, AA 16: 3-872.
- WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (Deutsche Logik)*. En: H. W. Arndt (ed.), *Gesammelte Werke*, vol. 1. Hildesheim: Olms Verlag, 1965.

Comentários:

- BACHLEITNER, Norbert. “Die Rezeption von Henry Homes Elements of Criticism in Deutschland 1763-1793”, *Arcadia – Internationale*

- Zeitschrift für Literaturwissenschaft / International Journal for Literary Studies*, 20 (1985): 114-133.
- CAIMI, Mario. “El concepto de sagacidad; su función en el método de la filosofía”, *Estudios de Filosofía*, 48 (2013): 85-98.
- HAUMESSER, Matthieu. “Distinction sensible et confusion intellectuelle: comment Kant élabore contre Wolff la problématique des sources de la connaissance”. En: Prunea-Bretonnet Grapotte (ed.), *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*. p. 71-86. Paris: Vrin, 2011.
- KLEMMER, Heiner F. *Kants Philosophie des Subjekts*. Hamburg: Meiner, 1996.
- KORIAKO, Darius. *Kants Philosophie der Mathematik*. Hamburg: Meiner, 1999.
- KUEHN, Manfred. “Dating Kant’s ‘Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie’”, *Kant-Studien*, 74 (1983): 302-313.
- LA ROCCA, Claudio, “Prospettive su Kant e la psicologia”. En: Leonel Ribeiro dos Santos et al. (coord), *Was ist der Mensch?/ Que é o homem?: Antropologia, estética e teologia em Kant*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- _____. “Der dunkle Verstand. Unbewusste Vorstellungen und Selbstbewusstsein bei Kant”. En: V. Rohden et al. (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Vol. 2, p. 447-458. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- _____. *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Venezia: Marsilio, 2003.
- LEDUC, Christian. “Les degrés conceptuels dans les logiques de Wolff et de Kant”. En: Prunea-Bretonnet Grapotte (ed.), *Kant et Wolff. Héritages et ruptures*. p. 57-69. Paris: Vrin, 2011.
- RIVERO, Gabriel. “Zur Entstehung der Anthropologie Kants. Die Anthropologie im Hinblick auf den kantischen Metaphysikbegriff der Phase κ”, *Methodus*, 2 (2011): 179-204.
- ROHDEN, Valerio. “Representações não-conscientes em Kant – versão introdutória”, *AdVerbum*, 1 (2009): 3-9.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel. “La teoría de los tipos de representación en Leibniz y sus principales influencias en la estética y la lógica de la Ilustración alemana”, *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias (Universidade Nova de Lisboa)*, en prensa.
- _____. “Logica naturalis, healthy understanding and the reflecting power of judgment in Kant’s philosophy”, *Kant-Studien*, 103 (2012): 188-206.

- _____. “Pequeñas percepciones e Ilustración en Leibniz y Kant. Una revisión de la interpretación deleuziana de Leibniz”, *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, 51 (2012b): 281-289.
- SATURA, Vladimir. *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*. Bonn: Bouvier Verlag Herber Grundmann (Kant Studien), 1971.
- VÁZQUEZ LOBEIRAS, María Jesús. “La ética kantiana como parte de la metafísica”. En: J. Carvajal Córdón (ed.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*. p. 321-332. La Mancha: Cuenca, 1999.
- ZAMMITO, John H. Kant, Herder, the birth of anthropology. Chapter 7, p. 255-307. Chicago: Chicago University Press, 2002.
- ZINKSTOK, Job. “Anthropology, empirical psychology, and applied logic”. En: D. Heidemann (ed.), *Kant yearbook*. p. 107-130. Berlin: de Gruyter, 2011.

Resumo: El objetivo de este artículo es caracterizar el tratamiento de los conceptos de claridad y oscuridad en los Apuntes de Lecciones de Antropología de la “década silenciosa” de Kant. El estudio tiene tres momentos. En primer lugar, se describen las condiciones de la claridad y la oscuridad de nuestras representaciones. En segundo término, se reconstruye la argumentación por medio de la que Kant cuestionaba el modo como Baumgarten presentaba esas nociones en la parte de la psicología empírica de su *Metaphysica*. Por último, se exponen dos aspectos pragmáticos de la investigación de esas nociones: (i) permite elucidar algunas condiciones subjetivas para la posibilidad de las ciencias, (ii) facilita la comprensión de un aspecto de la naturaleza humana, dando con ello un recurso provechoso para la intervención en la vida mundana.

Palavras-chave: claridad, oscuridad, antropología, Baumgarten, década silenciosa

Abstract: The aim of this paper is to characterize the treatment of the concepts of clarity and obscurity in the Anthropology Notes during Kant’s “silent decade”. This paper contains three parts. First, we describe the conditions of clarity and obscurity of our representations. Second, we reconstruct the argument by which Kant questioned the way in which Baumgarten presented these notions in the part of empirical psychology of his *Metaphysics*. Finally, we expose two pragmatic aspects of the investigation about these notions: (i) it allows the elucidation of some subjective conditions for the possibility of science, (ii) it facilitates the understanding of an aspect on human nature, thereby it gives a helpful resource for our intervention in worldly life.

Keywords: clarity, obscurity, anthropology, Baumgarten, silent decade

Recebido em 05/01/2014; aprovado em 22/05/2014.

O método da razão pura em Kant: o filosofar como exercício arquitetônico

[Kant's method of pure reason: philosophy as an architectonic exercise]

Marcio Pires*

Universidade de São Paulo (São Paulo, SP, Brasil)

Introdução

A *Doutrina Transcendental do Método*, segunda parte da *Crítica da razão pura*, é – em que pese ocupar um volume textual consideravelmente menor do que aquele ocupado pela primeira parte, a *Doutrina Transcendental dos Elementos* – profundamente significativa quanto a um conceito de racionalidade que opera na filosofia kantiana. Obviamente, a proporção dos textos nada nos diz quanto ao grau de relevância das tarefas que cada um deles encaminha. Não obstante distintas, as tarefas aí descritas são complementares, embora, não seja de pequena monta, na *Kant-Forschung*, o empenho de leituras que tendem a enfatizar o tipo de serviço prestado pela primeira parte da obra, sobretudo, o que se lê nas páginas da *Analítica dos conceitos* e da *Analítica dos princípios*, onde se vê o filósofo empenhado numa espécie de legitimação da *Naturwissenschaft*. Por aí, é um certo Kant epistemólogo que se advoga, o que, aliás, não seria lá uma qualificação de todo descabida, desde que não se pretenda fazer desse o traço fundamental do pensamento kantiano, como se o problema da ciência pudesse traduzir de vez o espírito da obra, o que tornaria a filosofia de Kant uma espécie de sucedâneo científico da velha “*philosophia ancilla theologiae*”. Fosse esse o caso, o próprio conceito de razão que sua filosofia exprimiria seria profundamente tributário daquilo que mais estritamente se poderia entender como racionalidade científica.¹ Ora,

* Email: marciopires@usp.br

¹ Não se trata com isso de tomar por improcedente tal leitura do kantismo. Trata-se apenas de saber se ela recobre em todas as suas dimensões a concepção de racionalidade que opera na *Crítica*. Para Cohen, por exemplo, é a consciência científica que exige o apriorismo. De acordo com ele, “A história da ciência é o fundamento e o solo no qual, quando se trata da história da razão, se enraíza também a história da filosofia. É por esta força de arraigar-se na ciência que a filosofia é fundada a título de razão, a título de razão científica” (Cohen, 2001, p. 55; ver também p. 121, 156, 176-177).

será de se perguntar se a *Crítica da razão pura* encontra nas ciências da natureza a tradução completa de seu conceito de razão e, mesmo ainda, será de se perguntar se há, porventura, algum conceito de razão que ela defina de uma vez por todas, tal como o exigia Schopenhauer, com boa dose de insatisfação.²

Não se trata aqui, de alavancar uma disputa que pretenda opor *Elementarlehre* (Doutrina dos elementos) e *Methodenlehre* (Doutrina do método). Antes, interessa destacar que essa última parece ganhar uma importância incontestável tanto quanto indispensável, se atentamos para o espírito que ela evoca. Passa a vigorar aí uma exigência de pensamento a que a parte anterior da obra ainda não havia concedido espaço. A linguagem metafórica que inicia o texto da *Methodenlehre* logo insinua qual será a tarefa por realizar.

Se considero o conjunto de todo conhecimento da razão pura e especulativa como um edifício do qual temos em nós pelo menos a ideia, então posso dizer que, na doutrina transcendental dos elementos, estimamos o material de construção e determinamos para que tipo de edifício, para que altura e resistência ele se presta. [...] Agora, não temos a ver tanto com os materiais, mas, muito mais com o plano. (*KrV*, A 707/ B 735)

A tarefa da razão anuncia-se, portanto, como um projeto de construção, por meio de uma função arquitetônica, a qual, não por acaso, intitulará o terceiro capítulo da “Doutrina do método”. Ora, se o anúncio das primeiras linhas da *Methodenlehre* deverá encontrar, ao menos em parte, um respaldo no texto da “Arquitetônica da razão pura”, não parece possível atenuar sua importância sem ao mesmo tempo recusar relevância ao conceito de racionalidade que aí vigora.³ É a propósito desse conceito de racionalidade que o texto da *Arquitetônica* se mostra instigante. À primeira vista, o traçado sistemático ostenta uma estrutura fixa que circunscreve as divisões do conhecimento (*cf.* *KrV*, A 845/ B 873).⁴ Contudo, se o arquitetônico se exaure num análogo de tal

² Desde semelhante perspectiva, não seria de se reprovar o dissabor com o qual Schopenhauer observa que Kant não tenha melhor caracterizado a razão, cuja crítica estava justamente em pauta. “É surpreendente ao máximo que ele também não tenha determinado essa última nem uma única vez de forma suficiente e ordenada” (Schopenhauer, 1997, p. 134).

³ Assim, Norman Kemp Smith se exprime passando por alto quanto à relevância do capítulo da *Arquitetônica*: “The section is of slight scientific importance and is chiefly of interest for the light which it casts upon Kant’s personality. Moreover the distinctions which Kant here draws are for the most part not his own philosophical property, but are taken over from the Wolffian system”. (Smith, 1918, p. 579).

⁴ É essa estrutura que Norman Kemp Smith reproduz de maneira tabular em seu texto e que afirma ter sido tomada de Wolff. É, decerto, também a propósito da mesma divisão estrutural que Smith recorda a observação de Adickes, que afirmava da arquitetônica tratar-se do *hobby* favorito de Kant (*cf.* Smith, 1918, p. 579-580).

estrutura, não parece que poderíamos, neste quesito, fazer da filosofia de Kant juízo melhor do que dela fez Schopenhauer, quando, referindo-se à tábua dos juízos e das categorias, comparou sua filosofia com o leito de Procusto.⁵ No que segue, tentarei evidenciar como a filosofia kantiana escapa a essas caracterizações fixistas, a partir do espírito sistemático que a anima e cuja expressão justamente o texto da *Arquitetônica* pretende ser.

1. Arquitetônica: construção e cultivo da razão

A tarefa que Kant propõe com o conceito de arquitetura aparece ligeiramente descrita na *Reflexão 460*. Esta reflexão, escrita, possivelmente, por volta de 1769, destaca três atos cognitivos na constituição do conhecimento. A arquitetura aparece só ao final, como uma tarefa difícil, se comparada à atitude que assumimos mais corriqueiramente diante das coisas: a *Vergleichung* (comparação). “Nós preferimos comparar a conhecer objetos internamente (p. ex. a nós mesmos). Também é mais fácil”. Atitude primeira, aparentemente espontânea e também a mais fácil, a “*Vergleichung*” começa pelo homogêneo, descobre o diferente e redundante em distinção; essa atividade poderá, certamente, na economia da *primeira crítica*, ser colocada sob a rubrica da reflexão lógica. Num segundo momento, descobrir uma *Einstimmung* (unidade harmônica) entre coisas diversas, sugere o texto, já não será serviço tão fácil, mas, sobretudo, uma *Verknüpfung* (ligação) de nossos conhecimentos, diz Kant, é o que há de mais difícil, “... principalmente para daí constituir um edifício inteiro” (*Refl.* 460, *HN*, AA 15: 190). É neste último ponto, portanto, que incide a tarefa arquitetônica: fazer de nosso saber um edifício completo. Em carta a Herz, de 1776, o conceito novamente ocorre, agora junto da *Crítica*, da *Disciplina* e do *Cânon*, o conceito indica uma das tarefas necessárias

⁵ Da tábua dos juízos, diz Schopenhauer, que Kant dela “... deduziu uma dúzia exata de categorias, simetricamente delimitadas sob quatro títulos, que tornam-se posteriormente a terrível cama de Procusto, na qual ele força a entrar brutalmente tudo o que se passa no mundo e no homem” (Schopenhauer, 1997, p. 132); mais adiante Schopenhauer insiste no caráter excludente que vigora na compreensão kantiana do conhecimento: “Depois que ele toma em consideração o conhecimento intuitivo apenas na matemática, descuida do resto do conhecimento intuitivo com o qual o mundo se nos apresenta, mantém-se inteiramente apenas no pensamento abstrato que, todavia, só recebe significação e valor do mundo intuitivo, o qual é infinitamente mais significativo, mais universal e mais rico de conteúdo do que a parte abstrata de nosso conhecimento” (*ibid.*, p. 133). Por fim, será sob essa analogia com o leito de Procusto que Schopenhauer travestirá as tábuas kantianas das categorias, também em referência às duas últimas *Críticas*, de forma a indicar aí um pensamento cujo prazer pela simetria arquitetônica sugere uma espécie de pensamento mutilador. (*Cf. ibid.*, p. 172, 228, 231)

para se reconhecer o inteiro perímetro (*Umfang*) do campo (*Feld*) da razão, a qual, diz Kant, deve poder ser mensurada, pois está em nós *a priori* (cf. *Br.*, AA 10: 199). Tal como na *primeira crítica*, já nesta carta, a arquitetônica é uma parte do procedimento da razão, sem a qual não se pode reconhecer a razão em sua integridade. Na *Logik*, Kant observa haver tantos e tão múltiplos conhecimentos que é necessário providenciar um plano para que as ciências concordem quanto a seus fins e contribuam para a promoção dos mesmos, pois, o simples ímpeto de ampliação do conhecimento não pode fornecer semelhante conexão. Uma arquitetônica das ciências daria instrução quanto a isso, mobilizando as ciências de acordo com suas afinidades, numa relação sistemática, não só como um todo, mas de forma tal que seja interessante para a humanidade (cf. *Log.*, AA IX, 48-49).

Os textos acentuam a profunda relevância metodológica da arquitetônica. Resta, todavia, saber exatamente em que ela consiste. A *Crítica da razão pura* fala de uma “*cognitio ex principiis*” que, por oposição à “*cognitio ex datis*” (*KrV*, A 836/ B 864), anima o espírito arquitetônico. Isto significa que o “dado” não será, por si só, portador de sentido e significação, mas precisará ser pensado por um princípio que se encontra alhures. Há, portanto, uma orientação principal em jogo, mas valerá sublinhar que, alinhado ao espírito sistematizante encaminhado pela *Methodenlehre*, o caráter principal que serve à arquitetônica como ponto de partida não advém diretamente daquilo que na *Elementarlehre* poderia resultar do quadro apriorístico das categorias.⁶ Do empreendimento arquitetônico pode-se dizer ser aquilo que “... surge apenas em consequência de uma ideia” (*KrV*, A 833/ B 861). No que agora está em vigência, os conteúdos, que, porventura, as ciências possam descobrir aqui e ali e cuja justificativa já fora suficientemente dada pelo quadro de uma objetividade geral, passam para segundo plano, tratando-se desta vez tão somente de prestar atenção à forma do sistema ou, mais propriamente, àquilo que confere ao pensamento sua força sistematizante.⁷ Para além disso, é importante destacar que esta dinâmica

⁶ Este aspecto nos parece muito significativo, pois, exige pensar o transcendental por um sentido “mais amplo” que o da mera demarcação das condições da objetividade expostas nas *Analíticas*. Tal como observa Manchester, a arquitetônica extrapola o quadro categorial: “This broader meaning of transcendental philosophy contains two main parts, a doctrine of elements and a doctrine of method, material and formal conditions for the plan. From this perspective, what Kant means by an ‘architectonic’ is one of the formal and methodological conditions for a plan which is only possible with the completion of both of the main parts of the ‘Critique of the pure reason’. The issue of ‘architectonic’ for Kant is broader than the table of categories” (Manchester, 2008, p. 136).

⁷ O que parece claro para Kant é que as ciências estando já tão seguramente constituídas podem mesmo dispensar o serviço de fundamentação prestado pela filosofia. Daí sua afirmação nos

de sistematização sugere mais uma atividade de construção e elaboração dos “materiais” do que uma presumida estrutura efetivamente dada como sistema.

Recentemente, Paula Manchester apresentou uma leitura do texto da *Arquitetônica* que evidencia ali o aspecto profundamente ativo do conceito em voga. Já por isso, ela pretende afastar a dimensão estrutural que o conceito pareceria naturalmente sugerir. Em que pese a expressão “arquitetônica” poder insinuar a imagem de uma estrutura previamente projetada⁸, para Manchester, seria necessário mantermos alguma precaução quanto à assimilação de sua figura com a da arquitetura. Para ela, definitivamente, o conceito de arquitetura não se abstrai daí e não requer um princípio construtivo, mas, um princípio zetético (*cf.* Manchester, 2003, p. 189; 2008, p. 133). Aí atuaria um traço investigativo e crítico que comandaria a atividade que se impõe ao filósofo: buscar saber o que convém ou não, o que cai ou não sob o domínio da razão humana e sob sua legalidade.⁹ A insistência de Manchester em sublinhar a incompatibilidade entre arquitetura e matemática, reside não só na paridade entre arquitetura e matemática – o que emprestaria certa inflexibilidade à estrutura – mas também no caráter instrumental que a define, por oposição ao elemento finalístico que comanda a arquitetura.¹⁰

A interpretação de Manchester tem o mérito de enfatizar o aspecto dinâmico e ativo inerente ao conceito, destacando sua função investigativa. Isso, porém, não nos parece exigir uma recusa a propósito da dimensão construtiva que resulta da força metafórica que a ideia de arquitetura pode conter. Vale notar ainda que, embora essa última seja orientada finalisticamente, a *Baukunst* (arquitetura) não será também de todo isenta desse formato. Ela é “a arte de apresentar conceitos de coisas que somente são possíveis através da arte e cuja forma não tem a

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

⁸ O que a própria letra da Crítica não deixa de confirmar: “A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deve traçar arquitetonicamente o plano completo, isto é, a partir de princípios, com a inteira garantia de totalidade e segurança de todas as partes que constituem esse edifício” (*KrV A 13/ B 27*).

⁹ Neste ponto, a intérprete é enfática: “The Architectonic is not charged with constructing a structure, but with finding one can be perceived as lawful among all the workers” (Manchester, 2008, p. 138).

¹⁰ Manchester observa, por exemplo, que a noção geométrica que subjaz ao homem vitruviano de Da Vinci e uma reflexão filosófica sobre a significação das figuras geométricas é algo que para Kant “... often led to useless talk” (Manchester, 2003, p. 192); mais adiante, afirma, “Architectonic has to do with ends; architecture is only a means to some ends ...” (*ibid.*, p. 203).

natureza por fundamento de determinação, mas um fim arbitrário, com este propósito, todavia, ao mesmo tempo também esteticamente conforme a fins” (*KU*, AA 05: 322). De tal maneira, se a arquitetônica está de alguma forma alinhada à obra do arquiteto, não o será pelo que esta última deixa aparecer à vista, a mera forma impressa na sensibilidade, sua disposição geometricamente acertada, mas, pelo que ela traz de dentro, isto é, pela ideia que a move, o que põe o seu conceito em vinculação incontestável com a inteligência criadora que move todo processo artístico.¹¹

A proximidade com a arquitetura poderá, por outro lado, designar a condição profundamente humana das empreitadas da razão. É o que Santos evoca como uma dimensão afetivo-existencial, por onde o conceito de arquitetônica repercute uma dinâmica construtiva em imediata complementaridade com as necessidades humanas da habitação, do reconhecimento do entorno, logo, da própria constituição do mundo. Semelhante perspectiva, encontramos-la já no início da *Methodenlehre*, onde a linguagem de Kant lança mão de uma figura sugestiva a propósito das construções da razão que o método pretende orientar. De imediato, logo no primeiro parágrafo, parece mesmo ser a história da metafísica que está sendo ali julgada em paridade com a narrativa bíblica da torre de Babel, como se com ela, isto é, com a metafísica, “tivéssemos em mente uma torre que devesse chegar ao céu”. Semelhante plano, tido por cego e arbitrário após o inventário dos materiais de que dispomos, não deverá, todavia, diz Kant, nos fazer “prescindir da construção de uma residência firme” (*KrV*, A 707/ B 735). É que a razão humana, lê-se nos *Prolegômenos*, é “ansiosa por construir” (*baulustig*) (*Prol.*, AA 04: 256). O que é muito relevante aqui é que o “*Wohnsitz*” referido, enquanto “residência”, “domicílio”, não se distancia de outras formas pelas quais Kant reveste sua investigação com significações que sinalizam para a tarefa crítica de mensurar e reconhecer o nosso solo de habitação comum. Tarefa cujo avesso exige ceder ao ímpeto – de resto natural, todavia não pouco indicativo de uma doença eviscerada em nossa razão – de nos extraviarmos para além do nosso próprio mundo, como sugerem as pretensões da metafísica dogmática.¹² Contrariamente a isso, há uma

¹¹ Assim, é por meio da metáfora que Leonel Ribeiro dos Santos destaca a força teórica do conceito. “De imediato, o que a metáfora propõe é a analogia entre uma modalidade da produção artística humana e as produções da razão. Ela envolve, por um lado, uma clara relação com a inteligência enquanto processo finalizado e planejado. É a conjunção de finalidade e de inteligência – a ideia de uma inteligência teleoforme ou da teleologia da razão – o que confere a esta metáfora a sua peculiar densidade e o seu potencial especulativo” (Santos, 1994, p. 367).

¹² A seguinte reflexão nos dá um exemplo da dimensão profilática da *Crítica*. “A crítica da razão pura é um preventivo contra uma doença da razão que tem seu germen em nossa natureza. Ela [a

espécie de imperativo que ressoa pela obra de Kant, um imperativo que talvez possa aqui ser bem adjetivado pelo tom de sobriedade e precaução frente aos excessos que podem naturalmente acometer a razão. Traduz-se aí ao mesmo tempo a tonalidade terrena do viver humano, para a qual Kant chama atenção. É nessa direção que já os *Träume*, depois de insinuar o ridículo a que se prestavam as pretensões da metafísica e as querelas escolásticas, concluíam com uma citação significativa do *Cândido*, como que evocando mesmo a tarefa mais cotidiana: “cuidemos de nossa sorte, vamos ao jardim e trabalhemos!” (TG, AA 02: 373).¹³

A desmedida natural, enquanto aversão a manter-se no solo comum e aí construir uma habitação que esteja ao nosso alcance, não é vício imputável só aos dogmáticos, que preferem arriscar-se pelo tempestuoso oceano da metafísica.¹⁴ Para Kant, o mesmo desprezo pelo solo comum, embora por outras razões, flagramos também nos céticos, estes “tipos nômades que detestam todo cultivo contínuo do solo” (KrV, A ix). Decididamente contrário a essas duas atitudes – a primeira, extraviada pelo fanatismo (*Schwärmerei*), a segunda, pelo nomadismo – Kant entende a metafísica como um contínuo esforço no cultivo da razão humana e, como todo cultivo, laborioso e exigente de um empenho necessário para se preparar o que é ainda rude e grosseiro como uma terra inculta. É nessa linha que o texto da arquetônica sugestivamente conclui afirmando que “... ist Metaphysik auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft ...” (KrV, A 850/ B 878).¹⁵ Para Kant,

doença] é o avesso da propensão que nos obriga a ficar em nossa pátria (nostalgia). Uma ânsia de nos extraviarmos fora de nosso distrito para nos instalarmos em outros mundos” (Refl. 5073, HN, AA 18: 79).

¹³ A referência a Voltaire neste contexto é significativamente alinhada à crítica que Kant aí esboça à metafísica leibniziana, não só pelas palavras de *Cândido* que arrematam os *Träume*, mas pelo espírito mesmo que anima as duas obras. A saga do jovem *Cândido* é, na maior parte do tempo, toda caracterizada por uma ingenuidade e um otimismo que parece referir-se explicitamente à filosofia de Leibniz. Não poucas vezes, o “princípio de razão suficiente” e a noção do “melhor dos mundos possíveis” são evocados, seja por *Cândido* – muito afeito a elucubrações metafísicas e “qui avait été élevé à ne jamais juger de rien par lui-même” (cap. 25) – seja por Pangloss, o filósofo, e, ironicamente, contrastados com as circunstâncias adversas que acumulam-se no transcorrer da obra.

¹⁴ É logo depois da Analítica dos princípios, tendo já percorrido a ilha do entendimento, a terra da verdade, que Kant diz dessa ilha estar ela “envolvida por um largo e tempestuoso oceano, o próprio lugar da aparência, onde muitos nevoeiros densos e muito gelo pronto para se liquefazer mentem haver novas terras, enganando incessantemente o navegador entusiasmado às voltas com esperanças vazias...”. Logo em seguida, antes de abandonar terra firme, o conselho de prudência: “antes ainda será útil lançarmos um olhar sobre o mapa da terra que queremos abandonar e perguntar primeiro, se não poderíamos, pelo menos, estar satisfeitos com aquilo que ela contém ou também, se não deveríamos estar necessariamente satisfeitos não havendo, ao contrário, por toda parte nenhum solo...” (KrV, A 235/ B 295).

¹⁵ “... a metafísica é também o aperfeiçoamento de toda cultura da razão humana”. A escolha aqui do termo para traduzir a palavra alemã *Vollendung* pode, conforme o caso, mascarar ou tornar mais

esse aperfeiçoamento da cultura da razão não se faz sob qualquer condição. Ele exige uma geografia da razão, uma demarcação de seu território e um reconhecimento de seu procedimento próprio. Como assinala Manchester, trata-se de reconhecer que o pensamento pisa o solo da razão.¹⁶

O que parece ser a sugestão mais forte do pensamento de Kant a essa altura é que a atividade arquitetônica alavanca um processo. Parece, assim, que se tratará menos de uma estrutura acabada do que de uma aspiração estruturante, em vista daquele material bruto que incessantemente assoma às portas do espírito.¹⁷ Já aqui, a tábua das categorias da natureza exhibe uma insuficiência que insinua ligeiramente não só a necessidade de elementos que virão à luz com a *terceira crítica*, mas, sobretudo, que a atividade filosófica vai além do serviço de legitimação do conhecimento objetivo. O texto da arquitetônica evoca, portanto, um esforço de alargamento e desenvolvimento imanentes que se impõe à razão em seus desdobramentos construtivos, servindo de prenúncio ao esforço sistematizante que a *Crítica da faculdade do juízo* colocará em cena sob a roupagem da reflexão. Para Kant, esse trabalho de sistematização é, invariavelmente, pensado a partir de relações de finalidade e a função arquitetônica do pensamento estará justamente incumbida de organizar o saber em vista de certos fins essenciais.

2. Arquitetônica, fins essenciais e a autonomia do filosofar

Para Kant, a noção de sistema é característica de todo saber que pretenda dizer-se científico. Mesmo uma ciência particular deve ser

explícita a atividade contínua que caracteriza a empreitada da razão na metafísica. A versão brasileira de Valerio Rohden e Udo Moosburger (Coleção Pensadores, 1999) utiliza a expressão “possui a perfeição”; a versão portuguesa de Manuela P. dos e Alexandre F. Morujão (Fundação Calouste, 2001), “acabamento”; Paul Guyer e Allen Wood (Cambridge, 1998), “culmination”; André Tremesaygues e Bernard Pacaud (F. Alcan, 1905), “complément”, o mesmo já utilizado por Joseph Tissot, (Ladrange, 1845). A versão eletrônica do *Grimmwörterbuch* localiza o aparecimento da palavra *Vollendung* no fim da idade média e oferece, entre outros, os seguintes termos latinos: *determinatio*, *perfectio*, *consummatio*. Contudo, dá a entender uma variação no sentido do termo ao afirmar que: “Nicht mehr kann Vollendung einfach im sinne von Beendigung, Beendigung stehen, sondern immer bezeichnet es den erstrebten oder durch die Natur der Sache gegebenen Abschluss einer Thätigkeit, einer Entwicklung, eines Vorganges; mit Abschluss verbunden.” Cf. <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&pat_ternlist=&lemid=GV10820> (acesso em: 6 ago. 2013).

¹⁶ “The method concerns how we should think such that we can be certain we are on the *Boden* of human reason” (Manchester, 2008, p. 139).

¹⁷ Esse aspecto dinâmico e ativo é destacado também pela leitura de Santos: “... há na filosofia kantiana e na obra da razão sempre algo em vias de passar do caos à ordem, algo tosco à espera de forma, algo que, do abismo das representações confusas do espírito, acede à claridade e distinção das intuições, dos conceitos ou das ideias” (Santos, 1994, p. 365).

projetada sistematicamente, pois “ninguém tenta estabelecer uma ciência sem ter uma ideia por fundamento” (*KrV*, A 834/ B 862). Esta mesma ideia de cientificidade deve caracterizar a atividade filosófica, pois, tendo a filosofia que responder pela exigência de orientar os diversos elementos do saber em vista dos fins essenciais da razão humana, então, tem-se aqui a ocasião na qual o exercício do método sistemático não é ponto facultativo. A arquetônica torna-se elemento nevrálgico para se pensar a forma de um sistema, caracterizando o modo próprio de proceder da razão humana que agora é concebida como “... arquetônica por natureza”.¹⁸ A esta altura, a sugestão forte do pensamento de Kant é que a racionalidade não será jamais o sinônimo de conteúdos devidamente estabelecidos de onde tudo mais se deduz. A razão é incessantemente vivificada por uma plasticidade e designa um método que não pode assumir princípios que, porventura, operem por exclusão de elementos. O *modus operandi* da razão em seu empreendimento arquetônico visa alargar sua função compreensiva. Esta tarefa, que, decerto, não podendo prescindir da reflexão encontrará forte respaldo no juízo reflexionante, exige do legislador da razão humana uma atividade constante frente ao dado e não pode pressupor um quadro normativo estático de classificação de materiais. É a atividade da razão que irrompe como pura função sistemática, o que, em boa medida, qualificará a filosofia com um forte matiz ensaístico e experimental. Desde então, uma vez desprovida de um conteúdo específico e de uma região própria de objetos, a negativa que responde à pergunta: “quem possui a filosofia?” abre a perspectiva para que essa última seja entendida não como um *corpus* estabelecido e acabado, mas como puro exercício. Por isso, filosofar, para Kant, será “exercer o talento da razão na observação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam” (*KrV*, A 838/ B 866). Estes ensaios da razão espreitam incessantemente um horizonte amplo no interior do qual um conhecimento local (*Localerkenntniss*) assume sentido para além do que ele pode fornecer imediatamente, do contrário, isto é, sem o filosofar “... todo conhecimento adquirido não pode oferecer nada mais que um tatear fragmentário, e nenhuma ciência” (*Anth.*, AA 07: 120).

¹⁸ Isso permite pensar em algumas equivalências, de modo que, para Kant, a sistematicidade será a marca mesma da racionalidade, ao passo que o arquetônico expressará seu teor sistemático no modelo orgânico, o qual, por sua vez, é pensado por meio de disposições finais. Todos esses elementos permitem a Kant destacar o caráter de alargamento compreensivo atribuído à razão: “A razão humana é, de acordo com sua natureza, arquetônica, isto é, ela considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e, também por isso, só permite princípios tais que pelo menos não tornem um conhecimento proposto incapaz de figurar com outros num sistema qualquer.” (*KrV*, A 474/ B 502)

“Sob o governo da razão” – diz Kant – “nossos conhecimentos em geral não podem perfazer uma rapsódia, mas um sistema” (*KrV*, A 832/ B 860). A compreensão kantiana do sistema encontra sua figura explicativa mais contundente no organismo. Além do aspecto teleológico que ele naturalmente manifesta, ele ainda é capaz de recuperar um conceito nuclear da filosofia de Kant, tal a autonomia, fazendo-a transitar de seu lugar mais comum que é a filosofia moral para o âmbito teórico-sistemático. Pensado sob a rubrica da epigênese, o orgânico será entendido por uma força formadora que exclui a intervenção de elementos transcendentais no processo de desenvolvimento do vivo.¹⁹ Seu desenvolvimento obedece a uma teleologia imanente e permite pensar uma totalidade e completude como signos da autossuficiência. A própria forma de um sistema, exigindo uma articulação espontânea das partes envolvidas, sugere que as construções da razão devem obedecer a essa espécie de plano de imanência em vista do qual todos os elementos ganham sentido e unidade, na medida em que se tornam indicativos uns dos outros.²⁰ O lugar das partes não pode advir de uma localização acidental, isto é, os construtos da razão não se exprimem por meio de mera habilidade técnica, como que ajustando as partes por uma conveniência casual. A razão procede a partir de uma ideia.²¹ A ideia, diz Kant, “é o conceito racional da forma de um todo” (*KrV*, A 832/ B 860), a articulação interna desse todo se determina *a priori*, predispondo-se as partes em função de um fim, daí sua semelhança com o organismo que cresce desde dentro, naturalmente, fortalecendo seus membros e não por acréscimo de elementos. Isto é, o indício da racionalidade não será uma apresentação de conhecimentos reunidos de forma mais ou menos aparentada, ou mesmo de um resumo que apresente um compêndio do saber vigente.²² A arquetônica, buscando no organismo seu modelo de sistema, sinaliza para um procedimento que é constantemente animado

¹⁹ O tema da epigênese merece, por si só, uma investigação à parte, dado seu potencial de esclarecimento, não só como teoria embriológica, mas, sobretudo, pela luz que permite lançar sobre a compreensão kantiana de racionalidade. Contudo, por não poder desenvolvê-lo aqui, remeto o leitor à breve bibliografia sobre o tema incluída no fim do artigo, o que poderá servir como introdução à discussão.

²⁰ “Ela [a razão pura] é uma unidade que subsiste por si, completamente isolada, na qual, como em um corpo organizado, cada membro existe em função de todos os outros e todos em função de um, e nenhum princípio pode ser tomado seguramente em uma relação, sem ao mesmo tempo, o ter investigado na relação completa a todo o uso puro da razão”. (*KrV*, B xxiii).

²¹ “O conhecimento através de uma ideia é arquetônico. O conhecimento através do agregado é técnico ...” (*Ref.* 1837, *HN*, AA 16: 133).

²² “A arquetônica das ciências considera a afinidade e a ligação sistemática das mesmas num todo que a humanidade considera um conhecimento que interessa. É filosófico e, portanto, não polihistórico (*Polyhistorie*). Um sistema segundo ideias. A enciclopédia se distingue disso. *Compendium*” (*Ref.* 2023, *HN*, AA 16: 199).

por uma ideia e, por isso mesmo, permite supor um deslocamento que vai ao infinito em busca de uma forma que sempre, por sua própria natureza, esquiva-se à realização. Isso porque, a ideia é uma operação do espírito e não uma efetividade concreta (cf. Vaysse, 1999, p. 19). Assim, o método da razão, frente ao que é dado, torna-se substancialmente dinâmico, projetando, de um lado, uma forma geral de orientação metodológica e, de outro, uma abertura que não pode furtar-se à consideração dos elementos fáticos que as ciências particulares elaboram. De tal modo, o sentido mesmo do arquetônico parece estar longe de ganhar expressividade num quadro divisório do saber *a priori* que sobrevoaria o saber científico e cuja utilidade seria meramente classificatória. O empreendimento arquetônico da razão ganhará mais sentido pela tentativa de organizar o saber em vista de certos fins.

Sobre esses últimos, contudo, o texto de Kant fornece escassas informações e a articulação que se percebe não deixa de ser razoavelmente problemática. Num trecho que arremata o capítulo da arquetônica, Kant afirma que “... a matemática, a física o próprio conhecimento empírico do homem, possuem um alto valor como meios para se alcançarem os fins da humanidade [...] mas no fim das contas também para se atingirem fins necessários e essenciais ...” (*KrV*, A 850/ B 878). Essa afirmação torna-se problemática quando conjugada com a compreensão de que “os fins essenciais são ou o fim último ou os fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim último como meios. O primeiro não é outra coisa senão a destinação total do homem e a filosofia dessa destinação chama-se moral” (*KrV*, A 840/ B 868). Consequentemente, os “fins essenciais” figuram como meios para o fim último. Ora, na medida em que o “*Endzweck*” cai sob domínio prático, como podem a matemática, a ciência natural e a antropologia empírica contribuir aí com algo?

De acordo com a leitura de Falkenburg, não faz sentido pensar aqui qualquer relação direta entre as ciências e a moral.²³ Para ela, contudo, uma relação indireta seria plausível nos seguintes termos: sendo a filosofia a ciência da relação de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana e sendo o filósofo o legislador da razão humana, exige-se assim pensar a razão como autonomia, por seu caráter legislativo; admitindo-se que o sistema da razão pura, compreende o conhecimento

²³ “Er spricht hier nicht vom letzten Zweck oder Endzweck der Vernunft, der in der Glückseligkeit unter Bedingungen der Sittlichkeit besteht, also in der moralischen Bestimmung der Menschheit. Es macht auch keinen Sinn anzunehmen, dass der Gebrauch der Wissenschaften in irgendeinem Sinne direkt dazu dienen könnte, moralisch-praktische Zwecke zu erreichen” (Falkenburg, 2005, p. 123).

filosófico tanto verdadeiro como aparente, caberia à legislação da razão teórica circunscrever o domínio da verdade (cf. Falkenburg, 2005, p. 124). Esta “*Wahrheitssuche*”, porém, não cabe a uma ou outra ciência particular, mas, à “*Vernunftkritik*”. Desde esse âmbito, os fins supremos da especulação seriam as ideias de Deus, de liberdade e de imortalidade e as ciências particulares, para além do uso técnico a que se prestam, poderiam servir ao uso especulativo. Esse último, embora, tanto quanto as ciências particulares, fracasse diante dos objetos da razão, retoma algum fôlego pela admissão de uma fé doutrinal, a única forma de se pensar uma unidade final, a qual, por sua vez, é condição necessária para a aplicação da razão à natureza (cf. *KrV*, A 826/ B 854). Para Falkenburg, mais do que a matemática, será a ciência da natureza que dará ocasião para o fortalecimento da dimensão especulativa, exatamente no caso em que suas investigações permitem entrever a força do argumento físico-teológico, em que pese seu caráter subjetivo (cf. Falkenburg, 2005, p. 126-127).²⁴ O uso regulativo que reorienta a especulação permite afastar e prevenir a investigação quanto a algumas posturas precipitadas, seja o materialismo ou o naturalismo, isto é, quando uma “... *Naturwissenschaft, die ihre Grenzen nicht erkennt und ihre Inhalt dogmatisch verabsolutiert*” (Falkenburg, 2005, p. 129). Um sinônimo de tal preventivo já as antinomias o teriam atestado, mostrando que a razão cai em conflito quando pretende pensar o todo da natureza, ou melhor, quando pretende reduzir o todo ao natural. A lição a ser aprendida aqui é que insistir em semelhante tendência bem poderia degenerar em outra espécie de dogmatismo, tal o naturalismo.

A partir de argumentação semelhante, poderíamos aqui acrescentar ainda que, contra a velha metafísica dogmática, os fins essenciais da razão humana promovidos pelas *Naturwissenschaften* poderiam ser identificados, por exemplo, pela derrocada da superstição (*Aberglaube*), dado o esclarecimento que a ciência projeta sobre a natureza; pela recusa do fanatismo (*Schwärmerei*), dada a limitação do campo de nosso conhecimento sobre o empírico e, pela recusa da descrença (*Unglaube*). Todavia, é verdade, que por aí, também não se vê nenhum vínculo tão evidente e muito menos imediato entre as ciências particulares e a moral. De qualquer modo, estas posturas nocivas, quando pretendem alguma justificativa, logo denunciam de si mesmas um uso

²⁴ “Kant will uns sagen, dass die Naturwissenschaft den ‘wesentlichen und notwendigen Zwecken’ der Vernunft dient, indem sie die Vernunftidee einer einheitlichen, allumfassenden Ordnung der Naturscheinungen erfolgreich als Leitfaden zur Erweiterung der Naturerkenntnis benutzt und dabei zugleich den doktrinalen Glauben an Gott als den Urheber dieser gesetzmässigen Ordnung stärkt” (Falkenburg, 2005, p. 127).

equivocado da razão, por onde se expressa um dogmatismo que dispensa a experiência, ou uma incredulidade que descarta tudo que não se prova imediata e empiricamente, ou denunciam ainda um disparate fanático onde nenhuma fagulha de racionalidade pode ser entrevista.²⁵ A superstição é uma absurda personificação de causas naturais.²⁶ A descrença é uma espécie de tapa que não permite ir além do imediato.²⁷

Para além dessa perspectiva que se esforça por estabelecer algum tipo de relação entre as ciências e as exigências da moralidade, parece-nos ainda possível, e talvez até mesmo mais de acordo com o espírito arquitetônico, apresentar outra hipótese que, embora não destoe do que foi apresentado até aqui, terá ao menos a vantagem de pôr em cena de forma um pouco mais evidente a metáfora orgânica que preside a arquitetônica. O conceito de “fim essencial” (*wesentlicher Zweck*) não tem, salvo engano, muitas ocorrências nas *Críticas*. Vale observar que, no texto da *Arquitetônica*, ele está inserido num contexto em que a linguagem organicista traça o próprio modelo de razão: “*teleologia rationis humanae*” (*KrV*, A 839/ B 867). Desde a perspectiva do organismo, portanto, poderíamos nos perguntar: o que pode lhe aparecer como um fim em vista do qual toda sua atividade de desenvolvimento interno se impulsiona e se move? O pequeno texto, “*Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*”, de 1788, pode nos sugerir uma resposta. Nesse texto, Kant discute com Forster sobre a questão das

²⁵ “Quem admite experiências pelas quais absolutamente não se deixa usar a razão, é supersticioso; ou admite por princípio da razão [aquilo] em que nenhuma vinculação da experiência é possível, é fanático. Ou aquele que descarta tudo o que não é provável seja pela razão ou pela experiência, é descrente. Aquele, ao contrário, que também admite algo como hipótese, na medida em que ela é indispensável para o acabamento do uso teórico ou prático da razão, é crente.” (*Refl.* 6216, *HN*, AA 18: 506); “Crença racional é o princípio da razão (máxima), de admitir aquilo que é inevitavelmente necessário para o acabamento da série dos fundamentos de uma razão completamente concordante com o uso de experiência. Agora, o primeiro desta série, enquanto objeto determinado, não pode ser provado nem pela razão nem pelo caminho das conclusões da experiência. Portanto, a fé racional é indispensavelmente necessária para o completo uso de experiência (sob o que eu entendo a derivação das máximas exercidas da razão em objetos da experiência). Fanatismo é loucura. Superstição, estupidez e descrença, insensatez, isto é, o abandono leviano do fim capital (a saber, a completude dos fundamentos para aquilo que pode ser o fim da especulação ou da práxis). O uso investigativo da razão, portanto, faz concordar [beschliessen] com aquela completa fé racional.” (*Refl.* 6217, *HN*, AA 18: 507).

²⁶ “Ser supersticioso: os homens têm uma tendência natural para isso, eles personificam as causas naturais ...” (*Refl.* 6219, *HN*, AA 18: 509).

²⁷ “Descrença é a máxima de não admitir nenhum outro uso de experiência da razão (logo, nenhum uso da razão) que não seja em vista de um objeto da experiência. Portanto, tudo aquilo que não é objeto dos sentidos, ele deve, ou tomar por impossível [...] ou, contrário ao uso de experiência da razão e, portanto, às máximas de seu uso em geral, admitir como dispensáveis e inteiramente infundados, por exemplo, Deus, que não é um objeto da experiência, considerar como nada ou também (sua pressuposição) como completamente dispensável e desnecessário à razão.” (*Refl.* 6219, *HN*, AA 18: 509).

diferentes raças humanas e defende a ideia de que elas assentariam num tronco original da humanidade, que ocultaria em si a diversidade a ser desenvolvida. Para Kant, no âmbito das investigações embriológicas, essa postura é metodologicamente mais consequente que a de Forster, pois, “a razão não parte de dois princípios, quando ela pode contentar-se com um” (*ÜGTP*, AA 08: 165); por conta disso, a origem das diferenças exige ser explicada por um desenvolvimento de germes (*Keime*) e disposições originárias (*ursprüngliche Anlagen*), desenvolvimento que é requerido por fins essenciais, tal, por exemplo, a conservação da espécie.²⁸ Ora, semelhante procedimento não pode parecer estranho para se pensar uma razão que se desenvolve e cujo análogo mais expressivo é a dinâmica do orgânico. Entre os fins essenciais da razão humana será necessário contar também, *mutatis mutandis*, aqueles que a orientam em vista de sua *Selbsterhaltung* (autoconservação). O dogmatismo, o ceticismo, a superstição, a descrença, o fanatismo, etc., imobilizam a razão e impedem seu desenvolvimento, seja por pressupor nela a posse da verdade, seja por não cultivá-la em solo algum, seja por não admitir para ela uma pedra de toque segura. Isso porque, na condição finita que caracteriza o sujeito, a razão se desdobra como uma atividade e não como uma posse. Pensá-la como autonomia, requer que ela, tal o organismo, possa tirar tudo de si para conservar-se como discurso consequente, não obstante a variedade com que deverá se deparar em seu entorno. Se com isso não se obtém a posse da filosofia, tem-se, ao menos, a sugestão de um *modus operandi* que o filósofo não pode negligenciar.

Para Kant, não se dará jamais o caso de aprender a filosofia, salvo suas produções históricas. Nesta última circunstância, contudo, a filosofia permaneceria indistinta de qualquer outra ciência que se possa

²⁸ “Conforme toda probabilidade, a variedade entre homens da mesma raça foi posta no tronco original de maneira tão adequada à maior multiplicidade, em proveito de fins infinitamente diversos, assim como a diferença de raças o foi para fundar e, na sequência, desenvolver a aptidão a menos fins, porém, mais essenciais; com o que, portanto, reina a diferença, pois as últimas disposições, após terem se desenvolvido uma vez (o que já deve ter sucedido em tempo mais remoto) não deixam nascer novas formas desse tipo, nem as velhas se extinguirem” (*ÜGTP*, AA 08: 166); Assim, com a variação racial, a natureza concede que “... a criatura torna-se apta a vários climas” (*ibid.*, p. 166-167); De tal maneira, Kant pode pensar a relação do organismo com o seu meio, sem admitir que as diferenças tenham sido impressas de fora, mas, afirmando que elas se desenvolvem internamente em vista da conservação frente às exigências externas: “Portanto, não foi necessário nenhum particular arranjo sábio para levá-los a lugares tais que suas disposições fossem adequadas; entretanto, onde quer que casualmente chegaram e sua geração continuou por muito tempo, ali se desenvolveu o germe existente em sua organização para essa região da terra e que os tornou adequados a semelhante clima. O desenvolvimento das disposições orientou-se de acordo com os lugares e não os lugares, por acaso, tiveram que ser selecionados para as disposições já desenvolvidas ...” (*ibid.*, p. 173).

aprender, escapando assim à sua acepção peculiar. Esse aprendizado histórico, como o sugerem os *Prolegômenos*, Kant o reserva para aqueles “eruditos (*Gelehrte*) para quem a história da filosofia [...] é a sua própria filosofia” (*Prol.*, AA 04: 255).²⁹ Não é para eles que se impõe a tarefa dessa ciência que o filósofo tem em mente. A filosofia permanecerá a “simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*” (*KrV*, A 838/ B 866). A *Crítica*, ao observar as construções passadas da razão no âmbito da metafísica, flagra o insucesso que acometeu todas as tentativas pelas quais se buscou erigir aí um sistema.³⁰ A filosofia ela mesma não é como a matemática, não é o caso de apoderar-se dela e expô-la, mas ainda de inventá-la (*cf. Prol.*, AA 04: 255). É essa observação que entendemos melhor designar as aspirações do pensamento crítico e a disposição de espírito que exige a tarefa da arquitetônica. Com isso, o dito de Kant, índice do caráter ativo da filosofia, ganha força paradigmática: “pode-se, no máximo, apenas aprender a filosofar” [Man kann [...] höchstens nur philosophieren lernen] (*KrV*, A 837/ B 865).

Por aí, começa a se delinear o caminho do filósofo. Saberes constituídos, como aqueles elaborados pelo físico, pelo lógico e pelo matemático, assumem, sem dúvida, o teor de saber racional e são designativos de regiões de racionalidade às quais se aplicam os “artistas da razão” (*Vernunftkünstler*) (*cf. KrV*, A 839/ B 867). Todavia, abandonados cada um desses artistas a seus próprios ofícios e métodos, não exprimirão a riqueza daquilo que se oferece à razão e só de maneira muito estrábica poderiam reclamar a seus métodos o mérito de dar conta do real. Isso, primeiramente, significa dizer que só de certa maneira se pode pensar em autonomia das ciências e, em segundo lugar, que as ciências não são e nem podem ser as detentoras daquilo que poderá ser posto como explicação última do existente, pois elas são parciais por definição e a atividade de pensar o todo só por usurpação poderia cair sob sua alçada. De tal maneira, em vista de dar ao saber uma forma que ultrapasse o caráter fragmentário e disperso, emerge aqui um direcionamento sistematizante, na medida em que o mestre no ideal

²⁹ “Uma parte da filosofia pertence à erudição, a outra, à sabedoria [...] Por isso, um erudito filosófico não é filósofo” (*Refl.* 1662, *HN*, AA 16: 69).

³⁰ “Em todos os sistemas da razão sempre restou algo e ela amplia-se sucessivamente. A matemática mantém sua aquisição e sua provisão cresce, enquanto novas agregam-se diariamente. Na ciência da natureza, desde Aristóteles até agora, mesmo dos falsos sistemas sempre restou algo, conforme foram ordenados; a metafísica, porém, se destrói completamente, na medida em que abre outro caminho. O motivo [disso] não é investigado. O que antes se manteve por fundamento eram as primeiras pedras que se colocaram e, num solo alagadiço, lentamente afundaram. Isso força a suspeitar dos métodos e a investigar as fontes no sujeito”. (*Refl.* 5072, *HN*, AA 18: 79)

(*Lehrer im Ideal*) toma as ciências derivadas do trabalho daqueles artistas da razão, “os reúne a todos, os utiliza para promover os fins essenciais da razão humana” (*KrV*, A 839/ B 867). Este modo de reuni-los todos como ferramentas ou instrumentos (*Werkzeug*) exige uma autonomia própria de um legislador (*Gesetzgeber*).

O “mestre no ideal”, ao buscar a forma de seu procedimento não tecnicamente, mas sistematicamente, lança mão da ideia que “... está na razão como um germe, no qual todas as partes estão escondidas, ainda muito envolvidas e mal reconhecíveis à observação microscópica” (*KrV*, A 834/ B 862). Ora, esta atividade do mestre no ideal, o único que deveríamos chamar de filósofo (*KrV*, A 839/ B 867), não é por si, meramente classificatória, como se, dispondo de uma ideia, tivesse de antemão a forma da estrutura a preencher, mas se poderia dizer, que a estrutura está ela mesma ainda por construir. Não sendo isso, como se poderia distinguir aqui o filósofo do simples discípulo wolffiano? Como se poderia distinguir aqui o filósofo do erudito? De cada um deles, Kant poderá dizer:

Contestai-lhe uma definição e ele então não sabe de onde deve tirar outra. Formou-se de acordo com uma razão estranha, mas a faculdade de imitar não é a de produzir, ou seja, nele o conhecimento não surgiu a partir da razão [...]. Ele compreendeu e reteve bem, isto é, aprendeu, e é uma reprodução em molde (*Gipsabdruck*) de um homem vivo. (*KrV*, A 836/ B 864)

A exigência de originalidade aparece aqui como característica indispensável do filosofar. Seu modo próprio de ser perante o circunstancial é tomar os princípios gerais da razão em “*gewissen vorhandenen Versuchen*”, isto é, ensaiar em certos casos a aplicação dos princípios gerais, todavia, garantindo-se à razão a prerrogativa de confirmá-los ou rejeitá-los (*KrV*, A 838/ B 866). Os princípios que aqui e ali se utilizam são eles mesmos objetos de apreciação e não se mantêm a qualquer custo.³¹ À assunção de princípios, através dos quais o pensamento irá se desdobrar, precede uma atividade ainda mais fundamental de discernimento por onde se evidencia a adequação ou

³¹ Interessante observar já aqui o quanto se insinua no filosofar a necessidade de encontrar um estrato transcendental que esteja descomprometido com quaisquer amarras, normas ou preceitos, o que é sugestivo do peso que poderá ganhar a faculdade do juízo neste processo. Embora na primeira *Crítica* Kant tenha afirmado que a *Urteilkraft* e o entendimento “... têm na Lógica transcendental o cânone de seu uso objetivamente válido, por conseguinte, de seu uso verdadeiro” (*KrV*, A 131/ B 170), há todavia que se observar que, já ali, diz-se da *Urteilkraft*: “é um talento particular que jamais poderia ser ensinado, mas somente exercitado” (*KrV*, A 133/ B 172). Na *Logik* se lê: “O filosofar somente se deixa aprender pelo exercício e pelo próprio uso da razão” (*Log*, AA 09: 25). Será, por fim, o conceito de uma “*reflektierende Urteilkraft*” que poderá, decerto, vir em socorro dessa perspectiva filosofante que a arquitetônica sugere.

importância do que será assumido em função de um todo ideal. O filosofar, nas palavras de Merrit, “manifests itself as a certain independence in one’s capacity to recognize the relevance of a rule” (Merrit, 2009, p. 987). Neste ponto, a crítica de Kant poderá endereçar-se a quem assume um sistema filosófico como expressão da verdade absoluta, isto é, como mero discípulo. O caso é que, esse último só aprendeu e o simples aprendizado dos princípios não requer um talento especial, para além de mera reprodução. O homem que a isso recorre não será para Kant mais do que um molde de homem, não passará do vestibulo da humanidade. Como ele afirma noutra texto, “normas e fórmulas, essas ferramentas mecânicas de um uso racional ou muito mais do mau uso (*Missbrauch*) de seus dons naturais, são os grilhões de uma contínua menoridade” (WA, AA 08: 36). De tal maneira, o filosofar será para Kant antes o sinônimo da liberdade e, avesso à reprodução, movido por um tipo de espírito criador que está mais aliado à figura de um gênio inventivo do que à do cientista descobridor.³² Com isso, evidencia-se que o filósofo tem em seu modo mais característico de proceder a feição do *Selbstdenker*³³, o qual, diferente do aprendiz, não é conduzido por uma razão estranha (*fremde Vernunft*). Sua tarefa, afirma Kant nos *Prolegômenos*, estaria no esforço “... de haurir das fontes da própria razão” (*Prol.*, AA 05: 255).

Expressiva das aspirações da *Aufklärung*, a figura do *Selbstdenker* de imediato inspira a pergunta: o que significa então a liberdade do pensar? O que significa “haurir da razão”, aceitar ou recusar princípios? Ou, sem rodeios, perguntaríamos: o que é a razão, essa figura furtiva que a toda tentativa de captura bate em retirada e cuja indefinição, como já dissemos, Schopenhauer não deixou passar por alto? Como a liberdade do pensar deve também dizer-se racional? Primeiramente, o que nos parece ficar aí sinalizado é que o “pensar por si mesmo” jamais poderá ser o signo do arbitrário, não sendo, portanto, qualquer discurso, imediatamente apto a cair sob a rubrica do filosófico. Em segundo lugar, há um *fim* que sobrevoa e anima as empreitadas do filósofo, sem o qual dever-se-ia pedir às próprias coisas, essas mesmas cujo ajuizamento está

³² Sobre a relação entre o espírito criador e arquitetônica, Kant afirma: “Imaginar objetos belos é próprio de um espírito criador, todavia a razão ou a experiência têm que ter dado a própria coisa, e a cabeça arquitetônica apenas ordena e forma para o gosto” (*Refl.* 1815, *HN*, AA 16: 126). Não é este o nível de elaboração do pensamento que as ciências particulares exigem. “Assim, pode-se muito aprender tudo o que Newton expôs em sua obra imortal [...] nenhum Homero ou Wieland, porém, pode indicar como suas ideias ricas em fantasias e todavia cheias de pensamentos surgem e reúnem-se em sua cabeça [...]. Nas ciências, portanto, o maior descobridor só segundo o grau distingue-se do mais esforçado imitador e aprendiz ...” (*KU*, AA 05: 308, 309).

³³ “O verdadeiro filósofo, portanto, como aquele que pensa por si mesmo (*als Selbstdenker*) deve fazer um uso livre e próprio de sua razão, não um uso servil e imitativo” (*Log*, AA 09: 26).

justamente em causa, o critério para julgá-las: *petitio principii*. Ora, pensar por si mesmo, como signo da liberdade de pensamento, exige, estranhamente ou não, critérios.

A noção de uma filosofia em sentido cosmopolita nos ajuda a compreender a questão. Ao conceito de filosofia da escola (*Schulbegriff*) não propriamente opõe-se, mas sobrepõe-se um conceito cósmico (*Weltbegriff*). O primeiro visa uma perfeição sistemática que não extrapola aquilo mesmo que está em voga na sistematização, isto é, “sem ter por fim algo mais que a unidade sistemática desse saber, por conseguinte, a perfeição lógica do conhecimento” (*KrV*, A 838/ B 866); o segundo conceito visa o que temos apontado como realização dos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), considerando-se que esses dirigem-se ao fim último (*KrV*, A 839/ B 867), uma demanda que na *Logik* repete-se explicitamente.³⁴ Aí aparece a máxima suprema de todo uso da razão, como sendo o princípio interno da escolha entre diversos fins. Ora, será essa máxima que deverá, certamente, orientar o pensamento a fim de que não se torne mera bacharelise, palavrório desprovido de ordem ou uma espécie de tateio cego por entre as coisas. A despeito de toda liberdade que o pensamento esclarecido possa reivindicar, uma pedra de toque deverá estar à mão a fim de que ainda algum critério esteja no encaixe do discurso. Para a razão crítica, razão propriamente compreendida por sua finitude, a liberdade abre a perspectiva de um interesse, por onde ela escolhe os objetos para pensar e o modo de enfrentar os problemas.³⁵ De tal forma, se a razão não pode, de acordo com os trâmites do saber científico, resolver questões que por natureza ela mesma se coloca³⁶, poderá e deverá projetar uma ideia, se quiser manter o tom de um discurso que se pretenda racional. O caso é que ali onde a teoria nos abandona, inevitavelmente, o pensamento tem que tomar a dianteira e pôr um ideal a fim de retomar a marcha desde o ponto no qual a teoria sucumbe.³⁷ O

³⁴ “Mas, no que diz respeito à filosofia segundo o conceito cósmico (*in sensu cosmico*), pode-se também denominá-la uma ciência da máxima suprema do uso de nossa razão, entendendo-se por máxima o princípio interno da escolha entre diferentes fins” (*Log*, AA 09: 24).

³⁵ “Pois a razão pura especulativa tem em si a peculiaridade de medir sua própria capacidade de acordo com as diferentes maneiras como ela escolhe objetos para o pensar (*zum Denken*), também, enumerar completamente os vários modos de se apresentar problemas e, assim, pode e deve apontar o traço completo de um sistema da metafísica” (*KrV*, B xxiii).

³⁶ É neste tom que o prefácio da primeira edição à *KrV* introduz o que virá logo adiante, como uma espécie de resumo e antecipação do problema: “A razão humana tem, numa classe de seus conhecimentos, o particular destino de ser importunada por questões que não pode rechaçar, pois lhe são postas por sua própria natureza, às quais, contudo, ela também não pode responder, pois excedem toda a capacidade da razão humana” (*KrV*, A vii).

³⁷ Essa sugestão, encontramos-la logo no início do texto de 1788, o qual justamente trata do aspecto metodológico que a teleologia oferece. “Demonstrei algures que a razão na metafísica, pela via

que parece fortemente sugerido aqui é que a razão escolhe o ponto de vista que lhe permite ainda continuar seus esforços de compreensão do mundo, se não pela via teórica, pela via prática que abre, por sua vez, perspectivas de interpretação dos fenômenos. De tal forma, o que aqui vigora não parece ser outra coisa do que um interesse que se orienta pela autoconservação da razão (*Selbsterhaltung der Vernunft*) (cf. *WDO*, AA 08: 146, nota).

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

Intervém agora, porém, o direito da necessidade (*Bedürfnisses*) da razão como um fundamento subjetivo para pressupor e admitir algo que ela não pode arrogar-se saber com fundamentos objetivos; e, conseqüentemente, apenas para, por sua própria necessidade, orientar-se no pensamento, no imenso espaço do suprassensível, cumulado para nós de uma espessa noite. (*WDO*, AA 08: 137)

Não se trata de recobrar aqui os expedientes dogmáticos do suprassensível, mas de alavancar critérios para um pensamento conseqüente. Daí a observação de Kant para aqueles que tendem a tomar a liberdade do pensamento pela ausência de leis: “Mas tendes refletido bem sobre o que fazeis e onde quereis chegar com vossos ataques à razão? [...] pois, sem uma lei qualquer, nada nem mesmo o maior absurdo pode exercer seu jogo por muito tempo” (*WDO*, AA 08: 144, 145). A metafísica, desta vez, relativamente à razão humana, apresenta-se como uma ciência que “... a refreia e que através de um autoconhecimento científico e completamente esclarecedor detém as destruições que, do contrário, uma razão especulativa desprovida de lei, infalivelmente, ocasionaria tanto à moral como à religião” (*KrV*, A 849/ B 877). É a própria vocação da *Aufklärung* que se pode ver expressa nesta nova orientação que Kant dá à metafísica, aliás, esboçada ou timidamente ensaiada já anos antes e, desta vez, definitivamente descomprometida com preconceitos piedosos aqui e ali travestidos nas doutrinas da escola.³⁸ Kant imediatamente

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

³⁸ É na tentativa de pensar o mundo em sua origem e constituição segundo leis naturais que Kant ensaiava já em 1755 ver: “Se pois não se pode despojar-se de um antigo e infundado preconceito (*Vorurtheil*) e de uma filosofia corrompida que com ares piedosos aspira esconder uma ignorância

concede procedência à recusa de uma filosofia que, como já sugeriam os *Träume*, solidária de fantasias e devaneios com suas especulações, dá ensejo a uma metafísica cuja “... luz débil ... torna visível o reino das sombras” (*TG*, AA 02: 329), transita por um lugar inóspito, no qual “torna-se pouco a pouco penoso exercer a linguagem cautelosa da razão” (*ibid.*, p. 333).

A crítica da razão, ao fazer concessão para o âmbito especulativo com o uso regulativo das ideias, sob as quais toda a investigação da natureza deverá orientar-se, o faz por uma exigência de estender o campo da investigação, com o que, “só a crítica pode podar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo” (*KrV*, B xxxiv). Como já fizemos notar, não seriam justamente esses desvios contrários aos fins da razão? Eles não tomariam tudo por pura natureza, puro acontecimento frente aos quais o homem jamais poderia evadir-se? Logo, nenhum lugar para a liberdade. Portanto, aqui valerá observar o seguinte: problemático para Kant seria recusar à razão a prerrogativa de manter aberto o campo especulativo, o que redundaria numa asserção naturalista ou materialista não menos problemática do que asserções dogmáticas sobre o suprassensível. “Se, pois, se contestar à razão o direito que lhe corresponde de primeiramente falar em coisas que dizem respeito a objetos suprassensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, então, abre-se uma larga porta a todo fanatismo (*Schwärmerei*), superstições e até mesmo ao ateísmo” (*WDO*, AA 08: 143). Vê-se por aqui o signo mesmo de uma mediania precavida, de resto inerente ao tom de sobriedade da *Crítica*. Vê-se, desta forma, que o estilo prudencial da filosofia crítica não resulta de uma cautela ou modéstia artificiais, mas do reconhecimento demonstrado de um não saber: não sabemos se tudo se reduz à natureza, como também não sabemos nada do suprassensível. Um tipo de postura que Kant censurava não se encontrar na academia, onde “não se ouve facilmente o cômodo e o mais das vezes sensato: eu não sei” (*TG*, AA 02: 319). A lição de Kant pode, assim, nos levar a pensar que a razão é suficientemente terrena para não nos enredar pelos delírios do suprassensível e suficientemente ideal para não fazer do imediato a única pedra de toque de nosso estar-no-mundo.

indolente” (*NTH*, AA 01: 334). O que se expressa mais pontualmente na carta a Macus Herz de 1772, quando em referência ao influxo hiperfísico e à harmonia preestabelecida afirma que: “... o Deus ex Machina é, na determinação da origem e validade de nossos conhecimentos, o mais disparatado que se pode escolher e, além do círculo enganoso na série de conclusões de nossos conhecimentos, tem ainda a nocividade de dar socorro a todo capricho, fantasia piedosa ou sonhadora” (*Br.*, AA 10: 131). O eco dessas asserções encontramos-lo na recusa do vício de uma ignava ratio, que “resulta do uso da ideia de um ser supremo [...] o da razão preguiçosa” (*KrV*, A 689/ B 717).

O filosofar, assim, impõe um trabalho que deve precaver-se para, em vez de arvorar-se em pretensões que beiram a inspiração mística, seguir a caminho da *Crítica*, no dizer de Kant, o “único ainda aberto” (*KrV*, A 856/ B 884). Daqui já se pode compreender claramente a censura que, num pequeno texto tardio, Kant endereçará àqueles cuja arrogância no modo de pensar os faz dispensar o trabalho:

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

A esta altura, o que nos parece ser o legado mais relevante da *Arquitetônica* será o espírito filosófico que ela representa: a forma sistemática orientando desde os elementos o modo de organizar o saber em vista de fins essenciais. A abertura para as elaborações das ciências particulares dá o tom de uma inflexão temporal que exige da noção de sistema não exaurir-se em pura forma abstrata, mas que refira um múltiplo de conhecimentos a serem ordenados de modo interessante para a humanidade. Não parece assim, que o arquitetônico resolva-se em uma estrutura acabada, pelo contrário, o arquitetônico estará mais alinhado a um modo de operar o pensamento diante do dado. Semelhante inflexão é um forte indício de como a *primeira crítica* deixa aberta uma evidente necessidade de prolongar as investigações transcendentais, a fim de encontrar uma atividade que, entre as faculdades do ânimo (*Gemüt*), seja capaz de operar a finalidade, o que é um forte indício de que a *terceira crítica* estava em germe nas elaborações da primeira. Isto sugere que a filosofia kantiana estaria o tempo todo sendo permeada pelo método, isto é, sendo pensada sistematicamente desde os seus elementos.³⁹

Referências

COHEN, Alix A. “Kant on epigenesis, monogenesis and human nature: the biological premises of anthropology”, *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, 37 (2006): 675-693.

³⁹ Para recobramos aqui a sugestão de Goldschmidt, é preciso ver o método, por assim dizer, na prática, isto é, em ato no curso do pensamento e na sua elaboração imanente: “Doutrina e método, com efeito, não são elementos separados. O método se encontra em ato nos próprios movimentos do pensamento filosófico, e a principal tarefa do intérprete é restituir a unidade indissolúvel deste pensamento que inventa teses, praticando um método. Quando um autor consagrou a seu método uma exposição teórica, é preciso evitar interpretar esta última como um conjunto de normas dogmáticas, a serem classificadas ao lado dos dogmas propriamente ditos” (Goldschmidt, 1963, p. 141).

- COHEN, Hermann. *La théorie kantienne de l'expérience*. Traduit par Éric Dufour et Julien Servois. Paris: CERF, 2001.
- CROCCO, Gabriela. "Méthode structurale et systèmes philosophiques", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (2005): 69-88.
- FALKENBURG, Brigitte. "Die Funktion der Naturwissenschaft für die Zwecke der Vernunft". In: Volker Gerhardt (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*. p. 117-133. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- FÖRSTER, Eckart. "Was darf ich hoffen? Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Kant", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46.2 (1992): 168-185.
- GENOVA, A. C. "Kant's epigenesis of pure reason", *Kant-Studien*, 65 (1974): 259-273.
- GOLDSCHMIDT, Victor. "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos". In: _____. *A religião de Platão*. p. 139-147. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
- KRÄMLING, Gerhard. "Das höchste Gut als mögliche Welt", *Kant-Studien*, 77.3 (1986): 273-283.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. por Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEHMANN, Gerhard. "Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant". Trad. por Artur Morão. In: Fernando Gil (org.), *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. p. 1-36. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- MANCHESTER, Paula. "Kant's concept of architectonic in its historical context", *Journal of the History of Philosophy*, 41.2 (2003): 187-207.
- _____. "Kant's concept of architectonic in its philosophical context", *Kant-Studien*, 99.2 (2008): 133-151.
- MARQUES, Ubirajara. R. A. "Kant e a epigênese a propósito do inato", *Scientiae Studia*, 5.4 (2007): 453-470.
- _____. "Sobre o inato em Kant", *Analytica*, 12 (2008): 101-161.
- MERRIT, Melissa McBay. "Reflection, enlightenment, and the significance of spontaneity in Kant", *British Journal for the History of Philosophy*, 17.5 (2009): 981-1010.
- MOYA, E. "Apriorismo, epigénesis y evolución en el transcendentalismo kantiano", *Revista de Filosofía*, 30.2 (2005): 61-88.
- RICHARDS, R. J. "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: a historical misunderstanding", *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, 31.1 (2000): 11-32.

- ROUSSET, Bernard. *La doctrine kantienne de l'objectivité: l'autonomie comme devoir e devenir*. Paris: VRIN, 1967.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Metáforas da razão: ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- SCHWARTZ, Elisabeth. "Estruturas e sistemas no idealismo kantiano", *Dois Pontos*, 5.1 (2008): 11-42.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. por Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. (Coleção 'Os Pensadores'). São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- SLOAN, P. R. "Performing the categories: Eighteenth-century generation theory and biological roots of Kant's a priori", *Journal of the History of Philosophy*, 40.2 (2002): 229-253.
- SMITH, Norman Kemp. "Appendix A". In: _____. *A commentary to Kant's Critique of pure reason*. London: Macmillan, 1918.
- VAYSSE, Jean-Marie. *Kant et la finalité*. Paris: Ellipses, 1999.

Resumo: O foco deste artigo é identificar e expor o conceito de racionalidade que opera na filosofia kantiana, considerando, sobretudo, a "Doutrina transcendental do método" da *Crítica da razão pura*. De modo mais específico, a investigação toma como ponto de partida o texto da "Arquitetônica da razão pura" e destaca o conceito de sistema ali exposto, levando em conta sua paridade com o organismo, que lhe serve de metáfora. A partir daí, tem-se a ocasião para qualificar o método da razão como profundamente dinâmico e caracterizar, desde semelhante qualificação, a própria postura filosófica como atividade de pensamento que se exerce crítica e sistematicamente sobre a multiplicidade de conhecimentos.

Palavras-chave: método, racionalidade, organismo, sistema, filosofar

Abstract: The focus of this article is the identification and exposition of the concept of rationality in Kantian philosophy, especially considering the "Transcendental Doctrine of Method" of the *Critique of Pure Reason*. More specifically, the investigation takes the text of the "Architectonic of Pure Reason" as its starting point, and highlights the concept of system exposed in that text, taking into account its parity with the organism which serves as its metaphor. From that point, one can qualify the method of reason as being profoundly dynamic, and from such qualification, characterize the philosophical posture itself as an activity of thought being exerted critically and systematically on the multiplicity of knowledge.

Keywords: method, rationality, organism, system, philosophy

Recebido em 28/ 02/2014; aprovado em 22/07/2014.

Los esquemas de los conceptos empíricos y matemáticos como procedimientos de síntesis gobernados por reglas conceptuales

[The schemata of empirical and mathematical concepts as procedures of synthesis governed by conceptual rules]

Martín Arias-Albisu*

Universidad Nacional de Rosario / CONICET (Rosario, Argentina)

Introducción

En el capítulo “Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” de su *Crítica de la razón pura* (*KrV*) Kant dedica sólo dos párrafos a la exposición de una doctrina del esquematismo de los conceptos empíricos y matemáticos.¹ Estos dos párrafos han recibido menos atención por parte de los comentaristas que los dedicados a la teoría del esquematismo trascendental (esto es, el esquematismo de las categorías o conceptos puros del entendimiento). Por otro lado, entre los comentaristas que intentan efectivamente analizar la doctrina del esquematismo de los CEyM no hay acuerdo acerca de la significación y el alcance de la misma, ni tampoco acerca de la naturaleza y la función de los esquemas de esos conceptos. Tal vez parte de la dificultad que presenta la interpretación de la mencionada doctrina reside en que Kant, en esos dos párrafos, describe esos esquemas de maneras no sólo diferentes, sino claramente divergentes, cuando no contradictorias. En primer lugar, Kant afirma que el esquema es un “método” [*Methode*], un “procedimiento” [*Verfahren*] o una “regla” [*Regel*]. En segundo lugar, Kant da a entender que el esquema es un “monograma” [*Monogramm*] o una figura [*Gestalt*] trazada de manera universal.

* Email: arias.martin@gmail.com

¹ De ahora en más, designaremos los conceptos empíricos y matemáticos con la abreviatura “CEyM”. Por otro lado, los escritos de Kant son citados a partir de la edición de la *Akademie-Ausgabe* y según las siglas estipuladas en el sitio web de la *Kant-Forschungsstelle* de la Universidad de Mainz (<http://www.kant.uni-mainz.de>). La *Crítica de la razón pura* (*KrV*) es citada, como es habitual, según la paginación de la primera (A = 1781) y segunda (B = 1787) ediciones. Hemos empleado las excelentes traducciones de M. Caimi (*KrV*, 1787/ 2009) y M. J. Vázquez Lobeiras (*Log*, 2000). En algunos casos modificamos detalles de esas traducciones a fin de ser más fieles al original alemán.

El objetivo de este artículo es presentar una interpretación de los esquemas de los CEyM en términos de métodos o procedimientos. Procuraremos mostrar que tales esquemas son procedimientos de síntesis regidos por reglas conceptuales. De esta manera, intentaremos establecer una demarcación entre esos conceptos y sus esquemas que, a diferencia de las propuestas por otros comentaristas, es clara y tiene al mismo tiempo sustento en el texto kantiano.² El privilegio que otorgamos a las caracterizaciones de los esquemas de los CEyM como métodos o procedimientos se debe a que, como veremos, ellas permiten comprender con precisión la diferencia y la articulación entre esos conceptos y sus esquemas. Efectivamente, los esquemas así entendidos son procedimientos de síntesis regidos por los conceptos que sirven de reglas.³ Debemos señalar, por otro lado, que una comparación entre esas caracterizaciones y las de los esquemas como monogramas o figuras trazadas de manera universal excede los límites del presente trabajo.⁴

1. La problemática del Capítulo del esquematismo

En el Capítulo del esquematismo Kant plantea la pregunta: “¿cómo es posible la *subsunción* de las últimas [esto es, intuiciones espacio-temporales] bajo los primeros [esto es, conceptos puros del entendimiento], y por tanto, la *aplicación* de la categoría a fenómenos⁵ [...]?” (A 137/ B 176). La filosofía trascendental tiene que responder a esta pregunta. 1) La aplicación de las categorías a la multiplicidad empírica es una condición de posibilidad de nuestra experiencia de objetos empíricos. 2) Sin embargo, la aplicación de conceptos a intuiciones no es posible si estos dos términos son heterogéneos. 3) Las categorías y nuestras intuiciones espacio-temporales son completamente heterogéneas. Consiguientemente, la filosofía trascendental debe mostrar

² En la segunda sección de este artículo presentaremos y criticaremos diversas interpretaciones de los esquemas de los CEyM.

³ En la segunda sección de este trabajo trataremos el problema de que Kant llama “reglas” no sólo a los conceptos, sino también a sus esquemas.

⁴ En un trabajo anterior hemos estudiado conjuntamente esos dos grupos de caracterizaciones (Arias Albisu, 2014). La presente versión castellana añade a la exposición de la doctrina kantiana de los esquemas-procedimientos presentada en ese artículo, ante todo, una discusión sucinta de la relación entre esa doctrina y la crítica berkeleyana de la doctrina de las ideas universales y abstractas (*cf.* más abajo, sección cuarta). Sin embargo, no disponemos aquí de espacio para comparar, por un lado, los comentarios que presentamos aquí en la sección cuarta y, por el otro, la relación entre la caracterización de los esquemas de los CEyM como monogramas y la crítica berkeleyana de la doctrina de las ideas universales y abstractas que hemos esbozado en el mencionado trabajo anterior nuestro.

⁵ “Fenómeno” [*Erscheinung*] significa aquí “[e] objeto indeterminado de una intuición empírica” (A 20/ B 34).

cómo, pese a esta heterogeneidad, cada categoría puede aplicarse a intuiciones empíricas (*cf.* A 137-138/ B 176-177).

Las categorías son heterogéneas con respecto a la multiplicidad empírica porque ningún contenido de las intuiciones espacio-temporales corresponde al contenido puramente intelectual de las categorías. La subsunción de la multiplicidad empírica bajo las categorías no puede entonces tener lugar inmediatamente, porque ello sería “contrario a la lógica” (*Carta a Tieftrunk*, 11/12/1797, *Br.*, AA 12: 224). Es necesario introducir elementos mediadores, a saber, esquemas trascendentales. La función de estos esquemas es producir homogeneidad entre las categorías y la multiplicidad empírica. Por ende, la contribución principal del Capítulo del esquematismo consiste en especificar las diferentes condiciones sensibles (esto es, esquemas trascendentales) que producen homogeneidad entre cada categoría y el correspondiente aspecto de la multiplicidad empírica. Esta homogeneidad hace posible la aplicación de la primera al segundo.⁶

En el caso del esquematismo de los CEyM no hay heterogeneidad entre concepto e intuición.⁷ Por tanto, es necesario indicar por qué hay en el Capítulo del esquematismo una teoría del esquematismo de los CEyM. En primer lugar, debe señalarse que los problemas que hacen necesarias las doctrinas del esquematismo trascendental y del esquematismo de los CEyM son diferentes (*cf.* Nolan, 1979, p. 122-123). Según Kant, los esquemas de los CEyM no son necesarios para tratar un problema de heterogeneidad, sino el problema de la diferencia entre la universalidad de esos conceptos y la singularidad de sus intuiciones (*cf. ibid.* y A 140-142/ B 179-181).⁸ En segundo lugar, debe notarse que, aunque esos dos problemas son de clase diferente,⁹ tienen una fuente común, a saber, la heterogeneidad entre entendimiento y sensibilidad. 1) Las categorías y la multiplicidad empírica son heterogéneas en cuanto al contenido porque el contenido conceptual de las categorías se origina únicamente en el

⁶ Un tratamiento detallado del problema del esquematismo trascendental está más allá de los límites de este trabajo. Hemos estudiado este problema en otro lugar (*cf.* Arias Albusu, 2009a). Con todo, quisiéramos mencionar que la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” sólo muestra que: 1) la aplicación de las categorías es una condición necesaria de la posibilidad de nuestra experiencia objetiva; 2) esta aplicación debe tener lugar, en general, mediante la síntesis trascendental de la imaginación. En cambio, el objetivo principal del Capítulo del esquematismo es especificar los modos particulares de esa síntesis que hacen posible la aplicación de cada categoría.

⁷ El contenido de los conceptos empíricos se forma a partir de intuiciones empíricas, y el de los conceptos matemáticos puede exhibirse en nuestra intuición pura. Daremos un informe de las características de estos conceptos en la sección tercera de este trabajo.

⁸ Citamos parcialmente estos pasajes de *KrV* en la sección segunda.

⁹ Y no tan sólo diferentes en cuanto al grado, como Pippin (1976, p. 163-164; 1982, p. 143-145) y Seel (1998, p. 229) parecen sostener.

entendimiento y el carácter espacio-temporal del contenido intuitivo de la multiplicidad empírica proviene de las formas de la sensibilidad. 2) La universalidad, esto es, la forma de todos los conceptos, es generada por el entendimiento (*cf. Log*, AA 09: 91-95) y las intuiciones de la sensibilidad son siempre singulares (*cf. Log*, AA 09: 91; A 320/ B 376-377).¹⁰

El hecho de que estos problemas tengan el mismo origen es probablemente la razón por la cual Kant también presentó en el Capítulo del esquematismo una teoría del esquematismo de los CEyM. Además, puede afirmarse que la intención de Kant fue introducir el problema nuevo y especial de la heterogeneidad entre categorías y multiplicidad empírica por medio de la versión moderna del problema común y tradicional de los universales, un problema que, en su filosofía, tiene la misma fuente que el primero.

2. Los esquemas de los conceptos empíricos y matemáticos en general como procedimientos

Citamos a continuación el pasaje del Capítulo del esquematismo más relevante para el estudio de la concepción de los esquemas de los CEyM como métodos o procedimientos de síntesis.

El esquema, en sí mismo, es siempre sólo un producto de la imaginación; pero en la medida en que la síntesis de esta última no tiene por propósito ninguna intuición singular, sino únicamente la unidad en la determinación de la sensibilidad, el esquema ha de distinguirse de la imagen. Así, cuando pongo cinco puntos uno después del otro, esto es una imagen del número cinco. En cambio, si solamente pienso un número en general, que tanto puede ser cinco como cien, este pensar es la representación de un método de representar en una imagen una cantidad (p. ej. mil) según cierto concepto, más bien que esta imagen misma, a la cual, en el último caso, difícilmente podría yo abarcarla y compararla con el concepto. Ahora bien, a esta representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto, la llamo el esquema de ese concepto.

En verdad, a nuestros conceptos sensibles puros no les sirven de fundamento imágenes de los objetos, sino esquemas. Jamás imagen alguna de un triángulo sería adecuada al concepto de un triángulo en general. Pues no alcanzaría la universalidad del concepto, que hace que

¹⁰ En otro lugar hemos examinado los dos diferentes problemas tratados por los dos tipos de esquematismos (*cf. Arias Albusu, 2009b*). Allí intentamos mostrar que la distancia entre la universalidad de los CEyM y la singularidad de sus correspondientes intuiciones se caracteriza mejor como “diferencia” [*Unterschied*], y no como “incongruencia” [*Inkongruenz*], como propone Nolan (*cf. 1979*, p. 123).

éste valga para todos, rectángulos, oblicuángulos, etc.; sino que estaría limitada siempre sólo a una parte de esta esfera. El esquema del triángulo nunca puede existir en otra parte que en los pensamientos, y significa una regla de la síntesis de la imaginación, con respecto a figuras puras en el espacio. Aun mucho menos alcanza jamás un objeto de la experiencia, o una imagen de él, al concepto empírico; sino que éste se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación, como regla de la determinación de nuestra intuición, según cierto concepto universal. (A 140-141/ B 179-180)

Por el momento, entendemos el concepto de imagen [*Bild*] como un contenido intuitivo y singular que corresponde a un concepto (*cf.* Mellin, 1797-1804, vol. 1, p. 706). En el pasaje citado, Kant afirma que las imágenes singulares no alcanzan la universalidad de los CEyM. Dado que estos conceptos pueden aplicarse a la totalidad de sus imágenes posibles, las últimas no pueden ser correlatos adecuados de los primeros. Por ejemplo, una imagen de un perro particular pertenece necesariamente a una raza en particular, mientras que el concepto de perro vale para todos los perros de todas las razas. Además, una imagen de un triángulo es necesariamente equilátera, isósceles o escalena, mientras que el concepto de triángulo es aplicable a estas tres clases de triángulos. Así, parece necesario introducir un tercer elemento, a saber, el esquema, como mediador entre concepto e imagen. Los conceptos se basan en esquemas y se refieren inmediatamente a ellos. Tan sólo mediatamente, es decir, por intermedio de los esquemas, pueden los conceptos relacionarse con las imágenes.

El Capítulo del esquematismo se ocupa, en general, del problema de las condiciones bajo las cuales la aplicación de los conceptos se torna posible. Por consiguiente, el hecho de que los CEyM se conecten con sus correspondientes intuiciones sólo mediante esquemas debe entenderse en el sentido de que los esquemas hacen posible la aplicación de esos conceptos a esas intuiciones.¹¹

Según nuestra interpretación, la frase decisiva es la siguiente: “a esta representación [*Vorstellung*] de un procedimiento [*Verfahren*] universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto, la llamo el esquema de ese concepto”. La expresión “representación de un procedimiento” puede entenderse como haciendo referencia a la descripción discursiva de un procedimiento. Sin embargo, si los

¹¹ Aunque el citado pasaje de los párrafos sexto y séptimo del Capítulo del esquematismo pone de manifiesto que, según Kant, un esquematismo de los CEyM es necesario, hay un pasaje en el segundo párrafo de ese capítulo (A 138/ B 177) que parece dar a entender que sólo el esquematismo de las categorías es necesario. Un análisis apropiado de este problema excede los límites de este trabajo. En otro lugar procuramos mostrar que la necesidad del esquematismo de los CEyM en modo alguno es negada en el pasaje en cuestión (*cf.* Arias, 2008).

esquemas de los conceptos fuesen descripciones discursivas de procedimientos, serían ellos mismos conceptos, esto es, conceptos de procedimientos. Esta tesis presenta dificultades. Pues, si la aplicación de un concepto A pudiera efectuarse únicamente mediante otro concepto B, la doctrina kantiana del esquematismo implicaría una regresión al infinito. En efecto, la introducción de un concepto-esquema conduciría a la introducción de otro concepto-esquema para explicar la adecuación del primer concepto-esquema a sus intuiciones. Es claro que esta forma de operar es en principio interminable.¹² Sin embargo, es posible evitar esta conclusión interpretando el término “representación” en un sentido amplio. El hecho de que el esquema sea la representación de un procedimiento significa meramente que el término “esquema” designa o se refiere a un procedimiento. En suma, consideramos que el esquema es el procedimiento mismo.

Interpretados de esta manera, los esquemas de los CEyM se muestran como esencialmente dinámicos. Estos esquemas son procedimientos o modos ordenados de acción, esto es, secuencias ordenadas de ciertos tipos de acciones que tienden a la consecución de un objetivo determinado. De hecho, “*Verfahren*” no hace referencia a un mero obrar, sino a una *manera* de obrar.

En el pasaje citado más arriba, Kant indica que los esquemas-procedimientos son productos de la imaginación que tienen por objeto proveer a un concepto de su imagen [*Bild*] correspondiente. Surge el interrogante de cómo debe entenderse el concepto de imagen. J. Bennett sostiene que una imagen no es sino una “imagen mental” [*mental picture*] (1966, p. 141 ss.), y G. J. Warnock hace referencia a un “modelo imaginado” [*imagined model*] (1949, p. 82). En ambas interpretaciones es decisivo el hecho de que las imágenes, a diferencia de los objetos empíricos, se encuentran empíricamente en la mente.¹³ Hay ciertamente apoyo textual para la interpretación de Bennett y Warnock. Por ejemplo, en el pasaje citado más arriba, Kant se refiere a la imagen *de* un objeto [*ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben*]; y, en otro, define la imaginación como la facultad de representar un objeto en la intuición aun cuando éste no se encuentre presente (*cf.* B 151). Estos pasajes sugieren que una imagen es una representación mental privada que el

¹² F. J. Leavitt menciona esta interpretación del esquema y efectúa una objeción similar (*cf.* Leavitt, 1991, p. 653-654).

¹³ Por consiguiente, ambos intérpretes consideran, además del problema de la producción de imágenes mentales que atribuyen a Kant, el problema de la producción técnica de objetos empíricos (*cf.* Bennett, 1966, p. 142-143; Warnock, 1949, p. 82)

sujeto puede tener incluso cuando el objeto correspondiente no esté presente.

Es claro que una explicación del concepto de imagen [*Bild*] presupone una exposición del concepto de imaginación [*Einbildungskraft*]. Para nuestros fines basta con considerar brevemente dos problemas relacionados con las afirmaciones de Kant acerca de la imaginación: 1) las diferentes teorías de la imaginación de la primera (A = 1781) y la segunda (B = 1787) ediciones de *KrV*; 2) la relación entre la ya mencionada definición de la imaginación de B 151 y la teoría de la imaginación de B.¹⁴

Es digno de mención, con respecto al primer problema, que Kant no le dio a la imaginación un lugar propio en el texto de *KrV* y vaciló al presentarla. En A, la imaginación es una de las tres facultades fundamentales e independientes de la mente. Estas facultades son el sentido (esto es, la sensibilidad), la imaginación y la apercepción (es decir, el entendimiento) (*cf.* A 94, A 115). En B, la imaginación no es más una facultad independiente, dado que se convierte en una función del entendimiento, el cual queda así como la única facultad espontánea. La síntesis trascendental de la imaginación es “un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación de él [...] a objetos de la intuición posible para nosotros” (B 152) y la acción trascendental de la imaginación es un “influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno” (B 154; *cf.* también B 129-130, B 150, B 162 nota y la corrección manuscrita de Kant a su propio ejemplar de la primera edición de *KrV* –A 78–: *HN*, AA 23: 45). Según la teoría madura de la imaginación de Kant, esta facultad no es más que una modalidad del entendimiento, en la cual éste no obedece exclusivamente sus propias leyes de la lógica, sino que también acepta y tiene en cuenta las leyes heterogéneas de lo sensible. La tarea de determinar la sensibilidad requiere una especificación de la facultad de síntesis del entendimiento. Esta especificación del entendimiento es la imaginación. Tal especificación es necesaria porque la sensibilidad

¹⁴ Seguimos de cerca la interpretación de la concepción kantiana de la imaginación ofrecida por M. Caimi (2007, p. 81-88; 2008). Kant distingue entre la imaginación productiva y la reproductiva (*cf.* B 139-140, B 141-142, B 152). La imaginación reproductiva realiza una síntesis sometida a las leyes empíricas de la asociación. Estas leyes de la asociación hacen referencia al principio según el cual las representaciones empíricas que se siguieron frecuentemente unas a otras generan un hábito en la mente tal que, cuando una representación empírica está presente, aparece la que está asociada (*cf. Anth.*, AA 07: 176). Esta síntesis es puramente subjetiva y se reduce a un hecho en la historia mental de un sujeto. Por el contrario, la imaginación productiva realiza una síntesis gobernada por conceptos del entendimiento. Tal síntesis es una condición de la constitución de los objetos del conocimiento (*cf.* más abajo, nota 22). Nuestra explicación del concepto de imaginación vale únicamente para la imaginación productiva.

presenta sus propias condiciones fundamentales para la multiplicidad intuitiva que el entendimiento debe sintetizar, esto es, la extensión o la forma de la dispersión espacial y la sucesión o forma de la dispersión temporal. Como señala M. Caimi, esta concepción de la imaginación sigue una tradición iniciada por Descartes. De acuerdo con Descartes, la facultad de imaginar es la facultad de la intelección en la medida en que esta última se dirige a los cuerpos o *res extensa* (cf. Descartes, 1641¹, 1642/ 1904, p. 71-73). Puede decirse entonces que para Descartes la imaginación es el intelecto corporeizado.¹⁵

Con respecto al segundo problema, ya hemos mencionado que en B 151 Kant define la imaginación como “la facultad de representar en la intuición un objeto *aun [auch] sin la presencia de él*”. Por tanto, es necesario explicar la relación entre esta definición de la imaginación y la teoría de la imaginación de B que hemos descrito más arriba. Nos limitaremos a presentar sucintamente tres observaciones sobre este punto. En primer lugar, como indica M. Caimi, la definición de la imaginación de B 151 (esto es, como una facultad de representar en la intuición objetos sin su presencia) puede encontrarse en Christian Wolff (cf. 1720¹, 1751/ 1983, p. 130). Wolff no pudo aceptar la teoría cartesiana de la imaginación porque para él no había una sensibilidad independiente a la cual pudiera aplicarse la actividad de la imaginación en tanto especificación del entendimiento. Siguiendo a Leibniz, Wolff pensaba que la sensibilidad no es una facultad independiente y que lo sensible no es sino una representación confusa de lo intelectual.¹⁶ Pero lo que impidió que Wolff adoptase la teoría cartesiana de la imaginación no era para Kant una razón válida para rechazarla (cf. Caimi, 2008, p. 44-45). Como es sabido, Kant piensa que la sensibilidad es independiente del entendimiento y que sólo a partir de la unificación de estas dos diferentes facultades puede surgir el conocimiento (cf. A 51-52/ B 75-76). De acuerdo con Kant, la sensibilidad provee una multiplicidad de la intuición sensible que no es una representación intelectual confusa (cf. A 43-44/ B 60-62, A 267-268/ B 323-324, A 270-271/ B 326-327, A 275-276/ B 331-332). Por tanto, es perfectamente posible para Kant sostener la teoría de la imaginación que, como hemos visto, ofrece en B. En segundo lugar, en B 151 Kant afirma que la imaginación es la facultad

¹⁵ Para una discusión de esta interpretación, cf. A. Ferrarin (1995b, p. 78-81). Según Ferrarin, la mente necesita la facultad de la imaginación para conocer los cuerpos (cf. p. 79). Caimi sostiene que, según Spinoza, la imaginación tiene una función similar (cf. 2008, p. 42-43).

¹⁶ Sin embargo, de acuerdo con Caimi, hay al menos un pasaje donde Wolff parece admitir que las leyes de la imaginación son específicamente diferentes de las del entendimiento (cf. Caimi, 2008, p. 44, nota 12; Wolff, 1720¹, 1751/ 1983, p. 133).

de representar un objeto *aun* o *también* [*auch*] sin su presencia en la intuición. Como ya señaló G. S. A. Mellin, la palabra alemana “*auch*” puede entenderse en el sentido de que para Kant la imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto con su presencia y *también* sin ella (*cf.* Mellin, 1797-1804, vol. 2, p. 219).¹⁷ Lo que, entonces, es decisivo en la concepción kantiana de la imaginación es que su actividad de síntesis es una aplicación de la espontaneidad del entendimiento a la multiplicidad de las intuiciones sensibles, independientemente de la presencia o ausencia del objeto de la intuición. En tercer lugar, hay en *KrV* abundante apoyo textual para la tesis según la cual la imaginación sintetiza algo presente en la sensibilidad. Daremos únicamente un ejemplo revelador. La síntesis de la aprehensión atribuida a la imaginación en A es “ejercida inmediatamente sobre las percepciones” (A 120). Este pasaje muestra claramente que la imaginación puede operar sobre algo dado en la sensibilidad, esto es, las percepciones “en la mente” (*ibid.*).¹⁸

En conclusión, la imaginación es la espontaneidad del entendimiento en tanto orientada hacia la sensibilidad y su operación fundamental es la síntesis de la multiplicidad de la intuición sensible.¹⁹ Esta síntesis es regida por un concepto representativo²⁰ y puede ser ejercida con independencia de la presencia o ausencia de lo que es intuito. Por ende, la imaginación desempeña un papel decisivo en la constitución de los objetos del conocimiento. De hecho, la imaginación lleva a cabo la síntesis de la multiplicidad que constituye esa multiplicidad como objeto. En el marco de una exposición de la conexión necesaria entre el entendimiento y todos los fenómenos posibles (Deducción Trascendental –A–), Kant escribe:

Pero como todo fenómeno contiene un múltiple, y por tanto se encuentran en la mente diversas percepciones, en sí mismas dispersas y aisladas, es necesario un enlace de ellas, [enlace] que ellas no pueden tener en el sentido mismo. Hay en nosotros, entonces, una facultad activa de síntesis

¹⁷ Debemos esta referencia a Caimi (*cf.* 2008, p. 47).

¹⁸ Citamos este pasaje con cierta extensión más abajo. *Cf.* también B 160.

¹⁹ W. Metz ofrece una interpretación similar de la concepción kantiana de la imaginación. Metz afirma que un “resultado principal” de su investigación es “que la imaginación trascendental no es, ni puede ser, una tercera facultad cognoscitiva *a priori*, sino que ella designa la síntesis *in concreto*, a saber, en su referencia universal a las percepciones en su conjunto” (Metz, 1991, p. 141). Así, la imaginación productiva es el entendimiento puro *in concreto*, y el entendimiento puro es sólo la imaginación productiva que no se ha llevado aún a la concreción (*cf.* p. 86). Es digno de mención que la síntesis de la imaginación ha sido entendida como una interpretación de la multiplicidad sensible (*cf.* Young, 1988, p. 143, 145, 153; Allison, 2004, p. 188-189).

²⁰ Por “concepto representativo” entendemos los conceptos del entendimiento a los cuales les puede corresponder un objeto en la intuición. Estos conceptos son las categorías y los CEyM. Conceptos tales como las ideas de la razón no son designados por esa expresión.

de ese múltiple, a la que llamamos imaginación, y cuya acción, ejercida inmediatamente sobre las percepciones, la llamo aprehensión. Pues la imaginación tiene que llevar lo múltiple de la intuición a una *imagen*; y por consiguiente debe previamente acoger las impresiones en su actividad, es decir, debe aprehenderlas. (A 120)

Una imagen es una representación que es producida por nuestra imaginación cuando, mediante una acción de síntesis, unifica una multiplicidad sensible. Por tal motivo, el término “imagen” no debe ser tomado, en el Capítulo del esquematismo, como sinónimo de “imagen mental privada”. De hecho, una imagen también puede entenderse como el resultado de una síntesis de la multiplicidad empírica recibida en la sensibilidad cuando esta última es afectada por una entidad independiente del sujeto. Tal síntesis es una condición necesaria de la constitución de la multiplicidad empírica como un objeto. En conclusión, “imagen” significa una entidad imaginada (por ejemplo, un objeto empírico imaginado o la representación de una figura geométrica en la intuición pura) y, en la medida en que es un correlato de la síntesis de la imaginación, un objeto empírico existente. En ambos casos, la imagen es un contenido intuitivo estructurado y unificado de acuerdo con lo pensado en un concepto.²¹

A continuación interpretaremos la definición del esquema como un procedimiento para suministrar su imagen a un concepto teniendo en cuenta la explicación previa del concepto de imagen. El esquema de un concepto empírico no es más que el procedimiento para imaginar un objeto correspondiente al concepto, o para constituir una multiplicidad empírica como un objeto al interpretarla como un caso particular del concepto en cuestión.²² El esquema de un concepto geométrico consiste en el procedimiento que lleva a cabo la imaginación para trazar en la intuición pura del espacio la figura geométrica correspondiente. El esquema de un concepto aritmético, por último, es el procedimiento

²¹ La Rocca y Chipman niegan que “imagen” deba ser entendido restrictivamente como “imagen mental privada” (cf. Chipman, 1972, p. 47; La Rocca, 1989, p. 136-139). Puede afirmarse que una imagen, en la medida en que es un contenido intuitivo estructurado por un concepto, es uno de los posibles aspectos sensibles de ese concepto (cf. Heidegger, 1929/ 1991, p. 92-97).

²² Mientras que la aplicación de las categorías constituye las intuiciones empíricas en general como objetos empíricos en general, la aplicación de los CEyM constituye intuiciones sensibles como objetos de una cierta clase. (Acerca del problema del estatus de los conceptos matemáticos, cf. abajo, nota 23). La aplicación de conceptos empíricos presupone la aplicación de todas las categorías, y la aplicación de conceptos matemáticos presupone fundamentalmente la aplicación de las categorías de la cantidad. Un análisis de estas cuestiones excede los límites de nuestro artículo.

mediante el cual enumeramos una colección de intuiciones formales del espacio (por ejemplo, puntos y rayas) tomadas como unidades.²³

Por consiguiente, un esquema es un procedimiento universal generado por la imaginación para sintetizar objetivamente multiplicidades sensibles según un cierto concepto. Tal concepto se aplica a la multiplicidad sensible mediante la síntesis del esquema-procedimiento. De esta manera, la multiplicidad sensible se constituye

²³ Los objetos de los conceptos matemáticos no son objetos en sentido estricto (esto es, objetos empíricos), sino intuiciones puras o formales producidas por una acción de síntesis (cf. B 137-138, B 160-161 nota. Esta acción de síntesis es la construcción de un concepto matemático. Cf. A 713/ B 741). La matemática procede mediante la determinación de la intuición pura y suministra así conocimientos *a priori* de la *forma* de los objetos empíricos (cf. B 147). Sin embargo, Kant hace referencia al “objeto” [*Objekt, Gegenstand*] de los conceptos matemáticos (cf. A 713/ B 741). Para una discusión sobre este tema, cf. Kim —2006, p. 144-148— y Parsons—1984, p. 109-111—. Según Kant, los conceptos geométricos gobiernan una síntesis que consiste en trazar o dibujar [*ziehen, zeichnen, verzeichnen*] parte a parte una figura en la intuición pura (cf. A 162-165/ B 203-205). La figura así dibujada es el objeto del concepto geométrico y puede entenderse como una intuición formal. En cambio, los conceptos aritméticos pueden gobernar dos clases diferentes de acciones de síntesis. En primer lugar, esa acción puede ser la enumeración [*zählen*] de una colección discreta de intuiciones formales (tales como puntos o rayas) u objetos empíricos (como los dedos de la mano o la cuentas del ábaco) (cf. B 15, A 78/ B 104, A 140/ B 179, A 240/ B 299). Para un desarrollo más amplio de esta interpretación de los conceptos aritméticos, cf. Young —1982; 1984—. Estas intuiciones formales u objetos empíricos son tomados como unidades homogéneas (esto es, se consideran meramente como intuiciones u objetos individuales o unitarios de la misma clase, y se hace abstracción de las cualidades o propiedades particulares que los diferencian). Los objetos empíricos son empleados solamente para prestar atención a regiones del espacio puro estrictamente homogéneas tomadas como unidades (cf. Sutherland, 2006, p. 556-557). Así, los objetos primarios de los conceptos aritméticos también son intuiciones puras o formales, y los objetos empíricos pueden considerarse como objetos de estos conceptos tan sólo en un sentido secundario. Lo mismo vale para la relación entre los conceptos geométricos y sus objetos (cf. ÜE, 08: 191-192 nota). En segundo lugar, la construcción de un concepto aritmético también puede tener lugar mediante el cálculo del tamaño de una intuición formal o un objeto empírico en el espacio. Este cálculo se efectúa tomando una unidad de medida y determinando cuántas veces ella está contenida en la intuición o en el objeto (cf. A 242/ B 300. En la *Reflexión* 5727 se da a entender que la construcción de conceptos aritméticos tiene lugar mediante medición y enumeración [*Messen und zählen*]. Cf. *Refl.*, AA 18: 338). Con respecto al álgebra, nos limitaremos a presentar las conclusiones principales acerca de este tema alcanzadas por L. Shabel. Shabel sostiene que en la matemática de comienzos de la modernidad el “álgebra no era concebida como una disciplina matemática separada con su propio objeto de investigación. Más bien, el álgebra era concebida como un método de razonamiento acerca de los objetos de la aritmética y la geometría, y era así usada como una herramienta para resolver problemas aritméticos y geométricos” (Shabel, 1998, p. 590). Esta concepción del álgebra estaba presente “en los populares libros de texto de Christian Wolff que Kant usaba para enseñar álgebra” (*ibid.*; cf. también p. 608). La misma concepción del álgebra puede encontrarse en Kant: “las ‘construcciones simbólicas’ [esto es, las construcciones algebraicas (cf. A 717/ B 745)] no son *clases* de construcciones, esto es, construcciones de, o a partir de, símbolos o caracteres. Más bien, son aquello que simboliza a las construcciones ostensivas o geométricas [esto es, las construcciones de conceptos aritméticos o geométricos]” (p. 615; cf. también p. 597). Dado que los conceptos algebraicos no están asociados con ninguna clase de objetos específicos, estos conceptos no serán considerados en este artículo.

como un objeto correspondiente al concepto así aplicado.²⁴ Mientras que los CEyM sirven de reglas de síntesis, los esquemas son los procedimientos universales de síntesis que lleva a cabo la imaginación en conformidad con esas reglas.²⁵

Una objeción que podría hacerse contra nuestra interpretación de que los esquemas son procedimientos gobernados por reglas conceptuales es que hay dos pasajes en los cuales Kant aparentemente entiende los esquemas de los CEyM como *reglas*. En A 141/ B 180, afirma que el esquema de un triángulo “significa una regla de la síntesis de la imaginación, con respecto a figuras puras en el espacio.” Y agrega que un concepto empírico “se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación, como regla de la determinación de nuestra intuición, según cierto concepto universal” (*ibid.*). Consideramos que estos pasajes deben entenderse de la siguiente manera: el esquema del concepto de triángulo es un procedimiento de síntesis de la imaginación gobernado por un concepto; el esquema de un concepto empírico es un procedimiento de determinación de nuestra intuición conforme al concepto que sirve de regla. El esquema no es de ninguna manera una regla diferente de la regla conceptual. Por el contrario, el esquema es el procedimiento que es llevado a cabo de acuerdo con la regla conceptual.

Una breve explicación del papel desempeñado por los conceptos como reglas de síntesis nos ayudará a comprender mejor la diferencia entre los conceptos en tanto reglas y los esquemas en tanto procedimientos. En la Deducción Trascendental (A) Kant afirma: “éste [esto es, el concepto] es, según su forma, siempre algo universal, y que sirve de regla” (A 106); “la representación de una condición universal según la cual (y por tanto, de la misma manera) *puede* ser puesto cierto múltiple, se llama una *regla*” (A 113).²⁶ Ya hemos visto que los

²⁴ “Objeto [*Object*], empero, es aquello en cuyo concepto está *reunido* lo múltiple de una intuición dada” (B 137). “Entonces decimos: conocemos el objeto [*Gegenstand*] cuando hemos efectuado unidad sintética en el múltiple de la intuición” (A 105).

²⁵ En el mismo párrafo en el que equipara esquema y procedimiento, Kant también emplea el concepto de método [*Method*] (cf. el pasaje de A 140/ B 179 citado más arriba). En el contexto se pone en evidencia que también el último término se refiere al esquema. Podría objetárse nos entonces que nuestra elección del término “procedimiento” es arbitraria. Ahora bien, en A 855/ B 883 se afirma: “Si se ha de llamar método a algo, eso debe ser un procedimiento según *principios*”. Esta explicación aporta evidencia textual para nuestra interpretación del esquema como procedimiento, pues concebimos el esquema precisamente como un procedimiento regido por un cierto principio, a saber, el concepto que sirve de regla. Por tanto, no hay contradicción entre nuestra interpretación del esquema y la caracterización del esquema como un método.

²⁶ Aunque el hecho de que la caracterización de Kant de los conceptos como reglas es presentada en la Deducción Trascendental (A) puede sugerir que a nuestro filósofo sólo le interesa explicar el papel desempeñado por las categorías como reglas de síntesis, los ejemplos del concepto empírico de cuerpo (A 106) y del concepto matemático de triángulo (A 105) que son dados en el mismo

conceptos sirven de reglas en la medida en que gobiernan la síntesis que constituye la multiplicidad intuitiva como un objeto. Según Kant, el concepto, en lo que hace a su forma,²⁷ es “algo universal” [*etwas Allgemeines*] que sirve de regla, y una regla es “la representación de una condición universal [*Vorstellung einer allgemeinen Bedingung*] según la cual” lo múltiple “puede ser puesto”, podríamos decir, siempre “de la misma manera” (cf. Kant, 1787/ 2009, p. ci, nota 386). Parece que los conceptos pueden servir de reglas únicamente porque representan condiciones universales (esto es, hay en ellos “algo” universal) de acuerdo con las cuales la multiplicidad puede ser unificada o sintetizada siempre de la misma manera.

La pregunta que debe plantearse es: ¿qué es este “algo” o “condición” universal que permite que los conceptos sirvan de reglas de síntesis? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la *Lógica Jäsche*. Allí escribe Kant que el concepto “es una representación universal o una representación de lo que es común a varios objetos; por consiguiente, una representación *en tanto que* puede estar *contenida en varias*” (*Log*, AA 09: 91). Un concepto es universal porque representa propiedades que son comunes a todos los objetos que caen bajo el concepto. Las representaciones de una propiedad común o propiedades comunes contenidas en un concepto son ellas mismas conceptos o, como Kant dice, “conceptos parciales” [*Teilbegriffe*]. Kant también denomina “notas” [*Merkmale*] a estos conceptos parciales (cf. *Log*, AA 09: 58-59). La nota o las notas contenidas en un concepto son lo que se piensa en éste, es decir, su contenido [*Inhalt*].²⁸ En efecto, Kant afirma que “[I]a combinación de notas coordinadas para el todo del concepto se llama un *agregado* [...]. Aquélla, la agregación de notas coordinadas, constituye la totalidad del concepto” (*Log*, AA 09: 59). Por ejemplo, puede afirmarse que el concepto de cuerpo contiene, entre otras, las notas de la extensión, la impenetrabilidad y la figura (cf. B 12).²⁹

contexto prueban que la teoría kantiana de los conceptos como reglas es válida para todos los tipos de conceptos representativos.

²⁷ La forma de todos los conceptos es la universalidad (cf. más abajo, nota 37 y *Log*, AA 09: 91).

²⁸ Aunque hay un pasaje en el que Kant hace una distinción entre notas y conceptos parciales (cf. *Log*, AA 09: 95), concordamos con H. J. Paton cuando afirma que, a fin de simplificar, es conveniente ignorar esa distinción y considerar los conceptos como compuestos de notas (cf. Paton, 1936/ 1970, vol. 1, p. 195-196). Kant mismo ignora esa distinción en otros pasajes. Cf. *Log*, AA 09: 59-62; A 43/ B 60.

²⁹ Por tanto, nuestro entendimiento discursivo puede representar objetos tan sólo mediante algunas notas que son comunes a un grupo de ellos; es decir, de una manera parcial. En otras palabras, nuestro entendimiento considera meramente algunas notas comunes a una clase de objetos y deja de lado las diferencias entre los objetos individuales de esa clase. “En virtud de lo cual todos nuestros *conceptos* son notas y todo *pensamiento* no es otra cosa que un representar mediante notas” (*Log*, AA 09: 58).

Sostenemos que el contenido del concepto, esto es, un conjunto de notas discursivas, es ese “algo” o “condición” universal que permite que el concepto sirva de regla de síntesis. Estos conjuntos de notas sirven de reglas de síntesis en la medida en que determinan la unidad de elementos que los esquemas como procedimientos universales de síntesis deben efectuar en la multiplicidad sensible.³⁰ Así, el contenido de un concepto representativo hace necesario un cierto modo en el que un esquema debe “poner” las multiplicidades siempre “de la misma manera”.

Intentaremos explicar esta cuestión más detalladamente. Los conjuntos de notas pensados en conceptos representativos determinan el objetivo que debe ser alcanzado por las acciones de síntesis de la imaginación. Estos conceptos representan la unión o pertenencia recíproca necesarias de los elementos que la síntesis de la imaginación tiene que unificar. Es en este sentido que los conceptos representativos sirven de reglas de síntesis. En otras palabras, estos conceptos gobiernan la acción de síntesis en tanto que determinan la unidad que esa acción debe generar en la multiplicidad sensible.³¹ Por ejemplo, la nota discursiva “bípedo”, que es pensada en el concepto empírico de hombre, plantea a la imaginación la exigencia de enlazar dos piernas, y no una más ni una menos, en la representación objetiva de todo hombre particular. La situación es similar en el caso de los conceptos matemáticos. Por ejemplo, el concepto matemático de triángulo plantea a la imaginación la exigencia de enlazar, en la representación objetiva de todo triángulo particular, tres y sólo tres lados. Por consiguiente, el

³⁰ Debe señalarse que Kant hace una distinción entre notas discursivas e intuitivas. Con respecto a este punto, H. Smit ha llamado la atención sobre la *Reflexión 2286*: “Nota es una representación parcial, (que) como tal (es un fundamento cognoscitivo). Es o bien intuitiva (parte sintética): una parte de la intuición, o bien discursiva: una parte del concepto, que es un fundamento cognoscitivo analítico” (*Refl.*, AA 16: 299-300. *Cf.* también *EEKU*, AA 20: 226-227 nota y las primeras líneas de *Reflexión 2282: Refl.*, AA 16: 298). Según Smit, una nota es una parte o representación parcial de una intuición en la medida en que puede entenderse como un elemento del contenido de lo intuitivo. Por ejemplo, en la intuición que tiene el lector de esta página está incluida, como contenido intuitivo, la propiedad “rectangular”. En este contexto, “rectangular” significa este diseño rectangular concreto, provisto de un color y un tamaño determinados. Los conceptos “rectángulo” y “cuerpo”, en cambio, son ejemplos de notas discursivas; es decir, son representaciones parciales y universales de las cosas, bajo las cuales pueden subsumirse varios cuerpos rectangulares (*cf.* Smit, 2000, p. 254-255). Subsumir una intuición bajo un concepto implica reconocer notas intuitivas de la primera como instancias singulares de notas discursivas del segundo. Las formas de nuestra sensibilidad (espacio y tiempo) transforman una representación parcial en una nota intuitiva, mientras que la forma lógica de los conceptos (esto es, la universalidad) transforma una representación parcial en una nota discursiva (*cf.* p. 259). Por tanto, puede afirmarse que la unidad de elementos sensibles hecha necesaria por el conjunto de notas discursivas pensadas en un concepto es una unidad de notas intuitivas.

³¹ Kant expresa esta idea cuando equipara los conceptos y la conciencia de la unidad sintética de la multiplicidad (*cf.* A 103 ss.) Para una interesante interpretación de esta función de los conceptos, *cf.* Ginsborg (1997, p. 51-52).

contenido de un concepto representativo, esto es, un conjunto de notas discursivas, impone a la imaginación la exigencia de realizar una cierta y determinada síntesis de elementos sensibles.³² El esquema de ese concepto no es más que el procedimiento universal de la imaginación mediante el cual esa cierta y determinada síntesis se lleva a cabo.³³

Si por “regla” se entiende el modo ordenando universal en que una acción de síntesis es realizada, entonces los esquemas son reglas gobernadas por principios conceptuales. Sin embargo, en este caso la discusión es puramente terminológica. Consideramos que nuestra terminología es la correcta porque, como Kant mismo afirmó, no se puede explicar la subsunción de instancias particulares bajo un concepto-regla recurriendo a otras reglas (esto implicaría una regresión al infinito). Por tal motivo los esquemas, en tanto condiciones de la aplicación de reglas conceptuales, no pueden ser interpretados como reglas (*cf.* A 133/B 172; *KU*, AA 05: 169; *TP*, AA 08: 275).³⁴

Por otra parte, los estudios sobre el esquematismo que interpretan los esquemas de los CEyM como reglas presentan serias dificultades. Estos estudios pueden dividirse en dos grupos de acuerdo con sus concepciones de la diferencia entre los conceptos y los esquemas. A continuación presentaremos y criticaremos los mencionados grupos de interpretaciones.

En primer lugar, se ha afirmado que tanto los conceptos como los esquemas son reglas, aunque de distinto carácter. S. Feldman, por ejemplo, sostiene que los conceptos son “reglas de significado” [*meaning rules*] que nos permiten realizar juicios analíticos válidos,

³² R. P. Wolff sostiene que, para Kant, los conceptos “dejan de ser *cosas* (contenidos mentales, objetos de conciencia) y se convierten en *maneras de hacer cosas* (reglas, formas de actividad mental)” (Wolff, 1963, p. 70). Nuestro análisis ha mostrado que la posición de Wolff es unilateral. Los conceptos pueden servir de reglas de síntesis porque su contenido representativo determina el objetivo de esa síntesis. R. Aquila y S. M. Bayne rechazan la interpretación según la cual los conceptos son *solamente* reglas de síntesis. Según Aquila, para Kant los conceptos no son sólo reglas, sino también contenidos mentales posibles. Un concepto es una representación en tanto que, por ejemplo, es el elemento cuya presencia en una intuición explica que ésta sea la conciencia de algún objeto bajo una descripción universal más bien que otra (*cf.* Aquila, 1974, p. 9, 13, 15-16). Por su parte, Bayne afirma que “el desarrollo de la teoría de los conceptos como reglas” debe entenderse como “la culminación de la teoría de los conceptos como notas” (*cf.* Bayne, 2011, p. 135).

³³ La interpretación de L. J. Stern del sentido en el que los conceptos son reglas es compatible con nuestra lectura (*cf.* Stern, 1974, p. 160-161). Los conceptos son reglas en la medida en que “determinan los elementos constitutivos de algo” (p. 161). Además, según Stern, la función de los conceptos empíricos “es discriminatoria; ellos delimitan los contenidos de una síntesis particular” (p. 164). Sin embargo, Stern sostiene que la forma de los conceptos desempeña la función que, de acuerdo con mi concepción, es desempeñada por los esquemas-procedimientos (*cf.* p. 163).

³⁴ C. La Rocca afirma que los esquemas no deben ser entendidos como reglas, sino como procedimientos (*cf.* La Rocca, 1989, p. 134-135, 152). Sin embargo, La Rocca no desarrolla su interpretación detalladamente.

mientras que los esquemas son “reglas de referencia” [*reference rules*] que posibilitan juicios sintéticos válidos (cf. Feldman, 1989). Esta interpretación se inspira en el trabajo de S. Körner. Körner distingue entre, por un lado, la “gramática lógica” [*logical grammar*] de los conceptos, a saber, las “reglas no referenciales” [*non-referential rules*] que rigen el empleo de los conceptos cuando ellos se relacionan con otros conceptos, y, por el otro, las “reglas referenciales” [*referential rules*] (esquemas) que relacionan los conceptos con sus correspondientes objetos percibidos (cf. Körner, 1955, p. 71). Este primer grupo de interpretaciones no tiene en cuenta que los conceptos mismos sirven de reglas de síntesis de multiplicidades sensibles. Cuando Kant identifica concepto y regla en modo alguno está pensando en reglas de significado o intradiscursivas, sino en reglas para la constitución de objetos.

En segundo lugar, se ha afirmado que los conceptos empíricos y/o matemáticos son idénticos a sus esquemas, es decir, que se trata en ambos casos de la misma regla, método o procedimiento. N. Kemp Smith (1918, p. 338-339), R. P. Wolff (1963, p. 211-212)³⁵ y P. Guyer (1987, p. 164-165) adoptan esta postura. Este segundo grupo de interpretaciones contradice el planteamiento fundamental de Kant en el Capítulo del esquematismo. En este capítulo, Kant sostiene que la aplicación de un concepto sólo es posible si interviene un elemento no conceptual, esto es, el esquema correspondiente.³⁶

³⁵ En este caso la identificación entre esquema y concepto es únicamente sugerida.

³⁶ Cf. A 139-142/ B 178-181. Ahora consideraremos un grupo de interpretaciones que también rechaza el planteamiento kantiano, aunque de una manera diferente. Estas interpretaciones no sostienen que los conceptos sean idénticos a sus esquemas, sino que los esquemas son innecesarios o superfluos. G. J. Warnock sostiene que el Capítulo del esquematismo se basa en una distinción ilegítima entre poseer y aplicar un concepto. Warnock equipara la aplicación de conceptos con la capacidad para un cierto comportamiento lingüístico. Afirma entonces que preguntar cómo podemos aplicar un concepto que poseemos es preguntar cómo podemos usar una palabra que sabemos usar. Concluye que poseer un concepto implica poder aplicarlo, por lo cual los esquemas son innecesarios (cf. Warnock, 1949, p. 80). J. Bennett también estima que la posesión de un concepto implica la capacidad de aplicarlo, pero agrega que éste es el caso si y sólo si el concepto tiene instancias y el sujeto no sufre una discapacidad sensorial. A diferencia de Warnock, Bennett equipara la aplicación de conceptos con una capacidad de reconocimiento de objetos (cf. Bennett, 1966, p. 146). L. Chipman critica a Warnock y a Bennett. Procura mostrar que un sujeto sin discapacidades sensoriales puede poseer un concepto que tenga instancias y aún así no poder aplicarlo. Chipman ofrece el ejemplo del concepto de renacuajo. Considera que podríamos conocer algunas notas de ese concepto sin ser capaces de reconocer sus correspondientes objetos en la experiencia, esto es, podríamos saber el lugar en el que viven los renacuajos, que son muy pequeños, que son parte del ciclo de vida de las ranas, etc., y aún así no poder reconocerlos al tenerlos a la vista en un jarro de agua. Esto se debería a que podríamos carecer de la capacidad de sintetizar una multiplicidad sensible según el concepto de renacuajo (es decir, podríamos carecer del esquema correspondiente). Chipman estima que su argumento muestra que la posesión de un concepto no implica necesariamente la capacidad de aplicarlo. Concluye entonces que este hecho prueba que hay una diferencia entre un concepto y su esquema (cf. Chipman, 1972, p. 44-45). Si bien el argumento de Chipman es valioso, no aborda el problema de la aplicación de conceptos

A diferencia de estos dos grupos de interpretaciones, la nuestra muestra que existe efectivamente una diferencia entre los CEyM y sus correspondientes esquemas, aunque esta diferencia no debe entenderse en función de una distinción entre reglas de diversa índole, sino según la distinción entre regla y procedimiento.

3. Acerca de la distinción entre conceptos empíricos y matemáticos

En esta sección consideraremos más detenidamente las diferencias principales entre los conceptos empíricos y los matemáticos, a fin de efectuar una demarcación más clara entre los conceptos en tanto reglas y los esquemas en tanto procedimientos. Comenzamos con la presentación sucinta de dos características de los conceptos matemáticos. En primer lugar, los conceptos matemáticos son arbitrarios, porque su contenido es formado deliberadamente por el sujeto; esto es, ese contenido no es dado por la naturaleza de nuestro entendimiento, como en el caso de las categorías, ni por la experiencia, como en el caso de los conceptos empíricos (cf. A 729/ B 757; *Log*, AA 09: 93, 141-142).³⁷ El sujeto genera un concepto matemático al escoger algunas notas discursivas y unir las para formar el contenido de ese concepto. Por ejemplo, podemos combinar las notas “figura plana cerrada”, “tres” y “segmento de recta” para formar el contenido del concepto geométrico de triángulo. En segundo lugar, los conceptos matemáticos pueden ser construidos *a priori* (cf. A 713-714/ B 741-742, A 729-730/ B 757-758). Esto significa que el contenido de un concepto matemático puede servir de regla para producir, mediante un procedimiento de síntesis, una intuición pura o formal que le corresponda. Por ejemplo, nuestra imaginación considera las notas del contenido del concepto de triángulo y genera un procedimiento universal para dibujar, en la intuición pura del espacio, intuiciones complejas de triángulos particulares. En síntesis, las

desde la perspectiva kantiana. Según nuestro entender, la incapacidad de aplicar el concepto de renacuajo, tal como la presenta Chipman, se debe al hecho de que no poseemos las notas discursivas relevantes, tales como “una cabeza redonda”, “una cola larga y movediza”, etc. Sostenemos, con Chipman, que el esquema es diferente del concepto y posibilita su aplicación, pero sólo en la medida en que es el procedimiento de síntesis producido por la imaginación en conformidad con el conjunto de notas que constituye el contenido del concepto. La síntesis de una multiplicidad sensible es siempre gobernada por ese contenido. Chipman considera en cambio que el esquema, independientemente del concepto, es la única instancia que está a cargo de la síntesis (cf. p. 46). D. O. Dahlstrom presenta y discute las interpretaciones que acabamos de mencionar (cf. Dahlstrom, 1981, p. 210-214).

³⁷ Señalemos que todos los conceptos representativos son “hechos” [*gemacht*] en cuanto a su forma, esto es, la universalidad (cf. *Log*, AA 09: 91, 93).

características de los conceptos matemáticos que son relevantes para nuestro trabajo son: 1) el sujeto puede tomar consciencia de todo el contenido del concepto, porque este último es formado deliberadamente mediante una definición (*cf.* A 729-730/ B 757-758; *Log*, AA 09: 141-144); 2) la imaginación tiene que generar un procedimiento universal para determinar *a priori* la multiplicidad de la intuición pura de acuerdo con el contenido del concepto, esto es, esa facultad no tiene que considerar las características específicas de una multiplicidad empírica dada *a posteriori*.³⁸

A fin de ilustrar la diferencia entre los conceptos matemáticos y sus esquemas, presentaremos el ejemplo del concepto geométrico de círculo y su correspondiente esquema. Puede afirmarse que en el concepto de círculo se piensa una curva plana y cerrada, todos cuyos puntos son equidistantes de un cierto punto que se encuentra dentro de ella, a saber, el centro. La imaginación debe interpretar este conjunto de notas discursivas a fin de producir un procedimiento universal para trazar figuras circulares. Tal procedimiento podría tener la siguiente forma: 1) trace dos puntos en un plano, P y Q; 2) trace un segmento de recta r entre P y Q; 3) tome el extremo P del segmento r y haga rotar r en torno a Q. De esta manera se diseña un círculo de radio r y centro Q.

Con respecto a los conceptos empíricos, es necesario examinar brevemente dos problemas: 1) la génesis de estos conceptos a partir de intuiciones empíricas; 2) el carácter siempre incompleto de su contenido. En la *Lógica Jäsche* Kant presenta los actos lógicos del entendimiento (esto es, comparación, reflexión y abstracción) mediante los cuales son hechos los conceptos en lo que hace a su forma (es decir, la universalidad), y ofrece el famoso ejemplo de la formación del concepto de árbol. Veo un pino, un sauce y un tilo. “*Comparando* en primer lugar estos objetos entre sí, me percaté de que son diferentes unos de otros por lo que respecta al tronco, a las ramas, a las hojas, etc.; ahora bien, a continuación *reflexiono* sólo acerca de lo que ellos tienen en común entre

³⁸ Aunque los conceptos matemáticos pueden construirse mediante la mera imaginación en la intuición pura (*construcción pura o esquemática*) así como con instrumentos en algún material empírico (*construcción empírica o técnica*), esta última clase de construcción, que se llama así “sólo en sentido impropio”, se basa en la primera y depende de ella (*cf.* *ÜE*, AA 08: 191-192 nota; Shabel, 2006, p. 109; y más arriba, nota 23). Además, para Kant, ambas clases de construcción se efectúan de manera *a priori*. Podemos, por ejemplo, dibujar en un papel una figura empírica correspondiente al concepto geométrico de triángulo. Sin embargo, esta construcción se efectúa de un modo completamente *a priori*, porque la figura no es dibujada de acuerdo con un modelo tomado de la experiencia, sino según el contenido del concepto matemático correspondiente. Por tanto, aún en el caso de la construcción empírica, nuestra imaginación no tiene que considerar principalmente las características específicas de la multiplicidad empírica, sino el contenido del concepto *a priori* (*cf.* A 713-714/ B 741-742).

sí, el tronco, las ramas, y las hojas mismas, y *abstraigo* del tamaño, de la figura, etc., de los mismos; así obtengo un concepto de un árbol” (Log, AA 09: 94-95).³⁹ Como B. Longuenesse sugiere, la descripción de estas operaciones hecha por Kant no pretende establecer un orden cronológico entre ellas. Por ejemplo, el esfuerzo por reflexionar sobre lo que estas intuiciones tienen en común presupone una actividad de comparación con respecto a sus diferencias y un intento de hacer abstracción de ellas. Por ende, parece que cada una de estas operaciones “depende de las otras y todas se realizan simultáneamente” (1993/ 1998, p. 116). Consideramos además, por un lado, que las tres operaciones se ejercen sobre notas intuitivas dadas en la sensibilidad y, por el otro, que según Kant la reflexión sobre lo que estas notas intuitivas, pese a sus diferencias, tienen en común, transforma las notas intuitivas relevantes en notas discursivas o universales.

Como señala R. B. Pippin, la explicación de Kant de la génesis del concepto de árbol parece presuponer cierta actividad conceptual. Por ejemplo, el reconocimiento de esos tres objetos diferentes, pero asociables (esto es, el pino, el sauce y el tilo), parece presuponer la aplicación del concepto de árbol. Además, la reflexión sobre las ramas, el tronco y las hojas que transforma estas notas intuitivas en notas discursivas constitutivas del concepto de árbol parece presuponer la aplicación de los conceptos de rama, tronco y hoja (cf. Pippin, 1979, p. 10 ss.; 1982, p. 112 ss.).⁴⁰

En este artículo nos limitaremos a resumir un trabajo que ofrece una reconstrucción plausible y coherente de una teoría kantiana de la formación de los conceptos empíricos. En ese trabajo, C. La Rocca examina los análisis de Kant acerca de los procesos cognitivos que dan origen al conocimiento empírico. Según La Rocca, estos análisis se encuentran especialmente en las *Reflexiones* y *Lecciones* sobre lógica (cf. La Rocca, 2004, p. 270). La Rocca afirma que la aplicación de las categorías hace posible la identificación y re-identificación de objetos empíricos sobre la base de su permanencia y mutabilidad espacio-temporal. De esta manera es posible tener una experiencia de ellos, aunque no ciertamente como objetos empíricos de una clase determinada, sino como objetos empíricos en general. Tal experiencia

³⁹ Las itálicas son nuestras.

⁴⁰ Críticas similares fueron efectuadas por H. Ginsborg y U. Eco (cf. Ginsborg, 1997, p. 53; 2006, p. 39; Eco, 1997/ 1999, p. 103-104). Es digno de mención que este problema ha llevado a G. Schrader a “considerar la sugerencia de que los conceptos empíricos son abstraídos a partir de las intuiciones empíricas como una doctrina no crítica” (Schrader, 1958, p. 270; cf. también p. 266, 273, 277).

entraña la capacidad de intuir estos objetos como conjuntos de notas intuitivas y también, por ejemplo, la de “recortar” esos objetos del horizonte (*cf.* p. 276-277, 285-286). Sin embargo, aunque la aplicación de las categorías hace posible la experiencia de objetos empíricos incluso sin los conceptos empíricos correspondientes, ella no es una condición suficiente para la formación de estos conceptos (*cf.* p. 277-278).

El primer paso en la formación de conceptos empíricos consiste en hacer pertinentes algunas notas intuitivas de un objeto empírico (por ejemplo, el color y el aroma de una rosa) para la identificación del mismo (*cf.* p. 274-277). Esta operación no necesita todavía ningún concepto empírico. Tales conceptos sólo pueden ser formados mediante la universalización de una nota intuitiva pertinente o de un grupo de ellas (*cf.* p. 282). Esta universalización presupone, entre otras, una actividad de comparación de varias intuiciones y varios conceptos (*cf.* p. 284). Los conjuntos de notas discursivas que son generados de esta manera tienen originalmente un carácter parcialmente arbitrario (*cf.* p. 278). Pese a esta arbitrariedad, el concepto empírico así formado ya puede desempeñar sus funciones cognitivas, esto es, la designación y clasificación de objetos empíricos. Pero sólo a través de un largo proceso de revisión consistente en inducciones y analogías provisionales puede el concepto desplegar todo su potencial cognitivo (*cf.* p. 279, 284, 290). El objetivo de este proceso parcialmente inconsciente es la producción de “una universalidad siempre incompleta” (p. 292-293). Por tanto, el contenido de los conceptos empíricos es siempre incompleto.⁴¹

No es necesario estudiar aquí en detalle la interpretación de La Rocca. Para los fines de nuestro trabajo basta con haber mostrado que es posible ofrecer una explicación kantiana coherente de la formación de conceptos empíricos. Ahora consideraremos sucintamente una propiedad de los conceptos empíricos, a saber, el carácter siempre incompleto de su contenido. Esta propiedad se debe a las peculiaridades de la génesis de estos conceptos. Como hemos visto, la universalidad de los conceptos empíricos no es verdadera o estricta, sino presupuesta y comparativa, dado que depende de generalizaciones de lo que hemos percibido hasta un cierto momento (*cf.* B 3-4). Así, el agregado de notas discursivas que constituye el contenido de un concepto empírico nunca puede ser completado, “sino que se asemeja a una línea recta *sin límites*” (*Log*, AA 09: 59). Por tanto, los conceptos empíricos no pueden ser definidos,

⁴¹ Sin embargo, *cf.* p. 279-280. Es digno de mención que también H. Ginsborg propuso una interesante reconstrucción de una teoría kantiana de la formación de conceptos empíricos. La explicación de Ginsborg se centra en la concepción de la síntesis de la imaginación como “ejemplificadora” de las reglas o conceptos empíricos que la rigen (*cf.* Ginsborg, 1997).

porque “nunca es seguro si con la palabra que designa el mismo objeto uno no piensa unas veces más notas de él, y otras veces menos [...]. Uno se sirve de ciertas notas sólo mientras son suficientes para efectuar distinciones; en cambio, nuevas observaciones suprimen algunas [notas], y añaden otras; por tanto, el concepto no está nunca encerrado en límites seguros” (A 727-728/ B 755-756).

Por consiguiente, la situación se torna complicada en el caso de los conceptos empíricos. Como hemos mostrado, el sujeto puede tomar consciencia de todo el contenido de un concepto matemático y producir luego un objeto matemático en conformidad con el primero. Esta producción tiene lugar de manera *a priori*; esto es, nuestra imaginación no tiene que considerar principalmente las características especiales de multiplicidades empíricas (*cf.* más arriba, nota 38). En cambio, el contenido de los conceptos empíricos es siempre provisional e incompleto. Además, la aplicación de un concepto empírico presupone la interpretación de una multiplicidad empírica dada *a posteriori* (en lo que a sus características específicas se refiere) como un objeto correspondiente a ese concepto.⁴² Un objeto empírico puede ser dado a la sensibilidad de diversas maneras. La secuencia ordenada de acciones de síntesis de la multiplicidad empírica varía de acuerdo con la perspectiva a través de la cual el objeto es dado. Más aún, multiplicidades que pueden ser subsumidas bajo el mismo concepto pueden tener aspectos radicalmente diferentes. Por tanto, parece bastante difícil, o directamente imposible, por ejemplo, concebir un procedimiento universal de la imaginación para sintetizar, de acuerdo con el conjunto provisional de notas pensado en el concepto de perro, la totalidad de sus correspondientes multiplicidades empíricas posibles. Tal vez la forma general de un procedimiento de síntesis correspondiente al concepto de perro pueda presentarse de la siguiente manera: primero, busque un animal con la piel cubierta de pelos; segundo, busque cuatro patas; tercero, busque cuatro garras; cuarto, busque una cola; quinto, busque una cabeza con un hocico, una nariz, dos orejas peludas y dos ojos, etc. Parece claro que este procedimiento sería inadecuado si, por ejemplo, se percibe la cabeza del perro antes que sus patas, o si el perro tiene sólo tres patas en virtud de un accidente. ¿Cómo puede la imaginación, entonces, generar un procedimiento de síntesis que sea adecuado para todos los casos posibles?⁴³ No tenemos respuesta para esta pregunta.⁴⁴

⁴² Por supuesto, éste no es el caso cuando un concepto empírico se aplica mediante la producción de un objeto imaginado correspondiente al concepto.

⁴³ Tal vez el esquema-procedimiento de un concepto empírico deba ser pensado como lo que podríamos llamar un *procedimiento abierto*. El orden de los pasos de este procedimiento

Tal vez deba criticarse a Kant por tratar en el Capítulo del esquematismo los conceptos empíricos y los matemáticos como si fuesen esencialmente la misma clase de conceptos.⁴⁵

4. La doctrina kantiana de los esquemas-procedimientos como crítica de la teoría del conocimiento de Berkeley: esbozo de una interpretación

Antes de concluir el presente artículo, completaremos nuestra exposición de la doctrina kantiana de los esquemas-procedimientos al presentarla como una crítica de la teoría berkeleyana del conocimiento, a fin de dar un indicio de la significación histórica de la primera. Esta presentación ya fue efectuada por varios comentaristas. En primer lugar, A. Philonenko sostiene que la doctrina kantiana del esquematismo es una refutación de la crítica de la doctrina de las ideas universales y abstractas llevada a cabo por Berkeley (*cf.* Philonenko, 1981, p. 294-300). En segundo lugar, K. Düsing considera que Kant, con su doctrina del esquematismo, critica las diversas concepciones empiristas de los universales (*cf.* Düsing, 1995, 56-61. *Cf.* también Nolan, 1979, p. 123-124; Koriako, 2001, p. 286; Bayne, 2008).

Si bien no hay aquí espacio para analizar debidamente esta temática, tal vez pueda afirmarse, de modo similar a Düsing y Philonenko, que la teoría de los esquemas-procedimientos puede entenderse como la respuesta de Kant a la crítica berkeleyana de la doctrina de las ideas universales y abstractas.⁴⁶ Es cierto que la posición

debería del orden en el cual notas intuitivas son dadas a la sensibilidad. Sin embargo, parecería que esta concepción de los procedimientos no puede atribuirse a Kant. Como hemos visto, para Kant los esquemas-procedimientos son *modos ordenados universales* de efectuar acciones de síntesis.

⁴⁴ Es aún más difícil concebir procedimientos universales para aplicar conceptos de orden más elevado como “inteligente”, “amistoso” (*cf.* Bayne, 2004, p. 11-12), “evolución” y “entropía” (*cf.* Warnock, 1949, p. 81-82).

⁴⁵ La necesidad de distinguir entre los esquemas de los conceptos empíricos y los de los matemáticos fue señalada por A. Ferrarin (*cf.* 1995a, p. 148-149).

⁴⁶ Ninguno de los autores mencionados se ocupa del problema del conocimiento de Kant sobre la filosofía de Berkeley. Por ende, será útil ofrecer un breve informe de esta cuestión. Se suele afirmar que Kant tenía un conocimiento rudimentario del idioma inglés (*cf.* B. Erdmann, 1888, p. 63-64; N. Kemp Smith, 1918, p. xxviii, nota 3; W. B. Piper, 1978-1979, p. 174-175; C. M. Turbayne, 1955, p. 225; R. P. Wolff, 1960, p. 122-123; H. E. Allison, 1973, p. 44; E. Stadelmann, 1999, p. 25). Además, la primera traducción alemana de *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710¹) de Berkeley apareció en 1869 (*cf.* Stadelmann, 1999, p. 16). Sin embargo, Kant pudo haber adquirido conocimiento sobre los argumentos de Berkeley contra la doctrina de la abstracción en al menos tres fuentes diferentes: 1) En su *An enquiry concerning human understanding*, Hume se refiere, en general, a la crítica berkeleyana de la doctrina de la abstracción y, en particular, a la famosa crítica berkeleyana de la descripción de Locke de la idea

de Kant viene determinada por su teoría de los conceptos. A diferencia de Berkeley, Kant piensa que hay representaciones genuinamente universales, a saber, los conceptos. Tales conceptos no son las problemáticas imágenes universales cuya existencia Berkeley pretende negar,⁴⁷ sino representaciones estrictamente discursivas, en las cuales no está contenida ninguna determinación particular. Además, la posición de Kant también es contraria a la concepción de Berkeley según la cual, por ejemplo, una idea particular de un triángulo puede adquirir significado universal cuando se consideran en ella únicamente las características que comparte con otras ideas particulares de la misma clase (cf. Berkeley, 1948-1957, vol. 2, p. 31 ss.).⁴⁸ Ningún triángulo particular será jamás enteramente adecuado al concepto de triángulo, dado que este concepto es universal y por tanto válido para todos los triángulos particulares posibles (cf. el pasaje de A 141/ B 180 citado en la segunda sección de

abstracta de triángulo. Cf. Locke (1689¹, 1700/ 1975, p. 595-596), Berkeley (1948-1957, vol. 2, p. 32-33) y Hume (1748¹, 1777/ 2007, p. 135-136). Una traducción alemana de ensayos de Hume apareció entre 1754 y 1756 en cuatro volúmenes (Hamburg y Leipzig). Esta colección se llamaba *Vermischte Schriften* y Kant poseía todos los volúmenes (cf. Warda, 1922, p. 50). El segundo volumen contenía los *Philosophische Versuche über die Menschliche Erkenntniß*, esto es, una traducción de *Philosophical essays concerning human understanding* de Hume. (En 1758 Hume cambió el título de sus *Philosophical essays* por el de *An enquiry concerning human understanding*). Este segundo volumen fue vuelto a publicar en el 2000 (cf. Klemme, 2000, vol. 1). La traducción alemana de los comentarios de Hume sobre Berkeley y la abstracción puede encontrarse en Klemme (2000, vol. 1, p. 350-353). 2) El tratado latino de Berkeley *De motu*, publicado en Londres en 1721 y vuelto a publicar en 1752. Cf. Berkeley (1948-1957, vol. 4, p. 1-30). 3) Los *Three dialogues between Hylas and Philonous* (1713¹) de Berkeley. Aunque en esta obra Berkeley no hace mención de la idea abstracta de triángulo, considera efectivamente la idea abstracta de figura. Cf. Berkeley (1948-1957, vol. 2, p. 176-177, 192-194). La primera traducción alemana de los *Three dialogues* fue publicada en 1756. Esta obra contenía también una traducción de la *Clavis universalis* de Arthur Collier. El título completo de la obra es: *Samlung der vornehmsten Schriftsteller die die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous, und des Colliers Allgemeinen Schlüssel. Uebersetzt und mit wiederlegenden Anmerkungen versehen nebst einem Anhang worin die Wirklichkeit der Körper erwiesen wird von Joh. Christ. Eschenbach, Prof. Philos. zu Rostock*. En el "Prefacio" a la obra, Eschenbach afirma que basó su traducción de los *Three dialogues* en una traducción francesa publicada en Amsterdam en 1750, dado que le fue imposible hallar el texto en lengua inglesa. La traducción alemana de las tesis de Berkeley sobre la abstracción puede encontrarse en p. 31, 88-99. Acerca del problema de las fuentes de conocimiento de Berkeley disponibles para Kant, cf. Turbayne (1955, p. 225-227), Allison (1973, p. 44), Stadelmann (1999, p. 25-40, 92-98) y Motta (2012, p. 63, nota 4).

⁴⁷ Nos limitamos a mencionar esta difundida interpretación del sentido de la crítica berkeleyana de la doctrina de las ideas universales y abstractas. Para un desarrollo de la misma, cf. Pitcher (1977/ 1983, p. 81 ss.). Para referencias bibliográficas acerca de esta interpretación, cf. Baxter (1997, p. 307-309).

⁴⁸ Hume expone sucintamente en su *Enquiry* (obra cuya traducción alemana, como vimos, poseía Kant) una teoría de la función universal que pueden desempeñar ideas particulares, la cual es similar a la de Berkeley. Cf. Hume (1748¹, 1777/2007, p. 138, nota) y Klemme (2000, vol. 1, p. 357-359).

este trabajo). Asimismo, tal concepto es una representación discursiva y no una problemática imagen universal.

Sin embargo, la teoría kantiana de los conceptos habría quedado incompleta si el filósofo de Königsberg no hubiera tratado, con su doctrina del esquematismo, el problema de la referencia de las representaciones universales a las intuiciones singulares. En efecto, tan sólo de esta manera puede ponerse de manifiesto el valor de las representaciones universales para el conocimiento. A diferencia de Berkeley, la teoría kantiana de los esquemas-procedimientos presupone que no hay una relación de semejanza de aspecto entre lo universal y lo singular, sino una conexión constitutiva⁴⁹ hecha posible por un tercer elemento. El concepto de triángulo puede referirse a los triángulos particulares no porque tenga un aspecto triangular particular o un problemático aspecto triangular universal, sino porque le corresponde un procedimiento universal para la constitución de triángulos particulares, sean éstos equiláteros, escalenos o isósceles. Puede afirmarse que Kant, a diferencia de Berkeley, no trata el problema de la relación entre lo universal y lo singular en términos de semejanza de aspecto, sino sobre la base de una teoría de la constitución conceptual de la objetividad.

Conclusión

En el Capítulo del esquematismo de *KrV* hay sustento textual para la interpretación de los esquemas de los CEyM como procedimientos de síntesis regidos por tales conceptos. Las síntesis ejercidas por esos procedimientos constituyen las correspondientes multiplicidades intuitivas particulares en objetos de los conceptos en cuestión. A cada tipo de concepto (empírico, aritmético y geométrico) le corresponde un modo particular de síntesis. Esta interpretación de los esquemas está en perfecto acuerdo con la caracterización kantiana de los conceptos como reglas de síntesis. En efecto, un esquema es el procedimiento requerido por un concepto que sirve de regla. El contenido del concepto, esto es, lo que es pensado en éste, requiere una cierta y determinada síntesis de la multiplicidad sensible, y nuestra imaginación responde a esa exigencia generando un procedimiento universal de síntesis (es decir, un esquema) correspondiente al mencionado contenido. Hemos esbozado asimismo una interpretación según la cual esta concepción de los esquemas-procedimientos puede entenderse como parte de la respuesta de Kant a la crítica berkeleyana de la doctrina de las ideas universales y abstractas

⁴⁹ Cf. más arriba, nota 22.

Nuestro trabajo mostró, entonces, que los esquemas de los CEyM pueden distinguirse clara y precisamente de sus correspondientes conceptos, y que este hecho no implica que tales esquemas sean entidades superfluas, puesto que son precisamente los procedimientos de síntesis de la imaginación requeridos y exigidos por los conceptos en tanto reglas de síntesis. Sin embargo, debe señalarse que no consideramos que la doctrina de los esquemas de los CEyM como procedimientos esté exenta de problemas. En efecto, como hemos visto, es bastante difícil concebir estos procedimientos universales en el caso de los conceptos empíricos.

Referências

- ALLISON, Henry E. "Kant's critique of Berkeley", *Journal of the History of Philosophy*, 11.1 (1973): 43-63.
- _____. *Kant's transcendental idealism*. Revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press, 2004.
- AQUILA, Richard E. "Kant's theory of concepts", *Kant-Studien* 65.1 (1974): 1-19.
- ARIAS, Martín (2008) "¿Hay un esquematismo de los conceptos empíricos y matemáticos? (Kant: *Critica de la Razón Pura*, A 138/B 177)", *Anuario Filosófico*, 41.3 (2008): 621-635.
- ARIAS ALBISU, Martín. "Una relación de homogeneidad entre términos heterogéneos. El concepto de homogeneidad en el capítulo del esquematismo de la *Critica de la razón pura*", *Diánoia*, 54.63 (2009a): 71-88.
- _____. "Heterogeneidad y diferencia. Acerca de los problemas del esquematismo trascendental y del esquematismo de los conceptos empíricos y matemáticos", *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, 6 (2009b): 49-60.
- _____. "On two different lines of argumentation in Kant's theory of schematism of empirical and mathematical concepts", *Kant Studies Online*, (2014): 1-42.
<http://www.kantstudiesonline.net/KSO_Author_AK_files/AriasAlbisuMartin01713.pdf>
- BAXTER, Donald L. M. "Abstraction, Inseparability and Identity", *Philosophy and Phenomenological Research*, 57.2 (1997): 307-330.
- BAYNE, Steven M. *Kant on causation. On the fivefold routes to the principle of causation*. Albany, NY: State University of New York Press, 2004.

- _____. "Abstract general ideas and Kant's schematism". En: Valerio Rodhen y otros (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Vol. 2, p. 97-105, Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- _____. "Marks, images, and rules: concepts and transcendental idealism". En: Dennis Schulting y Jacco Verburgt (eds.), *Kant's idealism. New interpretations of a controversial doctrine*. p. 127-142. Dordrecht: Springer, 2011.
- BENNETT, Jonathan. *Kant's analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- BERKELEY, George. *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (A.A. Luce y T. E. Jessop, eds.). London: Thomas Nelson and Sons, 1948-1957.
- CAIMI, Mario. *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.
- _____. "Comments on the conception of imagination in the Critique of Pure Reason". En: Valerio Rodhen y otros (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Vol. 1, p. 39-50. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- CHIPMAN, Lauchlan. "Kant's categories and their schematism", *Kant-Studien*, 63.1 (1972): 36-50.
- DAHLSTROM, Daniel O. "Thinking, knowing, and schematism". En: Gerhard Funke (ed.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8. April 1981*. Vol. I.1, p. 209-220. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981.
- DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*. En: Charles Adam y Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*. Vol. 7, Paris: Léopold Cerf, 1641¹, 1642/ 1904.
- DÜSING, Klaus. "Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft". En: Lothar Kreimendahl (ed.), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*. p. 47-71. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995.
- ECO, Umberto. *Kant y el ornitorrinco*. Trad. por Helena Lozano Miralles. Barcelona: Lumen, 1997/ 1999.
- ERDMANN, Benno. "Kant und Hume um 1762", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1.1 (1888): 62-77, 1.2 (1888): 216-230.
- FELDMAN, Susan. "Kant's schemata as reference rules". En: Gerhard Funke y Thomas M. Seebohm (eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*. Vol. II.1, p. 229-240. Washington,

- DC: The Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1989.
- FERRARIN, Alfredo. "Construction and mathematical schematism. Kant on the exhibition of a concept in intuition", *Kant-Studien*, 86.2 (1995a): 131-174.
- _____. "Kant's productive imagination and its alleged antecedents", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18.1 (1995b): 65-92.
- GINSBORG, Hannah. "Lawfulness without a law: Kant on the free play of imagination and understanding", *Philosophical Topics*, 25.1 (1997): 37-81.
- _____. "Thinking the particular as contained under the universal". En: Rebecca Kukla (ed.), *Aesthetics and cognition in Kant's critical philosophy*. p. 35-60. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GUYER, Paul. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929/ 1991.
- HUME, David. *An enquiry concerning human understanding. And other writings* (Stephen Buckle, ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1748¹, 1777/ 2007.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin: Walter de Gruyter, 1900 ss.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Trad. por Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica, 1787/ 2009.
- _____. *Lógica. Un manual de lecciones* (Edición original de G. B. Jäsche). Trad. por María J. Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal, 2000.
- KEMP SMITH, Norman. *A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*. London: Macmillan, 1918.
- KIM, Joongol. "Concepts and intuitions in Kant's philosophy of geometry", *Kant-Studien*, 97.2 (2006): 138-162.
- KLEMME, Heiner F. (ed.). *Reception of the Scottish Enlightenment in Germany: Six significant translations, 1755–1782*. Bristol: Thoemmes Press, 2000.
- KORIAKO, Darius. "Kants Schematismuslehre und ihre Relevanz für die Philosophie der Mathematik", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83.3 (2001): 286-307.
- KÖRNER, Stephan. *Kant*. London: Penguin Books, 1955.
- LA ROCCA, Claudio. "Schematismus und Anwendung", *Kant-Studien*, 80.2 (1989): 129-154.

- _____. “How are synthetic apriori judgments possible? The conditions and process of empirical knowledge in Kant”, *Quaestio*, 4 (2004): 265-293.
- LEAVITT, Frank J. “Kant’s schematism and his philosophy of geometry”, *Stud. in Hist. and Phil. of Science*, 22.4 (1991): 647-659.
- LOCKE, John. *An essay concerning human understanding* (Peter H. Nidditch, ed.) Oxford: Clarendon Press, 1689¹, 1700/ 1975.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Kant and the capacity to judge*. Trad. por Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 1993/ 1998.
- MELLIN, G. S. A. *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*. Züllichau/Jena y Leipzig: Friedrich Frommann, 1797-1804.
- METZ, Wilhelm. *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.
- MOTTA, Giuseppe. “Das Phantom des berkleyischen Idealisms’. Su alcuni riferimenti a J. G.H. Feder nella *Critica della ragion pura*”, *Studi Kantiani*, 25 (2012): 59-69.
- NOLAN, J. P. “Kant on meaning: two studies”, *Kant-Studien*, 70.2 (1979): 113-130.
- PARSONS, Charles. “Arithmetic and the categories”, *Topoi*, 3.2 (1984): 109-121.
- PATON, Herbert J. *Kant’s metaphysic of experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1936/ 1970.
- PHILONENKO, Alexis. “Lecture du schématisme transcendantal.” En: Joachim Kopper y Wolfgang Marx (eds.), *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*. p. 291-312. Hildesheim: Gerstenberg, 1981.
- PIPER, William B. “Kant’s contact with British empiricism”, *Eighteenth-Century Studies*, 12.2 (1978-1979): 174-189.
- PIPPIN, Robert B. “The schematism and empirical concepts”, *Kant-Studien*, 67.2 (1976): 156-171.
- PIPPIN, Robert B. “Kant on empirical concepts”, *Stud. in Hist. and Phil. of Science*, 10.1 (1979): 1-19.
- PIPPIN, Robert B. *Kant’s theory of form. An essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven: Yale University, 1982.
- PITCHER, Georg. *Berkeley*. Trad. por José A. Robles García. México: Fondo de Cultura Económica, 1977/ 1983.
- SCHRADER, George. “Kant’s theory of concepts”, *Kant-Studien*, 49.1-4 (1958): 264-278.

- SEEL, Gerhard. "Die Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze". En: Georg Mohr y Marcus Willaschek (eds.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. p. 217-246. Berlin: Akademie, 1998.
- SHABEL, Lisa. "Kant on the 'symbolic construction' of mathematical concepts", *Stud. in Hist. and Phil. of Science*, 29.4 (1998): 589-621.
- _____. "Kant's philosophy of mathematics." En: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. p. 94-128. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SMIT, Houston. "Kant on marks and the immediacy of intuition", *The Philosophical Review*, 109.2 (2000): 235-266.
- STADELMANN, Elke. *Philosophie aus der Besinnung des Denkens auf sich selbst: Berkeley und Kant*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999.
- STERN, Leah J. "Empirical concepts as rules in the Critique of Pure Reason". En: Gerhard Funke (ed.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6.-10. April 1974*. Vol. II.1, p. 158-165. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.
- SUTHERLAND, Daniel. "Kant on arithmetic, algebra, and the theory of proportions", *Journal of the History of Philosophy*, 44.4 (2006): 533-558.
- TURBAYNE, Colin M. (1955) "Kant's refutation of dogmatic idealism", *The Philosophical Quarterly*, 5.20 (1955): 225-244.
- WARDA, Arthur. *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: Martin Breslauer, 1922.
- WARNOCK, Geoffrey J. "Concepts and schematism", *Analysis*, 9.5 (1949): 77-82.
- WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. En: Jean École y otros (eds.), *Gesammelte Werke*. Vol. I.2. Hildesheim: Georg Olms, 1720¹, 1751/ 1983.
- WOLFF, Robert P. "Kant's debt to Hume via Beattie", *Journal of the History of Ideas*, 21.1 (1960): 117-123.
- _____. *Kant's theory of mental activity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- YOUNG, Michael. "Kant on the construction of arithmetical concepts", *Kant-Studien*, 73.1 (1982): 17-46.
- _____. "Construction, schematism, and imagination", *Topoi*, 3.2 (1984): 123-131.
- _____. "Kant's view of imagination", *Kant-Studien*, 79.2 (1988): 140-164.

Resumo: El objetivo del presente artículo es ofrecer una interpretación de la doctrina del esquematismo de los conceptos empíricos y matemáticos presentada por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Mostramos que los esquemas de los conceptos empíricos y matemáticos son procedimientos de síntesis gobernados por reglas conceptuales. Aunque no consideramos que esta doctrina kantiana carece de problemas, nuestro trabajo muestra que: 1) esos esquemas pueden distinguirse rigurosamente de sus correspondientes conceptos; 2) esos esquemas no son entidades superfluas. Estas conclusiones se alcanzan mostrando que el contenido de un concepto (esto es, un conjunto de notas discursivas) determina la unidad de elementos sensibles que tiene que ser efectuada por un esquema en tanto procedimiento de síntesis.

Palavras-chave: Kant, esquematismo, empíricos, matemáticos, procedimientos

Abstract: The aim of this paper is to offer an interpretation of the doctrine of schematism of empirical and mathematical concepts presented by Kant in his *Critique of pure reason*. We show that the schemata of empirical and mathematical concepts are procedures of synthesis governed by conceptual rules. Although we do not consider that this Kantian doctrine is unproblematic, our paper shows that: 1) those schemata can be thoroughly distinguished from their corresponding concepts; 2) those schemata are not superfluous entities. These conclusions are reached by showing that the content of a concept (that is, a set of discursive marks) determines the unity of sensible elements that must be effectuated by a schema as a procedure of synthesis.

Keywords: Kant, schematism, empirical, mathematical, procedures

Recebido em 18/08/2014; aprovado em 12/10/2014.

Sentidos de metafísica na filosofia crítica de Kant

[Senses of metaphysics in Kant's critical philosophy]

Diego Kosbiau Trevisan*

Universidade de São Paulo (São Paulo, SP, Brasil) /
Johannes Gutenberg-Universität (Mainz, Alemanha)

1. A polêmica em torno do tema: Kant como metafísico?

Não é tarefa das mais simples determinar, com rigor sistemático e fidelidade histórica, a relação de Kant com a metafísica. O tom por vezes exaltado com que tal tema é abordado na Kant-Forschung ou na filosofia pós-kantiana faz lembrar a forma não raro apaixonada com que o próprio Kant se referia à sorte da “mãe das ciências”. No prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura* (*KrV*, A viii-ix), Kant compara o destino da metafísica àquele de Hécuba representado por Ovídio nas *Metamorfoses*: a rainha de Tróia, outrora “tantas grandezas possuindo”, “hoje em desterro, na indignação agora”, vocifera aos deuses a sina que pelas mãos de Aquiles acometera a si e a seus domínios. Não faltaram contemporâneos de Kant que – para permanecermos no mesmo registro literário – quiseram ver no filósofo crítico um Aquiles da metafísica, um, em expressão cunhada por Mendelssohn em 1785, *Alleszermalmer* que fizera terra arrasada do reino mais nobre da filosofia e das ciências (Mendelssohn, 1974, p. 1). Desde então foi reproduzida à exaustão a imagem de Kant como o destruidor da metafísica – ou, ao menos, como aquele que preparara o terreno para tanto. De forma correspondente, os esforços para rebater esse juízo não foram menos frequentes e combativos.

Seja como resposta ao movimento neokantiano de Hermann Cohen, Alois Riehl, Paul Natorp, Ernst Cassirer, entre outros, que, grosso modo, fazia o sistema da metafísica tradicional ser absorvido no

* Este trabalho contou com o apoio da FAPESP e do DAAD. Email: diegokosbiau@hotmail.com

sistema da crítica concebido como sistema das ciências¹, seja mais recentemente, como reação àqueles que, como J. Habermas, negam a possibilidade após Kant de uma metafísica mesmo que “crítica”², inúmeros intérpretes e filósofos buscaram resgatar a figura de Kant como um – senão “o” – pensador metafísico por excelência. Contra a redução neokantiana da filosofia crítica a um “vestíbulo das ciências” elevou-se a chamada escola metafísica de interpretação da filosofia kantiana, capitaneada, dentre outros, por Martin Heidegger, Max Wundt, Heinz Heimsoeth e Nicolai Hartmann. Para estes autores, o foco da análise gradualmente pendia da Analítica Transcendental para a Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*, onde surgem de modo mais pungente os “motivos metafísicos” que, segundo eles, caracterizariam mais adequadamente o projeto filosófico kantiano e o ligariam tanto à tradição precedente quanto aos desdobramentos da temática metafísica observados no idealismo alemão.³ No cenário filosófico mais recente, a

¹ Cf., por exemplo, Cohen (1977, p. 9). Sob a égide de Hermann Cohen, o movimento neokantiano de segunda metade do século XIX e início do século XX identificava na *Crítica da razão pura* tão somente uma obra de fundamentação filosófica da física newtoniana: o “procedimento crítico-transcendental” consistiria em partir de um *factum* da ciência e, deduzindo *post festum* suas condições de possibilidade, conceder-lhe justificação filosófica. Atualizar Kant ou restituí-lo em sua inteira envergadura filosófica no cenário cultural de então significava, para esses intérpretes, inseri-lo no interior das discussões físicas e lógico-matemáticas do período. A caracterização que fazemos do neokantismo é, decerto, uma simplificação grosseira e quase caricatural de um movimento cultural de variadas matizes e de profundidade filosófica ainda pouco explorada no Brasil – no entanto, a despeito disso, nosso interesse atual não reside num juízo fiel do movimento neokantiano. Para um amplo panorama do movimento, cf. Köhnke (1993) e Pascher (1997).

² Sobre isso, ver a discussão entre J. Habermas e D. Henrich ocorrida nas décadas de 1980 e 1990. Cf. Habermas (1992), Henrich (2009).

³ Esta declaração de Heidegger durante a conhecida “disputa de Davos” de 1929 contra Cassirer é lapidar para definir o juízo da escola metafísica a respeito do movimento neokantiano: “Por volta de 1850 era como se tanto as ciências humanas como as ciências naturais possuíssem a totalidade do conhecível, de modo que surgia a pergunta: o que resta à filosofia quando a totalidade do ente é repartida entre as ciências? Restava apenas conhecimento das ciências, não do ente. E sob esse ponto de vista foi determinado o retorno a Kant. Em consequência disso Kant foi visto como teórico da teoria físico-matemática do conhecimento [...]. Eu entendo por neokantismo a interpretação da *Crítica da razão pura* que explica a parte da razão pura que leva até a dialética transcendental como teoria do conhecimento com referência à ciência da natureza [...]. Kant não desejava fornecer uma teoria da ciência da natureza, mas, antes, desejava indicar a problemática da metafísica e, decerto, da ontologia” (Heidegger, 1991, p. 274-275). Para outro registro exemplar das intenções da escola metafísica, ver a Introdução de *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, de Gerhard Krüger, publicado em 1931. Na senda aberta pelos estudos pioneiros sobretudo de Heidegger, Heimsoeth e Wundt, Krüger reafirma que Kant teria sempre se compreendido como um metafísico e que, curiosamente, “a influência que exerceu foi, de fato, oposta à sua intenção” (Krüger, 1961, p. 23), a saber, ao invés da imagem de Kant como prolongador e reformulador da temática metafísica, surgira aquela de Kant como o “refutador” da metafísica e arauto dos positivismos da virada do século XIX para o XX. Não causava estranhamento algum a postura de Krüger. Ora, como sete anos antes Heimsoeth cravara, já se havia passado “o tempo em que era permitido acreditar ver em Kant o pioneiro de uma ‘crítica pura do conhecimento’ e o filósofo da ciência teórica com cuja ajuda se poderia combater todo tipo de questionamento metafísico e em

reabilitação de Kant como metafísico se dá de modo mais oblíquo, mas nem por isso menos enfático. A filosofia transcendental é por vezes absorvida no quadro analítico de uma “metafísica descritiva”, como em Strawson⁴, ou por vezes reinserida no horizonte das tentativas “críticas” de dotar de sentido nossa efetividade a partir de um ponto de vista inevitavelmente “metafísico” da completude da experiência existencial humana, como busca fazer D. Henrich.⁵

O dimensionamento preciso da relação de Kant com a metafísica, evocada, de uma forma ou de outra, por todos os autores mencionados, carece, no entanto, de um fundamento mais preciso, que colocaremos aqui sob a forma de uma interrogação. A pergunta que enunciemos é simples: seria o sentido de “metafísica” utilizado tanto pelos seus defensores como pelos seus detratores o *mesmo* empregado por Kant? E mais: haveria em Kant um sentido *unívoco* de metafísica? Procuraremos neste artigo fornecer uma resposta provisória a essas questões a partir de uma investigação sistemática⁶ sobre o conceito kantiano de metafísica conforme discutido na *Crítica da razão pura* e em outros momentos da produção filosófica de Kant. Veremos como Kant, a partir de fontes históricas precisas, acolhe uma concepção determinada de metafísica, modifica-lhe os contornos e, ademais, formula, ele próprio, uma nova forma de metafísica: metafísica *aplicada* (*V-Met/Dohna*, AA 28: 617; *V-Met/Mron*, AA 29: 752) ou metafísica *doutrinal* (*V-Met/Mron*, AA 29: 753), uma disciplina que pode arrogar-se um caráter metafísico e, ao mesmo tempo, científico pelo fato de dirigir-se não aos objetos da metafísica tradicional, Deus, alma e mundo, mas antes às condições de

cuja ‘postura crítica’ se veria o modelo para uma recusa de todos os problemas da metafísica” (Heimsoeth, 1924, p. 121). “Não havia dúvida”, afirmava ainda Hartmann no mesmo ano, “de que somos uma vez mais levados a uma nova metafísica”. (Hartmann, 1958 [1924], p. 339).

⁴ Cf. Strawson (1975). Strawson posteriormente caracterizou esta obra como “uma tentativa de certo modo ahistórica de recrutar Kant para as fileiras dos metafísicos analíticos, descartando, ao mesmo tempo, aqueles elementos metafísicos que se recusavam a uma tal absorção”. (Strawson, 2003, *apud* Glock, 2012, p. 393).

⁵ Segundo Henrich, no discurso contemporâneo sobre a “morte da metafísica” está em jogo o destino da própria filosofia. Kant teria sido aquele que inicialmente permitiu o redimensionamento do pensamento metafísico e a sua “guinada crítica”: “Já em Kant [...] podemos encontrar uma reflexão bastante elaborada sobre o significado do tão temido termo: dividindo-a em, de um lado, investigação das condições de possibilidade do conhecimento e do agir, e, de outro, abertura para ‘temas e caminhos da reflexão’ voltados a dotar de ‘completude’ a nossa compreensão de mundo, Kant teria possibilitado enxergar a metafísica não mais como um saber daquilo que estivesse ‘além da física’, mas sim como um saber daquilo que, ‘aquém da física’, nos permitiria agir e pensar independentemente da física” (Mattos, 2009, p. 61-62).

⁶ Ou seja, ao impor essa restrição deixamos claro que nosso objetivo não consiste em uma análise genealógica ou profundamente histórica sobre a relação de Kant com a metafísica ao longo de seu desenvolvimento intelectual e no cenário filosófico da época. Para uma investigação sobre a forma como Kant acolheu, rejeitou e então modificou a herança metafísica da escola racionalista alemã, cf. Hinske (1970) e Wundt (1984).

possibilidade da constituição do objeto de um âmbito específico da experiência – trata-se dos projetos de uma *metafísica da natureza* como doutrina racional da substância corporal e de uma *metafísica dos costumes ou da moral* entendida como uma moral para o homem enquanto ser racional agente na experiência. Para compreender os contornos dessa forma especificamente kantiana de metafísica, é necessário, contudo, analisar de antemão a maneira pela qual Kant retrabalha as divisões e mesmo o significado da metafísica tradicional no interior do seu projeto crítico, o que é feito de forma explícita e esquemática no capítulo sobre a Arquitetônica da Razão Pura da *Crítica da razão pura*.

2. As divisões da metafísica segundo Kant

No prefácio aos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, na conhecida nota em que discute as críticas lançadas à dedução transcendental das categorias feita na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant torna explícita a proposição a partir da qual, escreve ele, todo o sistema crítico seria “construído” <erbaut> e devido à qual deveria suscitar “certeza apodíctica”: “*todo o uso especulativo da nossa razão nunca se estende além dos objetos da experiência possível*” (MAN, AA 04: 474). A confissão kantiana – uma resposta às acusações de que um suposto fracasso na dedução transcendental levaria à deslegitimação de todo o projeto crítico – certamente não surpreende um leitor mesmo que casual da *Crítica da razão pura*. Contudo, pode causar certo desconforto o fato de ela ser feita numa obra em cujo título figura justamente a rainha das ciências: a metafísica. Ora, desde Aristóteles esta ciência não estaria dirigida, ao menos em seu propósito último, ao suprasensível, ao conhecimento especulativo de objetos que ultrapassam os limites da sensibilidade, justamente o que é posto em questão pelo próprio Kant na passagem citada? Como, portanto, sustentar o projeto de uma “metafísica”, como, por exemplo, uma *Metafísica da natureza* ou *dos costumes*, depois de desabilitá-la como disciplina científica? À primeira vista, sob um olhar ingênuo, os planos, previstos na Arquitetônica da Razão Pura, de uma *Metafísica da natureza* e de uma *Metafísica dos costumes* parecem “pré-críticos”, quando não completamente despropositados após a revolução copernicana – aos ouvidos dos contemporâneos de Kant, uma *metafísica* da natureza poderia soar como algo parecido a uma cosmologia racional talvez ligada a um *ens realissimum* que garantisse a prova última da realidade do mundo natural, e uma *metafísica* da moral, algo como uma

doutrina do direito natural calcada, em última instância, na teologia natural (cf. Brandt, 1990). Não seria justamente contra *isso* que se dirige o esforço crítico?

Como dissemos logo no início de nossa investigação, não é tarefa simples precisar a maneira, por vezes ambígua, com que Kant de fato comprometeu-se com uma metafísica científica e, de forma mais específica, quais seriam seus contornos. Após ter, ao longo de toda *Crítica da razão pura*, mais notadamente na Dialética Transcendental, posto sob suspeita o estatuto científico da metafísica dogmática tradicional, afirmando que seus objetos por excelência (Deus, alma e mundo) não poderiam ser conhecidos por extravasarem os limites da experiência possível, Kant reconhece, não obstante, que quando tratamos da metafísica não estamos lidando com uma ciência acessória da qual poderíamos abrir mão caso ela se demonstrasse impossível ou inviável de um ponto de vista teórico. Muito pelo contrário, a metafísica, a ciência racional por excelência, se constitui como uma “disposição natural da razão” <*Naturanlage der Vernunft*> (*Prol.*, AA 04: 365) intimamente ligada a um “interesse da razão universal humana” (*Prol.*, AA 04: 257. Cf. *Prol.*, AA 04: 327; *KrV*, A 779/ B 827), de modo que, num ambiente que lhe era cada vez mais refratário, nada restaria senão submetê-la a uma crítica da própria razão pura.⁷

Contudo, se examinarmos essas passagens mais atentamente, percebemos que, ao mesmo tempo em que afirma a inevitabilidade dessa ciência, Kant insiste em desacreditar a pretensão especulativa da metafísica dogmática de possuir proposições sintéticas a priori com respeito a seus objetos, o que, devido a uma impossibilidade de base, enreda-a nas ilusões dialéticas que lançam desconfianças quanto ao valor da metafísica como *ciência*. É sob esse contexto que Kant afirma o duplo valor da Crítica: *negativa* como uma exortação de “jamais ousarmos elevar-nos com a razão especulativa acima dos limites da experiência” (*KrV*, B xxv), e *positiva* “na medida em que ao mesmo tempo elimina [...] um obstáculo que limita ou até ameaça aniquilar o uso prático [...] absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade” (*ibid.*). Assim, como bem mostram o Canon da Razão Pura e a Dialética da *Crítica da razão prática*, os objetos da metafísica tradicional são e *devem* ser reabilitados

⁷ “Pois aquilo que até agora foi denominado metafísica não pode agradar a nenhum espírito investigador, mas, como também é impossível renunciar completamente a ela, logo é mister *tentar* uma crítica da própria razão pura, ou, se já existe uma, *investigá-la* e submetê-la a uma prova universal, pois do contrário não existe outro meio de satisfazer a esta necessidade premente, que é algo mais do que simples desejo de saber” (*Prol.*, AA 04: 367).

do ponto de vista do *uso prático da razão*, para o qual são imprescindíveis como postulados necessários para a realização completa do objeto da lei moral, o Sumo Bem. Ao invés de objetos de um saber teórico, passíveis de um tratamento científico e sistemático como aquele pretendido pela tradição racionalista clássica, Deus e imortalidade da alma são objetos duma *fé racional*, ficando ao abrigo de objeções céticas quanto à possibilidade de provar sua existência numa perspectiva especulativa ao mesmo tempo, contudo, em que fica vedada uma ciência teórica dos mesmos (*cf. KpV*, AA 05: 133 ss.; *KrV*, A 795 ss./ B 823 ss.). A metafísica tradicional, desqualificada em suas pretensões especulativas, é, não obstante, submetida à “proteção Crítica” que reconfigura em um uso prático o inevitável interesse racional e moral ligado aos objetos metafísicos.

Isto posto, ainda fica, no entanto, a pergunta: será esse o *único* sentido de metafísica empregado por Kant quando coloca como pergunta crucial a ser respondida pela Crítica aquela a respeito da possibilidade da metafísica como ciência (*KrV*, B 22; *Prol.*, AA 04: 265 ss.), ou quando afirma que a Crítica deve servir-lhe como propedêutica (*KrV*, A 841/ B 868), ou – talvez de modo mais dramático – quando redige seus *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* e sua *Metafísica dos costumes*? Entendemos que não. Somente quando se compreende que a noção de uma metafísica kantiana “científica” é mais ampla do que aquela outra por ele criticada e também que o estabelecimento de uma metafísica nos moldes kantianos constitui-se uma peça *central* no interior de sua concepção de sistema da filosofia, é que podemos então redimensionar a contento o conjunto da filosofia kantiana. A metafísica que Kant deseja desabilitar como ciência e reenviar a um uso prático da razão corresponde a apenas *um* dos diversos sentidos que essa disciplina essencial ao homem assume no interior do projeto crítico e, de resto, na tradição filosófica. Em todas elas, contudo, o cerne racional dessa ciência é preservado: nas diversas feições que assume, trata-se sempre de uma disciplina filosófica cujo conhecimento deve ser necessário e apodítico em virtude de sua sede residir na *razão*.

Podemos, de forma geral, distinguir quatro sentidos que a metafísica adquire durante o período crítico, todos eles implicitamente evocados acima e que serão mais profundamente discutidos na sequência:

(1) a metafísica como *metaphysica generalis*, entendida como a análise crítico-transcendental dos conceitos tradicionais da ontologia e que,

como veremos, se transforma numa “modesta analítica do entendimento puro” (cf. *KrV*, A 247/ B 303);

(2) metafísica como *metaphysica specialis*, disciplina que investiga os objetos *par excellence* da metafísica tradicional, a saber, Deus, mundo e alma, e que é desconstruída sobretudo pela Dialética Transcendental nas pretensões científicas das disciplinas tradicionais correspondentes a cada um desses objetos: teologia transcendental (Deus), cosmologia racional (mundo) e psicologia racional e empírica (alma) (cf. *KrV*, A 334-335/ B 391-392);

(3) metafísica como *metaphysica naturalis* (*KrV*, B 21), ou seja, como uma “disposição natural da razão”, que indica a inevitável tendência do homem, ínsita à estrutura lógica da razão e ao interesse moral despertado pelos objetos da metafísica, de arrancar-se do mundo sensível em direção ao suprassensível e que, assim, o leva a um contínuo e malogrado esforço em conhecer os objetos da metafísica especial (cf. *KrV*, B 21; *Prol.*, AA 04: 365); e, finalmente,

(4) metafísica como *metaphysica applicata*, isto é, metafísica aplicada ou metafísica doutrinal, incluindo uma *Metafísica da natureza* e uma *Metafísica dos costumes*, e caracterizada como uma disciplina racional que aplica um conjunto de proposições a priori a um elemento empírico mínimo dado na experiência segundo as duas partes em que se divide a filosofia: filosofia da natureza, cujo objeto são as leis da natureza, e filosofia dos costumes, cujo objeto são as leis da liberdade (*V-Met/Mron*, AA 29: 750-751; *V-Met/Dohna*, AA 28: 617; *FM*, AA 20: 285-286; *KrV*, A 845-848/ B 873-876; *MAN*, AA 04: 469-470). Trata-se, aqui, de disciplinas metafísicas particulares “cientificamente legítimas” e, assim, passíveis de sistematização, em conformidade com a exigência racional-especulativa de completude ligada *idealiter* a tal ciência (*MAN*, AA 04: 473; *MS*, AA 06: 218).⁸

⁸ Omitimos aqui um possível quinto sentido de metafísica, exposto explicitamente nos *Progressos da metafísica* como um sentido “prático-dogmático” da metafísica e que consiste no “conhecimento prático-dogmático do suprassensível” envolvido no uso prático da razão quando do acolhimento dos objetos da metafísica especial, criticamente reabilitados, como mencionado, sob a perspectiva moral com vistas ao fim último da razão humana (*FM*, AA 20: 293-296). Trata-se aqui do significado geral de “metafísica” discutido nos *Progressos* como o da “ciência que opera, mediante a razão, o trânsito do conhecimento do sensível ao do suprassensível <sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten>” (*FM*, AA 20: 260), em oposição à metafísica como “sistema de todos os princípios do conhecimento mediante conceitos da razão pura teórica” (*FM*, AA 20: 261). Segundo Mario Caimi, Kant se refere à oposição entre os “conceitos clássicos de ‘metafísica como disposição natural’ e ‘metafísica como ciência’” (Caimi, 1989, p. 19, n. 4), oposição essa que

As duas primeiras acepções de “metafísica” são facilmente atribuíveis à tradição racionalista da qual Kant era herdeiro e contra a qual se levantou: trata-se, em (1), da *metaphysica generalis*, ou ainda, ontologia, questionada pela Analítica Transcendental da *Crítica da razão pura*, e, em (2), da *metaphysica specialis*, que se dividiria, segundo Wolff, em *theologia naturalis* (Deus), *psychologia rationalis* (alma) e *cosmologia generalis ou transcendentalis* (mundo), discutidas e desabilitadas em suas pretensões científicas na Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*.⁹ Deixando de lado o significado de metafísica como disposição natural e passando ao largo dos detalhes da crítica kantiana à *metaphysica generalis* e à *metaphysica specialis* desenvolvida na Doutrina Transcendental dos Elementos, voltemo-nos à exposição e crítica kantianas da metafísica na Arquitetônica da Razão Pura.

3. Reformulação da metafísica na arquitetura da razão pura

Como dito acima, a preocupação de Kant na *Crítica da razão pura* não é pura e simplesmente negar a existência e os direitos da metafísica tradicional, opondo-lhe a Crítica e fazendo desta sua substituta; pelo contrário, o objetivo último de Kant na obra inaugural do período crítico consiste em investigar a *possibilidade* de uma metafísica em geral como disciplina científica da razão.¹⁰ Ora, aceitando como resultado da

remete àquela de Baumgarten entre *metaphysica naturalis* e *metaphysica artificialis*, ou seja, entre uma metafísica que se adquire pelo “uso” e outra que deve ser estudada sistematicamente (id., p. 22). Para Caimi, portanto, esse quinto sentido de metafísica estaria estreitamente ligado ao terceiro, a *metaphysica naturalis* como a disposição natural da razão com vistas a seu fim supremo.

⁹ Cf. Wolff (2006). Além da ontologia, ciência daquilo que é comum a todos os entes (§ 73), a metafísica seria dividida segundo a diferença dos entes que conhecemos: Deus, a alma humana e os corpos ou coisas extensas (§ 55). Portanto, daqui resultam 3 partes da metafísica, das quais uma trata de Deus, outra da alma humana e outra dos corpos ou coisas materiais (§ 56): respectivamente, teologia natural (§ 57); psicologia (§ 58) e cosmologia, parte da física geral que trata “dos corpos inteiros, do mundo e ensina de que maneira o mundo é composto por aqueles [...]”. A cosmologia, assim, é a ciência do mundo enquanto tal” (§ 77). Em suma, a metafísica compreende a ontologia, a cosmologia geral e a pneumática ou “ciência dos espíritos”, ou seja, a psicologia e a teologia natural (§ 79). Cf. também Wolff (1962-). O segundo capítulo de *Vernunftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, obra conhecida também como *Metafísica Alemã*, trata da ontologia geral, o terceiro e quinto da psicologia racional e empírica, o quarto da cosmologia racional e o sexto da teologia racional. Sobre a metafísica wolffiana e suas divisões, cf. École, (1990, p. 51-64). Notemos desde já como Kant desliga a física racional da cosmologia, bem como a filosofia prática das disciplinas metafísicas tradicionais, autonomizando-a, o que não ocorria em Wolff – para ele, os princípios da *philosophia practica universalis* dependiam das demais disciplinas metafísicas segundo a hierarquia por ele proposta (cf. Wolff, 2006, §§ 62-70 e 92).

¹⁰ Discutindo o caso específico da Metafísica dos Costumes, Mary. J. Gregor afirma que com esse intuito Kant operacionaliza o significado tradicional de metafísica na questão que anima a *Crítica da razão pura*, a saber, “como é possível a metafísica como ciência?”. Nessa obra, segundo Gregor

investigação crítica que aquilo legitimamente tomado por um objeto do conhecimento tem de regular-se segundo nossas faculdades de conhecimento, e não o inverso, surgindo, como consequência, o fato incontornável de que somente podemos conhecer objetos dados à sensibilidade, conclui-se, portanto, que os objetos da metafísica tradicional, todos eles dados para além das condições espaço-temporais, devem ser rejeitados de um ponto de vista especulativo; a metafísica, nessa esteira, se reconfigura nos novos termos críticos: “a análise mesma nos dará um novo tipo de metafísica, um sistema de princípios cognitivos que tornam a experiência possível e também tornam objetos da experiência possíveis” (Gregor, 1963, p. 2). Ao passo que “a metafísica tradicional consistia num conjunto de proposições sintéticas a priori sobre objetos suprassensíveis [...], a metafísica kantiana é um sistema de conceitos e princípios a priori que tornam possíveis os objetos da experiência” (*ibid.*), com a peculiaridade de que tal metafísica deve ainda investigar a fonte mesma da *possibilidade* desses conceitos e princípios sintéticos a priori e a *aplicação* dos mesmos a um âmbito específico da experiência.¹¹ Trata-se, aqui, por um lado, da disciplina crítica propedêutica que investiga a “extensão, as divisões, os limites e todo o conteúdo” dos princípios da razão (*cf. KrV, A xii*), e, por outro, das disciplinas sistemático-doutrinárias que aplicam os princípios investigados e legitimados na etapa anterior a um âmbito específico de objetos, sejam eles leis da natureza ou lei da liberdade.

Na Arquitetônica da Razão Pura, onde é apresentado o “plano” de acordo com o qual o “conjunto de todo o conhecimento da razão pura e especulativa” e seus “elementos” e “materiais” são erigidos no “edifício” sistemático da filosofia (*KrV, A 707/ B 735*), Kant parte da distinção inicial do conhecimento humano em conhecimento *histórico* e *racional*. No primeiro tipo, o sujeito “conhece só tanto e na medida em que lhe foi dado de fora, seja mediante experiência imediata ou uma narração, seja

(1963), Kant procura dotar a metafísica de um novo método que recupere seu aspecto científico, método esse ensejado a partir da “completa revolução” da metafísica, fazendo da Crítica uma espécie de “tratado sobre o método” de toda filosofia futura, incluindo as ciências práticas (*cf. KrV, B xxii-xxiii*).

¹¹ *Cf.* Schmidt (2005) e Sängler (1982, p. 60-61). Sängler ressalta também as consequências disso para a *Metafísica dos costumes*: “O ‘remodelamento da forma de pensamento’ torna possível uma nova metafísica, que não é mais o saber de objetos, mas sim, visto que os objetos se guiam agora segundo a organização específica das faculdades de conhecimento, a ciência das condições que possibilitam o saber de objetos [...]. A *Metafísica dos costumes* também precisa ser considerada a partir dessa virada crítica: ela não mais faz de um objeto como ‘liberdade’ algo cognoscível no sentido de um dado ontológico, mas antes surge como ciência das condições e legalidades <*Gesetzlichkeiten*> das capacidades humanas para a liberdade”. Contudo, Sängler omite aqui a metafísica aplicada, sobre a qual falaremos adiante.

mediante uma instrução (de conhecimento gerais)” (*KrV*, A 836/ B 864), em oposição ao conhecimento racional, que é constituído inteiramente pelo indivíduo a partir de princípios e “fontes universais da razão [...], das quais também pode emergir a crítica e até mesmo o repúdio daquilo que se aprendeu” (*ibid.*).¹² Esse segundo tipo de conhecimento, o racional, divide-se, por seu turno, em *matemático*, por meio da construção de conceitos, e em *filosófico*, por meio de simples conceitos. É neste último que Kant inclui a ciência metafísica.

Adotando uma divisão que seria retomada na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (*GMS*, AA 04: 387), Kant escreve que a filosofia, “a legislação da razão humana”, ou ainda, “a ideia de uma ciência que consiste num sistema de todo o conhecimento filosófico” (*KrV*, A 840/ B 868), possui, por sua vez,

dois objetos, *natureza e liberdade*; contém [...] tanto a lei natural quanto também a lei moral, inicialmente em dois sistemas separados, mas finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza refere-se a tudo o que *é*; a filosofia dos costumes concerne unicamente ao que *deve ser*. (*ibid.*)

A filosofia, quando se ocupa de cada um desses dois objetos, divide-se tanto em uma filosofia *empírica* (conhecimento racional baseado em princípios empíricos), quanto em uma filosofia *pura* (conhecimento racional a partir da razão pura). Cada um dos objetos da filosofia, a natureza ou a liberdade, pode, portanto, ser analisado no interior de uma visada pura ou empírica, dependendo somente dos princípios a partir dos quais são investigados – em suma, poderá haver tanto uma filosofia da natureza pura ou empírica, quanto uma filosofia dos costumes pura ou empírica.¹³

¹² Kant faz uma distinção semelhante nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, opondo uma *doutrina histórica da natureza*, que se divide em uma “descrição da natureza” e em uma “história da natureza”, à ciência da natureza, ou ainda, uma *doutrina racional da natureza* composta por uma parte pura e outra empírica, da qual se falará mais adiante na *Arquitetônica* (*MAN*, AA 04: 468). Para uma discussão sobre a oposição kantiana entre conhecimento histórico e filosófico, cf. Albrecht (1982).

¹³ Kant não especifica nesse trecho em que consistiriam uma filosofia da natureza empírica e uma filosofia dos costumes empírica. Em outros momentos de sua obra, Kant afirma que na filosofia da natureza empírica inclui-se a física empírica, que se baseia em princípios e conceitos retirados da experiência, ao passo que na filosofia dos costumes empírica deveria ser incluída uma antropologia *prática*, que supostamente retiraria preceitos morais de condições empíricas nas quais se encontra o homem (*GMS*, AA 04: 388), diferenciando-se, assim, da antropologia *moral*, que se limita a analisar as condições subjetivas e empíricas em que as leis morais, discernidas na filosofia pura, encontram acesso ou impedimentos no ânimo humano (*MS*, AA 06: 217). Notemos aqui que Kant, nas introduções à *Crítica da faculdade do julgar*, rejeitará por completo qualquer parte empírica da filosofia moral. Ora, esta deve basear-se na “legislação prática da razão segundo o conceito da liberdade” (*KU*, AA 05: 171), o qual, pelo fato de não poder apresentar-se na experiência, não ensaja qualquer parte empírica na filosofia. Há nessa última obra uma

A filosofia pura, que importa a Kant nessas passagens,

ou é uma *propedêutica* (exercício preliminar) que *investiga a faculdade da razão* no tocante a todos os conhecimentos *puros a priori* e denomina-se *crítica*, ou constitui em segundo lugar o *sistema da razão pura* (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto o verdadeiro quanto o aparente) a partir da razão pura apresentado em sua conexão sistemática, e chama-se *metafísica*. (*KrV*, A 841/ B 869 – grifos nossos)

Não obstante, Kant escreve, a metafísica também pode nomear não apenas a segunda parte da filosofia pura, o sistema da razão pura, mas mesmo *toda ela*, incluindo aqui também a parte propedêutica ou crítica, “a fim de abarcar tanto a *investigação de tudo aquilo que pode ser conhecido a priori* como também a exposição daquilo que perfaz um *sistema de conhecimentos filosóficos puros* desta espécie, porém distinto de todo o uso empírico e de todo o uso matemático da razão” (*ibid.*). Oposta à matemática e a toda e qualquer disciplina empírica, a metafísica em sentido *amplo* contém, portanto, uma *parte crítica*, que investiga a faculdade da razão e delimita seus usos legítimos e ilegítimos, caracterizando-se assim como uma disciplina propedêutica, e um *sistema da razão pura*, a ciência de todo o conhecimento racional a priori a partir de meros conceitos, seja ele verdadeiro ou aparente, e que deverá ser dividida conforme o objeto ao qual corresponde, se à natureza ou à liberdade.

Dessa maneira, a metafísica em sentido *estrito*, ou seja, entendida apenas como o sistema da razão pura quanto a seus objetos, é dividida conforme o uso da razão envolvido e o objeto específico a que se refere. Se se trata do uso especulativo utilizado no conhecimento das leis da natureza, temos a *Metafísica da natureza*; se, pelo contrário, se trata do uso prático que determina as leis da liberdade, temos a *Metafísica dos costumes*:

a primeira contém todos os princípios puros da razão derivados de simples conceitos (portanto excluindo a matemática) e que se referem ao conhecimento *teórico* de todas as coisas; a segunda contém os princípios

modificação significativa na caracterização do objeto de um ramo determinado da filosofia: não se trata mais apenas de objetos de legislações distintas da razão, mas também de “espécies de conceitos que precisamente permitem outros tantos princípios da possibilidade dos seus objetos” (*ibid.*), ou seja, do conceito de natureza e do conceito de liberdade. Assim, se determinado objeto da vontade é possível segundo o conceito de natureza – se o conceito que determina a causalidade da vontade é o conceito de algo dado empiricamente –, então os princípios que determinam a vontade, como preceitos técnicos e não morais, devem pertencer à filosofia teórica, e não à prática. O que ocorre é que a possibilidade da realidade ou efetividade <Wirklichkeit> de tais objetos é concebida como dependente não da liberdade, mas sim da natureza, tanto como meio da ação quanto como fundamento de determinação da vontade, cuja causalidade é então considerada como equivalente à de uma causa natural.

que determinam a priori e tornam necessários o *fazer* e o *deixar de fazer*. (KrV, A 841/ B 869)

Na *Crítica da razão pura* Kant não trata ostensivamente da *Metafísica dos costumes*, limitando-se a concluir que ela deve ser a moral *pura*, isto é, a parte da filosofia prática que não se funda em uma antropologia e, assim, em “quaisquer condições empíricas”. Na *Arquitetônica*, contudo, haverá uma primeira exposição da *Metafísica da natureza*, à qual agora nos voltaremos.

Segundo Kant, a *Metafísica da natureza*, que diz respeito ao uso especulativo da razão, divide-se em *filosofia transcendental* e *fisiologia da razão pura*:

a primeira considera apenas o entendimento e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral *sem admitir objetos que sejam dados* (ontologia); a segunda considera a *natureza*, isto é, o *conjunto dos objetos dados* (sejam dados aos sentidos, sejam dados, se se quiser, a uma outra espécie de intuição), e é portanto uma fisiologia. (KrV, A 845/ B 873)

A fisiologia da razão pura, por sua vez, é dividida segundo o caráter do uso especulativo da razão envolvido: se se trata dum uso físico, ou seja, imanente, há uma fisiologia *imanente*; ao contrário, se o uso da razão é hiperfísico, ou seja, transcendente, há uma fisiologia *transcendente*. A fisiologia imanente considera a natureza na medida em que seu conhecimento pode ser aplicado à experiência possível, ao passo que a fisiologia transcendente volta-se à natureza na medida em que a conexão dos objetos naturais envolvidos ultrapassa toda a experiência possível; desta última espécie de fisiologia obtêm-se, portanto, duas doutrinas que correspondem ao tipo de conexão presente: se interna, tem-se a *cosmologia racional*, ou seja, o “conhecimento transcendental do mundo”; se, pelo contrário, se trata de uma conexão externa, surge a *teologia racional*, “a fisiologia da interconexão inteira com um ente superior à natureza, ou seja, o conhecimento transcendental de *Deus*” (*ibid.*). A fisiologia imanente, por seu turno, visto que “encara a natureza como o *conjunto de todos os objetos dos sentidos*, portanto tal como nos é dada, mas unicamente segundo as condições a priori sob as quais nos pode em geral ser dada” (KrV, A 846/ B 874), divide-se conforme os tipos de objetos que podem ser-nos apresentados aos sentidos, ou seja, em uma *física racional*, que lida com os objetos dos sentidos externos, a saber, a natureza corpórea, e em uma *psicologia racional*, que assume o objeto do sentido interno, a natureza pensante.¹⁴

¹⁴ Para uma discussão sobre essa distinção feita na *Arquitetônica*, cf. Hoppe (1969, p. 30-31).

A *Metafísica da natureza* tem, portanto, duas partes principais: a *filosofia transcendental* e a *fisiologia racional*.¹⁵ À primeira Kant dá o nome de *ontologia*, visto ela tratar de objetos em geral, sem que se especifique o modo como eles devem ser-nos dados; não há aqui a consideração a respeito da distinção das (possíveis ou efetivas) formas de intuição do sujeito, mas apenas do *conjunto de princípios da razão e do entendimento que torna primeiramente possível, de maneira inteiramente a priori, que um objeto em geral possa ser legitimamente constituído*. A segunda parte da metafísica, a fisiologia racional, deve, por seu turno, levar em consideração uma *espécie precisa de objetos dados a uma forma específica da intuição*. Para essa disciplina não basta a referência às condições de possibilidade a priori de um objeto *em geral* já pressupostas como dadas e estabelecidas, mas deve também ser levada em conta uma *espécie específica de objeto da experiência*. Assim, vê-se claramente porque a parte relativa à fisiologia transcendente é caracterizada como um conhecimento filosófico *aparente*: não é possível aplicar aqueles princípios a priori pertencentes à filosofia transcendental a objetos que extrapolam a experiência possível. Embora requeridas pela “ideia geral de uma metafísica” (*KrV*, A 850/ B 878), a cosmologia e a teologia racionais não são efetivos conhecimentos do campo teórico, passíveis de serem levados a cabo e expostos de maneira sistemática – trata-se, assim, de saberes racionais aparentes, de disciplinas de uma metafísica *dogmática* identificada por Kant na tradição metafísica e por ele desacreditada como disciplina científica. Por outro lado, existe uma possível disciplina científica efetiva: a fisiologia imanente. Esta é dividida segundo o modo como os objetos nos são dados, isto é, segundo as duas formas de intuição: espaço e tempo. É apenas sob essa condição que os objetos de uma experiência possível podem ser constituídos pelo sujeito, e, portanto, somente assim é possível haver uma aplicação legítima dos princípios apresentados pela filosofia transcendental. Dessa maneira, há uma fisiologia referente ao objeto do sentido externo, isto é, à natureza *corpórea*, e outra referente ao objeto do sentido interno, isto é, à natureza *pensante*.¹⁶

¹⁵ Em relação ao capítulo da Arquitetônica, nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* Kant altera ligeiramente os momentos em que consistiria essa parte pura da ciência da natureza, ou ainda, essa *Metafísica da natureza* como a “genuína ciência da natureza”. Nesta obra, ao invés de uma “filosofia transcendental” entendida como ontologia, surge uma “parte transcendental”, e, em lugar da fisiologia da razão pura, aparece uma “ciência natural metafísica particular” (*MAN*, AA 04: 469-470). Porém, tal discrepância não é importante para nossos propósitos.

¹⁶ Para uma representação esquemática das divisões da filosofia expostas até aqui, cf. Höffe (1998, p. 624). A revisão histórica exaustiva das diversas divisões da filosofia feitas por Kant ao longo de seu desenvolvimento intelectual é realizada por Tonelli (1994). Uma acessível reprodução das

Resumamos o que foi discutido até aqui e destaquemos a reformulação por que passam as divisões da metafísica tradicional no sistema kantiano. A *metaphysica generalis*, ou ontologia, se reconfigura em “filosofia transcendental” ou ainda, nos termos empregados na Analítica Transcendental, em uma “*modesta Analítica do entendimento puro*” (*KrV*, A 247/ B 303), que deve investigar não as determinações do *ens in quantum ens* entendido como uma coisa em si cuja existência pode ser predicada por meio da simples possibilidade de ser um *cogitabile*¹⁷, mas antes analisar as capacidades de conhecimento do sujeito que inicialmente tornam possível a constituição de um objeto em geral como *fenômeno*. Assim, a Analítica Transcendental, que nada mais é do que “a análise <*Zergliederung*> de nosso inteiro conhecimento a priori nos elementos do conhecimento puro do entendimento” (*KrV*, A 64/ B 89), tem dentre os seus objetivos o de arrolar os conceitos e princípios elementares e puros do entendimento, unicamente através dos quais é possível pensar a forma “de um objeto em geral” (*KrV*, A 51/ B 75), o que, como foi mostrado ao longo da Crítica, apenas ocorre no interior dos limites da sensibilidade, isto é, espaço e tempo como formas puras da sensibilidade.¹⁸ Segundo o espírito da revolução copernicana, a “soberba” ontologia se reconfigura em uma “modesta” ciência das condições de possibilidade de um objeto (do conhecimento ou da experiência) em geral:

Ontologia é a ciência das coisas em geral, isto é, da possibilidade de nosso conhecimento a priori de coisas, ou seja, independente da

tabelas utilizadas por Tonelli encontra-se em Terra (2012, p. 759-776). De resto, remetemos ao artigo de Terra para os demais temas tratados na Arquitetônica ausentes aqui, bem como para uma bibliografia sobre o tema.

¹⁷ Para a completa crítica de Kant às pretensões da ontologia tradicional, cf. o capítulo sobre *phaenomena* e *noumena* da *Crítica da razão pura* (*KrV*, A 235-260/ B 294-315).

¹⁸ A respeito da temática ontológica, os “predicáveis” discutidos na Analítica Transcendental atestam a inequívoca ligação entre os conceitos ontológicos tradicionais e a reformulação crítico-transcendental proposta por Kant na Analítica Transcendental: “Quanto aos conceitos derivados, cabe ainda observar: como os verdadeiros conceitos primitivos do entendimento puro, as categorias possuem também seus conceitos derivados, igualmente puros que de modo algum podem ser descurados num sistema completo da filosofia transcendental. Mas me contentarei, num ensaio meramente crítico, com a sua simples menção” (*KrV*, A 81-82/ B 108). Trata-se dos *Prädikabillen* com cuja enumeração completa Kant nunca se ocupou. Segundo Kant, porém, “tal propósito pode ser facilmente atingido caso se tenha à mão os manuais de ontologia”, como, por exemplo, “o de Baumgarten” (*Prol.*, AA 04: 326 n.), subordinando-se “os predicáveis da força, da ação e da paixão à categoria da causalidade; os da presença e da resistência à da comunidade; os do surgimento, do perecimento e da modificação aos predicamentos da modalidade; e assim por diante. As categorias, ligadas aos *modis* da sensibilidade pura ou mesmo entre si, fornecem uma grande quantidade de conceitos derivados a priori que justificariam o empreendimento, proveitoso e nada desagradável, mas aqui dispensável, de anotá-los e, quando possível, enumerá-los de maneira completa” (*KrV*, A 82/ B 108). É sintomático, decerto, que Kant não tenha dedicado nenhuma obra particular ao tema.

experiência. Ela não pode ensinar-nos sobre as coisas em si mesmas, mas antes apenas sobre as condições a priori sob as quais nós podemos conhecer coisas na experiência em geral, isto é, *princípios da possibilidade da experiência*. (V-Met/Volckmann, AA 28: 394 – grifos nossos)¹⁹

Por sua vez, a *metaphysica specialis* se transforma, de um ponto de vista *estritamente especulativo*, em uma *fisiologia da razão pura*. A teologia e a cosmologia racionais são contadas no interior de uma fisiologia *transcendente* da razão pura, que visa à interconexão completa da natureza seja com relação a um ser superior, no caso da teologia racional, seja com relação à completude absoluta das relações recíprocas dos objetos naturais, no caso da cosmologia racional. Em ambos os casos, contudo, trata-se de uma pretensão científica que extrapola os limites impostos pela “ontologia” crítica, ou seja, que vai além do conhecimento possível do conjunto de fenômenos da natureza, e, portanto, caracteriza-se como um saber racional *aparente* – assim como ocorria em Wolff, em que os limites das disciplinas da *metaphysica specialis* eram estabelecidos pela ontologia entendida como ciência das determinações do ser em geral²⁰, também para Kant a “ontologia crítica”, a analítica do entendimento puro, estipula os limites permitidos à fisiologia da razão pura. Quanto à psicologia racional, esta é contada no interior da fisiologia imanente da razão pura como a disciplina que investiga os fenômenos dados ao sentido interno; porém, ao contrário da física racional, que tem por objeto os fenômenos dos sentidos externos, a psicologia racional, conforme Kant tornará mais claro nos *Primeiros princípios da ciência da natureza*, não pode atingir o nível de

¹⁹ É evidente que a discussão sobre a reformulação da ontologia na filosofia kantiana não se esgota nesse simples juízo – ela envolve, muito antes, toda a discussão sobre o estatuto do númeno, o objeto transcendental, o “algo em geral = X” (*KrV*, A 104-105), a Anfibia dos conceitos de reflexão e mesmo o papel e limites da lógica formal e da transcendental. Sobre isso, apenas para mencionar autores das mais diversas tradições, ver Codato (2009); Courtine (1990, p. 250-257); Fichant (2008); Heimsoeth (1956); Rivero (2014).

²⁰ Cf. Wolff (2006, § 73): “Há algo que é comum a todos os seres, que é dito tanto das almas quanto dos corpos, sejam eles naturais ou artificiais. A parte da filosofia que trata do ser em geral e dos atributos universais dele chama-se ontologia, algumas vezes também denominada filosofia primeira [...]. Sem a ontologia, a filosofia não poderia ser tratada segundo o método demonstrativo”. Segundo Jean École, ao tomar como sinônimos “ontologia” e “ciência primeira”, ou seja, ao identificar a ontologia à disciplina que estabelece os princípios primeiros e as noções primeiras usadas no pensamento em geral, Wolff rompe com a tradição aristotélico-escolástica e com a filosofia cartesiana – para estas, a designação “filosofia primeira” convinha ao conjunto todo da metafísica, considerada pelos adeptos da primeira como “um estudo das condições gerais do ser e de sua fonte, e, por Descartes, como a disciplina que demonstra a existência de Deus e esclarece sua natureza, assim como a da alma, portanto, como uma teologia e uma psicologia”; já para Wolff, a ontologia “capitaneia” não apenas as outras partes da metafísica, mas também toda a filosofia, incluídas aí a lógica e mesmo as matemáticas (École, 1990, p. 52).

cientificidade exigido por uma metafísica, e, assim, ao lado das demais disciplinas da *metaphysica specialis*, caracteriza-se por uma *pretensa* ciência metafísica da razão pura.²¹

4. Metafísica pura e metafísica aplicada

Sem mencionar explicitamente a fisiologia da razão pura como correlato crítico da *metaphysica specialis*, Vleeschauer resume da seguinte maneira os paralelismos expostos na seção anterior:

Assim como a *metaphysica generalis*, a Analítica trata, portanto, das categorias e princípios do ente; e para não restar a menor dúvida sobre seu propósito neste ponto, Kant até mesmo acrescenta observações específicas sobre o motivo de ele não ter tratado dos transcendentais <*Transzendentalien*> e dos predicáveis. A Dialética, por sua vez, assume ponto por ponto a tríade da metafísica escolástico-wolffiana. Nós concluímos disso que o *objectum materiale* da Crítica corresponde perfeitamente ao objeto da metafísica wolffiana, que apresenta ela mesma a formulação definitiva de uma tradição que, em última instância, remonta à escolástica espanhola do século XVI e que, por sua vez, serve de modelo à vertente católica e à escolástica continental protestante. (Vleeschauer, 1963. p. 355)²²

Uma passagem das Lições de metafísica anotadas por Mrongovius reconstrói de forma sintética o procedimento kantiano de renovação da metafísica que expomos a partir da Arquitetônica da Razão Pura:

[No sistema da metafísica] deve-se considerar a razão por si mesma. A primeira parte [do sistema da metafísica] é a ciência que tem a razão como seu objeto. Ela lidaria com as *fontes, extensão e limites* da razão pura [...]: a) primeiro, iremos examinar se nosso conhecimento racional pode conhecer algo a priori; ou seja, a *possibilidade* do conhecimento a priori deve ser primeiramente investigada; b) na sequência, a *extensão*, quão longe ele pode chegar, a quais objetos pode chegar sem a experiência; e, finalmente, c) quando ele quer julgar sem a experiência,

²¹ Cf. *MAN*, AA 04: 471; *KrV*, A 381 ss.; Caimi (1989, p. 104). Segundo Kant, como não é possível aplicar a matemática aos fenômenos do sentido interno, tampouco é possível um tratamento sistemático da doutrina da substância pensante e, com isso, não é possível nenhuma metafísica da alma. A matemática é exigida para que o conceito de um objeto natural determinado (seja do sentido externo, seja do sentido interno) possa ser construído na intuição e, assim, seja tomado não mais como meramente possível, mas também como algo que “existe fora do pensamento” (*MAN*, AA 04: 470). Para a aplicação completa do instrumental matemático é necessária, por sua vez, uma “dupla dimensão”, a saber, espaço e tempo, o que falta às representações do sentido interno, submetidas apenas ao tempo. Desse modo, da substância pensante apenas é possível dizer que ela está submetida à “lei de continuidade, para o fluir das mudanças interiores”, o que na matemática equivaleria tão somente à “propriedade da linha reta relativamente a toda a geometria” (*MAN*, AA 04: 471).

²² Para uma completa análise do desenrolar da metafísica desde a “escolástica espanhola do século XVI” até Kant, cf. Courtine (1990).

os *limites* que não ousa cruzar sem se enredar em confusões e erros. Essa primeira parte pode ser chamada de filosofia transcendental, ou Crítica da Razão Pura, [...] ou ainda *metafísica pura* (*metaphysica pura*). (V-Met/Mron, AA 29: 750-751 – grifos nossos)

A primeira tarefa da *Crítica da razão pura*, essa ciência que tem justamente a razão por objeto, deve ser a de investigar as *fontes* do conhecimento racional, ou seja, a *possibilidade* mesma de se conhecer algo de forma a priori, ou ainda, a possibilidade de constituição de um objeto do conhecimento segundo estruturas cognitivas que independem da experiência – trata-se do papel desempenhado pela *metaphysica generalis*, ou, “ontologia”, reconfigurada em uma “modesta analítica do entendimento puro”; em segundo lugar, a Crítica averigua a *extensão* legítima dessa capacidade constitutiva da objetividade da experiência, constatando a impossibilidade de expandi-la legitimamente para além dos *limites* da sensibilidade – trata-se da desabilitação crítica da *metaphysica specialis* como um saber ilusório e da transferência de seu lugar sistemático *par excellence* para o do uso prático da razão.

Contudo, Kant não para por aqui. Segundo ele, além dessa *metafísica pura* (*metaphysica pura*), que compreende as três etapas anteriores, haveria ainda uma *metafísica aplicada* (*metaphysica applicata*), que trata de âmbitos específicos de objetos e leis: os da natureza e os da liberdade.

A segunda parte [do sistema da metafísica], a *aplicação* dos princípios a priori a objetos da experiência, seria a *metafísica aplicada* (*metaphysica applicata*) (V-Met/Mron, AA 29: 751)

A segunda parte da metafísica é o sistema da razão pura. Filosofia significa um sistema de conhecimentos racionais por conceitos. Aqui, a filosofia pura deve ser apresentada em um sistema. Nossa razão tem de possuir objetos, que são de dois tipos: eles pertencem ou à natureza ou à liberdade [...]. Nós podemos conhecer ou (a) o que *é* ou (2) o que *deve ser*. O primeiro pertence à natureza e o segundo à liberdade. Natureza é o conjunto de tudo o que *é*, e os costumes, daquilo que *deve ser*. Temos, pois, duas partes da filosofia. A filosofia da natureza considera coisas que são. A filosofia dos costumes diz respeito a ações livres que devem acontecer. Visto que dissemos acima que há uma metafísica em toda ciência, podemos também pensar em uma metafísica da natureza, que contém os princípios das coisas na medida em que elas são, e uma metafísica dos costumes, que contém os princípios de possibilidade das coisas na medida em que elas devem acontecer. (V-Met/Mron, AA 29: 753)

Ao lado da *metafísica pura*, que estipula a possibilidade, a extensão e os limites do conhecimento possível e legítimo, haveria, portanto, uma *metafísica aplicada*, na qual, conforme mostra a sequência

da passagem acima transcrita, se incluem, no caso da *Metafísica da natureza*, as disciplinas pertencentes à fisiologia da razão pura descritas no capítulo sobre a Arquitetônica – ou seja, ela trata da *aplicação* dos princípios expostos no momento anterior a um dos objetos dados a uma intuição possível (*V-Met/Mron*, AA 29: 754-756). No entanto, sobre a *Metafísica dos costumes*, a exemplo do que ocorre na *Crítica da razão pura*, Kant se cala aqui; sabemos, porém, pela *Metafísica dos costumes* publicada em 1797, que nela se inserem os *Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito*, que lida com as ações livres *externas*, e os *Primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude*, que tem por objeto as ações livres *internas* (cf., por exemplo, *MS*, AA 06: 214)

Portanto, após a *Crítica* e sua investigação sobre a possibilidade, extensão e limites do conhecimento humano terem realizado a limpeza “crítica” do terreno metafísico da tradição racionalista, livrando-o do dogmatismo que a impregnava e deslegitimava seus princípios²³, restaria na filosofia três possíveis *legítimas* disciplinas metafísicas de caráter científico para Kant: além da *metafísica em sentido amplo*, que abarca a *Crítica* e o sistema da razão pura (filosofia da natureza e dos costumes), haveria as metafísicas em sentido *estrito*, a saber, as metafísicas aplicadas, isto é, a *Metafísica da natureza*, dividida em duas outras subdisciplinas, a filosofia transcendental (ou ontologia) e a física racional (ou fisiologia racional imanente da substância extensa), e, por fim, a *Metafísica dos costumes*, dividida em uma Doutrina do Direito e em uma Doutrina da Virtude, cujo objeto são, respectivamente, as ações livres exteriores e interiores do arbítrio.

Esperamos ter mostrado como é problemática a assimilação imediata de Kant seja a um destruidor seja a um simples prolongador da metafísica tradicional. Ao mesmo tempo em que reenvia a um uso prático da razão os objetos tradicionais da metafísica e o interesse moral por eles suscitados, Kant não abdica de sua ambição de formular uma “metafísica possível como ciência”, ou seja, uma metafísica aplicada da natureza e da liberdade. Preparação ou não para o escopo último da metafísica desde os gregos, a saber, “a passagem ao suprassensível”, a metafísica aplicada elaborada por Kant abala o quadro que o assimila a

²³ “Por *dogmatismo* em metafísica, a *Crítica* entende o seguinte: a confiança geral em seus princípios, sem uma crítica prévia da faculdade da razão mesmo, meramente com vistas a seu sucesso” (*ÜE*, AA 08: 22). “O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*” (*KrV*, B xxxv). “Metafísica dogmática é a metafísica [realizada] sem a investigação crítica da pergunta principal: como é possível um conhecimento sintético a priori?” (*Refl.*, 5689, AA 17: 327 [1780-1789?] [1778-1779?]).

um puro e simples destruidor da tradição ou àquele que, pelas portas do fundo de um mundo inteligível, propôs um *matrimonum in articulo mortis* com a moribunda amada que ajudava a eliminar. Como bem escreveu Mendelssohn, Kant, “assim se espera, irá reconstruir o que, com o mesmo espírito, destruíra” (Mendelssohn, 1974 p. 5). A ambiguidade e as consequências do feito de Kant, porém, não podiam ainda ser bem avaliadas por Mendelssohn e por nenhum de seus contemporâneos.

Referências

- ALBRECHT, M. “Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?”, *Studia Leibnitiana*, 14.1 (1982): 1-24.
- BRANDT, R. “Kant als Metaphysiker”. In: V. Gerhardt (ed.), *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*. Stuttgart: Metzler, 1990.
- CAIMI, M. *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: UEBA, 1989.
- CODATO, L. “Kant e o fim da ontologia”, *Analytica*, 13.1 (2009): 39-64.
- COHEN, H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1977.
- COURTINE, J.F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- ÉCOLE, J. *La métaphysique de Christian Wolff*. Hildesheim: Geog Olms Verlag, 1990.
- FICHANT, M. “L’Amphibologie des concepts de la Réflexion”. In: V. Rohden et al. (orgs.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- GLOCK, H.J. “Strawson’s descriptive metaphysics”. In: L. Haaparanta; H. J. Koskinen (eds.), *Categories of being. Essays on metaphysics and logic*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- GREGOR, M. *Laws of freedom: a study of Kant’s method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

- HARTMANN, N. “Kant und die Philosophie unserer Tage” [1924]. In: _____. *Vom Neukantianismus zur Ontologie. Kleinere Schriften III*. Berlin: Walter de Gruyter, 1958.
- HEIDEGGER, M. “Anhang IV. Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”. In: _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1991.
- HEIMSOETH, H. “Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus”, *Kant-Studien*, 29 (1924): 121-159.
- _____. “Christian Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre”. In: _____. *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1956.
- HENRICH, D. “O que é metafísica? – o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas”, *Cadernos de Filosofia Alemã* 14 (2009): 83-117.
- HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1970.
- HÖFFE, O. “Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft”. In: G. Mohr; M. Willaschek (eds.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- HOPPE, H. *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1969.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902–.
- _____. *A metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial / Barcarolla, 2009.
- _____. *Os progressos da metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa. Edições 70, 2003.
- KÖHNKE, K. C. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- KRÜGER, G. *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961.

- MATTOS, F. C. “Intersubjetivismo versus subjetivismo? Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das ‘Doze teses contra Jürgen Habermas’”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, 14 (2009): 55-83.
- MENDELSSOHN, M. “Morgenstunden oder Vorlesung über das Daseyn Gottes” [1785]. In: _____. *Gesammelte Schriften*, Bd. III, 2: Schriften zur Philosophie und Ästhetik. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974.
- PASCHER, M. *Einführung in den Neukantianismus. Kontext – Grundpositionen – Praktische Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1997.
- RIVERO, G. *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- SÄNGER, M. *Die kategoriale Systematik in den ‚Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre‘*. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.
- SCHMIDT, C. “The anthropological dimension of Kant’s *Metaphysics of morals*”, *Kant-Studien*, 96.1 (2005): 66-84.
- STRAWSON, P. *The bounds of senses: an essay on Kant’s Critique of pure reason*. London: Methuen, 1975.
- _____. “A bit of intellectual autobiography”. In: H.-J. Glock (ed.). *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon, 2003.
- TERRA, R. “A arquitetônica da razão pura”. In: J. T. Klein (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.
- TONELLI, G. *Kant’s Critique of pure reason within the tradition of modern logic*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1994.
- VLEESCHAUWER, H.J. “Wie ich jetzt die *Kritik der reinen Vernunft* Entwicklungsgeschichte lese”, *Kant-Studien*, 54 (1963): 351-368.
- WOLFF, C. *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006.
- _____. *Vernunftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. In: Jean École et al. (eds.), *Gesammelte Werke*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1962-.
- WUNDT, M. *Kant als Metaphysiker*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1984.

Resumo: O artigo tem por objetivo contribuir para a já antiga discussão sobre a relação de Kant com a metafísica expondo os diversos sentidos que esta

disciplina assume na filosofia crítica. Orientada por um interesse sistemático e tendo por base o capítulo sobre a Arquitetônica da Razão Pura da *Crítica da razão pura*, a presente investigação procura esclarecer a reformulação por que passam na filosofia crítica kantiana as disciplinas tradicionais da metafísica racionalista, mais precisamente a *metaphysica generalis* e a *metaphysica specialis*, reconfiguradas em uma analítica do entendimento e em uma fisiologia da razão, respectivamente, e ancoradas no projeto propriamente kantiano de uma Metafísica dos Costumes e uma Metafísica da Natureza.

Palavras-Chave: Kant, metafísica, ontologia, crítica, arquitetônica

Abstract: The article aims to further the long-standing debate on Kant's relation to metaphysics by exposing the different senses that this discipline assumes in the critical philosophy. The present research, which is guided by a systematic interest and based on the chapter on the Architectonic of Pure Reason of the *Critique of pure reason*, aims to explain the ways in which the traditional disciplines of rationalist metaphysics, namely *metaphysica generalis* and *metaphysica specialis*, were reformulated in Kant's critical philosophy. Both disciplines were reconfigured respectively into an analytic of understanding and a physiology of pure reason and based upon the very Kantian project of a Metaphysics of Morals and a Metaphysics of Nature

Keywords: Kant, metaphysics, ontology, critic, architectonic

Recebido em 14/08/2014; aprovado em 22/10/2014.

La unidad que enlaza lo uno y lo múltiple. Entendimiento intuitivo y Absoluto en *Glauben und Wissen*

[The unity that links the one and the multiple. Intuitive understanding and Absolute in *Glauben und Wissen*]

Sandra Viviana Palermo*

CONICET / Universidade de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

I.

Existe un acuerdo bastante general entre los críticos y estudiosos de Hegel a cerca del rol fundamental que juega el concepto kantiano de entendimiento intuitivo en la interpretación hegeliana de la filosofía crítica. Este acuerdo se extiende muchas veces hasta el reconocimiento de la centralidad de tal figura, y, a partir de allí, hasta la consideración que Hegel lee la filosofía kantiana retrospectivamente, a partir de las adquisiciones de la *Crítica de la facultad de juzgar*, aplicando las mismas sobre la primera y segunda Crítica. Esta línea interpretativa valdría para todos los textos hegelianos, mas sería evidente en *Fe y saber*, texto en el que Hegel – como decía Jean Hyppolite – nos ofrece “su punto de vista más profundo sobre el sistema kantiano”.¹ Así, por ejemplo, Beatrice Longuenesse, después de haber puesto en evidencia que *Fe y saber* nos ofrece una clara exposición de la curvatura que la lectura hegeliana imprime a la filosofía trascendental, sostiene que en este texto la interpretación de Hegel se nos ofrece como una reorganización del sistema crítico como un todo a partir de la *Crítica de la facultad de juzgar*, y sobre todo de la idea veramente especulativa que Hegel encuentra en ella, la idea del entendimiento intuitivo (Longuenesse, 2007, p. 167-191). Con un enfoque muy diferente al de Longuenesse, Sally Sedgwick también insiste en poner en el centro de la lectura hegeliana de Kant la figura del entendimiento intuitivo como modelo de conocimiento capaz de aferrar una unidad superior de pensamiento y realidad sensuada en la cual el dualismo y la heterogeneidad de concepto e intuición sensible

* Email: svsur@yahoo.it

¹ En los textos de la madurez, según Hyppolite, como, por ejemplo, las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, “el pensamiento hegeliano se presenta esclerotizado y el filósofo separa demasiado a Kant de su contexto histórico con la intención de resumir su filosofía en relación a si mismo” (Hyppolite, 1953-1954, p. 83).

pueda ser superada (Sedgwick, 2012).² Klaus Düsing, por su parte, en un importante ensayo sobre los conceptos de imaginación productiva y entendimiento intuitivo en el idealismo post-kantiano, afirma que para Hegel se trata de mostrar que nosotros, en la consideración teleológica de los organismos realizamos el “representar del mismo entendimiento intuitivo” (Düsing, 1986, p. 126). Recientemente, Eckart Förster ha subrayado la importancia de la figura del entendimiento intuitivo – y de la intuición intelectual, como dos modalidades cognoscitivas diferentes que Kant y los comentaristas sucesivos no supieron distinguir – no sólo para la filosofía hegeliana, sino para la totalidad del idealismo post-kantiano, cuya “reconstrucción sistemática” el autor emprende (Förster, 2010).³ En este sentido, el análisis del entendimiento intuitivo no tendría un valor sólo histórico-exegético, sino que se transformaría en la llave metodológica más adecuada para comprender las transformaciones de ese periodo, constituyéndose al mismo tiempo como un camino aún abierto para el pensar contemporáneo.

El desacuerdo entre los comentaristas comienza entonces cuando se trate de determinar el significado que la figura del entendimiento intuitivo reviste para el proyecto filosófico hegeliano, si el recurso a la misma implica un intento de substituir el entendimiento discursivo por un entendimiento intuitivo o cuáles son las características del entendimiento intuitivo que Hegel reconoce y asume como propias de nuestro entender; cuestiones, éstas, intrínsecamente relacionadas con uno de los núcleos problemáticos fundamentales a la hora de analizar la opción filosófica hegeliana en su respuesta a Kant, es decir el tipo de relación que el pensador de Stuttgart concibe entre concepto e intuición, entre formas espontáneas del pensar y ser. Dentro de este cuadro problemático, el objetivo del presente trabajo es el de ofrecer una pequeña contribución a cerca de cómo lee Hegel el concepto de entendimiento intuitivo en los primeros años de Jena y de cuál es el lugar que le asigna dentro del proceso cognoscitivo, en un momento de la reflexión del autor en el cual la intuición intelectual – que desde la *Fenomenología del espíritu* será abiertamente criticada – ocupa aún un rol importante en el proceso de acceso al Absoluto.

Desde este punto de vista, analizaremos, en primer lugar, la lectura hegeliana del entendimiento intuitivo, intentando mostrar los elementos que Hegel toma de Kant y la curvatura que imprime al enfoque kantiano; en segundo lugar intentaremos determinar cómo la lectura del entendimiento

² Cfr. además Sedgwick (2004, p. 285-298; y 2005, p. 171-175).

³ Véase además Förster (2002, p. 169-190, 321-345).

intuitivo se articula dentro del cuadro teórico hegeliano de los primeros años jenenses; en este sentido, junto con Sally Sedgwick, creemos que es posible mostrar que, ya en los primeros años de Jena, Hegel hace uso del entendimiento intuitivo no en virtud de su carácter aconceptual, sino más bien en virtud del modelo de “unidad orgánica” que el mismo presenta. Al mismo tiempo, respecto del trabajo de Sedgwick, creemos que, en este periodo de la reflexión de Hegel, la exigencia de una “determinación recíproca de concepto e intuición” que según la autora dominaría el enfoque hegeliano convive con un modelo de unidad tendiente a estructurarse como abismo en el cual los opuestos se disuelven. En este sentido, en los textos hegelianos de Jena los dos modelos de unidad estarían presentes y el concepto de entendimiento intuitivo aparece entonces como la figura que permite este doble posicionamiento teórico de Hegel.

El trabajo que aquí presentamos se configura como una primera aproximación a una investigación relativa al rol del entender intuitivo en el pensamiento hegeliano.

II.

“Para poder comprender y aprender algo de los escritos tempranos de Hegel es necesario superar la falta de claridad alrededor del concepto de entendimiento intuitivo” (Westphal, 2000, p. 283). Esta frase de Kenneth Westphal confirma la importancia de esta figura para encuadrar la reflexión hegeliana de los primeros años de Jena. Al mismo tiempo, entender la fisionomía que el entendimiento intuitivo kantiano asume en la reflexión hegeliana constituye un punto de vista privilegiado para determinar la curvatura que esta última imprime a la filosofía trascendental.

Como se sabe, en los primeros años de Jena Hegel no habla sólo de entendimiento intuitivo, sino además de intuición intelectual. En la introducción del texto que marca su “debut público”, la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, el filósofo dedica un apartado a lo que llama “intuición trascendental”, presentándola como el lado positivo de la razón y por ende de la especulación, en la cual se aferra finalmente que los opuestos son sólo en la relación identitaria que los constituye como tales, de suerte que la identidad es la unidad originaria en virtud de la cual los heterogéneos de la reflexión adquieren significado y subsistencia. Respecto de Schelling, de quien seguramente Hegel toma aquí el concepto, la intuición intelectual para Hegel constituye sólo un lado de la verdadera especulación y exige, para su completamiento, el otro lado, el lado puramente negativo, que es el lado de la reflexión y por ende de la antinomia: “el saber trascendental – se lee en la *Diferencia* – unifica ambas, reflexión e intuición” (*DS*, 27; *Dif*, 30). La intuición no se constituye,

entonces, como sucede en Schelling – o como sucedía con la religión durante la estadía hegeliana en Frankfurt – como contrapuesta a la reflexión; tampoco implica la exclusión de toda distinción reflexiva, en la medida en que el saber especulativo es la *síntesis* de reflexión e intuición.⁴ De todas formas, y si es cierto que el cuadro teórico de los primeros años jenenenses comporta la necesidad de incorporar el momento de la mediación reflexiva, éste sigue configurándose, en algunos pasajes, como lugar de diferencias que han de “caer” o disolverse en la medida en que se acceda a la absoluta unidad, la cual se presenta, de acuerdo a este cuadro, como *Abgrund* en el que toda distinción o separación “precipita”.

En *Fe y saber* Hegel no retoma la cuestión de la intuición intelectual – o trascendental – como lado positivo de la especulación. Aquí no se trata, para Hegel, de formular su propia articulación sistemática, sino de mostrar de qué manera las tres filosofías de la reflexión, que delinean la totalidad de las formas posibles que el principio de la subjetividad finita puede asumir, constituyen la ocasión del desplegarse de la auténtica filosofía. Es interesante notar, sin embargo, que cuando en este texto se habla intuición intelectual o de entendimiento intuitivo no parece hacerse referencia a un lado positivo que requiere el lado negativo de la razón; antes bien Hegel aquí presenta el entendimiento intuitivo como verdadera idea de la razón, que debe constituir el *Anfang* de la filosofía y que no puede venir “al final” como sucede en el enfoque kantiano, pues se debe “comenzar la filosofía únicamente a partir de esa idea y reconocerla como su único contenido” (*GuW*, 325; *FyS*, 65). Que el entendimiento intuitivo constituya la idea a partir de la cual se da filosofía queda certificado por el hecho de que este concepto es identificado por Hegel con el concepto de unidad sintética originaria de la apercepción y con el de imaginación productiva, que representan la verdadera idea especulativa de la filosofía kantiana (*cfr.*, Verra, 1981, p. 67-89); mas sobre todo porque en el concepto del entendimiento intuitivo Hegel reconoce el mismo concepto expresado en la noción spinoziana de substancia, en virtud de la cual, se lee en la *Differenzschrift*, “comienza la filosofía con la filosofía misma” (*DS*, 24; *Dif.*, 26).

La noción de entendimiento intuitivo domina toda la lectura hegeliana de Kant en *Fe y saber*; aún la problemática de la *Crítica de la*

⁴ Sobre la diversa colocación de la intuición intelectual en Hegel y Schelling, *cfr.* Düsing (1969, p. 95-128). La diferencia fundamental que el autor encuentra entre ambos reside en el hecho de que Schelling contrapone la intuición intelectual, como conocimiento y acceso inmediato al Absoluto, a la reflexión. Para Schelling ésta última, al menos hasta 1803, no desempeña ninguna función constitutiva en el conocimiento del Absoluto. Sobre la intuición intelectual en la *Differenzschrift* y sobre las afinidades y diferencias de este concepto con el de “religión” de los años de Frankfurt, véase: Kang (1999, p. 50-55).

razón pura es leída por Hegel a partir de la perspectiva adquirida en la tercera *Crítica*, en la cual Kant muestra, según Hegel, que la idea verdaderamente especulativa no le es ajena, pues la encuentra en la *experiencia* de su pensar como idea “necesaria”: “[...] en la medida en que él mismo piensa un entendimiento intuitivo, y es conducido a él como una idea absolutamente necesaria, se representa la experiencia contraria de pensar un entendimiento no discursivo, y muestra que su capacidad de conocer conoce no sólo el fenómeno y la separación de lo posible y lo real del mismo, sino la razón y el en sí. Kant tiene frente a sí ambas cosas, la idea de una razón en la que posibilidad y realidad son absolutamente idénticas, y la manifestación de la misma en cuanto capacidad de conocer, donde están separadas. Encuentra en la experiencia de su pensar ambos pensamientos; en la elección entre ambos su naturaleza ha despreciado la necesidad, lo racional, una espontaneidad intuyente, y se ha decidido exclusivamente por el fenómeno” (*GuW*, 341; *FyS*, 82-83).

La idea de un pensar en el que concepto e intuición no son “completamente heterogéneos” no resulta entonces extraña al horizonte teórico kantiano; solo que frente a esta idea Kant retrocede y le prefiere lo que llama “facultad cognoscente humana”, es decir el entendimiento finito. Pero ¿qué significa, para Hegel, que Kant encuentra *en la experiencia de su pensar* la idea de un entendimiento para el que la relación entre universal y particular no se presenta como externa y contingente? Dicho de otro modo: ¿cuál es el lugar teórico de tal experiencia y cuál el lugar textual de Kant que consiente a Hegel tal afirmación? Hegel es claro al respecto: es el *juicio reflexionante* el que constituye el “término medio entre el concepto de naturaleza y el concepto de la libertad”; es éste el *absolute Mitte* al que Kant accede, en virtud del cual la armonía de universal y particular queda garantizada, pues ambos conceptos, como opuestos, tienen su origen y génesis en tal “síntesis”.

En el juicio reflexionante, entonces, Kant accedería a la experiencia de un pensar diferente al del entendimiento discursivo, pues aquí encontraría la posibilidad de alcanzar una totalidad a partir de la cual cada una de las partes se constituye y adquiere significado como tal, como parte de un todo. Y cuando Hegel afirma que el juicio reflexionante ofrece a Kant la posibilidad de acceder a esta modalidad cognoscitiva no hace más que retomar lo que el mismo Kant dice en el apartado 77 de la *Kritik der Urteilskraft*, allí adonde sostiene que si queremos representarnos la posibilidad del todo no como dependiente de las partes – como sucede de acuerdo a las características de nuestro entendimiento discursivo – sino representarnos “la posibilidad de las partes según su constitución y unión como dependiente del todo”, debemos pensar “en conformidad al

entendimiento intuitivo (arquetípico)”, lo cual es para nosotros posible sólo a partir de la idea que “la representación de un todo encierre el fundamento de la posibilidad de la forma de éste y del enlace de las partes correspondiente a ella” (*KU*, AA 05: 407; *CJ*, 272).

La facultad de juzgar reflexionante nos permite entonces pensar *nach Maßgabe des intuitiven Verstandes*, pues cuando hace uso del principio de la finalidad imita o reproduce el modo de operar de un entendimiento intuitivo, el cual se comporta como *modelo* que la facultad de juzgar debe seguir si quiere explicarse ciertas formas naturales peculiares que no pueden explicarse en base a las leyes universales y necesarias que nuestro entendimiento discursivo impone a la naturaleza.⁵ Queda claro, entonces, que Hegel se hace eco del rol positivo que Kant atribuye al entendimiento intuitivo en el apartado 77 de la tercera *Crítica*⁶, como *modelo* de la facultad de juzgar, para consolidar su tesis de que gracias a la *reflektierende Urteilskraft* experimentamos un modo de pensar a la manera de, o “en conformidad” a, un entendimiento intuitivo. Por eso mismo, le resulta inaceptable que Kant termine por considerar tal modalidad como simplemente reflexionante, como una máxima subjetiva que *nosotros* debemos pensar en virtud de la peculiar constitución de nuestras facultades cognoscentes, sin por ello atribuirle carácter determinante y objetivo.⁷

⁵ Así interpreta el rol del intelecto intuitivo un acreditado estudioso kantiano como Silvestro Marcucci, quien sostiene que nuestra *Urteilskraft* funciona como un “análogo del entendimiento divino”, que está en condiciones de comprender la universalidad sintéticamente. De hecho “precisamente a través del Juicio nos es dado concebir la experiencia fenoménica como un sistema fundado sobre la idea de una totalidad que precede lógicamente, si bien no temporalmente, las partes”. Se trata de un modo de proceder que, según el estudioso italiano, es típico del entendimiento intuitivo del § 77; Marcucci (1972, p. 212 ss.).

⁶ Que en el discurso kantiano, el entendimiento intuitivo posea, además del rol “negativo” – como *Grenzbegriff* que permite delimitar, por contraposición, las características de nuestro entendimiento discursivo – un rol “positivo”, ha sido reconocido por distintos críticos. Además de Silvestro Marcucci, a quien ya nos referimos en la nota anterior, véase Longuenesse (2007, p. 165-191). Para una lectura que parece asignar un rol sólo negativo al entendimiento intuitivo, como “cierre” del cuadro trascendental en su conjunto, *cfr.* Nuzzo (2009, p. 143-172).

⁷ Aquí se puede notar uno de los puntos problemáticos del discurso kantiano y de la introducción del entendimiento intuitivo: Kant remite al concepto de entendimiento en condiciones de intuir para mostrar, por contraposición, la peculiaridad de nuestras facultades cognoscentes; peculiaridad en virtud de la cual el principio de la finalidad resulta un principio sólo subjetivo que no nos es lícito leer como objetivo, atribuyendo a las formas de la naturaleza lo que pertenece solamente a nuestra facultad de juzgar. Ahora bien, cuando en el § 77 Kant dice que un entendimiento distinto del nuestro, capaz de intuir, podría encontrar el fundamento de los seres que nosotros llamamos productos naturales (*Endzwecke*) en el mecanismo de la naturaleza, y que esto nos obliga a usar el principio teleológico como máxima de nuestra facultad reflexionante de juzgar, utiliza un argumento que sería válido también para los principios del entendimiento; de hecho, decir que un entendimiento intuitivo podría ver la naturaleza de manera diferente a como la vemos nosotros, no justifica de por sí el carácter reflexionante de la máxima teleológica, pues el mismo concepto de naturaleza, con sus leyes trascendentales, tiene carácter objetivo, aunque no resulte válido para un entendimiento distinto del nuestro, y máxime para un entendimiento en condiciones de intuir, para el cual, como dice Kant en la

Ahora bien, si es cierto que Hegel acentúa el rol positivo del entendimiento intuitivo en Kant, como así también su estrecha relación con la facultad de juzgar, sería menester ver cuáles son las características de tal figura que él retoma. Se trata de un tema complejo, pues ya en Kant la noción de entendimiento intuitivo, aún cuando se la considere sólo en la *Crítica de la facultad de juzgar*, presenta caracteres diferentes que la vuelven un concepto polifacético. Como han puesto en evidencia varios críticos, Kant recurre a una misma figura para resolver cuestiones distintas, razón por la cual tal figura tiende a asumir fisionomías diferentes ante cada problemática que con ella se intenta resolver. Así, por ejemplo, Moltke Gram distingue entre tres tipos de entendimiento intuitivo: un entendimiento que conoce las cosas en sí mismas, independientemente de las condiciones de la sensibilidad; un entendimiento que crea los propios objetos con su mismo acto de conocer y un entendimiento que conoce la suma total de todos los fenómenos; mientras que para el primer y el tercer tipo de entendimiento intuitivo las categorías no necesariamente deberían resultar inconsistentes – de suerte que no se puede afirmar que el entendimiento intuitivo kantiano es aconceptual –, para el segundo tipo de entendimiento las categorías no entrarían en juego y valdría lo que Kant sostiene en el § 21 de la primera *Crítica* a cerca de la falta de significado de las mismas para un entendimiento que creara sus propios objetos por el sólo hecho de pensarlos, sin recibirlos como ya dados (Gram, 1981, p. 287-304).⁸

También Eckart Förster ha puesto en evidencia que en los apartados 76 y 77 de la *Kritik der Urteilskraft* Kant pone en juego dos facultades

primera *Crítica*, las categorías no tendrían sentido ni significado (cfr. *KrV*, B 145). Con esto lo que se quiere decir es que intentar justificar el carácter simplemente subjetivo del principio de la finalidad, distinguiendo entre *nuestra* modalidad cognoscitiva y la de un entendimiento en condiciones de intuir, justamente porque a tal entendimiento se apelaba también como *Grenzbegriff* en la primera *Crítica*, llevaría a Kant o a identificar como *subjetivos* el juicio determinante y el reflexionante, o a aplastar los principios objetivos y no subjetivos del entendimiento sobre la cosa en sí; como cuando en el § 70, Kant afirma que nuestra razón no podrá nunca resolver la cuestión de si “en el fundamento interno, para nosotros desconocido, de la naturaleza misma, no coincidirían en un mismo principio el nexo físico-mecánico y el finalista de la misma cosa”, y por ello la facultad de juzgar se ve obligada a concebir ciertas formas de la naturaleza sobre la base del principio teleológico, mas siempre como facultad de juzgar “reflexionante (a base de un principio subjetivo), no como determinante (a consecuencia de un principio objetivo de la posibilidad de *las cosas en sí*)” (*KU*, AA 05: 316; *CJ*, 250; corsivo nuestro).

⁸ El texto se propone discutir y demostrar la falsedad de lo que el autor llama la “continuity thesis”, es decir la tesis que sostiene: 1. que la noción de intuición intelectual denota un único espacio problemático para Kant, la relación entre un entendimiento y los objetos en sí mismos; 2. que los objetos de tal entendimiento no son dados sino creados por él; 3. que Fichte y Schelling afirman lo que Kant niega cuando rechaza la posibilidad de la intuición intelectual. Al texto de Gram hace eco Westphal, para quien el primer Hegel toma el concepto de entendimiento intuitivo como adiscursivo y aconceptual y esta falta de articulación conceptual es lo que se modificará a partir de 1804 (cfr. Westphal, 2000, p. 283-305).

cognoscitivas distintas, ninguna de las cuales puede ser reducida a la otra: a partir de la diferente designación de *intuición intelectual* y *entendimiento intuitivo*, el estudioso alemán intenta mostrar que cada una de estas nociones responde a una problemática diferente y posee a su vez dos modalidades expresivas distintas, cada una de las cuales remite, o al contexto precrítico de la físico-teología y de la caracterización de Dios o al contexto crítico relativo a la caracterización del entendimiento y de la sensibilidad humanas, a los cuales se contraponen. Así, mientras la intuición intelectual permite dos interpretaciones diferentes, la primera como unidad productiva de posibilidad y realidad (correspondiente al contexto precrítico), y la segunda como intuición no sensible de cosas en sí (propia, en cambio, del contexto crítico); el entendimiento intuitivo ofrece también dos modalidades diferentes, la primera como entendimiento arquetípico, es decir como entendimiento creador del mundo (cuyas raíces se remontan al enfoque precrítico), y la segunda como entendimiento universal sintético, correspondiente en cambio al enfoque crítico (Förster, 2002¹, p. 169-190).⁹

A partir de lo dicho queda claro que el concepto de entendimiento intuitivo que el mismo Kant nos ha acostumbrado a leer como unitariamente compacto se multiplica en varios conceptos diferentes, cada uno de los cuales se refiere a doctrinas o problemáticas distintas. Y una de las cuestiones que estas diferentes modalidades del concepto proponen tiene que ver con el carácter conceptual o aconceptual que el mismo presenta.¹⁰ Por otra parte, cabe recordar que la cuestión de los distintos tipos de entendimiento intuitivo en Kant se vuelve aún más compleja, cuando, además de tomar los apartados 76 y 77 de la tercera *Crítica*, se considere el concepto de *übersinnliches Grund*, que Kant introduce en la Introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*, allí adonde habla de un “fundamento de la unidad entre lo suprasensible, que yace en el fondo de la naturaleza, y lo prácticamente contenido en el concepto de la libertad” (*KU*, AA 05: 176;

⁹ Para un comentario de las distinciones operadas por Förster respecto del concepto de entendimiento intuitivo, *cf.* Haag (2013, p. 141-172).

¹⁰ En este sentido, si la distinción operada por Förster puede ser de algún modo o por lo menos parcialmente superpuesta a la operada por Gram, hay un punto en el que los dos estudiosos se distinguen y es en el hecho de que para el primero ni la intuición intelectual ni el entendimiento intuitivo, cada uno con sus dos modalidades, parece presentar un carácter conceptual. El concepto, escribe Förster, es una representación que se obtiene por abstracción a partir de caracteres comunes, de suerte que un entendimiento en condiciones de intuir, capaz de ir del universal al particular o de acceder a la cosa en sí por medio de la sola intuición, no necesitaría de tales conceptos. Para Gram, en cambio, sólo el concepto de entendimiento intuitivo como tal que crea sus propios objetos conociéndolos implica la exclusión del aparato conceptual. Desde este punto de vista, la posición de Förster contrasta con la de Sedgwick, para la cual el concepto de entendimiento intuitivo del § 77 no implica de ninguna manera la supresión de los conceptos, sino sólo de los conceptos analíticos propios de nuestro entendimiento discursivo; los conceptos de un entendimiento intuitivo serían entonces “sintéticos”; *cf.* Sedgwick (2012, p. 18-19).

CJ, 19)¹¹; o cuando se intente analizar la relación entre el entendimiento intuitivo de los §§ 76 y 77 y el entendimiento del que Kant habla en el § IV de la *Introducción*, allí adonde afirma que el principio de la conformidad a fin implica que las leyes empíricas, con respecto a lo que en ellas queda indeterminado por las leyes universales de nuestro entendimiento, tienen que ser consideradas “como si un entendimiento (aunque no fuera el nuestro) las hubiera dado a los fines de nuestras facultades de conocimiento para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes especiales de la naturaleza” (*KU*, AA 05: 180; *CJ*, 23). Nosotros estamos en condiciones de pensar las leyes que nuestro entendimiento deja indeterminadas, de manera tal que las mismas no constituyan un agregado caótico y confuso, sino un orden – es decir un sistema que nuestro entendimiento ha de conocer –, sólo en la medida en que hagamos uso del principio de la conformidad a fin, el cual nos impone pensar las leyes particulares como si respondiesen al designio de un entendimiento superior al nuestro, como si un entendimiento las hubiese dado en beneficio de nuestra capacidad cognoscente, de suerte que constituyen una unidad sistemática adecuada a nuestro modo de conocer.¹²

Kant, entonces, no deja en claro la fisonomía precisa del entendimiento intuitivo, ni explicita a qué tipo de entendimiento intuitivo se refiere en cada contexto problemático, como así tampoco muestra de qué manera han de articularse entre ellos y con la facultad de juzgar estos diversos tipos de entendimiento: mientras que el entendimiento intuitivo como unidad compacta de posibilidad y realidad, como tal que no tiene “otros objetos que lo real” – pues lo que él piensa es y lo que es es en tanto y como él lo piensa (*KU*, AA 05: 403; *CJ*, 267) – parece excluir todo principio de conformidad a fin, dado que para un entendimiento de este tipo no subsistiría alguna contingencia y la misma es condición necesaria de la

¹¹ En el § 78 se habla nuevamente de un fundamento supra-sensible, al cual es necesario referir los dos tipos de explicaciones: mecanicista y teleológica. Poco después se habla del supra-sensible como “principio común de la derivación mecanicista y teleológica” que debemos establecer como base de la naturaleza en cuanto fenómeno (*KU*, AA 05: 412; *CJ*, 278). En el § 81 Kant habla además de la posibilidad de la “reunión de dos tipos totalmente distintos de causalidad” en el substrato supra-sensible de la naturaleza (*KU*, AA 05: 422; *CJ*, 289).

¹² Manfred Baum intenta mostrar que uno de los momentos fundamentales de la lectura hegeliana de Kant pasa por la identificación de la figura del entendimiento intuitivo del apartado 77 con el entendimiento divino del que Kant habla en la *Introducción*, y por la consiguiente confusión de dos funciones que, según el autor, no podrían corresponder al intelecto intuitivo del § 77: la orientación de las leyes de la naturaleza como conformes a nuestra facultad de conocer y el modo de conocer del mismo intelecto intuitivo. Estas dos funciones, según Baum, no son identificables, pues Kant introduciría el intelecto intuitivo como concepto negativo, necesario para iluminar el carácter puramente contingente y antropomórfico del pensamiento teleológico; es decir, el filósofo de Königsberg, “en este entendimiento intuitivo, introduce una instancia para la cual la finalidad de la naturaleza no tiene ningún sentido” (Baum, 1990, p. 169).

Zweckmäßigkeit, el entendimiento del § 77, como entendimiento capaz de aferrar un “universal sintético”, es decir como entendimiento capaz de ir del todo a las partes – y no, como el nuestro, de las partes al todo como causa de éste – parece constituirse como *modelo* de la conformidad a fin, como “medida” a partir del cual nuestra facultad de juzgar accede a la posibilidad de pensar ciertos seres organizados de la naturaleza que las leyes de causas eficientes no le consentirían pensar. Por otra parte, mientras el entendimiento como universal sintético no necesariamente implica un entendimiento en condiciones de crear su propio objeto y por ende no necesariamente excluye los conceptos, en el entendimiento del § 76 la unidad compacta de posible y real parece excluir toda articulación conceptual.

La misma falta de distinción de Kant a cerca de la fisionomía del entendimiento intuitivo se encuentra en los escritos hegelianos de Jena. En *Fe y saber*, después de haber dicho que en la belleza Kant abraza el concepto de lo suprasensible, Hegel sostiene que es en la reflexión sobre la naturaleza orgánica que la idea verdadera de la razón se expresa “de manera más determinada”; es decir “en la idea de un entendimiento intuitivo, para el que posibilidad y realidad son una y lo mismo, para el que conceptos (que *sólo* se dirigen a la posibilidad de un objeto) e intuiciones sensibles (que nos ofrecen algo sin que por ello se dejen conocer como objeto) desaparecen (*wegfallen*); de un entendimiento intuitivo que no va de lo universal a lo particular y de esto a lo singular (mediante conceptos), para el que no tiene lugar la *contingencia* en el acuerdo de la naturaleza y sus productos según leyes *particulares* del entendimiento, en el que, como entendimiento arquetípico, la posibilidad de las partes, etc., su estructura y conexión, dependen del todo” (*GuW*, 340; *FyS*, 36; trad. modificada).

En estos pocos renglones se pone en evidencia que Hegel lee la figura del entendimiento intuitivo¹³ sin prestar atención a las diferencias que el mismo presenta: el concepto de un entendimiento creador de sus propios objetos, para el cual la distinción entre conceptos e intuiciones sensibles no subsistiría, y en el que aquellos como tales desaparecerían, se presenta para él como el entendimiento en condiciones de aferrar el todo y a partir de él, la posibilidad de las partes, su lugar y significado dentro del todo y la relación entre ellas como así también su conexión con el todo. En

¹³ En estas páginas Hegel no habla nunca de intuición intelectual, sino solo de entendimiento intuitivo. De intuición intelectual el filósofo hablará sólo en relación a Fichte, para criticar que en su filosofía la intuición no es verdadera intuición intelectual, sino sólo abstracción, que vuelve metódica la contingencia de la conciencia común, sin quitarle nada de su contingencia y vulgaridad. También hablará de intuición intelectual en el apartado dedicado a Jacobi, afirmando que la “infinitud de la substancia y su conocer es la intuición intelectual”. Véase también *GuW*, 368; *FyS*, 114.

este sentido, la figura del entendimiento intuitivo, entendida como *Anfang* de la filosofía e identificada a su vez con la idea de la unidad sintética originaria de la percepción, tiende a constituirse como el lugar teórico de una identidad tan compacta que más bien se parece a una *indiferencia*.

Sin embargo, y aún sin dejar de reconocer que la reflexión hegeliana sobre el entendimiento intuitivo resulta insuficiente, se debe considerar que en el mismo texto se pone en evidencia que lo que a Hegel más le interesa de la figura kantiana del entendimiento intuitivo es el hecho de que con la misma Kant haya accedido a la idea de una unidad verdaderamente orgánica, es decir a una totalidad en la cual y para la cual las partes adquieren significado sin a su vez perder la especificidad que las constituye como partes distintas entre ellas y del todo. Así, escribe Hegel, si ante Spinoza, Kant no hubiese tenido presente sólo su unidad intelectual, “que llama razón teórica y práctica”, mas hubiese leído la substancia a la luz de su mismo concepto de entendimiento intuitivo, entonces “habría debido tomar la unidad spinozista no por una unidad abstracta que rechaza la conformidad a fin [...] sino como una unidad orgánica inteligible absolutamente en sí, y habría reconocido de ese modo inmediatamente esa *unidad orgánica*, el fin de la naturaleza (*Naturzweck*), que él concibe como determinación de las partes por el todo, como identidad de la causa y del efecto” (*GuW*, 342; *FyS*, 83-84, subrayado nuestro).

Mas allá de la cuestión de la identificación de la substancia de Spinoza con el concepto de entendimiento intuitivo¹⁴, como así también del hecho de que Hegel parezca seguir a Kant en su atribución a Spinoza de un concepto, sin bien erróneo, de conformidad a fin, cuando el texto spinoziano es explícito en la negación de toda doctrina que piense a Dios como si se dirigiera “hacia un cierto fin” (Spinoza, 1925 p. 78-80)¹⁵, en el paso citado queda claro no sólo que Hegel toma el concepto de entendimiento intuitivo en su rol positivo como *modelo* de la *Urteilkraft*, atenuando así la distancia que en Kant el uso de la analogía aún permite mantener, sino además que el concepto que Hegel persigue es el de *unidad orgánica*, el de fin de la naturaleza o *Naturzweck*, que el mismo Kant, en el § 64 de la tercera *Crítica*, define como tal que es causa y efecto de sí mismo, es decir como tal que aquí la serie causal no se despliega sólo en una dirección, descendiente, sino que se despliega, al mismo tiempo, en la dirección opuesta, ascendente. Ese concepto que Kant dice que nosotros podemos sí pensar sin contradicción mas no comprender (*KU*, AA 05: 371;

¹⁴ Sobre la identificación de entendimiento intuitivo y substancia spinoziana véase Di Giovanni (1991, p. 21-31).

¹⁵ Sobre los motivos que habrían llevado a Kant a leer de esta manera a Spinoza, *cfr.* De Flaviis (1986, p. 197-243).

CJ, 230), que explicita la posibilidad de un todo que se auto-organiza y en el cual las partes operan de tal suerte que la conservación de una de estas partes depende de la de las demás y viceversa, es el concepto que Hegel entiende como la verdadera idea especulativa de Kant. Un concepto que Kant mismo identifica con la noción de *causa sui* – si bien sin hacer referencia directa a Spinoza – y en el que Hegel ve no sólo la definición con la cual se abre la *Ética*, sino un concepto genuinamente contradictorio, que ha de ser puesto como fundamento de la filosofía. Esta idea de unidad orgánica, en la cual partes y todo se combinan entre sí, y adquieren sentido y significado en tal articulación recíproca, es la que Hegel vislumbra en el concepto kantiano de “universal sintético”, como unidad en la cual y para la cual la pluralidad de las partes no resulta extraña o externa, de suerte que el momento de la identidad y el de la pluralidad (alteridad o distinción) no se contrapongan ni permanezcan uno frente al otro, sino que se compenetren en una totalidad orgánica, en la que cada uno de ellos se revele causa y, al mismo tiempo, efecto del otro.

En este sentido, creemos que la lectura hegeliana del universal sintético como totalidad unitaria a partir de la cual las partes se constituyen como tales, sin perder sin embargo su especificidad y alteridad, es decir sin ser absorbidas dentro de una unidad indiferenciada, retoma una de las características esenciales que tal concepto tenía en Kant: como ha puesto en evidencia Silvestro Marcucci, el concepto de “universal sintético” habría de ser leído a la luz del concepto de “unidad sintética” del que Kant habla en la así llamada *Primera introducción* a la *Crítica de la facultad de juzgar*, contraponiéndolo al de “unidad analítica” – que forman las leyes trascendentales de la naturaleza producidas por nuestro entendimiento – y explicitándolo como la unidad a la cual nos permite acceder el principio trascendental de la facultad de juzgar. Tal unidad se constituye como unificación de lo diferente/heterogéneo/contingente o *a posteriori*: Kant habla aquí de la “unidad sintética de la experiencia como sistema que permite unificar bajo un único principio las leyes empíricas, *también por lo que ellas tienen de diferente*”. En este sentido, la unidad sintética se constituye como tal sólo en la medida en que es no sólo unidad de lo heterogéneo (las leyes empíricas), sino al mismo tiempo, unidad de lo heterogéneo con la “unidad analítica” que constituye la naturaleza en general (las leyes trascendentales producidas por nuestro entendimiento): se puede hablar de una unidad de la experiencia empírica como sistema, es decir de una verdadera unidad sintética, sólo en la medida en que el principio de la facultad de juzgar garantice el *pasaje* de la analogía general (unidad analítica) a la analogía particular de la experiencia (unidad sintética); es decir sólo en la medida en que tal principio nos permita

acceder a una unidad que es capaz de presentarse como unidad de la unidad analítica (unidad de lo homogéneo) y de la unidad sintética (unidad de lo heterogéneo), es decir, sólo en la medida en que se acceda a una totalidad orgánica que contiene las partes y formas naturales (distintas, heterogéneas) y los nexos en virtud de los cuales tales partes o formas se conectan en una totalidad única (lo que las identifica).

El universal sintético que Kant atribuye al entendimiento intuitivo del § 77, y cuyo *modelo* la facultad de juzgar sigue, se constituye entonces como tal que contiene la *ratio* de la *identidad* de las partes (lo que ellas tienen en común, transformándolas en miembros de una única totalidad), y, al mismo tiempo, la *ratio* de su *diversidad* (lo que hace que esta totalidad no sea una unidad indiferenciada, de suerte que A sea distinguible de B, ambos como partes concretamente distintas del todo unitario). De este modo se llega a una unidad que presenta la estructura de una unidad de lo idéntico (homogéneo) y de lo diferente (heterogéneo); concepto análogo a la definición hegeliana de Absoluto como “identidad de la identidad y de la no identidad”, es decir como totalidad unitaria que no deja lo heterogéneo fuera de sí.

III.

A partir del recorrido propuesto, se pueden poner en evidencia algunas cuestiones conclusivas: en principio nos parece que queda claro que Hegel retoma la noción kantiana de entendimiento intuitivo poniendo el acento en el concepto de universal sintético como totalidad en la que todo y parte se constituyen articulándose en estrecha relación, sin que ello signifique la absorción de la parte en una unidad que de ese modo se volvería una unidad indiferenciada. Desde este punto de vista, estamos de acuerdo con Sally Sedgwick cuando sostiene que ya en *Fe y saber* el modelo hegeliano de unidad de universal-particular es el de la unidad orgánica, y que tal modelo no implica una reducción del particular (de la intuición) al universal (concepto) – o viceversa –, sino que en él “parte y todo están uno frente al otro en una relación de recíproca causalidad o determinación” (Sedgwick, 2004, p. 287). Hegel, entonces, no retomaría el concepto de entendimiento intuitivo con el objetivo de imponer un modo de conocer tal que en él la intuición es absorbida por el concepto o en el que concepto e intuición desaparecen porque la realidad no es más que la creación de actos puros del pensar o de la espontaneidad¹⁶; tampoco se trata

¹⁶ Dice Sally Sedgwick: Hegel no busca la eliminación de conceptos e intuición, ni pretende afirmar que para conocer nosotros no dependemos de intuiciones sensibles dadas independientemente de nuestra espontaneidad intelectual, sino que lo que él discute es el hecho de que estas dos fuentes del conocer sean “originariamente heterogéneas”, como Kant sostiene; *cfr.* Sedgwick (2006, p. 49-68).

de una reducción opuesta del concepto a la intuición. Antes bien la propuesta hegeliana implicaría una lectura del problema de la relación concepto-intuición a la luz de la figura kantiana del entendimiento intuitivo, como “recíproca determinación” de los mismos.

Este concepto de “recíproca determinación” de universal y particular, de concepto e intuición, que Sedgwick utiliza para leer la posición hegeliana, recorre los escritos hegelianos de los primeros años de Jena; y es evidente que mediante el mismo Hegel intenta pensar un modelo de conocimiento diferente al kantiano, que él interpreta como determinación causal puramente mecánica y, con ello, como dominio de un lado sobre el otro¹⁷: en los textos de Jena la *Wechselwirkung*, o el *gegeneinander Wirken*, se presentan como expresión de una verdadera relación especulativa o de una relación viviente. Así, por ejemplo, en un paso de la *Differenzschrift* Hegel afirma que “cuando el poder de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres, y las oposiciones perdido su relación viviente (*lebendige Beziehung*) y acción recíproca (*Wechselwirkung*) y ganado independencia, surge entonces la necesidad de la filosofía (*das Bedürfnis der Philosophie*)” (*DS*, 14; *Dif.*, 14; trad. modificada). Y en el mismo texto Hegel sostiene que “el concepto del limitar constituye un reino de la libertad, en el cual se aniquila toda *relación recíproca de la vida* verdaderamente libre, infinita e ilimitada para sí misma, es decir bella (*jedes wahrhaft freie, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d.h. schöne Wechselverhältnis des Lebens dadurch vernichtet wird*)” (*DS*, 54; *Dif.*, 62-63; cursivo nuestro).

Estos pasos – a los cuales se podrían añadir algunos otros – muestran que en estos primeros años de Jena Hegel se sirve del *Wechselverhältnis* para pensar la estructura teórica de un Absoluto, que como él mismo dice en el ensayo sobre el escepticismo “no es otra cosa que relación” (*nichts als das Verhältnis ist*); si bien el filósofo no encuentra aún la manera de articular metodológicamente tal concepción y por ello no ofrece más indicaciones al respecto que la imagen de la platónica “unión más bella” (*das wahrhaft schöne Band*), en la cual los términos “son lo mismo el uno para el otro, son todos uno” (*DS*, 65; *Dif.*, 76). En este sentido el concepto de entendimiento intuitivo como universal sintético ofrece a Hegel un incipiente modelo de articulación del Absoluto como unidad orgánica.

Sin embargo, este concepto de Absoluto como “relación”, como “recíproca determinación” de las partes con el todo, que atraviesa los

¹⁷ En la *Differenzschrift* se lee que la relación de causalidad es una “falsa identidad”, pues dado que en la base de tal relación subsiste una “oposición absoluta”, “la unificación es violenta. Uno pone al otro por debajo de sí; uno domina, el otro es sometido” (*DS.*, 32; *Dif.*, 35). *Cfr.* también *GuW*, p. 331; *FyS*, 71-72.

primeros escritos de Jena convive, en estos años, con otro concepto de Absoluto, pensado como unidad *más allá* de las diferencias, como *Abgrund* en el cual las mismas precipitan. Convivencia que se pone de manifiesto, a nuestro modo de ver, en la ambigüedad que atraviesa el concepto de *Wechselwirkung*, del cual se dice que expresa la idea especulativa más alta, mas también que es expresión de finitud, de limitación y de pensar puramente reflexivo, que sólo puede ser superado en la medida en que los heterogéneos kantianos “precipiten” (*versinken*) en el abismo (*Abiss*) de una identidad que aparece así como indiferenciación (*cfr.*, *DS*, 51; *Dif.*, 58). Y esa *Vernichtung* de heterogéneos es lo que Hegel más de una vez retoma del concepto kantiano de entendimiento intuitivo, como figura en la cual y para la cual la distinción, el dualismo, entre concepto e intuición cae (*wegfällt*).

El análisis del concepto de entendimiento intuitivo, entonces, permite poner en evidencia, a partir de la indistinción hegeliana entre los distintos tipos de entendimiento intuitivo en Kant, que en el Hegel de los primeros años de Jena conviven dos conceptos de Absoluto, uno como identidad compacta en la cual toda distinción cae, y el otro como relacionalidad totalitaria, como tal que es *ratio* no sólo de sí como identidad, sino además de la diferencia o distinción. Este último es el concepto de unidad sobre el que Hegel trabajará durante el “largo invierno jenense”, intentando encontrar la articulación metodológica más adecuada para el mismo. Y si bien es cierto que la intuición intelectual dejará pronto de representar una opción cognoscitiva para Hegel, el entendimiento intuitivo no desaparecerá en los escritos de la madurez, en los que es leído como el concepto en el cual Kant accede a la idea de un “universal concreto” sin implicar ninguna *Vernichtung* conceptual. Es más, tal universal se presenta como el movimiento específico del *Begriff* hegeliano, en cuanto movimiento determinativo de autorrealización o auto-objetivación, cuyo espacio teórico no ha de limitarse al de una simple máxima de carácter subjetivo, pues el proceso en el cual el concepto plasma dentro de sí y a partir de sí mismo la realidad es el proceso de su autorrealización. Por eso, cuando en el célebre *Prefacio* a la *Fenomenología del espíritu* Hegel escribe que *das Wahre ist das Ganze* está convencido de estar retomando y elevando a verdad la idea kantiana de un entendimiento intuitivo como genuino universal sintético.

Referencias

BAUM, Manfred. “Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs”. En: H. F. Fulda; R. P. Horstmann (orgs.),

- Hegel und „die Kritik der Urteilskraft“*. p. 158-173. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- DE FLAVIIS, Giuseppe. *Kant e Spinoza*. Firenze: Sansoni, 1986.
- DI GIOVANNI, George. “The Spinozism of Kant. Paragraph 76 of the Critique of Judgment”. En: G. Funke (org.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. p. 21-31. Bonn: Bouvier, 1991.
- DÜSING, Klaus. “Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels idealistische Umdeutung”, *Hegel-Studien*, 21 (1986): 87-128.
- _____. “Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena”, *Hegel-Studien*, 5 (1969): 95-128.
- HYPOLITE, Jean. “La critique hégélienne de la réflexion kantienne”, *Kant-Studien*, 45 (1953-1954): 83-95.
- FÖRSTER, Eckart. *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2010.
- _____. “Die Bedeutung von §§ 76-77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56.2 (2002): Teil I, p. 169-190; Teil II, p. 321-345.
- GRAM, Moltke. “Intellectual intuition: the continuity thesis”, *Journal of the History of Ideas*, 2.2 (1981): 287-304.
- HAAG, Johannes. “Grenzbegriffe und die Antinomie der teleologischen Urteilskraft”. En: J. Haag-M. Wild (org.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*. p. 141-172. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold’s Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. En: H. Buchner und O. Pöggeler (orgs.), *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Hamburg: Meiner, 1968. (Cit. en el texto como *DS*; trad. esp. de M. del Cármen Paredes Martín: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Madrid: Gredos, 2010. Cit. en el texto como *Dif.*).
- _____. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. En: H. Buchner und O. Pöggeler (orgs.), *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Hamburg: Meiner, 1968. (Cit. en el texto como *GuW*; trad. esp. de V. Serrano: *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas*

- como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. Cit. en el texto como *FyS*.)
- KANG, Soon-Jeon. *Reflexion und Widerspruch. Eine Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*. Bonn: Bouvier Verlag, 1999.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. (Preussische Akademie der Wissenschaften). Berlin: Akademie Verlag, 1900 ss.
- _____. *Crítica del juicio*. Trad. por José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2005. (Cit. en el texto como *CJ*.)
- LONGUENESSE, Beatrice. *Hegel's critique of metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- MARCUCCI, Silvestro. *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*. Firenze: Le Monnier, 1972.
- NUZZO, Angelica. "Kritik der Urteilskraft §§ 76-77: reflective judgment and the limits of transcendental philosophy", *Kant Yearbook*, 1 (Teleology) (2009): 143-172.
- SEDGWICK, Sally. *Hegel's critique of Kant. From dichotomy to identity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- _____. "Hegel on Kant's idea of organic unity: the Jenaer Schriften". En: S. Doyé; M. Hainz; U. Rameil (orgs.), *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*. p. 285-298. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- _____. "The emptiness of the 'I'. Kant's transcendental deduction in 'Glauben und Wissen'", *Hegel-Jahrbuch*, 7 (2005): 171-175.
- _____. "Hegel, McDowell and recent defenses of Kant". En: K. Deligiorgi (org.), *Hegel: new directions*. p. 49-68. Chesham: Acumen 2006.
- SPINOZA, Baruch. *Opera*. 4 Bde. C. Gebhardt (org.), Bd. II. Heidelberg: Carl Winters, s.f. – pero 1925.
- VERRA, Valerio. "Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo". En: V. Verra (org.), *Hegel interprete di Kant*. p. 67-89. Napoli: Prismi, 1981.
- WESTPHAL, Kenneth. "Kant, Hegel and the fate of 'the' intuitive intellect". En: S. Sedgwick (org.), *The reception of Kant's critical philosophy*. p. 283-305. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Resumo: El paper analiza la lectura hegeliana del concepto de entendimiento intuitivo en *Fe y saber*. Como intentaremos mostrar, tal concepto constituye un modelo cognoscitivo privilegiado para Hegel en virtud de su carácter de "universal sintético", es decir, en virtud del hecho de que aquí el todo se constituye como lo

que contiene el fundamento de la posibilidad de las formas de las partes y de la conexión de las mismas entre ellas y con la totalidad. El universal que Kant atribuye al entendimiento intuitivo en el § 77 de la *KU* se presenta, para Hegel, como totalidad que contiene la *ratio* de la *identidad* de las partes (lo que ellas tienen en común y que las vuelve partes de un único todo), y, al mismo tiempo, la *ratio* de su *diversidad* (aquello en virtud de lo cual la totalidad no se presenta como una unidad indiferenciada, analítica).

Palavras-chave: entendimiento intuitivo, universal analítico, universal sintético, absoluto

Abstract: The article analyzes the Hegelian reading of the concept of intuitive understanding in *Faith and knowledge*. As we intend to show, such a concept constitutes a privileged cognitive model for Hegel by virtue of his nature of “synthetic universal”, i.e., by virtue of the fact that here the whole becomes something that contains the grounds of the possibility of its form and of the connection between the parts and between the parts and the whole. The universal that Kant attributed to the intuitive understanding of the *KU* § 77 presents itself, for Hegel, as a whole that should contain the *ratio* of the identity of the parts (what they have in common, and that make them part of a single whole), and, at the same time, the *ratio* of the diversity (that by virtue of which the whole is not an undifferentiated or analytical unity).

Keywords: intuitive understanding, analytic universal, synthetic universal, absolute

Recebido em 08/11/2014; aprovado em 24/11/2014.

A sensibilização das ideias estéticas: o belo como símbolo do bem moral

[Sensitization of aesthetic ideas: beauty as a symbol of the moral good]

Gabriel Almeida Assumpção*

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, MG, Brasil)

Introdução

Pretendemos apresentar como Kant considera o belo um símbolo do bem moral, apontando para a liberdade e para o ‘substrato suprassensível’ da humanidade. Por meio da metáfora, o filósofo de Königsberg consegue permitir articulação das preocupações metafísicas que vetara na esfera do conhecimento científico, tendo elevado o belo na natureza e na arte a *médium* de expressão dos interesses da razão. A arte não é mais apenas mimética, mas também capaz de sensibilizar/sensualizar (*versinnlichen*) o suprassensível (Zamitto, 1992, p. 289). Através da atividade reflexiva em que o juízo sobre o belo consiste, abre-se novo espaço no qual se pode integrar os conceitos da natureza com os da liberdade. Nas palavras de Guyer:

Para aqueles interessados na reivindicação que a *Crítica da faculdade do juízo* faz de efetivar uma ‘união da legislação do entendimento e da razão por meio do juízo’, ou de oferecer um ‘elo para a união do reino do conceito da natureza com o do conceito da liberdade’, a tese segundo a qual o belo é o símbolo da moralidade tem sido de grande interesse. (Guyer, 1997, p. 331)¹

Recorreremos, principalmente, ao texto da *Kritik der Urteilskraft*, com ênfase na segunda Introdução e na Dialética da faculdade de julgar estética (§§ 55-59), mas também recorreremos à *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica da razão prática*)².

* Bolsista do CNPq; email: gabrielchou@gmail.com

¹ No original: “For these interested in the Critique of Judgment’s claim to effect a ‘union of the legislation of the understanding and of reason by means of judgment’, or to offer a ‘mediating link for the union of the realm of the concept of nature with that of the concept of freedom’, the thesis that beauty is the symbol of morality has been of great interest”. (Tradução nossa)

² De agora em diante, *KpV*.

1. A faculdade de julgar reflexionante entre a natureza e a liberdade

A *Kritik der Urteilskraft*³ busca saber (a) se a faculdade de julgar (que, na ordem do conhecimento, é intermediário [*Mitglied*] entre entendimento e razão), também possui para si um princípio *a priori* e (b) se esses princípios são constitutivos ou meramente regulatórios, de forma que a faculdade de julgar não teria seu domínio próprio, e se (c) o sentimento de prazer e desprazer, como intermediário entre a faculdade de conhecer e a faculdade de desejo, fornece regras *a priori*, de forma análoga ao entendimento e à razão, que prescrevem leis à faculdade de conhecer e à faculdade de desejo, respectivamente (*KU*, B v-vi).

O uso de nossa faculdade de conhecer segundo princípios e, com ele, a filosofia, estende-se à medida em que os conceitos possuem sua aplicação *a priori* (*KU*, B xvi). Os conceitos da natureza se ligam à filosofia teórica, onde a legislação ocorre mediante o entendimento (legislação teórica), e os conceitos da liberdade se dão na filosofia prática, onde a legislação se dá mediante a razão (legislação prática) (*KU*, B xviii-xix). Dessa forma, há duas legislações no mesmo território da experiência, sem que uma atrapalhe a outra.

A liberdade vai além da experiência e a realidade prática é conferida às ideias da razão. Ainda que haja uma evidente lacuna (*uniübersehbare Kluft*) entre o âmbito dos conceitos da natureza e os da liberdade, ainda que não haja passagem de um a outro, os conceitos da liberdade devem, mediante suas leis, fazer o fim imposto por suas leis efetivar-se no mundo. A natureza deve ser concebida, pelo menos, de forma que a conformidade a leis de sua forma possa ser de acordo com a possibilidade dos fins a se realizarem no mundo segundo as leis da liberdade. Deve haver fundamento da unidade do suprassensível com aquilo que o conceito de liberdade contém praticamente (*KU*, B xix). Tal problema, a nosso ver, será retomado na *Dialética da faculdade de julgar estética*, principalmente em §§ 57-59.

Kant aponta que existe, nesse sentido, um intermediário entre as faculdades superiores do conhecimento, um intermediário entre entendimento e razão: a faculdade de julgar (*Urteilskraft*). Ela, por analogia com as demais, deve possuir um princípio *a priori*. Se não exatamente uma legislação, pelo menos um princípio para investigar leis, ainda que meramente um princípio subjetivo (*KU*, B xxii-xxiii).

Reflexão, para Kant, é algo que só compete ao ser racional sensível. A reflexão sobre o belo na natureza nos faz imaginar/conceber que ela seja

³ De agora em diante, *KU*.

conforme a fins, mas não os encontramos exteriormente, procuramo-lo em nós próprios, no fim último de nossa existência (*letzten Zweck unseres Daseins*), nossa destinação moral (*moralischen Bestimmung*) (*KU*, B 170 s.). Inclusive, Kant já utilizara essa expressão fim último para se referir ao sumo Bem, ligação necessária entre virtude como causa e felicidade como efeito (*KpV*, A 234). Vejamos, agora, em que sentido Kant explora as relações entre juízo de gosto e o âmbito do noumênico ou suprassensível na *KU*.

2. A antinomia da razão prática e a antinomia do gosto

De acordo com Allison (2001, p. 243-244), tanto na *KpV* quanto na *KU*, resolver a antinomia pode ser visto como tentativa de remover um obstáculo à aceitação do princípio em questão (sendo tal princípio a lei moral, na segunda *Crítica*, e o princípio do gosto, na terceira), e não como tentativa de fornecer justificativa independentemente do princípio em questão. Uma posição divergente é a de Guyer (1997, p. 331-332), cujo interesse nessa passagem é mais vinculado à validade intersubjetiva do juízo de gosto e às pretensões sistemáticas da terceira *Crítica*. Este comentador tem interesse na conexão do juízo estético com a moralidade na medida em que seria uma forma de completar o ponto de vista kantiano sobre a dedução dos juízos estéticos.

Posição semelhante à de Guyer é a de Reiner Brandt, (1989, p. 181-182) para quem o conceito de belo e o juízo puro de gosto só são completamente deduzidos na *Dialética da faculdade de julgar estética*. Falar que o juízo de gosto se dirige à aprovação geral só pode ser mantido com recurso à ideia do suprassensível, tal como desenvolvida na *Dialética*. Se for o caso, como pode a dialética, ‘lógica da ilusão’, ter função positiva pela qual se torna, de certa forma, esfera da verdade (Brandt, 1989, p. 182)? O autor vai se referir às três *Críticas* de Kant. Em relação à *KpV* e à *KU*, Brandt afirma:

Nós já podemos afirmar que deve haver, pelo menos, uma mudança parcial nas funções da analítica e da dialética, porque a razão, no campo da filosofia moral é, como razão pura, a fonte do conhecimento original. Portanto, a antinomia que aparece na *Dialética* dificilmente pode ser satisfeita com o papel de desmascarar o conhecimento almejado pela razão como mera ilusão – em segundo, as duas últimas críticas, em suas analíticas e dialéticas, tratam apenas de uma faculdade; na segunda *Crítica*, a faculdade da razão prática, e na terceira crítica, da faculdade do juízo. A base para as dicotomias na *Crítica da razão pura* – a qual, na *Analítica* tratou do entendimento, faculdade de conceitos e juízos e, na *Dialética*, versou sobre a razão,

faculdade de extrair conclusões – está ausente [...] (Brandt, 1989, p. 184-185).

Some-se a isso o fato de que, diferentemente da dedução das categorias do entendimento que Kant apresenta na *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da razão pura*), não há dedução na Analítica da razão prática pura na *KpV*, provavelmente em decorrência da noção de *factum* da razão pura (*KpV*, A 55; A 72), ponto de partida da investigação moral e autoevidência da lei moral. A *Dialética da razão prática pura* apresenta o problema da relação sintética *a priori* de dois elementos – um conceitual (moralidade) e outro sensível (felicidade). Aqui, Kant discute o objeto que deve, necessariamente, ser acrescentado à vontade que já foi determinada formalmente: o sumo Bem (Brandt, 1989, p. 186). O fato de que, ao contrário do que ocorre na primeira *Crítica*, Kant excluir uma das teses na antinomia da razão prática mostra que a antinomia não satisfaz o próprio princípio formal da equivalência de tese e antítese na Analítica da razão especulativa pura. Victoria Wike repara também as dessemelhanças entre as antinomias teóricas e a antinomia prática, apontando, por exemplo, como as afirmações da antinomia da razão prática são de cunho constitutivo:

A natureza das afirmações na antinomia da razão prática parecem contrastar com a natureza reguladora das asserções nas antinomias teóricas. As asserções na antinomia prática buscam ser mais do que máximas reguladoras ou princípios subjetivos. De fato, as reivindicações feitas na antinomia prática são proferidas para servir como fundamento determinante da vontade. Esse contraste entre a natureza das asserções nas primeiras duas *Críticas* é elaborada mais extensamente por Stephan Körner. Körner aponta que, para Kant, as ideias transcendentais possuem emprego não-regulador apenas na razão prática. Logo, é crucial observar que as asserções nas antinomias teóricas possuem sentido regulador, e que aquelas na antinomia prática possuem um sentido não-regulador. (Wike, 1982, p. 8)⁴

Na *KpV*, as afirmações feitas na antinomia da razão prática possuem emprego constitutivo, pois se trata do estabelecimento da **realidade prática** do conceito de sumo Bem. As afirmações pretendem, nesse caso, ser objetivas ou constitutivas (Wike, 1982, p. 8). Na antinomia do gosto da terceira *Crítica*, por sua vez, temos novamente o uso regulador das ideias

⁴ No original: “The nature of the assertions in the antinomy of practical reason seems to contrast with the regulative nature of the assertions in the theoretical antinomies. The assertions in the practical antinomy intend to be more than regulative maxims or subjective principles. Indeed, the claims made in the practical antinomy are meant to function as the determining ground of the will. This contrast between the nature of the assertions in the first two Critiques is further elaborated by Stephan Körner. Körner points out that for Kant, transcendental ideas have a non-regulative employment only in practical reason. Thus, it is crucial to observe that the assertions in the theoretical antinomies have regulative import and that those in the practical antinomy have a non-regulative import.” (Tradução nossa).

em jogo nas asserções da antinomia. Segundo Wike (1982, p. 9), as afirmações nas antinomias do juízo dizem respeito a uso regulador das ideias e tais asserções funcionam, portanto, como princípios subjetivos para o emprego do juízo, e não como princípios constitutivos da experiência.

Apesar das diferenças, nas três Críticas, as antinomias se vinculam ao problema da totalidade, ao todo da experiência. As ideias estabelecem ao entendimento como lidar com a totalidade da experiência (a qual está além do alcance de seus conceitos). Trata-se, com as ideias, da transição do condicionado ao incondicionado; da relação entre o sensível e o suprassensível (Wike, 1982, p. 10-11).

A resolução da antinomia, na segunda *Crítica*, só é possível por meio da dedução do conceito sintético *a priori* (portanto, **real**) de sumo Bem. Só apenas a tese oposta como falsa não basta: o recurso à distinção fenômeno/coisa em si (abertura ao suprassensível) se faz necessária. Na *KpV*, é na *Dialética*, e não na *Analítica*, que achamos uma dedução cujo fracasso é o colapso da razão prática, à qual retornaremos abaixo. Brandt (1989, p. 189) defende que os conceitos de analítica e de dialética passaram por mudanças entre 1781 e 1788, paralelamente às mudanças sistemáticas no domínio entre razão teórica e prática. Vejamos, brevemente, do que está em jogo na *KpV*.

Na *KpV*, Kant apresenta o problema do sumo Bem na *Dialética*. O bem, para Kant, não pode vir antes do princípio da moralidade, pois isso contaminaria a incondicionalidade da lei moral (*KpV*, A 15-17; 109-112). Dessa forma, a pergunta pelo bem moral só pode ser feita uma vez que já se tenha firmado o princípio da moralidade. O que garante tal firmamento é, para Kant, a lei moral e a liberdade, os quais se relacionam reciprocamente como *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*: a lei moral é razão de se conhecer a liberdade, garantindo-lhe um princípio; a liberdade é razão de ser da lei moral, conferindo-lhe sentido e efetividade no mundo (*KpV*, A 5 n.).

Kant defende que a lei moral não exclui a felicidade, ainda que felicidade e moralidade tenham princípios distintos (*KpV*, A 164). O princípio da felicidade é o amor de si (*KpV*, A 40), ao passo que o princípio da moralidade é a lei moral (*KpV*, A 48-55). Eles não se excluem no sentido de que podem coexistir no mesmo ser racional. Kant inclusive já dissera que a boa vontade (adesão à lei moral) é condição para nos tornarmos dignos da felicidade (*KpV*, A 234).

Tendo mostrado que virtude e felicidade são elementos diferentes, Kant propõe a pergunta pelo sumo Bem, concebido por ele como integração necessária entre virtude como causa e felicidade moralmente condicionada como efeito (*KpV*, A 197-201). Kant ressalta que o sumo Bem não é apenas a virtude ou adesão perfeita à lei moral, esse é apenas o bem supremo. O

bem supremo acrescido da felicidade constitui o bem perfeito/consumado. Para Kant, os estoicos e os epicuristas teriam se equivocado na determinação do conceito de sumo Bem, tendo pensado a virtude e a moralidade como elementos idênticos. As escolas da era helenística, para Kant, Pensavam o sumo Bem segundo a lei da identidade, não segundo a lei da causalidade. Para Kant, o sumo Bem deve ser efetivado e se tornar real, pois uma virtude que não é agregada à felicidade resultaria em uma vontade vazia, que apenas cumpriria o dever, mas não efetivaria seu querer (*KpV*, A 198-205):

Várias observações cruciais podem ser feitas aqui como resultado da identificação do bem supremo com a virtude e do bem perfeito com a virtude e felicidade. Primeiro, o bem supremo é aparentemente contido no bem perfeito, na medida em que a virtude é o bem supremo. Em segundo lugar, já que o bem perfeito envolve tanto virtude quanto felicidade, sua forma é necessariamente a de combinação ou síntese. Ou seja, o conceito de bem perfeito deve deixar clara a conexão (que Kant diz ser causal) entre virtude e felicidade. Terceiro e mais importante, **a ambiguidade do conceito de sumo Bem é resolvida antes da exposição da antinomia da razão prática.** O sumo Bem pode significar ou o bem supremo ou o bem perfeito, mas **Kant alega que para seres racionais finitos, o sumo Bem significa o bem perfeito.** (Wike, 1982, p. 118-119 – grifos nossos)⁵

Surge o problema, para Kant, da antinomia da razão prática: ou o sumo Bem é ligação entre felicidade como causa e virtude como efeito, ou é vínculo entre virtude como efeito e felicidade como causa. A primeira é totalmente falsa, segundo Kant, porque envolveria a felicidade como princípio da moral, o que é impossível devido ao caráter contingente e oscilante da felicidade. A segunda é falsa apenas parcialmente, caso se considere que apenas a série causal da natureza é responsável pelo curso das coisas. Nesse sentido, Kant aponta a solução da antinomia como envolvendo recurso à distinção entre fenômeno e coisa em si (*KpV*, A 202-214).

Por meio desta distinção, abre-se espaço ao suprassensível, e pode-se conceber os postulados da razão prática pura: liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus. A liberdade se faz necessária no sentido positivo, como capacidade de determinação da própria vontade segundo leis

⁵ No original: “Several crucial observations can be made here as a result of the identifying of the supreme good with virtue and of the perfect good with virtue and happiness. First, the supreme good is apparently contained in the perfect good wherein virtue is the supreme good. Second, since the perfect good involves both virtue and happiness, the concept of the perfect good must make clear the connection (which Kant says is a causal connection) between virtue and happiness. Third and most important, **the ambiguity in the concept of the highest good is resolved prior to the exposition of the antinomy of practical reason.** The highest good can mean either the supreme or the perfect good, but **Kant claims that for finite rational beings, the highest good means the perfect good.**” (Tradução nossa)

inteligíveis (*KpV*, A 238). A imortalidade da alma se mostra fundamental na adequação plena à lei moral, tarefa para o qual meramente o tempo de uma vida não seria o suficiente, sendo necessária extensão da personalidade (*KpV*, A 219-221). A existência de Deus advém do fato de que nem a natureza, nem a lei moral proporcionam o vínculo entre natureza e felicidade de forma necessária, sendo mister se conceber um Autor da natureza capaz de transitar entre os reinos da natureza e da moralidade com perfeição, capaz de captar a intenção moral de cada ser racional (*KpV*, A 222-236). Tais noções não violam os interditos kantianos à metafísica especial por estarem relacionados a uma carência da razão pura no uso prático (*KpV*, A 255 ss.) e ao primado do uso prático da razão pura (*KpV*, A 216 ss.).

Voltemo-nos, agora, novamente para a *KU*. Na *Dialética da faculdade de julgar estética*, Kant desenvolve uma antítese dos princípios *a priori* do juízo de gosto puro. A antinomia desses princípios, diz Brandt (1989, p. 190), é semelhante à antinomia da razão prática. O lado hedonista é oposto a um lado racionalista, e ambos consideram o juízo de gosto uma quimera.

Para Kant, a única salvação para o juízo de gosto é o idealismo transcendental, por meio do qual se percebe que a antinomia é uma ilusão. A distinção entre fenômeno e coisa em si oferece a noção de substrato suprassensível como alternativa, tanto ao sentimento privado quanto à noção de um conceito determinado (Brandt, 1989, p. 191).

Segundo Kant, uma faculdade de julgar que deva ser dialética deve ser raciocinante (*vernünfeld*), ou seja, seus juízos devem reivindicar universalidade *a priori*, uma vez que é na contraposição de tais juízos que reside a dialética. Por isso, a incompatibilidade de tais juízos estéticos do sentido (sobre o agradável ou desagradável) não é dialética. Tampouco a oposição dos juízos de gosto, na medida em que repousam no gosto próprio, constituem uma dialética do gosto, pois ninguém pensa em tornar seu juízo regra universal (*KU*, B 231). O conceito que sobra, então é o de uma dialética da *crítica* do gosto (e não do gosto mesmo), em relação a seus princípios, uma vez que surgem inevitavelmente conceitos conflitantes entre si sobre o fundamento da possibilidade dos juízos de gosto em geral. No caso da crítica transcendental do gosto, só há a dialética da faculdade de juízo estética (*KU*, B 232).

Kant apresenta o primeiro lugar comum (*Gemeinort*) do gosto: “*Ein jeder hat seinen eignen Geschmack*” (“cada um tem seu próprio gosto”) (*KU*, B 232). Isso significa o mesmo que dizer que o fundamento determinante desse juízo é meramente subjetivo (agrado ou dor), e o juízo não possui direito a uma aprovação (*Beistimmung*) necessária do outro. O

segundo lugar comum do gosto é o seguinte: “*Über den Geschmack lässt sich nicht disputieren*” (“não é permitido/não se deixa disputar sobre o gosto”) (KU, B 233). Isso significa dizer que o fundamento determinante de um juízo de gosto poderia até ser objetivo, mas não se deixaria captar por conceitos **determinados**. Por isso, nada se pode demonstrar sobre o juízo mesmo, só se podendo discutir. *Streiten* difere de *disputieren*. Ambos opõem juízos, mas na disputa, admite-se conceitos objetivos como fundamento do juízo.

Entre esses dois lugares comuns, falta uma proposição, contida no sentido de cada um: ‘*über den Geschmack lässt sich streiten (obgleich nicht disputieren)*’ (‘sobre o gosto se permite discutir (mas não disputar)’). Esta contém o oposto da primeira. Para se disputar, não se deve meramente ter fundamento subjetivo e privado para o juízo de gosto (KU, B 233).

Em relação ao princípio do gosto, Kant apresenta a seguinte antinomia: **Tese** – o juízo de gosto não se funda sobre conceitos pois, do contrário, se poderia disputar sobre ele. **Antítese**: O juízo de gosto se funda sob conceitos; caso contrário, não se poderia, não obstante a diversidade dos mesmos, discutir sequer uma vez sobre ele (pretender à necessária concordância dos outros com esse juízo) (KU, B 233). Kant fica ao lado da segunda alternativa, optando pelos conceitos indeterminados, ou ideias estéticas (Zamitto, 1992).

O juízo de gosto tem que se referir a algum conceito, senão ele não poderia reivindicar pura e simplesmente a aprovação necessária para todos. Mas ele mesmo não deve ser demonstrável a partir de um conceito, pois um conceito pode ser ou determinável, ou indeterminado em si e, ao mesmo tempo, indeterminável. Conceitos determináveis são conceitos do entendimento, que se determinam por predicados da intuição sensível que lhe correspondem. Do segundo tipo, temos o conceito transcendental do suprassensível, “o qual se encontra como fundamento de toda intuição (sensível)” (“*was aller jener Anschauung zum Grunde liegt*”), e que não pode ser determinado teoricamente (KU, B 235).

O juízo de gosto se relaciona aos objetos dos sentidos, mas não para determinar um conceito destes para o entendimento. Logo, não é um juízo de conhecimento. Como representação intuitiva referida ao sentimento de prazer, é só um juízo privado. Nessa medida, seria limitado quanto a sua **validade**, ao indivíduo que julga. O objeto é **para mim** objeto de satisfação, para outros pode ser de outro modo: cada um tem seu gosto. Todavia, sem dúvida, o juízo de gosto contém uma relação expandida da representação do objeto, na qual fundamos uma extensão/um prolongamento (*Ausdehnung*) desse tipo de juízo como necessária para cada um. Tal fundamento deve, pois, conter um conceito, mas um conceito que

não se deixa determinar por intuição, não permitindo apresentarmos uma prova para o juízo de gosto (*KU*, B 236).

Tal conceito é o mero conceito puro da razão do suprassensível, o qual permanece como fundamento do objeto e como objeto dos sentidos e, portanto, como fundamento do fenômeno (e também fundamento do sujeito que julga) (*KU*, B 236). Se não se tomasse isso em consideração, a pretensão do juízo de gosto à validade universal não se salvaria se o conceito no qual se fundasse fosse mero conceito confuso do entendimento (como o de perfeição). Nesse caso, seria pelo menos possível fundar o juízo de gosto sobre provas (o que contradiz a tese).

Toda a contradição desaparece, se eu digo: o juízo de gosto se funda sobre um conceito (de fundamento em geral para a finalidade subjetiva da natureza, para a faculdade de julgar) a partir do qual nada pode se conhecer, tampouco se provar, sobre o objeto, porque ele é indeterminado e impróprio para o conhecimento; mas ele recebe, justamente por isso, validade para qualquer um [...]: pois o fundamento determinante deste talvez se situe no conceito daquilo que pode ser considerado o substrato suprassensível da humanidade (*KU*, B 236 s.).⁶

A antinomia do gosto, segundo Wike (1982, p. 12), reside na ambiguidade do termo ‘conceito’. A ambiguidade se resolve quando é indicado que o conceito a que juízos de gosto se referem é um conceito transcendental do **suprassensível** o qual não pode ser determinado teoricamente. Por se fundar em tal conceito indeterminado, os juízos de gosto reivindicam validade universal:

A antinomia do juízo estético reside em uma ambiguidade na definição do termo ‘conceito’. A antinomia se resolve quando é indicado que o conceito ao qual juízos de gosto se referem é um conceito transcendental do suprassensível, o qual não pode ser determinado teoricamente. Juízos de gosto se fundam nesse conceito transcendental, e por meio dele, reivindicam validade universal. Isto é, por causa do conceito no qual juízos de gosto se fundam, tais juízos reivindicam ser válidos universalmente. (Wike, 1982, p. 12)⁷

⁶ No original: “Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurteil gründet sich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der subjektiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urteilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objekts erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntnis untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Gültigkeit für jedermann [...]: weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann.” (Tradução nossa)

⁷ No original: “The antinomy of aesthetical judgment rests on an ambiguity in the definition of the term “concept”. The antinomy is resolved when it is pointed out that the concept to which judgments of taste refer is a transcendental concept of the supersensible which cannot be theoretically determined. Judgments of taste are grounded in this transcendental concept, and by means of it they claim

Na resolução de uma antinomia, trata-se apenas da possibilidade de que duas proposições aparentemente contraditórias entre si, de fato, não se contradigam, mas que possam coexistir, mesmo que a explicação da possibilidade de seu conceito ultrapasse nossas faculdades do conhecimento (*KU*, B 237). O juízo de gosto se funda sobre um conceito indeterminado (substrato suprassensível dos fenômenos). O próprio filósofo de Königsberg afirma que, assim como ocorreu na antinomia da razão prática (*KpV*, 204-214), na antinomia do gosto, é-se coagido a aderir à distinção entre fenômeno e coisa em si, de modo a se ‘olhar’ para além do sensível, buscando o ponto de convergência das faculdades *a priori* no suprassensível (*KU*, B 239).

Kant aproveita, em seguida, para reafirmar a defesa do idealismo transcendental, mas no âmbito da estética: o idealismo da finalidade. Ideia, no sentido mais geral, é representação de um objeto de acordo com um princípio certo (subjeto ou objetivo), na medida em que não pode constituir conhecimento do mesmo. A ideia se refere (a) à intuição segundo princípio subjetivo da concordância das faculdades do conhecer entre si (entendimento e imaginação) – ideias estéticas – ou (b) a conceitos segundo princípio objetivo que não podem fornecer conhecimento (ideias da razão) (*KU*, B 239).

A Ideia estética não pode se tornar conhecimento por ser intuição da imaginação, para a qual não há conceitos adequados. Uma ideia da razão também não pode se tornar, pois não pode ser dada intuição ao conceito de suprassensível, um conceito indemonstrável da razão (*KU*, B 240). **Nesse contexto, Kant já antecipa a necessidade de simbolismo analógico para se apresentar conceitos que não podem ser apresentados de outra forma.**

Pode se colocar o princípio do gosto no fato de se julgar segundo fundamentos determinantes empíricos da vontade, os quais só podem ser dados *a posteriori* pelos sentidos (empirismo da crítica do gosto, no qual o objeto de satisfação é o agradável); ou se pode conceder que o fundamento do gosto seja *a priori* (racionalismo da crítica do gosto, em que o objeto de satisfação seria o bom, caso o juízo repousasse sob conceitos determinados). Todavia, há princípios *a priori* de satisfação que podem coexistir com os princípios do racionalismo, apesar de não poderem ser captados pelos princípios determinantes (*KU*, B 246).

O racionalismo do princípio de gosto é contra o realismo da finalidade, ou ao idealismo da finalidade. O juízo de gosto, como dito

universal validity. That is, because of the concept on which judgments of taste are based, these judgments claim to be universally valid”. (Tradução nossa)

anteriormente, não é juízo de conhecimento, e a **beleza não é uma qualidade ou propriedade do objeto**, então o **racionalismo do princípio de gosto não pode ser posto no fato de que a finalidade de tais juízos seja objetiva. Só se pode ligar esteticamente à noção de concordância de sua representação com os princípios essenciais da faculdade de julgar no sujeito** (*KU*, B 247). A simbolização parece importante aqui, já que não se consegue conhecimento objetivo da finalidade, mas apenas simbolismo analógico sobre a mesma.

O idealismo da finalidade remete à finalidade sem fim, a qual se sobressai espontânea e acidentalmente com concordância final em decorrência de uma carência da faculdade de julgar, em relação à natureza. As formas na natureza parecem favorecer o realismo da finalidade estética. Temos a impressão de que plantas e animais foram feitos para nossa contemplação e complacência. Por outro lado, a mesma natureza repete formas que parecem favorecer nossa faculdade de julgar (*KU*, B 247 s.). No caso das belas artes, fica ainda mais clara a possibilidade de conhecimento do princípio do idealismo da conformidade a fins. A arte bela é produto não do entendimento, mas do gênio – obtém sua regra através de ideias estéticas, essencialmente distintas de ideias racionais, com seus fins determinados. Por isso, a satisfação mediante ideias estéticas não deve depender do alcance de fins determinados – mesmo no racionalismo do princípio, encontra-se fundamento numa idealidade dos fins, e não no realismo de fins (*KU*, B 253 s.).

Ao fazer uma defesa do idealismo da finalidade, Kant recorre ao princípio segundo o qual, se buscarmos o padrão de belo na natureza ou na intenção do artista, e não em nós mesmos (ou seja, se adequarmos o juízo ao objeto, e não o objeto à nosso modo de julgar), a universalidade e a necessidade do juízo puro de gosto estariam perdidas. Subjetivamente, no entanto, acaba-se recorrendo a uma noção de *design* e, portanto, a um substrato suprassensível da natureza, uma exigência humana, capaz de possibilitar a ponte entre natureza e liberdade (Allison, 2001, p. 251).

3. Simbolismo analógico: o belo como símbolo da moralidade

De acordo com Zamitto (1992, p. 170-173), no § 59 da *KU*, Kant restaura o elo entre moral e estética, em relação à estética do século XVIII, mas de forma simbólica, e não cognitiva. Com base em algumas *Reflexionen* e preleções de Kant, Ostaric (2010, p. 31) aponta como a relação entre natureza e obra de arte em geral, e o talento do gênio em particular, já eram temas relevantes para Kant no fim dos anos 1790, e a comentadora sugere que o gênio, sendo uma dádiva da natureza, exibiria as

obras de arte como símbolos do bem moral, da mesma forma que o belo natural é símbolo do bem moral, especificamente do sumo Bem.

O parágrafo em questão é de grande importância tanto como encerramento da *Dialética* quanto para aprofundar considerações kantianas sobre simbolismo e analogia. Em uma exibição analógica de um conceito, o juízo exerce dupla função: aplicação do conceito ao objeto da intuição sensível; em seguida, aplicação da *regra* por meio da qual reflete essa intuição a um objeto totalmente diferente, do qual o objeto anterior é apenas símbolo (Ostarić, 2010, p. 27).

A realidade de nossos conceitos exige intuições. Simbolismo, ou hipotipose, é apresentação de conceitos em termos sensíveis. Há três formas como conceitos podem ser apresentados aos sentidos e sua realidade, verificada: exemplos, no caso de conceitos empíricos (por exemplo, *Collie* é um exemplo de cachorro); esquemas, no caso de conceitos do entendimento (a sucessão temporal é esquema que corresponde à categoria de causalidade) e símbolo, no caso de ideias da razão (o belo é símbolo da liberdade, uma ideia da razão) (Guyer, 1999, p. 332-333). Se, além disso, quer-se atribuir realidade objetiva aos conceitos da razão (Ideias), visando ao conhecimento teórico delas, deseja-se algo impossível, (*KU*, B 254) pois nenhuma intuição pode ser-lhes atribuída (Kant não aceita intuição intelectual).

Símbolos não são representações diretas, mas uma conexão mais indireta entre símbolo e o que ele simboliza. O que concorda com o conceito não é a intuição, mas a regra do procedimento. A conexão entre o símbolo e seu referente é mais frouxa que entre referente e exemplo, ou esquemas. Um exemplo de cão só pode ser um cão. Já tudo o que permite relacionar ideias de forma mecânica, por exemplo, seria símbolo do despotismo (Guyer, 1999, p. 333-335).

Todas as hipotiposes (*Hypotyposen*), como sensibilização, são duplas: ou esquemáticas, caso em que a intuição corresponde a um conceito que o entendimento capta *a priori*, ou **simbólicas**, em que um conceito, o qual só a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada; uma intuição tal que o procedimento da faculdade de julgar por meio desta é simplesmente analógico ao que ocorre no esquematismo segundo a forma da reflexão, e não o conteúdo da mesma (*KU*, B 255).

Consequentemente, afirmar que o belo simboliza a moralidade é afirmar que há um isomorfismo significativo o suficiente entre a reflexão sobre o belo e a reflexão moral, de forma que aquela atividade pode ser considerada como um análogo sensivelmente dirigido desta [...]. A analogia diz respeito à regra ou ao princípio organizador que governa a reflexão sobre objetos sensíveis e intelectuais, respectivamente. Quando as regras de reflexão são análogas o

suficiente, aqueles podem servir como símbolo destes (Allison, 2001, p. 254-255).⁸

É um novo uso dos lógicos em relação à palavra símbolo, mas que é incorreto e subverte a palavra símbolo, quando oposta à intuição ('modo de representação'). O modo de representação simbólico é espécie de modo de representação intuitivo. Esse pode ser esquemático ou simbólico (por analogia). Ambos são hipotiposes. Todas as intuições que submetemos a conceitos *a priori* são ou esquemas, ou símbolos. **Os esquemas consistem em apresentações diretas de dado conceito, por via demonstrativa; ao passo que os símbolos são apresentações indiretas dos conceitos, por meio de analogia, para a qual se pode recorrer a intuições empíricas** (*KU*, B 256 s.).

A analogia exercita uma dupla função: por um lado, aplica o conceito do objeto de uma intuição sensível; e por outro, aplica a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro objeto é apenas símbolo. Desse modo, um estado monárquico pode ser representado por um corpo, e um estado despótico, por uma máquina. Tecnicamente, não há semelhança entre um estado e o moinho, mas há entre as regras de reflexão sobre ambos e sua causalidade (*KU*, B 257). Talvez o fato de Kant falar de 'mecanismo', na *Crítica da razão prática*, para se referir ao determinismo da natureza, seja indicativo do que Kant quer dizer com um regime que seja análogo ao moinho: privação da liberdade, falta de espontaneidade, etc.

Analogia transfere a reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso, ao qual uma intuição talvez jamais corresponda diretamente. O conhecimento (*Erkenntnis*) de Deus é apenas simbólico. Atribuir entendimento e vontade, etc., resulta em antropomorfismo (todavia, isso é possível no âmbito da crença moral, no uso prático da razão pura). Kant já alertava para a importância de se tomar o reino de Deus como símbolo, e não como algo que se apreende por via de intuição intelectual (*KpV*, A 125). O abandono da intuição se torna Deísmo, e isso é negativo mesmo no âmbito prático, para Kant. (*KU*, B 257) É negativo porque, segundo Kant na *KpV*, se tivéssemos conhecimento teórico de Deus, o medo diante Dele causaria heteronomia, sendo o medo o como fundamento determinante da vontade (*KpV*, A 263 ss.).

⁸ No original: "Consequently, to claim that beauty symbolizes morality is to claim that there is a sufficiently significant isomorphism between the reflection on the beautiful and moral reflection so that the former activity may be regarded as a sensuously directed analogue of the latter. [...] the analogy concerns the rule or organizing principle that governs reflection on the sensible and intellectual objects, respectively. When these rules of reflection are sufficiently analogous, the former may serve as a symbol of the latter." (Tradução nossa)

Para Lebrun (1993, p. 308-310) O pensamento analógico não é como o conhecimento analógico, pois ele só é possível após a crítica ao uso das categorias, de modo que se relembra seu caráter não objetivo. A impossibilidade de conhecer já está estipulada na permissão de compreender. Lebrun enfatiza, em relação ao § 59 da *KU*, que o simbolismo analógico não é mero retorno à tradição ou concessão ao teísmo. Para Lebrun (1993, p. 310), o simbolismo analógico “acentua a impossibilidade do conhecimento de Deus, antes de atenuá-la, e até mesmo a impossibilidade de dar-lhe um sentido, teoricamente”.

Kant continua o parágrafo 59 afirmando que o belo é símbolo do moralmente bom. Também sob esse aspecto, ele apraz com pretensão de assentimento de qualquer outro, em cujo caso o ânimo é, ao mesmo tempo, consciente de certo empobrecimento e elevação sobre a mera receptividade de um prazer mediante as impressões sensíveis. Também aprecia o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade de julgar (*KU*, B 258).

É o inteligível que, como o parágrafo anterior indicou, o gosto tem em mira, com o qual mesmo nossas faculdades de conhecimento superiores concordam, sem o qual cresceriam contradições entre nossa natureza e as reivindicações do gosto. Nesta faculdade, a faculdade de juízo não se vê, como no caso do ajuizamento empírico submetido a uma heteronomia das leis da experiência: ela dá ela mesma a lei em relação aos objetos de uma satisfação tão pura, assim como faz a razão em relação aos objetos da faculdade de desejo. Vê-se referida – quer devido à essa possibilidade interna no sujeito, quer devido à possibilidade externa de uma natureza concordante com ela – a algo no sujeito e fora dele, que não é natureza, tampouco liberdade, mas que, contudo, está vinculado ao fundamento desta, ou seja, ao suprassensível, no qual a faculdade teórica e a faculdade prática vão se vincular, de forma comum e desconhecida, rumo à unidade (*KU*, B 258 s.).

Por meio da analogia entre belo e o bem moral, temos possibilidade de superação do *unübersehbare Kluft* entre domínio da natureza e os domínio da liberdade. Kant apresenta elementos da analogia entre o belo e o bem moral, apontando as diferenças (*KU*, B 259-260):

- 1) O belo apraz imediatamente (*‘Das schöne gefällt unmittelbar’*), mas apenas na intuição reflexiva, não como a moralidade apraz no conceito (de bem).
- 2) O belo apraz sem interesse (*‘Es gefällt ohne Interesse’*); o bem moral, todavia, é necessariamente ligado a um interesse, mas não um tal que preceda o juízo sobre a satisfação, mas sim o que é efetivado por meio desse juízo.

3) Liberdade da imaginação (da sensibilidade de nossa faculdade) será representada, no juízo do belo, como de acordo com a legislação do entendimento (*‘Die Freiheit der Einbildungskraft [...] wird in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes als einstimmung vorgestellt’*). No juízo moral, a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo mesma segundo leis universais da razão.

4) O princípio subjetivo do ajuizamento do belo é representado como universal, válido para qualquer um, mas não cognoscível por nenhum conceito universal (*‘Das subjektive Prinzip der Beurteilung des Schönen wird als allgemeinen, d. i. für jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt’*). O princípio objetivo da moralidade é também declarado universal para todos, isto é, para todos os sujeitos, e simultaneamente para todas as ações dos mesmos sujeitos, e isso por meio de um conceito universal. Juízo moral não é só capaz de princípios constitutivos, mas só é possível por meio de fundamentação das máximas sobre tais princípios (*KU, B 259-260*). Para Kant, a analogia entre belo e bem moral está em nossa própria linguagem:

A consideração dessa analogia é também costumeira ao entendimento comum, e frequentemente chamamos belos conceitos da natureza ou da arte, com nomes que parecem se fundar em um ajuizamento moral. Nós chamamos prédios ou árvores majestosos, ou suntuosos, ou campos de risonhos e alegres; mesmo cores são inocentes, modestas ou ternas, pois despertam sensações que contém algo análogo com a disposição de ânimo efetivada por meio de juízos morais. O gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos interesse moral habitual, sem um salto demasiado violento, na medida em que representa a imaginação como determinável também em sua liberdade conforme a fins para o entendimento e ensina a encontrar uma satisfação livre mesmo sem um objeto dos sentidos, e sem o atrativo dos sentidos. (*KU, B 260*)⁹

⁹ No original: “Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinem Verstandes gewöhnlich, und wir benennen schöne Gegenstände der Natur, oder der Kunst, oft mit Namen, die eine sittliche Beurteilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich, selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstsein eines durch moralische Urteile bewirkten Gemützustandes Analogisches enthalten. Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmässig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar na Gegenstände der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt”. (Tradução nossa)

Conclusão

O estudo da *KU* e da *KpV* permite uma compreensão mais ampla das relações entre o juízo do belo e o exercício da liberdade. Podemos ver o esforço de Kant para tentar manter algo no espaço vazio deixado pelo veto teórico à metafísica, e as alternativas se mostram tanto na doutrina dos postulados da razão prática pura quanto no recurso ao simbolismo analógico. Torna-se também mais claro ao leitor do texto kantiano como o filósofo via que a racionalidade não se limitava às operações do entendimento, mas que também envolvia a ‘fé racional’ a contemplação da natureza e da arte.

É digno de nota que as antinomias apresentadas na *KpV* e na primeira parte da *KU* são diferentes das quatro antinomias da *Crítica da razão pura*, onde não parecia haver alternativa mais correta que a outra, sob um ponto de vista teórico. A liberdade se mostra a saída das aporias que o entendimento humano não consegue resolver, e se expressa sensivelmente por meio do belo, conferindo ao ser humano realização mais plena de suas faculdades. Um possível questionamento que surge nesse trabalho é o seguinte: exatamente que bem moral Kant quer dizer que o belo simboliza, no § 59? O sumo Bem? A liberdade da vontade? O substrato suprassensível (liberdade transcendental)?

Outra questão que parece interessante: se o belo na natureza aponta para o bem moral, é possível redenção moral para o ateu mediante o belo, em contraposição à ‘fé racional pura’, que Kant apresenta como praticamente válida apenas para o cristão? São questionamentos que o trabalho nos lança.

Referências

- ALLISON, H. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2001.
- BRANDT, R. “Analytic/dialectic”. In: E. Schaper; V. Wilhelm (eds.), *Reading Kant: new perspectives on transcendental arguments and critical philosophy*. p. 179-195. New York: Basil Blackwell, 1989.
- GUYER, P. *Kant and the claims of taste*. 2nd ed. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1997.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 2008.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. por Carlos de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- OSTARIC, L. “Works of genius as sensible exhibitions of the idea of the highest good”, *Kant-Studien*, 101 (2010): 22-39.
- WIKE, V. *Kant's antinomies of reason: their origin and their resolution*. Washington, D.C.: University Press of America, 1982.
- ZAMITTO, J. *The genesis of Kant's Critique of judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Resumo: Examinaremos como surge, na *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica da faculdade de julgar*), a discussão acerca do belo como símbolo do bem moral, a saber: na Dialética da faculdade de julgar estética, na segunda divisão da Crítica da faculdade de julgar estética. Traçaremos paralelo entre a antinomia do gosto e sua resolução com a antinomia da razão prática, tal como apresentada na *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica da razão prática*). Pretendemos mostrar como ambas fazem recurso à distinção entre fenômenos e coisas em si como fonte de sua resolução. Discutiremos, em seguida, como Kant apresenta a necessidade de sensibilização de ideias estéticas, e como o simbolismo permite tal feito. Além disso, vincularemos tais passos da argumentação de Kant à defesa do idealismo da finalidade.

Palavras-chave: antinomia, belo, dialética, liberdade, razão, símbolo

Abstract: We will examine how the discussion on beauty as a symbol of the moral good arises within the *Critique of Judgment*, more specifically on the Dialectic of aesthetic judgment. We intend to draw a parallel between the antinomy of taste, as well as its resolution, and the practical antinomy, as presented on the *Critique of Practical Reason*. We intend to show how both of them make use of the distinction between phenomena and things in themselves as a source of its resolution. Afterwards, we intend to discuss how Kant presents the necessity of sensitization of aesthetic ideas, and how symbolization permits such deed. Besides, we shall connect such steps of Kant's argumentation to his defense of the idealism of finality.

Keywords: antinomy, beauty, dialectic, freedom, reason, symbol

Recebido em 19/11/2013; aprovado em 22/02/2014.

Por que o belo apraz com pretensão de um assentimento universal? As três justificações de Kant e o problema da sua unidade

[Why the beautiful pleases with claim to universal consensus? Kant's three justifications and the problem of their unity]

Bernd Dörflinger*

Universität Trier (Trier, Alemanha)

Na parte estética da *Crítica da faculdade do juízo*, nenhuma tese é repetida tão frequentemente como a de que o juízo sobre o belo da natureza pode reclamar, com direito, validade para todos, embora não seja um juízo de conhecimento objetivamente válido cuja universalidade se baseia em conceitos, nem um juízo moral que pode invocar a universalidade da razão prática pura. Todavia, não parece haver necessidade de fundamentar o direito da sua pretensão de universalidade, i.e., de deduzir ou legitimar o mesmo, pois Kant apresenta nada menos que três razões por que o juízo sobre o belo da natureza não é um juízo privado e o prazer com o belo da natureza, não um prazer privado, i.e., por que o belo se distingue do agradável. E, mesmo assim, a situação do intérprete não é muito confortável. Ainda que Kant não o obrigue a reconstruir a fundamentação que falta ou a desenvolvê-la a partir do implícito, ele o leva a ponderar sobre a relação entre as suas três justificações, bem diferentes entre si. As questões que se colocam a este respeito são, por exemplo: Será que as razões alegadas, cada uma delas, não são suficientes? Elas são coerentes? Existe uma concorrência entre elas?

Para ter uma primeira ideia dos problemas a serem tratados a este respeito, as três vias de justificação podem ser marcadas, por ora, por três momentos diferentes. Na sequência da sua aparência no texto, parece que a pretensão de universalidade do juízo sobre o belo da natureza é fundamentada, primeiro, por sua *falta de interesse* interna, e isso de modo suficiente. Segue, contudo, uma segunda justificação da sua universalidade mediante a *relação* que o juízo possui com a *faculdade de conhecimento*, se bem que ele não seja um juízo-de-conhecimento objetivamente válido. Em

* Email: doerflin@uni-trier.de – Tradução: Christian Hamm

terceiro lugar, sua exigência do assentimento de qualquer um é fundamentada por um *interesse* a que ele está *ligado*; é, numa palavra, a razão prática pura que toma um interesse na existência de um juízo estético como algo que, por sua vez, não tem nenhuma relação interessada aos objetos.

Enquanto juízo internamente desinteressado que exprime um comprazimento com um objeto da percepção, o juízo sobre o belo da natureza distingue-se essencialmente de dois outros juízos que também exprimem um comprazimento: os juízos sobre o bom e os juízos sobre o agradável. Estes dois tipos de juízo sempre manifestam um “interesse no seu objeto”¹, ou, mais precisamente, na “existência do mesmo” (*KU*, AA 05: 209.11). Ambos exprimem que o sujeito do juízo se importa com a existência do objeto, ou seja, que a faculdade de apetição está envolvida: no caso do agradável, a faculdade de apetição inferior, sob a forma das inclinações dos sentidos, e no caso do bom, a faculdade de apetição superior da razão prática-moral pura. À diferença de tal forma de comprazimento, o desinteressado também pode ser chamado “comprazimento *livre*” (*KU*, AA 05: 210.13), i.e., livre de qualquer desejo. No comprazimento com o belo, nada “nos é imposto ao desejo”, nem um “objeto da inclinação”, nem algo moralmente ordenado “mediante uma lei da razão” (*KU*, AA 05: 210.17 s.). O juízo de gosto pode ser “indiferente em relação à existência de um objeto” (*KU*, AA 05: 209.23 s.) porque o sujeito do juízo não precisa esforçar-se no seu querer por satisfazer uma necessidade efetiva, nem uma inclinação, por meio de um objeto enquanto causa dum prazer real, nem uma necessidade da razão, por meio de um bem a ser realizado. Para o juízo estético, a existência de um objeto ajuizado como belo não é um tema: não importa se ela se deixa confirmar ou não mediante um juízo de conhecimento. O belo da natureza já apraz “simplesmente pela representação do objeto” (*KU*, AA 05: 209.19). – Não é de surpreender que, depois de todas essas delimitações, Kant diz que “mostrar gosto [...] é algo totalmente diverso do que externar sua maneira de pensar moral” (*KU*, AA 05: 210.31-33). Mas isso não poderá ser a última palavra sobre a relação do gosto com o moral, caso se queira mostrar que também o terceiro dos caminhos supramencionados deve ser viável: o de fundamentar a universalidade do juízo de gosto com o auxílio da razão prática.

No presente contexto da primeira fundamentação desta universalidade por meio da falta de interesse do juízo, é, em termos

¹ *KU*, AA 05: 209.05. A *Kritik der Urteilskraft* [*KU*] é citada segundo a paginação da “Akademie-Ausgabe” [AA] (*Kants Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Berlin, 1913).

rigorosos, apenas a oposição ao interesse pelo agradável que permite descobrir que o ajuizador estético “não julga simplesmente por si, mas por qualquer um” (*KU*, AA 05: 212.32 s.). Como os juízos “com respeito ao bom” também “reivindicam validade para qualquer um” (*KU*, AA 05: 213.20 s.), o juízo de gosto, neste ponto da universalidade reivindicada, não se distingue daquele por princípio, mas apenas na sua modalidade. No caso da universalidade do juízo sobre o bom, este “é representado *por um conceito* como objeto de um comprazimento universal” (*KU*, AA 05: 213.22s.) [10]; no caso do juízo de gosto, no entanto, a universalidade é reclamada sem um conceito daquele objeto que o belo deve representar. À tal diferença correspondem as especificações de Kant, segundo as quais o bom deve valer “para todo ente racional em geral”, e a beleza, além disso, para os homens, na sua dupla natureza enquanto “entes animais mas contudo racionais” (*KU*, AA 05: 210.07-09). Segundo estas explicações, a universalidade estética também poderia ser caracterizada como universalidade antropológica (à diferença de uma universalidade puramente racional). Mas se o juízo de gosto reclama *com direito* sua *pretensão* específica de universalidade aqui descrita, isso não se deixa deduzir da comparação com o juízo sobre o bom.

Por outro lado, a comparação do juízo de gosto com o juízo sobre o agradável é apresentada por Kant como um tipo de teste que permite decidir sobre a questão se o assentimento pode ser imputado com direito a outras pessoas. O juízo sobre o agradável contém um interesse sensível particular de um indivíduo; ele não permite pretensões de universalidade. Mas se um ajuizador estético, na realização do seu juízo, se considera livre de tal interesse ou de “qualquer inclinação”, ele “não pode encontrar nenhuma condição privada como fundamento do comprazimento, à qual, unicamente, seu sujeito se afeiçoasse, e por isso tem que considerá-lo como fundado naquilo que ele também pode pressupor em todo outro; conseqüentemente, ele tem que crer que possui razão para pretender de qualquer um comprazimento semelhante” (*KU*, AA 05: 211.15-23). O ajuizador estético “anuncia [...], através da expressão ‘beleza’”, que ele, “pela simples consciência da separação de tudo o que pertence ao agradável e ao bom” (*KU*, AA 05: 216.05), “por si próprio [...] pode estar certo” (*KU*, AA 05: 216.21-25) de “ter em seu favor uma voz universal” (*KU*, AA 05: 216.05). A separação do agradável lhe assegura sua pretensão de universalidade, e a separação do bom, o caráter especificamente estético (e não moral) desta pretensão de universalidade. Dizendo que a explicação do belo enquanto aquilo que é “representado [...] sem conceitos como objeto de um comprazimento *universal*” pode ser “inferida da sua explicação anterior do mesmo como um objeto do comprazimento independente de todo interesse”

(*KU*, AA 05: 211.08-12), Kant constata explicitamente que aquela explicação é suficiente, ou seja, que outras premissas, além daquela da falta de interesse, são desnecessárias e que não é preciso cumprir quaisquer condições adicionais.

É, contudo, curioso que no prosseguimento do texto – a partir do § 9 da *Analítica do belo* – Kant parte da suposição de que a universalidade do juízo estético ainda não foi explicada. A explicação a ser abordado agora – aquela pela segunda via acima mencionada – não recorre em nenhum momento à falta de interesse ou à relação do juízo com a faculdade de apetição, mas focaliza exclusivamente sua relação com a faculdade de conhecimento. Segundo as afirmações no novo contexto, é somente a elucidação desta relação que esclarece a pretensão de universalidade do juízo. O fato de o juízo estético possuir, além da “validade privada”, uma “comunicabilidade universal” (*KU*, AA 05: 217.05-08), é explicado aqui exclusivamente pela sua relação com o conhecer: “Nada [...] pode ser comunicado universalmente, a não ser conhecimento e representação, na medida em que ela pertence ao conhecimento” (*KU*, AA 05: 217.11-13). É só o conhecimento que oferece o “ponto de referência universal, com o qual a faculdade de representação de todos é coagida a concordar” (*KU*, AA 05: 217.14 s.).

Qual é então a relação particular de um juízo com o conhecer de que Kant não se cansa de dizer que não é um juízo de conhecimento? Se ele é expresso como um juízo de conhecimento – por exemplo, na forma de “esta rosa é bela” – pode ocasionar quase só mal-entendidos: o mal-entendido de o conceito “rosa” ser constitutivo para o juízo; o mal-entendido de “belo” ser uma representação conceitual pela qual uma qualidade do objeto é determinada; e, enfim, o mal-entendido de, pelo uso do “é”, ser reclamada validade objetiva. Somente o demonstrativo “este” não exige uma correção, ele exprime o apontamento para uma intuição singular da imaginação. Contudo, com a exclusão do conhecimento determinado mediante conceitos determinados e com a exclusão da pretensão de validade objetiva, ainda não fica excluída toda relação do juízo estético com o conhecer. Kant expressa a relação restante com o entendimento e com o compreender da seguinte maneira: O belo é “referido a conceitos, se bem que sem determinar quais” (*KU*, AA 05: 244.13), é “apresentação de um conceito indeterminado do entendimento” (*KU*, AA 05: 244.27 s.); ele reclama até “a representação de uma certa *qualidade* do objeto, que também pode tornar-se compreensível e conduzir a conceitos (conquanto no juízo estético não seja conduzido a eles)” (*KU*, AA 05: 266.31-33). Em várias ocasiões, Kant expressa a relação do belo com o conhecimento também por outra fórmula, dizendo que “uma representação dada”, como, por exemplo, a percepção da rosa (a

qual, no entanto, enquanto tal, não é sabida por um conceito), é referida “ao conhecimento em geral” (*KU*, AA 05: 217.19 s.); sendo que, com isto, as duas faculdades de conhecimento, imaginação e entendimento, se encontram “em um livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular” (*KU*, AA 05: 217.22 s.).

Não obstante toda a distinção entre o conhecer, mediante conceitos determinados, em juízos objetivamente válidos, e o juízo estético, fica claro que, por meio deste último, alguma coisa também deve ser conhecida, visto que ele, o juízo estético, refere o objeto da percepção a conceitos indeterminados ou a um conhecimento em geral e que, assim, seja em que sentido o for, o entendimento deve estar envolvido no ajuizamento. A participação do entendimento não pode ser essencial, como é afirmado, sem que, ao mesmo tempo, alguma coisa pode ser entendida.

Para se aproximar da solução da questão, mais uma vez a partir das negações, pode ser constatado: o que por meio de um juízo estético *não* é entendido do objeto da percepção é *qual* coisa ele é, ou seja, a que classe de coisas ele pertence. O objeto da percepção não é subsumido sob uma determinada representação geral, o que, aliás, faria com que se perdesse a imediatidade e a singularidade da percepção e com que a imaginação, a faculdade de percepção, não se encontrasse na relação do jogo, mas da subordinação ao entendimento. Bem pelo contrário, o texto reza da “*liberdade* da faculdade da imaginação (portanto, da sensibilidade de nossa faculdade)” (*KU*, AA 05: 354.05 s.) no ajuizamento estético do belo, e do fato de ela, no caso, não estar a serviço do entendimento, mas o entendimento a serviço dela (*cf.* *KU*, AA 05: 242). Em vista do relevo dado ao papel da faculdade de representação sensível e à imediatidade e singularidade necessárias do representar, acentua-se a pergunta: o que é, finalmente, que é conhecido pelo juízo estético?

Olhando imediatamente para o objeto da percepção, se reconhece pelo juízo estético que este objeto é um objeto, em princípio, cognoscível e compreensível. Contudo, a realização desta possibilidade não cabe mais ao juízo estético. As diversas declarações de Kant, segundo as quais o juízo estético refere uma representação dada a conceitos indeterminados ou a um conhecimento em geral são corroboradas por uma passagem em que ele estabelece a comparação que a natureza, “em suas belas formas fala-nos figuradamente”, como numa “linguagem cifrada” (*KU*, AA 05: 301.05 s.). Na confrontação com uma linguagem cifrada, não é assim que não se sabe simplesmente nada, mas sabe-se que ele se compõe de palavras, embora não conhecidas, e que ela é linguagem e, portanto, algo compreensível, em princípio, embora não seja possível compreendê-lo antes do deciframento.

Kant expressa o momento cognoscitivo da beleza da natureza também de outra forma, atribuindo a ela “uma conformidade a fins em sua forma”, pela qual “o objeto, por assim dizer, parece predeterminado para nossa faculdade do juízo” (*KU*, AA 05: 245.16-18). A faculdade do juízo é, por sua vez, a “condição subjetiva de todos os juízos” (*KU*, AA 05: 287.06), ou, como se pode dizer, sublinhando a pretensão de validade dos seus juízos para todos: a faculdade do juízo é a condição subjetiva do conhecimento em todos os ajuizadores. Sua utilização “requer a concordância de duas faculdades de representação, a saber, da faculdade da imaginação [...] e do entendimento” (*KU*, AA 05: 287.08-11). Se esta concordância se realiza de forma tal que a intuição fornecida pela imaginação não é subsumida sob um conceito determinado, mas conhecida como intuição singular na sua compreensibilidade principal, então é cumprida uma exigência crucial da crítica da faculdade do juízo.

Pois essa crítica é motivada pelo fato de que o empiricamente particular fica excluído do horizonte da compreensão dos conceitos a priori do entendimento, que ele, a partir da perspectiva destes conceitos, parece contingente, mas que, não obstante isso, a intenção de realizar conhecimento não fica parada no limite da multiplicidade empiricamente dada. Pelo contrário, é simplesmente exigido que este empiricamente múltiplo possa ser compreendido e tenha caráter legal, ou seja, que as leis empíricas possuam unidade sistemática. Kant descreve o problema e o projeto da sua solução como segue: “Existem contudo tantas formas múltiplas da natureza, como se fossem outras tantas modificações dos conceitos da natureza universais e transcendentais, que senão deixadas indeterminadas por aquelas leis dadas a priori pelo entendimento puro – já que as mesmas só dizem respeito à possibilidade de uma natureza em geral (como objeto dos sentidos) – que para tal multiplicidade têm que existir leis, as quais na verdade, enquanto empíricas, podem ser contingentes, segundo a *nossa* compreensão intelectual. Porém se merecem o nome de leis (como também é exigido pelo conceito de uma natureza), têm que ser consideradas necessariamente como provenientes de um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo” (*KU*, AA 05: 179.31-180.05). Se então o belo da natureza deve ser localizado neste contexto, tem que ser ressaltado que, por meio deste, parece ser afastado o risco de o empiricamente múltiplo poder perder-se no heterogêneo e de ficar incapaz de se integrar numa unidade sistemática do saber. Na representação de um objeto belo da natureza trata-se de uma representação, “que como singular e sem comparação com outra todavia possui uma concordância com as condições da universalidade, a qual constitui a tarefa do entendimento,” e que “conduz as faculdades do conhecimento à proporcionada disposição,

que exigimos para todo o conhecimento e que por isso também consideramos válida para qualquer um que esteja destinado a julgar através de entendimento e sentidos coligados (para todo homem)” (KU, AA 05: 219.17-23).

O que é notável com respeito à concordância com as condições da universalidade no caso do belo da natureza é o fato de que não precisa ser abandonada, por causa dele, a singularidade da perspectiva referente ao objeto singular da percepção, para realizar atos do comparar, como é necessário, por exemplo, no caso da formação de conceitos. Num sistema de conceitos baseado na comparação, mesmo que se trate de conceitos situados em um nível muito baixo de especificação, o individual, enquanto tal, se torna atemático, já que ele representa um mero caso de subsunção. No caso do belo da natureza, isso é diferente, porque aqui não se compara e compreende algo de modo determinado, mas porque aqui o objeto individual, enquanto tal, apresenta uma formação a ser referida unicamente a ele mesmo, ou seja, uma concordância autorreferencial do seu múltiplo com a unidade. Com isto, o objeto da percepção se qualifica *in toto* – e não apenas com respeito a aspectos específicos de características que ele compartilha com outros – para sua integração no sistema de leis projetado pela faculdade do juízo. Neste contexto, o conceito de lei é evidentemente ampliado, se ele se deixa realizar pela forma meramente individual, i.e., pela unidade do múltiplo até de um só objeto da percepção. Também o conceito de sistema é modificado em comparação com um sistema entendido como hierarquia de gêneros e espécies, que nunca integra o singular de forma completa. Trata-se de um sistema teleológico de relações conformes a fins. Nas palavras de Kant: “A beleza auto-subsistente da natureza revela-nos uma técnica da natureza, que a torna representável como um sistema segundo leis, cujo princípio não é encontrado em nossa inteira faculdade do entendimento, ou seja, segundo uma conformidade a fins respectivamente ao uso da faculdade do juízo com vistas aos fenômenos, de modo que estes têm que ser ajuizados como pertencentes [...] também à analogia com a arte” (KU, AA 05: 246.05-11). Os fenômenos são conformes a fins com respeito ao uso da faculdade do juízo, se sua particularidade pode ser entendida como manifestação de algo universal. É o caso do belo da natureza, e com respeito à sua particularidade como tal, i.e., com inclusão de todos os seus aspectos.

As duas faculdades pelas quais a faculdade do juízo é exercida são, como foi dito, a imaginação, como faculdade da representação do particular, e o entendimento, como faculdade da representação do universal. Uma outra denominação corrente para o entendimento é: faculdade dos conceitos, e para a imaginação, faculdade da apreensão. A fim de esclarecer

os termos, vale dizer que se trata aqui da recepção e da síntese figurativa do múltiplo empiricamente dado para imagens de percepção. São essas imagens de percepção que incentivam o entendimento a realizar o conhecimento conceitual de objetos, para o que é necessário, por exemplo, realizar atos de comparação. Essa forma de cooperação entre imaginação e entendimento tem que ser pressuposta em todos os sujeitos de conhecimento para qualquer conhecimento empírico. No caso do juízo estético sobre o belo da natureza trata-se de uma colaboração peculiar em que, como já foi dito, uma representação singular, “sem comparação com outras, todavia possui uma concordância com as condições da universalidade, a qual constitui a tarefa do entendimento em geral” (*KU*, AA 05: 219.17-19), pelo que é conhecido, de um modo indeterminado e prazeroso, que este singular se conformará com as pretensões de conhecimento do entendimento. Como são, no ajuizamento estético do belo da natureza, se bem que de um modo modificado, os mesmos faculdades de conhecimento que têm que cooperar no sujeito em todo caso de conhecimento, o juízo estético pode reivindicar assentimento universal. Nas palavras de Kant: “[E]sta validade subjetiva universal do comprazimento, que ligamos à representação do objeto que denominamos belo, funda-se unicamente sobre aquela universalidade das condições subjetivas do ajuizamento dos objetos” (*KU*, AA 05: 218.11-14).

Depois da exposição da segunda via da justificação da reivindicação de um assentimento universal do juízo de gosto, a última frase citada revela mais claramente o problema inicialmente apontado. Pois, segundo esta frase, a pretensão de validade universal subjetiva do juízo deve se fundar *unicamente*, i.e., *exclusivamente*, sobre a universalidade das condições de conhecimento em todos os sujeitos de conhecimento. E, de fato, a segunda via de justificação não recorre, em nenhum momento, ao argumento da falta de interesse, para defender a sua universalidade. Ora, seja que for o que se pensa sobre a plausibilidade da fundamentação da pretensão de universalidade do juízo com base na sua relação com a faculdade de conhecimento, deve ser lembrado, contudo, de que, na primeira justificação, foi justamente a falta de interesse do juízo pela qual essa pretensão de universalidade foi fundamentada, e *também única e exclusivamente* por ela (*cf.* *KU*, AA 05: 211). Nesta primeira via da justificação, foi focalizada a relação do juízo estético com a faculdade de apetição, e não a relação com a faculdade de conhecimento. – Mas acontece que Kant vai apresentar ainda uma terceira maneira da fundamentação da pretensão da validade do juízo estético, e que também a respeito desta será afirmado que *é só ela* que fundamenta tal pretensão.

A terceira fundamentação é preparada por outra reflexão sobre a relação do juízo de gosto com o interesse. O estado das coisas antes desta reflexão é que o juízo, considerado analiticamente, é sem interesse. E isso não vai mudar; só que não se segue disso que, “depois que ele foi dado como juízo estético, não se lhe possa ligar nenhum interesse” (*KU*, AA 05: 296.18-20). O gosto pode “ser representado [...] como ligado a alguma outra coisa” (o que então teria que ser chamado de sintético) e, na perspectiva deste outro, pode, pois, ocorrer, se bem que só “indiretamente”, um “*prazer na existência*” (*KU*, AA 05: 296.20-23) do objeto do ajuizamento, ou seja, do belo da natureza. Deste modo, resultaria, a partir dessa nova perspectiva, um “interesse naquilo que já aprovou por si sem consideração de qualquer interesse” (*KU*, AA 05: 296.31 s.). Se Kant diz que “o ânimo não pode refletir sobre a beleza da *natureza* sem se encontrar ao mesmo tempo interessado por ela” (*KU*, AA 05: 300.31-33), então ele quer expressar com isso que, visto da distância da nova perspectiva, ocorre uma reflexão sobre o que significa que existe um juízo estético puro e sem nenhum interesse e o belo da natureza a ele correspondente. O resultado necessário desta reflexão é, finalmente, um interesse na existência deste belo da natureza. Assim sendo, o ânimo vai manifestar seu interesse reflexivo, i.e., ele vai se importar com a sua própria capacidade de realizar tal forma de ajuizamento puro e desinteressado.

A nova perspectiva na qual o ajuizamento estético desinteressado e seu objeto belo se tornam interessantes é a perspectiva da razão prática-moral. O “outro” que está ligado ao gosto é, nas palavras de Kant, “algo intelectual como propriedade da vontade de poder ser determinada a priori pela razão” (*KU*, AA 05: 296.28 s.), quer dizer: de *não* ser determinada sempre apenas a posteriori, pela sensibilidade. O que faz com que o juízo estético e o prazer estético se tornem interessantes sob o ponto de vista da razão prática, intelectualmente auto-determinada a priori, é o fato de por ela ser indicada uma capacidade do ânimo de operar uma sensibilidade enobrecida que, à diferença da sensibilidade patológica e do seu prazer, não se encontra em contraposição à autodeterminação moral. O juízo estético e o prazer estético provam a possibilidade de situar-se numa relação com o mundo fenomênico, essencialmente marcada pela intuição, na qual, não obstante, necessidades e inclinações não desempenham nenhum papel e em que, correspondentemente, o objeto contemplado não é meio para a satisfação de qualquer necessidade. Mesmo assim, ele oferece um prazer: um prazer enobrecido, como foi dito, não patológico.

A partir da sua ampliação pela perspectiva moral, o gosto descobre, como diz Kant, “uma passagem de nossa faculdade de ajuizamento do gozo dos sentidos para o sentimento moral” (*KU*, AA 05: 297.35 s.). Com esta

descoberta se resolve, ao menos em parte, um problema central referente às faculdades subjetivas e suas relações, ou até o problema central da *Crítica do Juízo*, a saber, o de superar o “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como supra-sensível” (KU, AA 05: 175.36-176.01).

O que, inicialmente, foi projetado como desdobramento do problema da terceira *Crítica* ao todo, agora pode ser considerado cumprido parcialmente – e precisamente com respeito às relações entre as faculdades do sujeito –, a saber, que a “natureza”, mais concretamente: a natureza sensível do sujeito sensível-racional, deve “poder ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade” (KU, AA 05: 176.07-09). Uma sensibilidade que, na contemplação esteticamente prazerosa, se encontra numa relação intuicionante com o mundo, sem ser determinada por necessidades e inclinações, i.e., por interesses patológicos, não continua mais resistente em relação com o conceito prático-moral da liberdade, ou seja, não continua mais separada dela por um abismo.

A partir deste resultado e olhando retrospectivamente para o § 5, na seção inicial da *Analítica do belo*, pode-se entender perfeitamente o que quis dizer que a beleza é “beleza somente para homens, isto é, entes animais, mas contudo racionais, mas também não meramente enquanto tais (por exemplo, espíritos), porém ao mesmo tempo enquanto animais” (KU, AA 05: 210.07-09), enquanto que para animais irracionais vale somente amenidade, e para entes puramente racionais, somente o bom. Beleza, assim entendida, vale para ambos os aspectos do homem, tanto o animal, como o racional. É por meio da beleza e da constelação a ela correspondente das faculdades da sensibilidade e da razão (na passagem aqui mencionada: *não* o entendimento!) que o homem deixa de ser um ente cindido; pela experiência estética, ele se vê, antes, na unidade e na totalidade da sua faculdade, diferenciada segundo esses dois aspectos. Na sua função de ponte, a beleza mostra que a sensibilidade se deixa transformar num prazer enobrecido, intelectualizado e universalizável. Que tal aprimoramento não significa perder de vista o moralmente bom, mas que o sensível até pode servir para a apresentação simbólica do mesmo, será discutido ainda separadamente.

O prazer com o objeto belo não é o prazer com o bom, embora tendo “parentesco com o sentimento moral” (KU, AA 05: 301.03 s.), já que ele não é o prazer do deleite dos sentidos. Não é um prazer privado no isolamento do indivíduo, mas tem a pretensão de ser um prazer comunitário. A capacidade de tornar comum tal prazer destacado, associado à região do sensível, Kant a chama de “sentido comum” [*Gemeinsinn*]

(cf. *KU*, AA 05: 237-244 (§§ 20-22)). A existência desta capacidade de tornar comum algo que é sensível, mas não patológico-sensível, tem que interessar a razão prática-moral. Pois esta razão que, pela sua própria natureza, reivindica universalidade deve entender uma sensibilidade que não se isola pelas suas inclinações e necessidades, mas que cria algo em comum pelo prazer estético, como um favor da natureza sensível do homem.

Como acontece com a sensibilidade, também pode-se falar de uma natureza enobrecida dos objetos belos a ela correspondentes. O belo é, como diz Kant, “como que uma linguagem que a natureza dirige a nós e que parece que ter um sentido superior” (*KU*, AA 05: 302.10 s.). A natureza aparece de forma enobrecida e elevada pelos objetos belos porque eles, na contemplação estética, não figuram de meios, ou seja, não são objetos vistos na perspectiva da sua possível utilidade. Pela sua exclusão de um tal contexto profano, o belo da natureza é apropriada para que “lhe é associada uma ideia moral”; que a natureza “se qualifica para uma tal associação que, pois, lhe convém internamente [...] interessa imediatamente” (*KU*, AA 05: 302.01-04).

A maior aproximação entre o belo e o moral encontra-se no penúltimo parágrafo da parte estética da *Crítica da faculdade do juízo*. Aqui Kant atribui à beleza a qualidade de ser “apresentação”, ou seja, “sensificação” da moralidade – não uma apresentação direta, demonstrativa, já que as ideias morais da razão, como tais, não são demonstráveis, mas uma apresentação indireta, simbólica “mediante uma analogia (para a qual nos servimos também de intuições empíricas)” (*KU*, AA 05: 352.11 s.). Apresentações simbólicas são, em palavras de Kant, apresentações que são operadas “não mediante uma intuição direta, mas somente segundo uma analogia com ela, isto é, segundo a transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso, ao qual talvez uma intuição jamais poderá corresponder diretamente” (*KU*, AA 05: 352.32-353.02). Como exemplo de um símbolo Kant apresenta um moinho que pode simbolizar um Estado despótico. Aplicando a este exemplo as regras gerais da simbolização, refletir-se-ia portanto, primeiro, sobre um objeto da intuição, no caso, o moinho e a dependência de todos os seus elementos móveis de uma força motora física. A seguir, a ideia de tal modo de funcionamento seria transferida a um conceito totalmente diverso, a saber, o do Estado despótico, para que não existe uma intuição direta. Proceder deste modo não significa identificar um pelo outro, pois o moinho não é um Estado, e o Estado não é um moinho, mas significa, de qualquer modo: dar uma intuição *indireta* a um conceito anterior *sem* intuição.

Se o procedimento da simbolização é aplicado ao belo e ao moral, vale também aqui, primeiro, que não deve resultar numa confusão das duas esferas. Deve haver, no entanto, certos aspectos do juízo sobre o belo que podem figurar como elementos análogos, que são, portanto, também aspectos do moral, de modo que então o belo pode valer, com direito, como símbolo dele. São, em princípio, dois aspectos que fundamentam a analogia. Por um lado, deve ter algo “*inteligível* que [...] o gosto tem em mira” (*KU*, AA 05: 353.19-21), pressupondo uma sensibilidade não patológica e não particular, mas uma sensibilidade elaborada e universalizável. Para a determinação moral da vontade segundo uma máxima universalizável, o passo para além do patológico-sensível e seu prazer individual constitui uma condição absolutamente imprescindível. Kant expressa este aspecto da analogia da seguinte maneira: o belo é aquilo “pelo que o ânimo é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo” (*KU*, AA 05: 353.16-19). – O segundo aspecto essencial da analogia consiste no fato de que, tanto para o juízo estético como para a determinação moral da vontade, tem que ser pressuposta autonomia. Mais uma vez, em palavras de Kant: “Nesta faculdade” – do gosto – “o juízo não se vê submetido a uma heteronomia das leis da experiência [...]: ela” – a faculdade do juízo – “dá a si própria a lei com respeito aos objetos de um comprazimento tão puro, assim como a razão o faz com respeito à faculdade de apetição” (*KU*, AA 05: 353.24-28).

O próprio Kant salienta que só neste momento tardio da exposição da sua teoria estética é possível entender plenamente o que “o gosto no fundo” é: ele é, nas palavras dele, “no fundo uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais (mediante uma certa analogia da reflexão sobre ambas as coisas), da qual também [...] deriva aquele prazer que o gosto declara válido para a humanidade em geral e não simplesmente para o sentimento privado de cada um” (*KU*, AA 05: 356.14-20). Trata-se aqui evidentemente de uma terceira fundamentação da validade do juízo estético, cuja pretensão de exclusividade se mostra numa outra passagem de maneira ainda mais clara:

Ora, eu digo: o belo é o símbolo do moralmente-bom; e também somente sob este aspecto (uma referência que é natural a qualquer um e que também se exige de qualquer outro como dever) ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro ... (*KU*, AA 05: 353.13-16).

Com isso, os materiais para o desdobramento do problema de coerência já anunciado são completos. Na primeira via da fundamentação, a pretensão de universalidade do juízo estético puro foi atribuída unicamente à sua falta de interesse, ou, em outras palavras, ao fato de, por ele, nada nos ser imposto ao desejo (*cf. KU, AA 05: 210*), e, particularmente, nada que satisfaça uma inclinação sensível. No estado da falta de interesse, as condições privadas são inoperantes com respeito à fundamentação do juízo sobre o belo. Isso só podia ser interpretado no sentido de que, com isso, as condições da universalidade foram preenchidas e que, portanto, a falta de interesse é suficiente para a fundamentação da reivindicação de um assentimento universal. É o que indica também o fato de que as faculdades de conhecimento, entendimento e imaginação, não desempenham qualquer papel no contexto desta argumentação.

Na segunda via da fundamentação, são, entretanto, justamente estas faculdades de conhecimento que devem legitimar a reivindicação do assentimento universal ao juízo de gosto, e, de novo, unicamente eles, i.e., sem nenhum recurso à falta de interesse ou ao papel da faculdade de apetição. Como deve ter-se presente, o que foi focalizado, naquele contexto, foi o homem como ser destinado a julgar pelo entendimento e os sentidos, ou seja, como sujeito do conhecimento teórico. A respeito deste conhecimento foi dito que seria só ele que constitui o “ponto de referência universal, com o qual a faculdade de representação de todos é coagida a concordar” (*KU, AA 05: 217.14 s.*). Perante o belo da natureza que, como intuição singular, teria que indicar a cognoscibilidade principal do mundo empírico dos fenômenos, o entendimento e a imaginação deveriam se encontrar numa relação proporcionada, indispensável para todo conhecimento.

A terceira via da fundamentação culminava na tese forte de que o belo consegue legitimar a pretensão de assentimento universal ao juízo estético somente por ser o símbolo do moralmente-bom. É verdade que, nesta via, são utilizados, para a formação da analogia no procedimento simbólico, certos fragmentos dos outros dois contextos da fundamentação; um ponto da analogia é, p. ex., que nem no prazer com o belo, nem no prazer com o bom, *precede* um interesse (*cf. KU, AA 05: 353 s.*); um outro, que, na esfera moral, corresponde à vontade livre uma imaginação também livre, i.e., livre da sensibilidade patológica. Mas, não obstante isso, esses fragmentos apenas são postos, como meios, ao serviço da terceira maneira de fundamentação. Por exemplo, a falta de interesse aqui não serve, como tal, para a fundamentação da pretensão de universalidade, mas só contribui para tal fundamentação, já que ela se presta, parcialmente, à construção das analogias. Continua pois válida a afirmação feita neste contexto de

fundamentação, segundo a qual é somente a aptidão do belo para ser símbolo do moral que pode legitimar a pretensão de assentimento universal ao juízo sobre este belo.

É óbvio que as três constatações: que é somente a falta de interesse que fundamenta a pretensão de assentimento universal ao juízo estético, que isso se realiza unicamente pela concordância do entendimento com a imaginação que permite conhecer, perante o belo, a cognoscibilidade principal dos fenômenos, e que é, enfim, exclusivamente a aptidão do belo para ser símbolo do moralmente-bom a que se deve a possibilidade do assentimento de qualquer outro, não podem continuar válidas juntamente. – Ainda que seja bem possível terminar uma análise de forma aporética e deixar o problema para o público resolver (um problema, aliás, que, tanto quanto sei, na literatura, de fato, ainda não foi solucionado até hoje), quero, contudo, antes de terminar, delinear sucintamente uma possibilidade que consegue recuperar a coerência das afirmações. Em termos formais, deveria ser possível encontrar três perspectivas diferentes relativamente ao juízo de gosto sobre o belo e a fundamentação da sua universalidade subjetiva, que permitiriam considerar as referidas afirmações como não contraditórias.

Poderia pois ser que às três fundamentações da pretensão de universalidade correspondem três tipos de beleza, três formas de posturas estéticas e três formas diferentes de prazer. Em face da famosa rosa bela, o juízo “esta rosa é bela” poderia ter então um triplo significado. Poderia ser dito com isto, e só com isto, que o ajuizador, em vista da rosa, está livre de seus interesses sensíveis individuais; neste caso, o prazer estético é o prazer com a libertação desta individuação. Mas o juízo poderia exprimir também uma segunda coisa, e sem relação alguma com a primeira, a saber, que o objeto belo promete, de maneira indeterminada, o cumprimento de certas intenções de conhecimento; neste caso, o prazer estético é o prazer com a conformidade a fins dos fenômenos em relação com certos objetivos do conhecimento. Poderia se tratar, finalmente, de um terceiro modo do ajuizamento estético, em que não é a expectativa de um conhecimento que constitui o objeto do prazer, mas o caráter peculiar dos objetos belos de ser aptos para a apresentação do moral, que indicam que os fenômenos não precisam se referir sempre a uma sensibilidade meramente passiva, patológica, mas que eles podem referir-se também a uma sensibilidade não necessitada, libertada e, desta forma, enobrecida. Como esta sensibilidade enobrecida, e, pois, o terceiro tipo de gosto, vai ao encontro da mais primorosa das faculdades humanas, a saber, da razão prática pura, ela pode reclamar para si uma posição privilegiada entre as diferentes posturas estéticas. Em Kant, essa preferência fica patente onde ele diz, como já foi citado, que o gosto, “no fundo”, portanto, na sua dimensão mais perfeita, é

“uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais” (*KU*, AA 05: 356.14 s.).

Outro argumento forte (que já foi utilizado no anterior) para o favorecimento da terceira forma da legitimação da universalidade subjetiva do juízo sobre o belo é, sem dúvida, o fato de que é somente mediante esta dedução que se alcança um resultado positivo a respeito do objetivo central da terceira *Crítica*, a saber, a respeito da superação projetada do abismo entre os domínios da liberdade e da natureza, ou, falando em termos das faculdades do sujeito, com respeito à unidade, antes questionada, da sua compreensão de si próprio enquanto ente prático-racional e sensível.

A posição subordinada da universalidade subjetiva que se deixa desenvolver a partir do simples conceito de uma faculdade de juízo reflexionante e dos poderes de conhecimento nela contidos, imaginação e entendimento, Kant a expressa claramente da seguinte maneira, pelo que se depreende que o motivo para a subordinação é um déficit na relevância prática daquela dedução que se refere unicamente aos poderes de conhecimento:

Se se pudesse admitir que a simples comunicabilidade universal de seu sentimento já tem de comportar em si um interesse por nós (o que, porém, não se está autorizado a concluir a partir da natureza de uma faculdade de juízo meramente reflexionante), então poder-se-ia explicar a si próprio a partir de que o sentimento no juízo de gosto é atribuído quase como um dever a qualquer um. (*KU*, AA 05: 296.08-13)

É verdade que, conforme o anterior, continua possível fundamentar uma espécie de universalidade subjetiva do juízo de gosto somente na base dos referidos poderes de conhecimento, ou seja, do jogo dos mesmos, e que as pretensões que se deixam deduzir disso com respeito aos outros são – para usar a conhecida formulação kantiana – pretensões que implicam a imputação de um assentimento (aliás, tal assentimento é suposto também para os juízos objetivamente válidos da experiência); mas certamente não será possível exigir, nesta base, que os outros façam algo “quase por dever”. O conceito de dever, como ele está sendo usado no contexto aqui citado, implica claramente uma relação com a razão prática, que não se deixa derivar da exposição das condições de subsunção de percepções sob conceitos empíricos que são conhecidos de forma indeterminada no jogo dos poderes de conhecimento. Não obstante, o conceito de dever fundado na razão prática não é transferido sem alterações para o contexto da estética, pois, caso contrário, ela perderia seu caráter peculiar, e sua função de ponte ficaria em risco. Exigir dos outros, como ajuizador estético, assentir “quase por dever” não significa exigir deles cumprir um verdadeiro

dever moral. O que é exigido é só algo análogo ao dever; o que é exigido é exigido *como se* fosse um dever moral. Mas que isso, apesar desta relativização, pode ser exigido deste modo com direito, está bem fundamentado pela aptidão do belo para ser símbolo da moralidade.

O fato de que o belo da natureza se presta desta forma à analogização com a moralidade é, não obstante as limitações relacionadas com isto (a apresentação do moral não é uma apresentação direta, etc.), um vestígio ou um sinal [“Wink”] (cf. *KU*, AA 05: 300 s.) de que natureza e liberdade não se encontram na relação de uma contraposição total e estritamente exclusiva. Na base de uma análise das relações entre os meros poderes de conhecimento, tal vestígio nem sequer pode ser tematizado. Isso significa que, nesta base, o gosto não pode se mostrar na sua plena relevância. Tal relevância plena possui o gosto como indicador da unidade possível de natureza e liberdade, ou, em termos subjetivos, da unidade possível do sujeito racional-sensível. Neste contexto, o conceito da possibilidade vai além da já assegurada pensabilidade não contraditória dos elementos destas oposições.

*

Uma revisão da literatura científica mais importante, i.e., da mais citada e mais discutida, sobre a teoria do juízo de gosto de Kant, e especialmente sobre a sua universalidade subjetiva, revelou que a terceira dedução kantiana desta universalidade, apoiada na razão prática, em parte, simplesmente não foi tematizada, ou, por outra parte, relativizada com argumentos pouco convincentes. Isso não faz juz à definição do gosto, relevante neste contexto, segundo a qual “o gosto é no fundo uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais (mediante uma certa analogia da reflexão sobre ambas as coisas)” (*KU*, AA 05: 356.14-16). Tem que ser admitido que a terceira dedução não aparece no texto com este nome, e só muito tarde, mas é inegável que se trata, em termos de conteúdo, de tal dedução, já que aqui é indicado o fundamento da legitimação para a realização do juízo de gosto com a “pretensão de assentimento de qualquer outro” (*KU*, AA 05: 353.16). O belo apraz por ser “o símbolo do moralmente-bom” (*KU*, AA 05: 353.13). Se é afirmado que ele até apraz “somente sob este aspecto” (*KU*, AA 05: 353.14), então as outras deduições, e nomeadamente aquela na base dos poderes de conhecimento, precisam de outra e nova fundamentação. Em retrospectiva, estas parecem relativizadas por serem realizadas numa base que ainda não permitiu compreender o que o gosto *no fundo* é.

Paul Guyer (1979), depois de tratar amplamente a dedução explícita do juízo de gosto com referência aos poderes de conhecimento, nos §§ 30 – 39, que ele considera fracassada, dá apenas uma rápida vista às passagens

que se referem à relação entre juízo estético e moralidade, chegando, no entanto, também aqui ao resultado de que elas em nada contribuem para uma fundamentação da universalidade subjetiva do juízo. Ele considera problemático estabelecer uma ligação tão forte entre o juízo sobre o belo, cuja característica essencial constituiu a falta de interesse, e a razão prática, sempre altamente interessada, que tal ligação pode servir de fundamento definitivo para a legitimação da pretensão do assentimento de outros (*cf.* 353 ss.)². Guyer considera a ligação temática não necessária, mas apenas possível (como “possible support for the intersubjective validity of pleasure in beautiful objects from the realm of practical reason ...” (p. 356)).

Isso contradiz, primeiro, o teor do texto de Kant que, no § 59, declara a qualidade do belo de ser símbolo do moral a condição necessária para a justificação da pretensão de assentimento ao juízo estético (*cf.* *KU*, AA 05: 353). Dado que aqui não se trata de uma qualidade analiticamente necessária, derivada da análise do belo, mas de uma qualidade sinteticamente necessária, derivada da ligação do belo com o moral, o problema de Guyer referente à compatibilidade entre falta de interesse e interesse não tem fundamento. Em Kant, a eliminação deste problema está expressa como segue: “Foi suficientemente demonstrado acima que o juízo de gosto, pelo qual algo é declarado belo, não tem de possuir como *fundamento determinante* nenhum interesse. Mas disso não se segue que depois que ele foi dado como juízo estético não se lhe possa ligar nenhum interesse” (*KU*, AA 05: 296.16-20). Não é, de modo algum, contraditório dizer: o fato de que existe uma relação estética e desinteressada com o mundo, a qual, por si só, i.e., em sentido analítico, não é moral e – mais importante – nem determinado pela necessidade sensível, é muito interessante sob o ponto de vista sintético, i.e., com respeito a sua ligação com a razão prática. Está longe de ser contraditório excluir da relação estética com o mundo o interesse no bom, porque o belo simplesmente não é o bom, mas, não obstante, ligar um interesse prático com o belo, enquanto *símbolo* do bom. Pelo belo é, portanto, indicado que a natureza não é apenas o correlato do ser sensível carente, mas que, na contemplação dela, é possível afastar-se desta relação dominada pela carência. Tal distanciamento é uma condição a ser cumprida para a prática moral que deve ser eficiente naquela natureza. Todo sujeito, contanto que seja capaz

² Com este argumento da existência de uma tensão indissolúvel entre o juízo estético desinteressado e o interesse neste juízo, Paul Guyer (1979) tinha, ao longo de décadas, e continua tendo grande ascendência. Burt Vandenberg (2008), por exemplo, reproduz o argumento (*cf.* p. 416), seguindo a interpretação de Guyer também no ponto de procurar a universalidade do juízo naquele lugar (onde o próprio Guyer, no entanto, finalmente não a acha localizável) somente onde se trata das suas implicações epistemológicas e não, da sua relação com a moralidade (*cf. ibid.*).

de assumir o ponto de vista da razão prática-moral, terá que gostar de que o cumprimento desta condição é possível, e cada um destes sujeitos terá que estar interessado nisso. A diferença de uma fundamentação da universalidade subjetiva do juízo de gosto só na base dos poderes de conhecimento, agora ela se funda na sua relação com aquela faculdade do ânimo que, no conjunto das faculdades, pode reclamar o primado, i.e., a razão prática pura. Tal interpretação da universalidade do juízo estético sobre o belo atribui a este belo uma importância maior relativamente à auto-compreensão do sujeito: maior em comparação com a fundamentação desta universalidade pelos poderes de conhecimento. Nesta interpretação, também a natureza com suas belas formas correspondente ao juízo parece enobrecida, quando ela aponta para a realizabilidade da razão prática: mais enobrecida em comparação com a mera indicação da sua acessibilidade principal para qualquer conhecimento empírico a ser realizado.

Mas, como já foi dito, a grande maioria das interpretações não compartilha esta leitura e associa a fundamentação – ou, pelo menos, a sua tentativa – da universalidade do juízo de gosto unicamente ao contexto gnoseológico deste juízo. É verdade que isso tem seu motivo no próprio Kant, sobretudo, na intitulação precipitada do § 38 que leva a pensar que é aqui onde se realiza a “*Dedução dos juízos de gosto*” (KU, AA 05: 289.31), a qual, entretanto, é relativizada pelo que se segue para *uma* dedução, especialmente, pelos §§ 40 a 42 e 59, estes também escritos por Kant.

Como exemplos para a mencionada maioria das interpretações podem ser considerados os trabalhos de Christel Fricke (1990 e 2008). Para ela, a prova da validade intersubjetiva do juízo estético puro é apresentada somente nos §§ 30-38, e “nomeadamente no § 38” (1990, p. 151). Segundo ela, Kant identifica “o princípio do belo com uma condição universal para a cognoscibilidade da natureza”, e esta identificação constitui “a ideia principal da sua dedução dos juízos de gosto” (1990, p. 133). Também Hannah Ginsborg (1990 e 2008) vê a fundamentação do juízo de gosto na comunicabilidade universal enquanto condição subjetiva do *conhecimento* (cf. 1990, p. 74-81); ela explica o prazer no juízo de gosto “única e exclusivamente pela referência às faculdades que participam do conhecimento pela percepção, sem ter necessidade de recorrer à apetição ou à vontade” (2008, p. 71). Ela não fica preocupada com a afirmação de Kant segundo a qual o belo é o símbolo do moralmente-bom e “apraz” universalmente “somente sob este aspecto”.

Ao mesmo grupo de intérpretes pertencem Wolfgang Bartuschat (1995), Wilhelm Vossenkuhl (1995) e Christian Helmut Wenzel (2000).

Bartuschat ignora a relação importante com a moral, já que ele vê a estética de Kant determinada exclusivamente pelas suas delimitações, e diz que

a estética [é] simplesmente um terceira área, ao lado da ciência e da moralidade, que se distingue em relação a estas pelo fato de que, nela, o homem se experiencia de uma outra forma do que lá. (Bartuschat, 1995, p. 56).

Vossenkuhl considera somente a relação do juízo estético com a faculdade de conhecimento, afirmando que as “condições da possibilidade do juízo estético”, enquanto “estoque básico de todo juízo”, são “iguais às condições da possibilidade do juízo objetivo”, de modo que a faculdade do juízo estético constitui “somente a faculdade do juízo, não mais e não menos” (1995, p. 110). Wenzel, enfim, vê o “ponto culminante da fundamentação da universalidade subjetiva do juízo de gosto na estética de Kant” no conceito do “jogo livre dos poderes de conhecimento” (2000, p. 13. *cf.* p. 46 e 131), sem levar em conta o § 59 sobre a beleza como símbolo da moralidade, considerado tão importante, por Kant, justamente a este respeito.

Embora Henry Allison (2001) também pertença àqueles que consideram a fundamentação da universalidade subjetiva do juízo de gosto em Kant como legitimada na base dos poderes de conhecimento (e, ao contrário de Guyer, até como bem sucedida; *cf.* p. 176 s., p. 180 s.), ele discute amplamente a tese de Kant, no § 59, que diz que o belo é o “símbolo do moralmente-bom” e apraz “somente sob este aspecto [...] com uma pretensão de assentimento de qualquer outro” (*KU*, AA 05: 353.13-16). Com a crítica de Allison referente à especificação kantiana dessa pretensão no sentido de exigi-la “como dever” (*KU*, AA 05: 353.15), pode-se concordar, desde já: “Kant should have said ‘duty, as it were’ or indirect duty x” (2001, p. 267). Mas já foi comprovado no anterior que Kant, em outro lugar, usa uma formulação mais exata e diz que o sentimento no juízo de gosto é atribuído só “quase como um dever a qualquer um” (*KU*, AA 05: 296.12 s.). Sendo assim, a pretensão ligada ao juízo estético não consiste, como também já foi apontado, em cumprir, pelo assentimento, um dever moral verdadeiro, senão, pelo menos, uma exigência *análoga ao dever*, algo que, sem dúvida, ultrapassa a mera imputação do assentimento para um conhecimento. A imputação do assentimento ao proto-conhecimento estético de que o empírico continuará acessível ao conhecimento em geral apela apenas ao cumprimento de condições de objetividade, mas não ao cumprimento de um quase-dever e, com isso, de uma exigência não genuinamente moral mas, ao menos, *semelhante ao moral*.

Mas, exceto a crítica a respeito do ponto mencionado, a tentativa de Allison de colocar uma ambiguidade na afirmação de Kant, segundo a qual o belo apraz com a pretensão de universalidade somente a partir do pressuposto de que ele é o símbolo do moralmente-bom, não pode convencer. O texto (*cf.* *KU*, AA 05: 353) que formula o pressuposto mencionado como condição necessária para a pretensão de universalidade não permite a interpretação de Allison de que o juízo de gosto puro contém, por si e sem relação à moral, uma pretensão de universalidade legítima que constitui o motivo pelo que ele, na sequência, pode ser o símbolo do bom e, como tal, reclamar universalidade (*cf.* Allison, 2001, p. 266), que tal universalidade se baseia, portanto, num tipo de transmissão hereditária e não é uma universalidade *sui generis*. Kant afirma, pelo contrário, que é a *referência* que existe na simbolização do moralmente-bom pelo belo em que consiste o fundamento para a pretensão de universalidade; é aquela “referência que é natural a qualquer um” (*KU*, AA 05: 353.14). Mostra-se, com isso, que o aspecto moral não é um mero apêndice de uma universalidade fundamentada suficientemente noutra parte, mas é, por sua vez, constitutivo para sua fundamentação. – Pode ser admitido a possibilidade de uma universalidade do juízo de gosto de primeira ordem, pois é inegável que Kant apresenta, sob o título “Dedução”, argumentações que só utilizam os poderes de conhecimento para a fundamentação de universalidade. Mas, todavia, não se pode ignorar, relativizar ou negar que ele oferece também uma legitimação de outra natureza, por assim dizer, de segunda ordem, que também funda um outro tipo de universalidade, já que, neste caso, o fundamento de dedução reclama uma relação necessária com a razão prática. Em comparação com o aspecto da intersubjetividade que pode ser fundamentada pelo juízo de gosto conforme a dedução do primeiro tipo, i.e., a comunitarização dos sujeitos de conhecimento, a intersubjetividade conforme a dedução do segundo tipo constitui a mais elaborada, pois ela consiste na comunitarização dos sujeitos *incluindo* a sua auto-compreensão como sujeitos prático-morais. Numa carta a Johann Friedrich Reichardt, de 15 de outubro de 1790, Kant ressalta com toda a clareza a necessidade do aspecto moral para a compreensão adequada do que o gosto é: “Contentei-me com mostrar: que, sem o sentimento moral, não haveria nada de belo ou de sublime: que é justamente nisso que se baseia a pretensão quase legal [*gleichsam gesetzmässige*] de assentimento em tudo quanto deve ter esse nome, e que o subjetivo da moralidade em nós [...], com respeito ao qual se pode julgar, é o gosto” (*Br.*, AA 11: 228.21-29).

Na literatura, a relação da estética do belo com a moral é comentada, quando muito, só marginalmente ou só em casos excepcionais. Continua,

portanto, um desiderato contrapor à corrente principal dos intérpretes uma investigação monográfica detalhada no respeito especial desta relação, que vai mais além de uma argumentação esboçada, como é habitual no caso de artigos de revistas. Para terminar, vale a pena apontar uma daquelas exceções nesta literatura que dá relevo à importância do aspecto moral da estética de Kant. Lê-se em Claudia Bickmann:

Na sua terceira Crítica, Kant procura [...] fundamentar uma relação com o mundo que pode ser chamada, ao mesmo tempo, de natureza teórica e prática – ambas se afiguram integradas e engrenadas mutuamente, uma vez que a nossa aproximação do mundo dos fenômenos já tem um *ethos* como pressuposto [...]. Perto dos fenômenos, já é experimentada, portanto, aquela postura moral pela qual submetemos os outros não só aos nossos próprios fins [...]. Kant considera o belo, ao mesmo tempo, como símbolo do moralmente-bom somente porque ele antecipa aquela relação de respeito livre, que temos em conta, de forma semelhante, em nossas ações moralmente obrigantes. (2006, p. 33)

Referências

- ALLISON, Henry. *Kant's theory of taste*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- BARTUSCHAT, Wolfgang. “Ästhetische Erfahrung bei Kant”. In: Andrea Esser (ed.), *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik. Beiträge einer Vortragsreihe “Autonomie der Kunst?” im WS 1992/93 an der Universität München*. p. 49-65. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- BICKMANN, Claudia. “Die eingebettete Vernunft in Kants *Kritik der Urteilskraft*. Wechselintegration vereint-entgegengesetzter Sphären”. In: Reinhard Hiltcher; Stefan Klingner; David Süß (eds.), *Die Vollendung der Transzendentalphilosophie in Kants “Kritik der Urteilskraft”*. p. 9-39. Berlin: Duncker & Humblot, 2006.
- FRICKE, Christel. *Kants theorie des reinen Geschmacksurteils*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.
- _____. “Kants Deduktion der reinen ästhetischen Urteile (§§ 30-38)”. In: Otfried Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. p. 121-136. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- GINSBORG, Hannah. “Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1-9)”. In: Otfried Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. p. 59-77. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- _____. *The role of taste in Kant's theory of cognition*. New York: Garland, 1990.

- GUYER, Paul: *Kant and the claims of taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- VANDENABEELE, Burt. “The subjective universality of aesthetic judgments revisited”, *British Journal of Aesthetics* 48.4 (2008): 410-425.
- VOSENKUHL, Wilhelm. “Die Norm des Gemeinsinns. Über die Modalität des Geschmacksurteils”. In: Andrea Esser (ed.), *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik. Beiträge einer Vortragsreihe “Autonomie der Kunst?” im WS 1992/93 an der Universität München*. p. 99-123. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- WENZEL, Christian Helmut. *Das Problem der subjektive Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

Resumo: Um dos pontos mais polêmicos da teoria estética de Kant, tratada na primeira parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, é a questão da validade universal do juízo de gosto. Não sendo um juízo *determinante*, nem de conhecimento, nem de caráter moral, mas *reflexionante*, ele exige uma justificação própria. A figura crucial da argumentação que Kant usa para provar que o juízo de gosto estético pode reivindicar, com direito, o assentimento de todos é a de uma “universalidade subjetiva”. Pretendo mostrar, contrariamente à maioria dos intérpretes da doutrina estética kantiana, que das três vias de fundamentação desta universalidade que Kant apresenta – uma baseada no momento da *falta de interesse*, outra na relação do juízo de gosto com a *faculdade de conhecimento* e a terceira, na sua *ligação (indireta) com a razão prática* – é só a terceira via, esboçada nos últimos parágrafos da *Crítica da Faculdade de Juízo Estética*, com base na qual a universalidade reclamada do juízo de gosto pode ser defendida de forma conveniente.

Palavras chave: juízo estético, crítica do juízo estética, validade universal subjetiva, razão prática

Abstract: One of the most controversial topics of Kant’s aesthetic theory, handled in his third *Critique*, is the question of the universal validity of aesthetic judgements. As this type of judgement is not *determinant*, neither in intellectual, nor in moral terms, but a *reflective* judgement, it needs a proper justification. The central figure of argumentation used by Kant in order to prove that judgements of taste can rightly claim everybody’s consensus is the “subjective universal validity”. Kant presents three ways to demonstrate this universal validity – the first based on

the element of *disinterestedness*, the second on the relation of aesthetic judgements with the *faculty of cognition*, and the third on its (indirect) relation with *practical reason*. – My aim is to show, in contrast to the majority of other commentators, that it is only the third way, outlined in the last sections of the ‘Critique of aesthetic judgement’ that allows Kant to defend convincingly the claimed universal validity of aesthetic judgements.

Keywords: aesthetic judgement, critique of aesthetic judgement, subjective universal validity, practical reason

Recebido em 03/08/2014; aprovado em 12/09/2014.

Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por email ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem um nova versão de acordo com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
 - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, p. 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, números das páginas do artigo, lugar da edição, editora, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adequam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista impressa.
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 word abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, p. 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, author's first name. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, first name, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, first name, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, pages of the article, city of publication, publisher, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, first name, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, first name, title of thesis, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be sent out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 Authors will receive free of charge one copy of the printed version of the journal.

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.