

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

número 18

junho de 2015

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 18

junho de 2015

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

- 05 **Agindo por “razões”**
 [Acting on “reasons”]
 Darley Alves Fernandes
- 19 **Kant e a ideia da *Aufklärung***
 [Kant and the idea of *Enlightenment*]
 Keberson Bresolin
- 37 **The paradoxes of Enlightenment. A rhetorical and
anthropological approach to Kant’s *Beantwortung***
 Jesús González Fisac
- 59 **Sobre a exposição metafísica dos conceitos de espaço e
tempo**
 [On the metaphysical exposition of the concepts of space and time]
 Edgard José Jorge Filho
- 69 **A filosofia cosmopolita de Immanuel Kant**
 [The cosmopolitan philosophy of Immanuel Kant]
 Diego Carlos Zanella
- 86 **Cualidad y realidad en la tesis de la segunda antinomia**
 [Quality and reality in the second antinomy thesis]
 Miguel Alejandro Herszenbaun
- 112 **A concepção de sistema em Kant e Fichte**
 [The conception of system in Kant and Fichte]
 Luís Eduardo Ramos de Souza

- 134 **O problema do universalismo estético em Kant e Bourdieu**
[The problem of aesthetic universalism in Kant and Bourdieu]
Ricardo Barbosa
- 148 **A metafísica freudiana: um estudo para a demarcação metodológica da *filosofia freudiana* a partir de Kant**
[Freudian metaphysics: a study for a methodological demarcation of *Freudian philosophy* on the basis of Kant]
Eberth Eleutério dos Santos
- 182 **O jogo livre da imaginação é compatível com a dedução kantiana das categorias?**
[Is the free play of imagination compatible with the Kantian deduction of the categories?]
Hélio Lopes da Silva
- Tradução**
[Translation]
- 206 **A importância das *Reflexões sobre o otimismo* para o desenvolvimento intelectual kantiano. Tradução e texto introdutório**
[The significance of *Reflections on optimism* for Kant's intellectual development. Translation and introductory remarks]
Bruno Cunha
- 227 **Informações aos autores**
- 228 **Information for authors**

Agindo por “razões”

[Acting on “reasons”]

Darley Alves Fernandes*

Universidade Federal de Goiás (Goiânia, GO, Brasil)

1. Introdução

Na *Dialética transcendental – Crítica da razão pura*¹ – encontramos um ilustrativo exemplo de Kant que é bastante mitigado, mas que estabelece uma perspicaz distinção entre “causa determinante” e “razão determinante” da ação, a saber, o da mentira maldosa (CRP, B 582). Tal distinção é uma consequência da extensa discussão do conflito entre liberdade e determinismo e pode ser compreendida como uma sintetização da noção de que a ação deve ser confrontada a partir de dois pontos de vista (perspectivas). Por “causas determinantes” nos referimos às causas empíricas da ação remontando a série causal da ação e reconstruindo conjecturalmente a biografia sociocultural do agente. Perspectiva que nos permite explicar a ação, tanto por fatos sociais e culturais quanto por meio de fatos psicológicos, desejos e inclinações. Por “razões determinantes” nos referimos aos fundamentos práticos subjacentes ao princípio subjetivo do querer, princípios que comportam os fundamentos normativos e motivacionais do agir. Perspectiva que justifica a necessidade da ação e que expõe a inteligibilidade prática dos princípios adotados pelo agente, portanto, serve de base à imputação da ação. Tanto as “causas determinantes”, quanto às “razões determinantes”, são necessárias para uma compreensão holística do agir humano, entretanto, os conceitos revelam aspectos diferentes do agir.

No que se segue, queremos explorar a importância desta noção de “razão determinante” (razões para agir) destacando o papel e a função desempenhada por ela na estrutura do agir prático racional. Tentaremos expor a amplitude e o significado das “razões para agir” na condição de fundamentos determinantes do agir, isto é, na condição de princípios práticos que justificam a necessidade das ações que se realiza, de modo

* Email: darley_alf@hotmail.com

¹ Utilizo as seguintes abreviações: CRP = *Crítica da razão pura* (Calouste Gulbenkian, 1994); GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Suhrkamp, 2012).

que possamos destacar as características normativas e motivacionais destas “razões”. Isso requer uma compreensão estrutural e funcional da faculdade de desejar humana na sua função legislativa, razão prática/vontade, e na sua função executiva, arbítrio. Nossa abordagem busca uma compreensão sistêmica do agir a partir das faculdades prático-cognitivas e suas respectivas funções², portanto, não é uma investigação propriamente moral.

2. A estrutura prático-deliberativa do agir

Convém explicarmos inicialmente que por estrutura prático-deliberativa do agir designamos uma espécie de estrutura e um procedimento formal do agir, algo que, no pensamento kantiano, inevitavelmente nos remete a uma ideia de construtivismo – concepção de que a ação resulta de um procedimento reflexivo entre as faculdades prático-cognitivas. Não obstante a controvérsia inerente à ideia de construtivismo é inegável que existe uma configuração básica e um procedimento formal executado pelas faculdades prático-cognitivas em toda ação. Pressupõem-se regras formais da razão que contenham a forma legislativa (normativa) da ação e princípios subjetivos que são regras que o agente impõe a si mesmo. Tanto o aspecto legislativo da ação quanto o aspecto material são expressos na forma de regras, que são imperativos objetivos e subjetivos. As faculdades práticas são, respectivamente, razão prática, vontade e arbítrio. Cada uma destas faculdades desempenha um papel definido, pois a razão cria e legisla as leis e imperativos, o arbítrio julga, avalia e delibera a respeito dos princípios subjetivos (máximas) e a vontade é a capacidade de agir em favor da representação dos princípios racionais, portanto, a vontade é responsável por fazer de uma regra da razão a causa motora da ação.

Portanto, razão e vontade tratam especificamente do fundamento determinante da ação, daqueles princípios que servem de critério normativo e motivacional da deliberação. No entanto, pelo menos na *Crítica da razão pura*, o conceito de vontade só pode ser obtido indiretamente a partir de uma análise da própria estrutura do agir, pois, no geral, a exposição kantiana centra-se na capacidade legislativa da razão de criar imperativos por meio de um tipo especial de causalidade –

² Na compreensão de Paton (1947, p. 83), “Kant, infelizmente não considerou que uma filosofia da ação era necessária para a ética e consequentemente ele não discute em qualquer detalhe. No entanto, ele nos deu boas dicas de seu ponto de vista”. Aspecto destacado também por McCarty (2009, p. 3): “Muito do que é conhecido sobre a teoria da ação de Kant vem de sua teoria moral que, enquanto teoria da ação-avaliação, contém uma implícita teoria da ação”.

causalidade da razão – e na espontaneidade do arbítrio que, apesar de sensível não é determinado a agir patologicamente, isto é, sem um julgamento prévio. Não por acaso encontramos passagens que induzem um tipo de relação direta entre razão e arbítrio: “não se pode dizer da razão que o estado em que ela determina o arbítrio, seja precedido de outro” (*CRP*, B 581). Todavia, deve-se pressupor uma faculdade que torne as regras da razão efetivas, que faça com que o ser racional sensível aja em acordo com os princípios racionais oriundos de sua própria razão.

No que tange ao agir, a pressuposição geral é de que a razão, inevitavelmente, deve fornecer uma regra de ação. Perspectiva que pode ser conferida em diversas passagens, por exemplo: (a) a razão é condição permanente de todas as ações voluntárias pelas quais o homem se manifesta (*CRP*, B 581); (b) esta razão está presente e é idêntica em todas as ações (B 584); (c) apenas pedimos à razão, imediatamente, a regra de conduta (B 830). Neste ponto, pode-se questionar o que outorga essa natureza normativa da razão, isto é, por que é necessário conceber que a ação deve ter uma regra ou um comando performativo da razão. Ponto bastante difícil, pois parece ser suficiente admitir que a razão é determinante em relação às ações. Tal indagação é equivalente à pergunta: por que a razão é prática? No entanto, é possível responder minimamente a questão a partir do contexto da presente discussão na *Dialética transcendental*, que é a disputa entre causalidade pela liberdade e causalidade natural.

As leis, princípios e regras práticas da razão são possíveis porque a razão é capaz de executar um tipo especial de causalidade, visto que “com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria, segundo ideias” (*CRP*, B 576). Por meio deste tipo peculiar de causalidade a razão produz e prescreve imperativos que impõe necessidade, mas que seus fundamentos são inencontráveis na natureza, visto que a necessidade implícita nestes imperativos indica uma ação possível. No que diz respeito ao fundamento desta ação possível, diz Kant, “é um simples conceito”, enquanto que o fundamento de qualquer ação da natureza implica uma causa (evento) antecedente. Portanto, a necessidade implícita no imperativo do dever não implica necessidade causal e sim prática, tendo em vista que, por meio deste imperativo a razão pode “impor uma medida e um fim”, “proibir” e “autorizar” ações, tanto em relação ao “bem” quanto em relação ao “agradável” – “a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas” (B 576). Tal capacidade da razão é tomada quase como uma espécie de fato evidente, incontestável e reconhecível: “que esta razão

possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos imperativos que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades activas” (CRP, B 575).

Neste ponto, o aspecto a ser frisado é que esta causalidade da razão oferece-nos outra perspectiva a respeito de nossas próprias ações, isto é, confere inteligibilidade prática – “se relacionarmos as acções com a razão de um ponto de vista *prático*, encontramos outra regra e outra ordem completamente diferentes das da natureza” (CRP, B 578). A razão, na medida em que é capaz de produzir imperativos e princípios práticos que orientam e determinam as ações atesta e prova seu uso prático – “pelo menos julgamos descobrir que as ideias da razão mostraram realmente ter causalidade em relação às acções do homem [...] estas aconteceram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas por princípios da razão” (CRP, B 578). Aqui, percebemos que a própria ideia de raciocínio prático depende dessa vicissitude da razão, isto é, só se pode falar de responsabilidade, dever e autonomia se concebermos um tipo de determinação da ação para além da influência da natureza e dos impulsos e móveis sensíveis pertencentes a ela. A ideia de causalidade da razão atesta esse uso prático da razão, uma razão que não se restringe a aconselhar, mas que legisla os próprios princípios e leis das ações.

A razão prática representa o aspecto legislativo do agir prático e o arbítrio representa a faculdade que julga e delibera a respeito dos princípios de ação oriundos da razão. Contrário à razão, que molda uma ordem própria e opera em conformidade com o caráter inteligível, o arbítrio humano é uma faculdade sensível. Na *Crítica da razão pura* o arbítrio é também compreendido como o sentido negativo de liberdade prática – o sentido positivo de liberdade prática remete a própria capacidade de a razão ser prática, aspecto destacado acima.³ Na condição de faculdade sensível o arbítrio é influenciado por impulsos sensíveis, mas tais impulsos não o determinam patologicamente, pois são incentivos destituídos de qualquer autoridade normativa. Como faculdade deliberativa, de fazer ou deixar de fazer, o arbítrio é dotado da consciência de poder efetivar ou não o objeto representado e as inclinações representam tão somente o princípio material da ação, por isso, agir por inclinações não é ser determinado por elas, mas endossá-las. Pois, o arbítrio que só pode ser determinado por impulsos sensíveis é

³ Tal compreensão coaduna com a definição kantiana oferecida posteriormente na *Metafísica dos costumes*.

o arbítrio animal, enquanto que o arbítrio livre pressupõe necessariamente representações da razão.

A ênfase neste aspecto é importante, visto que se demonstra aí uma estrutura prático-deliberativa pré-definida – “aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio*” (CRP, B 830). O arbítrio humano, não obstante a sua condição sensível, pressupõe a representação de motivos racionais, isto é, as inclinações e móveis não são as únicas opções de fins da ação e, por isso, a ação configura-se sempre como uma escolha entre fins racionais (incondicionados) e a aprovação de fins condicionados. Podemos compreender melhor a questão e introduzir novos elementos a partir do seguinte trecho.

Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afecta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana (*Willkür*); também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar (*sinnliches Begehrungsvermögen*), mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão. (Kant, 1994, p. 638 – B 830)

Por faculdade de desejar inferior podemos compreender o próprio arbítrio, que é sensível, enquanto a faculdade de desejar superior seria a razão prática e a vontade. A citação destaca também a capacidade de superar as impressões sensíveis exercidas sobre o arbítrio mediante as representações racionais. O arbítrio pode reconhecer e julgar a favor ou contra a esses motivos racionais, a deliberação é o exercício da própria espontaneidade prática existente entre a representação do objeto e a escolha – aspecto que protege a ação humana de uma determinação patológica.

O arbítrio livre implica uma configuração da faculdade apetitiva em que a superação das impressões sensíveis por meio de motivos e representações não sensíveis é uma premissa basilar. Neste caso, não restringimos a reconhecer desejos de primeira ordem que são possíveis por meio da sensação, mas também desejos de segunda ordem, que é um querer orientado pelo pensamento que, de certo modo, funciona como um regulador dos desejos de primeira ordem.⁴ Posso não apenas desejar algo, mas posso querer ou não querer agir em virtude de um desejo oriundo das inclinações, simplesmente porque este desejo contradiz os princípios práticos que orientam o meu querer racional. Neste sentido, ao

⁴ Utilizo aqui uma linguagem de Harry Frankfurt (1982).

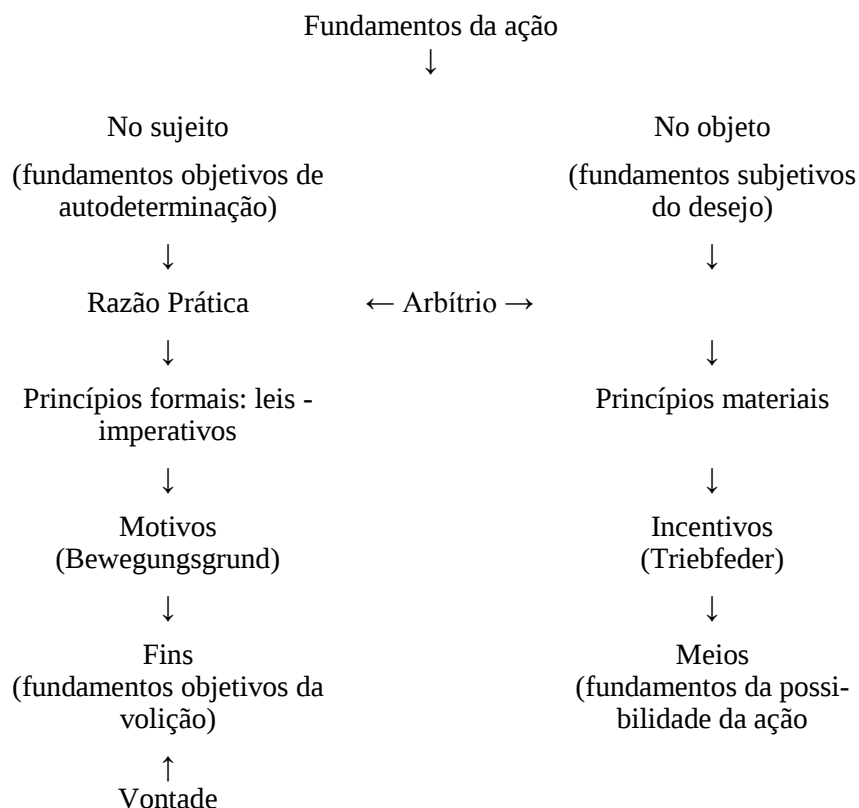
insistir sobre esse ponto, Korsgaard faz uma observação que abre o leque de investigações, ela afirma que “o oposto da razão é o instinto e o problema da normatividade emerge porque a autoconsciência libera-nos do governo do instinto” (Korsgaard, 1998, p. 51). É inevitável que o tema da autoconsciência tenha um papel central numa filosofia prática que justifica a liberdade da vontade baseando-se num uso prático da razão – aqui, autoconsciência é o reconhecimento das próprias representações e atividades espontâneas, da capacidade de julgar os princípios da própria razão, de não agir senão mediante um julgamento a respeito das normas e princípios de ação. Isso é um pressuposto básico da faculdade deliberativa – arbítrio livre.

Portanto, devemos deduzir que a simples possibilidade de agir por princípios racionais pressupõe a vontade, como bem destaca Dieter Schönecker ao afirmar que “a razão prática é aquela faculdade que estabelece e justifica os princípios práticos (imperativos); Kant denomina de vontade a faculdade de agir segundo a representação desses princípios” (2014, p. 94). Na ideia de arbítrio livre está contida a ideia de uma vontade, visto que aquele arbítrio que só pode ser determinado por impulsos sensíveis é animal, enquanto que o arbítrio humano pode ser determinado “por motivos racionais que só podem ser representados pela razão” (*CRP*, B 830). Todo ser racional dotado de um arbítrio, que por configuração da própria faculdade de desejar é livre, possui também uma vontade, isto é, a capacidade de agir por motivos representados pela razão.

Ter uma vontade significa ter um querer orientado pelo discernimento, orientado por regras e leis que derivam da razão prática, significa querer agir motivado por fins últimos, distintos daqueles fins naturais quais seguem todo ser irracional que sente apetite. A diferença substancial deste tipo de querer orientado pela razão prática é a sua validade objetiva quando determinado por uma lei prática incondicional. Neste caso, a vontade é o único meio pelo qual a razão pode determinar o querer humano e único modo pelo qual o ser racional sensível pode agir em virtude de um motivo racional puro. Todo ser dotado de vontade “pensa como possíveis por si, e mesmo como necessárias, ações que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações do sentido” (*GMS*, BA 118). Tendo uma vontade é possível não apenas querer, mas querer ou não querer o que naturalmente se quer (o que se está inclinado a querer), pois é da natureza apetitiva do ser racional sensível ser constantemente impelido por apetites e inclinações, mas um ser dotado de vontade pode querer aquilo que do ponto de vista de sua condição natural é impossível, isto é, ações cujas representações não

estão ligadas a nenhum sentimento prévio pelo objeto do desejo, ações cujos fins independem das condições da sensibilidade.

Tentaremos ilustrar a ideia geral do que temos denominado de estrutura prático-deliberativo do agir a partir do presente diagrama:



Alguns aspectos são dignos de nota: (i) a situação intermediária do arbítrio que, embora sensível, não é determinado patologicamente, pelo contrário, é uma faculdade central, visto que pode optar tanto por ações moralmente boas, quanto por ações moralmente más, repudiáveis; (ii) a função objetiva da vontade, que consiste em tornar as regras da razão efetiva. A relação entre estes fundamentos, objetivos e subjetivos, ocorre por meio da máxima, a máxima é a regra formal que nos permite racionalizar⁵ a ação, isto é, distinguir o que é formal daquilo que é

⁵ Cf. McCarty (2009, p. 4).

material, nos permitindo compreender qual é o fundamento determinante do juízo prático no processo de deliberação.

3. As razões para agir

As “razões para agir” emergem da estrutura reflexiva da faculdade de desejar humana, da relação entre os fundamentos subjetivos do desejo, que são os princípios materiais da ação, e os fundamentos objetivos de autodeterminação, que são os princípios formais da razão. No entanto, é possível uma ação abstraída de qualquer conteúdo material, sem relação a um prévio sentimento de prazer e relacionada unicamente ao objeto da representação – “também possuímos o poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo, longinquamente, útil, ou nocivo” (CRP, B 830). A faculdade de desejar possibilita-nos sair da cadeia inflexível – inclinação, sentimento de prazer, desejo de realizar o objeto – e representar apetitivamente ações possíveis, independentemente, do desejo (*Wunsch*) por um objeto sensível. Isso significa que a faculdade de desejar permite-nos projetar ações possíveis, de modo que o relacionamento do sujeito com essas ações adquirem um aspecto valorativo diferente daquele envolvido no sentimento de prazer, pois tais ações são, na verdade, um pensamento prático. Nisso, deve-se destacar a importância do juízo prático, o arbítrio, que desenvolve uma função intermediária na estrutura do agir prático-deliberativo e é responsável por escolher o fundamento determinante da ação.

Afinal, o que leva o agente a deliberar positivamente a respeito de algo, aprovar ou endossar a validade, senão o próprio julgamento prático? Neste caso, o juízo prático determina aquilo que do ponto de vista moral é ou objetivamente ou subjetivamente bom, tomando a si mesmo por objeto, isto é, sendo uma projeção valorativa a respeito do conteúdo da máxima – o bom, correto, justo, nobre, útil, agradável. As razões para agir, embora sejam princípios objetivos do querer (*Bewegungsgrund*), podem ser do ponto de vista moral, princípios subjetivos (*Triebfeder*), pois podem conter fundamentos subjetivos do desejo – as razões para agir não se equivalem necessariamente com os motivos morais. No entanto, o aspecto a ser destacado é que julgar algo como bom se equivale a querer promovê-lo motivado pela consciência de que este fim que se busca justifica o ato e as circunstâncias intrínsecas a ele.⁶ Isso indica a disposição do agente em relação as suas razões para

⁶ Cf. Korsgaard (2008, p. 214).

agir que, neste caso, são razões do movimento – “a escolha da ação do agente é uma reação à bondade do todo da ação” (Korsgaard, 2008, p. 226). Segue-se disso que, a rigor, só o arbítrio age, enquanto que, a razão e a vontade, lidam especificamente com a legislação das razões para agir, que são os fundamentos determinantes da escolha.

Na medida em que admitimos uma estrutura reflexiva da faculdade de desejar nós endossamos a ideia de que a autoconsciência libera-nos do instinto, visto que reconhecemos a capacidade prescritiva e o caráter performativo dos princípios práticos da razão. Isso significa que, por um lado, a autoconsciência libera-nos do instinto, mas, por outro lado, ela nos coloca o problema da normatividade, isto é, o de demonstrar a validade objetiva das prescrições da razão. Evidentemente que a tarefa de provar a validade objetiva dos princípios e imperativos práticos ultrapassa as pretensões da *Crítica da razão pura*, pois esta se limita a afirmar que a razão deve de algum modo orientar a práxis humana e deixa as provas e deduções às obras subsequentes – “por vezes, no entanto, descobrimos, ou pelo menos julgamos descobrir que as ideias da razão mostraram realmente ter causalidade em relação às acções do homem” e “estas aconteceram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas por princípios da razão” (CRP, B 578).

No geral, percebe-se facilmente a pressuposição de que a razão deve inevitavelmente fornecer uma regra normativa (CRP, B 830). Tal regra não é nada senão um princípio que orienta o agir de um ponto de vista prático, indicando as ações corretas, boas, ou prudentiais – “esta razão está presente e é idêntica em todas as ações que o homem pratica em todas as circunstâncias de tempo” (CRP, B 584). O juízo de imputação ilustra bem esta questão na medida em que se fundamenta no inabdicável fato de que a razão é determinante em relação às ações do homem e nunca é determinável. Caso contrário, afirmar que “a mentira está imediatamente sob o poder da razão” não teria validade alguma se a razão não fornecesse fundamentos para que o agente acreditasse e sentisse motivado a agir com base nestes comandos que emergem de sua própria razão. Todavia, é desta pressuposição que se pode sustentar que o mentiroso “é totalmente culpado no momento em que mente”, pois “a razão era plenamente livre” (CRP, B 583).

Com base neste argumento é possível rechaçar não a influência das inclinações sobre o agir humano, mas a ideia de que as inclinações são determinantes no que diz respeito ao agir. Todos os tipos de inclinações sensíveis influenciam e não determinam o agir, visto que contém unicamente os fundamentos subjetivos do desejo e são destituídas de qualquer autoridade normativa. Segue-se disso que

aspectos psicossociais só explicam a ação e nunca a justifica e, neste sentido, “as más companhias”, a “índole insensível à vergonha” e “a leviandade” são causas que só explicam a ação, mas não justificam a ação, isto é, não são bases normativas que justificam a necessidade do agente agir do modo como agiu, são somente conclusões inferenciais baseadas na investigação empírica do ato. Não obstante estas condições adversas, elas não isenta o agente da culpa por aquilo que cometeu e, para isso, outras “razões” que justificam a necessidade de agir do modo como agiu são necessárias. Algumas questões que surgem no âmbito desta discussão são a respeito do que são essas “razões”, são as crenças ou os estados mentais do agente? Como operam essas razões, isto é, como se relacionam com as ações, casualmente ou não?

A amplitude de tais questões ultrapassa o interesse estrito e geral do presente artigo, mas é suficiente destacar aquilo que de imediato pode ser descartado. Neste caso, ter um desejo (*Wunsch*) para fazer algo não significa ter uma razão para agir, pois este desejo corresponde unicamente à suscetibilidade da faculdade de desejar às impressões sensíveis, ele é destituído de qualquer consciência a respeito do objeto. Ter um desejo é poder ser afetado apetitivamente, porém, passivamente, visto que são as inclinações que atuam sobre a faculdade de desejar e isso não configura ainda um interesse pelo objeto. Nenhuma disposição do agente é pressuposta neste tipo de desejo, além da própria sensação de ser afetado por objetos externos, visto que ele é dissociado de qualquer tipo de juízo, logo, não se caracteriza como um interesse prático. Também é importante frisar que deste tipo de desejo não se abstrai nenhum compromisso do agente com a realização deste – é um tipo de desejo, anseio ou aspiração, não intencional, sem direção, de caráter não volitivo.

A relação das “razões para agir” com as ações não pode ser causal, muito pelo contrário, elas são apresentadas como um recurso alternativo a esta perspectiva – “se relacionarmos as ações com a razão de um ponto de vista prático, encontramos outra regra e outra ordem completamente diferentes das da natureza” (*CRP*, B 578). Aqui, outra regra significa, especificamente, regra não causal e outra ordem, ordem não empírica, mas inteligível, isto é, sem relação temporal. As “razões para agir” não são externas à própria faculdade desiderativa do sujeito, visto que são fundamentos práticos que comandam e motivam o agente a determinadas ações. Embora as “razões para agir” sejam causas das ações, tendo em vista que é o que as provoca, é mais instrutivo afirmar que as ações não são causadas, mas sim motivadas, pois é o agente que age motivado pelas razões e não elas que atuam sobre o agente. As

“razões para agir” representam o motivo pelo qual o agente se dispôs a agir, assim, elas são incorporadas à ação.

A regra que comporta os fundamentos subjetivos do desejo e os fundamentos objetivos da razão é a máxima, que é o princípio subjetivo do querer, autoimposto pelo agente. A máxima, enquanto princípio de primeira ordem está submetida ao teste de universalidade imposto pelos imperativos, que são os imperativos de segunda ordem – este teste verifica a coerência interna e a plausibilidade do querer. Não obstante a diferença entre os tipos de imperativos, é suficiente sublinhar que eles são uma espécie de forma da intenção ou método de execução. No caso do imperativo hipotético, ele é o método de execução de um fim que é material, pois prescreve os meios necessários para que se obtenha êxito na busca desse fim. O imperativo hipotético também verifica e testa a coerência do querer visando saber se a pré-disposição pelos fins suporta os meios necessários para alcançar este fim. O imperativo categórico é diferente, pois abstrai todo conteúdo material e permanece a simples forma de uma legislação universal, válida para todo ser racional. Na condição de princípios de segunda ordem, os imperativos práticos expressam as condições de possibilidade e de legitimidade de fazermos juízos de primeira ordem.⁷

Tudo isso demonstra a centralidade do juízo prático, pois, se toda ação decorre de um julgamento a respeito da máxima e se a máxima comporta os fundamentos subjetivos do desejo e os objetivos da razão, é o próprio arbítrio que indica quais os fundamentos determinantes do agir – “as razões para agir”. Tanto a motivação quanto a legislação da ação estão contidas na máxima e são julgadas pelo arbítrio que elege as ações as serem efetivadas a partir de fundamentos práticos – bom, correto, útil, honroso, leal, agradável etc. Neste caso, julgar ou determinar uma máxima como boa, condicional ou incondicionalmente é estar disposto a promovê-la e comprometer-se às condições e restrições impostas pelos imperativos, isto é, é comprometer-se a querer os meios, no caso do hipotético, ou abstrair todo conteúdo material da máxima, caso do categórico. A ação segue como uma disposição do agente em relação àquilo que o juízo prático, arbítrio, determinou ser bom, algo digno de ser promovido.

A máxima permite-nos racionalizar a ação a partir de um silogismo prático, cujo significado foi herdado da tradição de Wolff, a máxima é a premissa maior de um silogismo prático.⁸ Neste sentido, é

⁷ Cf. Frierson (2010, p. 89).

⁸ McCarty (2009, p. 5-6): “Era comum entre os leitores contemporâneos de Kant pensar sobre a ação e o raciocínio prático em termos de silogismo prático. Isso, por causa da influência teórica de

significante destacar também que deriva da tradição de Wolff a ideia das três operações básicas da alma⁹, que são respectivamente – conhecimento, sentimento e desejo – cujo nome para a faculdade prática ou motivacional é faculdade de desejar – “a tradição racionalista em que Kant foi educado, cujas principais figuras na Alemanha eram Leibniz e Wolff, explicaram a alma humana como uma força capaz de representar o mundo cognitivamente ou apetitivamente” (McCarty, 2009, p. 12). Toda manifestação da faculdade de desejar é um desejo, porém, existem diferenças entre os tipos de desejo, mas é suficiente destacar que a faculdade de desejar envolve a representação apetitiva do seu objeto. Segue-se disso que, enquanto faculdade apetitiva, as representações são acerca do bom e é em virtude disso que o silogismo prático nos leva a conclusão de que algo é bom. Concluir que (X) é bom é afirmar que ele é digno de ser realizado.

Por exemplo: (i) X é bom; (ii) fazendo Y obtenho X; (iii) fazer Y é bom em virtude de X. No entanto, qual das três etapas me dá as “razões para agir”? Nenhuma dúvida que é a primeira etapa, porém, aí é necessário expor as razões por que (X) é bom? Por que (X) é digno de ser buscado? Por que era necessário agir conforme o juízo estabelecido acerca de (X)? Neste caso, o silogismo revela tão somente a relação subjetiva do sujeito com os fundamentos que lhes foram determinantes ao agir, a plausibilidade destes fundamentos depende de um escrutínio e de um confronto com perspectivas diferentes. Isso demonstra um aspecto que será conflitante com a ideia de uma ação moral (ação movida pelo bem incondicional), a saber, que a deliberação é sempre uma relação subjetiva do juízo prático com a máxima (neste caso, abstraída de conteúdo material). Isso nos levaria a admitir que agir moralmente depende de que o arbítrio julgue a máxima moral como boa, isto é, digna de ser realizada – porém, esse julgamento prático não é constitutivo em relação à objetividade da lei moral, só da relação do juízo prático com esta lei implícita na máxima – é basicamente nisso que consiste o conflito. No entanto, essa questão não é incontroversa e suscita além

Christian Wolff, um dos mais conhecidos e produtivos escritores do Iluminismo alemão. O modelo simples da estrutura do raciocínio de Wolff do silogismo prático era, como se segue: I) X é bom; II) fazendo Y se alcança X; III) portanto, fazer Y é bom. A sentença I, neste modelo, é a premissa maior, é o que Wolff chamou de máxima [...] Kant era um insistente crítico das posições filosóficas de Wolff, especialmente nas suas conferências. Contudo, parece não haver registros dele ter criticado a concepção de máxima do Wolff, nem de seu papel no silogismo prático. Kant nem ofereceu uma explicação alternativa do que as máximas são, nem de como elas funcionam no raciocínio prático”.

⁹ Cf. McCarty (2009, p. 12).

deste, outros problemas e outros recursos interpretativos no interior da filosofia prática kantiana.

4. Conclusão

As “razões para agir” são fundamentos determinantes do agir em geral que expressam, por um lado, os princípios práticos e formais da razão e, por outro lado, os princípios materiais e motivacionais. Portanto, as “razões para agir” unificam dois pressupostos básicos da ação, as regras formais da razão e o conteúdo material ou motivacional. Tentamos apresentar um tipo de estrutura básica do agir, a relação entre as faculdades prático-cognitivas (vontade, arbítrio e desejo) e o tipo de interação entre elas. A máxima é, portanto, a regra autoimposta que nos permite identificar as “razões para agir” a partir de um silogismo prático simples – há exemplos que o silogismo pode desencadear uma cadeia mais extensa de polissilogismos cujo raciocínio irá expor uma hierarquia das políticas de ação. Num sentido geral, a concepção de “razões para agir” expressa a importante ideia de que todo agir tem um fundamento prático que serviu de critério para a deliberação e que pode ser proposicionalmente elucidado. Por meio de uma racionalização da ação podemos obter o tipo de relação existente entre ações e razões, além das políticas gerais e particulares da ação.

Referências

- ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FRANKFURT, Harry. “Freedom of the will and the concept of a person”, *The Journal of Philosophy*, 68.1 (1971): 5-20.
- FRIERSON, Patrick. “Two standpoints and the problem of moral anthropology”. In: B. Bruxvoort; J. Krueger (Eds.), *Kant's moral metaphysics: God, freedom, and immortality*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VII, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2012.
- KORSGAARD, Christine M. *The constitution of agency: Essays on practical reason and moral psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

- KORSGAARD, Christine M. “Motivation, metaphysics, and the value of the self: A reply to Ginsborg, Guyer, and Schneewind”, *Ethics*, 109.1 (1998): 49-66.
- McCARTY, Richard. *Kant’s theory of action*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant’s moral philosophy*. London: Hutchinson, 1947.

Resumo: Neste artigo exploramos uma ideia apresentada brevemente na Dialética transcendental, a saber, “razão determinante”, aplicando-a num contexto de uma teoria da ação. Tal concepção é apresentada em contraste com a concepção de “causa de determinante”, que é uma causa no sentido causal que explica a ação, mas não a justifica, enquanto que as “razões para agir” justificam o modo de agir e de proceder do agente. A tentativa, então, é de compreender o significado desta concepção e o papel desempenhado no agir prático, visando atingir este objetivo abordaremos a estrutura prático-deliberativa do agir para identificar o que são as “razões para agir” e suas propriedades normativas e motivacionais.

Palavras-chave: razões para agir, ação, princípios práticos, normativo, motivacional.

Abstract: In this article explore an idea presented shortly in the Transcendental Dialectic, namely, that of “determinant reason”, applying it in the context of the theory of action. Such conception is presented in contrast to the conception of “determinant cause”, which is a cause in the causal sense that it explains an action but does not justify it, while “reasons for action” does justify an action and the way of proceeding of the agent. The aim is to understand the meaning of this conception and the role it plays in an action. To achieve this aim we approach the practical-deliberative structure of actions so as to identify what are “reasons for action” and their normative and motivational properties.

Keywords: reasons for acting, action, practical principles, normative, motivational

Recebido em 10/04/2015; aprovado em 30/05/2015.

Kant e a ideia da *Aufklärung*

[Kant and the idea of *Enlightenment*]

Keberson Bresolin*

Universidade Federal de Pelotas (Pelotas, RS, Brasil)

Considerações iniciais

O presente trabalho desenvolve a hipótese de que o conceito kantiano de *Aufklärung* é um *processo* individual, no qual o indivíduo é intimado a auto-aprimorar-se. Além disso, se apresentará o processo da *Aufklärung* como uma ideia normativa. O processo da *Aufklärung* é conceituado como a saída da menoridade (*Mündigkeit*), tornando o indivíduo apto a autodeterminar-se.

Com razão, já se criticou muito os ideais do Iluminismo os quais, muitas vezes, foram coactados com a ideia kantiana de *Aufklärung*. Kant foi um pensador do Iluminismo alemão, mas seu conceito de *Aufklärung* ultrapassa os propósitos da época. A ideia do processo da *Aufklärung* – saída da menoridade culpada – é uma súplica que a razão reivindica aos homens para o autodesenvolvimento e o respeito mútuo. Talvez nunca chegará o tempo em que todos os indivíduos tornem-se senhores de si mesmos, os quais, por escolha própria, decidem seguir doutrinas e ideias pré-fabricadas, mas, mesmo assim, o indivíduo que pensa, considera, delibera e age por si mesmo é sempre um ideal a ser almejado.

Em vista disso, desenvolveremos estas duas hipóteses, a saber, a *Aufklärung* como um processo o qual todo indivíduo deve realizar para tornar-se esclarecido e o processo da *Aufklärung* como uma ideia. A primeira hipótese visa afirmar que o processo da *Aufklärung* é individual é intransferível, ou seja, do mesmo modo que a menoridade (*Unmündigkeit*) é culpa própria, a maioridade (*Mündigkeit*) deve ser uma decisão pessoal. A segunda hipótese intenta demonstrar que o processo da *Aufklärung* é uma ideia e que o esclarecido (*aufgeklärter Kritiker*) é o ideal que os indivíduos devem efetivar no mundo.

* Email: keberon.bresolin@gmail.com

Assim, o trabalho está metodologicamente organizado do seguinte modo: na primeira parte será abordada a importância e os objetivos do texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Além disso, demonstraremos o que é uma ideia e um ideal para Kant, aproximando respectivamente do conceito de *Aufklärung* e *aufgeklärter Kritiker*. Na segunda parte do trabalho, desenvolveremos as duas hipóteses do trabalho, além de conceituar a ideia do processo da *Aufklärung*. No último movimento serão consideradas as hipóteses em relação à argumentação apresentada no trabalho.

*** **

O texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* foi publicado no *berlinischen Monatsschrift* em 1784. O motivo de o artigo ter sido escrito teria sido o fato de que em dezembro de 1783 apareceu no *berlinischen Monatsschrift* um artigo do *Pfarrer* Johann Friedrich Zöllner (1753-1804) intitulado *Ist es ratsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?*, o qual era contra o matrimônio civil que tinha sido defendido em um artigo anônimo na publicação de setembro do mesmo ano. O artigo de Zöllner defendia, então, o matrimônio eclesial e polemiza sobre a perturbação a qual tinha sido realizada na cabeça e no coração dos homens em nome da *Aufklärung* (cf. Bahr, 1974, p. 3). Por isso, acrescentou, em uma nota de rodapé, a provocativa pergunta: “*Was ist Aufklärung?* Esta pergunta, a qual é quase tão importante quanto esta, o que é a verdade?, deveria ser respondida antes de se começar a divagar sobre o assunto. Mas, não a encontrei em nenhum lugar respondida” (Zöllner, 1783, p. 516).

A resposta não demorou a chegar. A primeira foi dada por Moses Mendelssohn em setembro de 1784, com o artigo: *Über die Frage: was heißt aufklären?* (Mendelssohn, 1784, p. 193-200).¹ Em seguida, no mesmo ano, Kant publica, então, sua resposta. Depois disso, outros filósofos, crentes, teólogos e escritores (J. Hamann, C. Wieland, A. Riem, J. Herder, G. Lessing, J. Erhard e F. Schiller) (cf. Bahr, 1974) também tentaram contribuir com suas respostas, tanto defendendo como condenando o movimento da *Aufklärung*. Assim, o texto *Beantwortung*

¹ No fim do texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Kant faz uma nota, a qual faz referência a Mendelssohn: “In den Büsching’schen wöchentlichen Nachrichten vom 13. Sept. lese ich heute den 30sten eben dess. die Anzeige der Berlinischen Monatsschrift von diesem Monat, worin des Herrn Mendelssohn Beantwortung eben derselben Frage angeführt wird. Mir ist sie noch nicht zu Händen gekommen; sonst würde sie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche da stehen mag, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne” (WA, AA 08: 42).

der Frage: was ist Aufklärung? possui um valoroso significado filosófico e histórico porque é a própria interpretação de Kant sobre o conceito da *Aufklärung*, a qual não é compreendida como um conhecimento dogmático, antes é a exigência da auto-responsabilidade do homem que se arraiga na sua própria liberdade e personalidade (cf. Weyand, 1960, p. 112-113).

É importante enfatizar também que a pergunta em torno da *Aufklärung* foi tão debatida e auscultada que no ano de 1788, G. N. Fischer pergunta, no início de seu texto intitulado *Was ist Aufklärung?*, se ainda não se escreveu o suficiente sobre a *Aufklärung*; e, diz mais: por quanto tempo ainda haverá disputas em torno deste conceito (cf. Fischer, 1788, p. 14). Sem entrar em minúcias no texto de Fischer, isso demonstra como estava em voga a tentativa de definir qual era realmente o espírito da *Aufklärung*.

Segundo nossa interpretação, o substantivo alemão *Aufklärung* necessita de uma tradução conceitual e não sintática e, por isso, é mais bem traduzido para o português como *esclarecimento*. Traduzir como Iluminismo ou ilustração não captaria a totalidade do conceito kantiano. A *Aufklärung* não é apenas um conceito, mas também é, acima de tudo, um processo o qual não se restringe a determinados períodos ou épocas históricas, mas é sempre novamente posto, independentemente do espaço e do tempo. *Aufklärung* é o processo mediante o qual os indivíduos deixam a inércia intelectual da menoridade para assumirem-se como seres esclarecidos (cf. Bicca, 1997, p. 21). Enquanto este processo se dá em um nível moral, os indivíduos têm a obrigação de adentrar na maioridade, para tornarem-se esclarecidos. Assim, com o passar de um número incontável de gerações a humanidade se tornaria cada vez mais esclarecida.

Do conceito de *Aufklärung* advém o termo *aufgeklärter Kritiker*, ou seja, o indivíduo que se desvencilhou da menoridade e serve-se, agora, de suas próprias faculdades para guiar sua conduta, sua vida. Ele é o *aufgeklärter Kritiker* porque, além de servir-se da própria razão, deve poder usá-la publicamente com o objetivo de criticar e sugerir melhoras em assuntos políticos e legais a fim de trazer o estado vigente sob as leis da razão.

A decisão de adotar o caráter autônomo é sempre e, intransferivelmente, do próprio indivíduo. Contudo, o processo da *Aufklärung* é um mandamento da razão, uma vez que coloca o homem para além dos instintos e determinações heterônomas, com vista ao pleno desenvolvimento de suas disposições naturais. Tal processo, o qual não é senão a entrada na maioridade, concebe a ele a dignidade de pertencer à

espécie humana por contribuir da maneira racional para o desenvolvimento dela. Assim, o processo da *Aufklärung* é uma *ideia* a qual possui validade para além do tempo e espaço. Ela reivindica que cada indivíduo pense em si mesmo como plenamente desenvolvido em suas disposições, principalmente a disposição da autodeterminação. A autodeterminação nos oferece a plena dignidade, uma vez que todo o processo do agir baseia-se exclusivamente na própria pessoa.

No entanto, é importante ainda mencionar que as ideias (ou conceito da razão) além de não ficarem confinadas nos limites da experiência, elas também nunca serão visualizadas em sua total completude no mundo. Os conceitos da razão apenas concebem, não entendem. Isso ocorre porque eles contêm o incondicionado o qual, embora se refira a algo que toda a experiência se integra, nunca é objeto da experiência. As ideias não podem ser referidas a objetos da experiência possível, porém elas possuem um valor normativo significativo na medida em que apresentam o máximo arquétipo do qual a humanidade precisa se aproximar (cf. *KrV/B*, AA 03: 244 u. 249).

Desta forma, enquanto o processo da *Aufklärung* oferece-se como uma ideia da razão, o *aufgeklärter Kritiker* é identificado como o ideal. Para Kant, o ideal está muito mais afastado da realidade do que a ideia. O ideal é algo singular o qual foi absolutamente determinado pela ideia. Assim, como a ideia oferece a regra do que se deve fazer, o ideal é um protótipo o qual deve determinar completamente a cópia, embora nunca seja plenamente alcançado. Embora este ideal nunca se efetive completamente, nem por isso deve ser considerado quimérico, porque oferece uma indispensável norma da razão (*ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft*). Assim, o ideal é um conceito do que é plenamente perfeito para avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito, além de oferecer o caminho que devemos trilhar (cf. *KrV/B*, AA 03: 383-384). Desta forma, o ideal de ser um esclarecido crítico deve nortear nossa vida a fim de que possamos aproximadamente trazê-lo para o mundo.

Sobre o conceito de *Aufklärung*

Como já dito, o texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* veio à público no ano de 1784, no *Berlinischen Monatsschrift*. Consequentemente, o texto vale-se de uma linguagem diferenciada daquela encontrada nas três críticas, uma vez que visava não apenas atingir os filósofos e os teólogos de profissão, mas também a grande população. Por isso, o texto se utiliza de exemplos e “pergunta-

resposta” para esclarecer as ideias e os conceitos. Além disso, o texto possui dois objetivos enquanto publicação: esclarecer o conceito de *Aufklärung* e, ao mesmo tempo, fazer apologia ao uso da própria razão, do autodirecionamento, portanto, possui também, em última análise, um sentido “pedagógico”.

Filosoficamente, o *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* possui um enfoque político e faz, ao mesmo tempo, uma forte crítica à religião, levando Kant a afirmar que o “ponto central da *Aufklärung* é a saída da menoridade culpada, sobretudo, no que diz respeito às coisas de religião” (WA, AA 08: 41). O enfoque político diz respeito à liberdade externa de usar publicamente a razão, sem, contudo, promover conturbações sociais contra o regime. Por meio do uso público da razão, o qual o indivíduo que saiu da menoridade se vale, é possível pensar uma reforma gradual do Estado, deixando de lado – como Kant sempre propõe – a revolução armada.

Nesta esteira, Kant define a *Aufklärung* como “a saída do homem da sua menoridade (*Unmündigkeit*) que ele próprio é culpado” (WA, AA 08: 35). A ênfase recai aqui sobre o fato de que a menoridade é uma escolha deliberada. Como bem marca Barnard, a *Unmündigkeit* não é dada como um estado, mas é um produto da escolha dos sujeitos (cf. Barnard, 1983, p. 289).

A menoridade é a incapacidade (*Unvermögen*) de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis o lema (*Wahlspruch*) da *Aufklärung*. (WA, AA 08: 35)

Consoante Lorenzen, “a colocação da tarefa da *Aufklärung* mostra-se clara: trata-se da obtenção da autonomia da razão posta em jogo e perda de certo modo” (Lorenzen, 1991, p. 2). Kant mostra a clara preocupação em tirar o homem da menoridade. Por este motivo, ele se preocupa muito mais em definir o que é uma postura não autônoma do que definir a maioridade, de tal forma que ele usa uma única vez o termo *Mündigkeit* no texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Evidenciado, então, a situação e as características da menoridade, Kant almeja que os indivíduos, os quais se encontram em tal situação, façam a *Übergang* da menor à maioridade. Contudo, o grande problema em relação à menoridade é a escolha deliberada que os sujeitos fazem por ela, isto é, a questão não é a falta de capacidades, mas a escolha de não se beneficiar delas.

Desta forma, Kant busca as causas da *Unmündigkeit*, uma vez que não estamos naturalmente condenados a permanecer nela. A “preguiça (*Faulheit*) e a covardia (*Feigheit*) são as causas pelo qual os homens em grande parte continuem de boa vontade menores durante toda a vida” (WA, AA 08: 35). Com isso, o filósofo enfatiza: nem o velho poder eclesiástico e nem mesmo o Estado Absolutista moderno são responsáveis pela menoridade (cf. Beyerhaus, 1921, p. 5). No entanto, como consequência disso, sempre haverá pessoas dispostas a serem tutores (*Vormünder*²), isto é, indivíduos, os quais se aproveitam da preguiça e da covardia dos demais para tornarem-se “guias” da grande massa. Nesta medida, podemos afirmar também que a menoridade é culpada pelo lento progresso da espécie (cf. Beyerhaus, 1921, p. 5). Assim, diz Kant,

tornar-se incapaz de si mesmo, por degradante que isso possa ser, é, no entanto, muito cômodo (*bequem*), e naturalmente não faltarão dirigentes que se utilizarão dessa docilidade da multidão (porque ela dificilmente se une por si mesma) e saberão apresentar como muito grande, como mortal o perigo de se servir do próprio entendimento sem a guia de outro. (*Anth*, AA 07: 209)

Ora, “é tão cômodo (*bequem*) ser menor” (WA, AA 08: 35). É fácil quando um médico decide qual dieta seguir, é fácil quando um diretor espiritual decide e diz como deve ser a conduta moral, é fácil quando se tem um livro que possui entendimento por mim, uma vez que somente preciso lê-lo e reproduzi-lo (cf. WA, AA 08: 35). Não usar as próprias faculdades para conduzir a vida é uma expressão não racional do arbítrio e, por mais humilhante que possa ser, é uma opção muito cômoda e sem comprometimento e certamente não faltarão ideologias e doutrinas para usar esta domabilidade e docilidade. Neste viés, assevera Kant:

Porque a imensa maioria dos homens (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade (*Mündigkeit*) difícil e também muito perigosa é que os tutores (*Vormünder*) de boa vontade tomaram a seu cargo a superintendência deles. Depois de, primeiro, terem embrutecido os seus animais domésticos e evitado cuidadosamente que estas criaturas pacíficas ousassem dar um passo para fora da carroça em que as encerram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça, se tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo não é assim tão grande, pois aprenderiam por fim muito bem a andar. Só que tal exemplo intimida e, em geral, gera pavor perante todas as tentativas ulteriores. (WA, AA 08: 35-36)

² A palavra alemã escolhida por Kant, *Vormund*, possui um significado forte. *Der Vormund* (guardião, protetor), no sentido acima empregado, é um indivíduo que representa alguém que não possui capacidade de fazer isso, ou seja, alguém incapaz de auto-representar-se, de falar por si mesmo (*Vor-Mund*).

A menoridade é, para Kant, culpa dos próprios indivíduos, da preguiça e do comodismo, sendo que estes “espertos” tutores se valem desta covardia para calcar ainda mais estes indivíduos nesta inércia intelectual. A *Unmündigkeit* se tornou quase uma *segunda natureza*, quer dizer, o homem deixa de lado aquilo que mais lhe diferencia, aquilo que lhe faz ir além dos instintos e das emoções, a saber, ser racional, para subsistir em uma situação miserável. Desta forma, algo que jamais poderia ser pensando como “natural” é agora uma realidade. E mais, diz ironicamente Kant, o homem sente uma relação amorosa com esta situação menor e é “agora incapaz de se servir do seu próprio entendimento (*Verstand*), porque nunca se lhe permitiu fazer tal tentativa” (WA, AA 08: 36). Nesta perspectiva, destaca Lorenzen que embora os indivíduos saibam da tarefa que a razão lhes impõe, sair da menoridade, eles lutarão eventualmente para a manutenção dessa dependência (cf. Lorenzen, 1991, p. 5).

É importante aqui notar que o conceito de entendimento empregado por Kant, não diz respeito apenas à faculdade de conhecer (cf. *KrV/B*, AA 03: 75-76), mas é empregado em um sentido amplo, como Kant apresenta na *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, nomeadamente, faculdade de conhecer superior, o qual possui em si: entendimento, em sentido estrito, faculdade de julgar e razão:

Também se toma a palavra entendimento (*Verstand*) em significação particular, a saber, porque ele, como membro de uma classificação, é subordinado junto com os outros dois membros desta ao entendimento, em significação geral, e porque a faculdade de conhecer superior (*obere Erkenntnisvermögen*) consiste de entendimento (*Verstand*), juízo (*Urteilkraft*) e razão (*Vernunft*). (*Anth*, AA 07: 197-198)

Na sequência da arguição, Kant afirma ainda que o uso do entendimento é o que nos diferencia das demais criaturas, o qual nos permite construir e seguir as próprias regras.

Se com a palavra entendimento (*Verstand*) se quer dizer a faculdade de conhecimento de regras em geral, de modo que compreenda em si toda a faculdade de conhecer superior, então não se tem de entender por ela aquelas regras segundo as quais a natureza guia o ser humano em seu procedimento, como ocorre nos animais impelidos pelo instinto natural, mas só as que ele mesmo faz. (*Anth*, AA 07: 197)

Por conseguinte, a menoridade é o atrofiamento das capacidades que nos tornam *Endzweck*, seres com dignidade, sobretudo, no que diz respeito à razão na conduta e formulação de máximas do agir. Além disso, ainda em busca das causas da menoridade, Kant constata que “preceitos (*Satzungen*) e fórmulas (*Formeln*), instrumentos mecânicos do

uso racional ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua” (WA, AA 08: 36). Ora, combinada a covardia e a preguiça dos indivíduos (causa interna), com os preceitos e as fórmulas estabelecidas pelos tutores (*Vormündern*) (causa externa), tem-se, então, um cenário que enodoa os ideais da razão para a espécie. Por este motivo, Kant cogita a hipótese de realizar uma revolução para acabar com os preceitos e fórmulas heteronomamente estabelecidos. Sem dúvida uma revolução acabaria com estes dogmas, preceitos e fórmulas, mas ressalva o filósofo:

Por meio de uma revolução (*Revolution*) poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar (*Reform der Denkungsart*). Novos preconceitos (*Vorurteile*), justamente com os antigos, servirão de rédeas a grande massa destituída de pensamento. (WA, AA 08: 36)

Desta forma, mostra-se que o processo da *Aufklärung* não é uma revolução exterior, senão uma revolução *no* e *do* interior de cada homem, o qual decide por si mesmo assumir-se como ser racional. De nada adianta uma revolução externa que elimina os preconceitos, fórmulas e dogmas estabelecidos, caso os indivíduos ainda não estejam preparados para guiar-se por si mesmos. A *Aufklärung*, para Kant, esta assentada sobre a ideia de *Selbstdenken*, a qual o coloca em contraposição às ideias dos popularistas Mendelssohn e Eberhard. *Aufklärung* não é uma transmissão de conceitos prontos, nem mesmo uma troca de conceitos tradicionais por novos da mesma origem. “A *Aufklärung* não é”, então, “conhecimento dogmático, mas uma máxima ética, em sua consumação uma qualidade ética” (Beyerhaus, 1921, p. 6).

A ajuda indispensável para a promoção da *Aufklärung*, no que diz respeito ao Estado, é a concessão e a garantia de uma esfera pública, na qual o *aufgeklärter Kritiker* pode livre e publicamente utilizar sua crítica. “Para a *Aufklärung* nada mais se exige do que a liberdade; a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer o uso público da sua razão em todos os elementos” (WA, AA 08: 36). Kant acredita que paulatinamente o processo da *Aufklärung* aconteceria desde que o uso público da razão fosse livre, no qual as ideias e sugestões sobre questões políticas e legais fossem livremente discutidas. O uso público da razão seria um “impulso” para que os indivíduos saíssem da menoridade.

Além disso, o filósofo chama atenção para o seguinte: nenhum contrato que vise o impedimento do esclarecimento deve ser endossado. Desta forma, Kant questiona se é ou não admissível que uma sociedade

de clérigos se comprometa com certo *símbolo imutável*, para assim, realizar uma supertutela (*Obervormundschaft*) sobre seus membros e, por meio desses, sobre o povo (cf. WA, AA 08: 39-40).

A resposta é veemente: Não! Um contrato, o qual decide impedir o processo da *Aufklärung* e negar o esclarecimento das gerações seguintes não possui valor, independentemente do tipo de tratado que seja. “Isso seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste avanço” (WA, AA 08: 40). Com esta afirmação, Kant visa não só defender, mas também apoiar a política de seu amigo e ministro Zedlitz (a *KrV* foi dedicada a ele), a qual se viabilizou através de decretos religiosos na polêmica que envolvia o *Konsistorium* com Stark (1775), colega de Kant, e Schulz (1783) avivada em torno do significado dos símbolos (cf. Beyerhaus, 1921, p. 11).³ Tal leitura ajuda-nos a compreender o enfoque crítico do texto contra a religião.⁴

Desta forma, “a pedra de toque de tudo o que se pode decretar como lei sobre um povo reside na pergunta: poderia um povo impor a si próprio essa lei?” (WA, AA 08: 39). Kant adianta aqui a ideia de contrato original (*ursprünglicher Kontrakt*), ou seja, um decreto, o qual teria como consequência o impedimento da *Aufklärung*, jamais seria admitido como válido sob a ideia do povo reunida. Kant pensa aqui especificamente na religião e exorta ainda a necessidade dos clérigos irem além das funções doutrinárias, realizando, como esclarecidos, observações sobre o que há de errôneo nas suas instituições (cf. WA, AA 08: 39). Desta forma, depois que as ideias novas de religião tivessem se difundido e endossadas entre o povo, “poderiam trazer a sua proposta diante do trono a fim de protegerem as comunidades que, segundo o seu conceito de melhor discernimento, se teriam coadunado numa organização religiosa modificada, sem impedir os que quisessem ater-se à antiga” (WA, AA 08: 39).

³ O autor ainda oferece no fim de seu artigo os decretos religiosos de Zedlitz. Em relação à Stark e Schulz, acrescentamos: “Es genügt festzustellen, dass beide Male Religionsgeschichtliche theologisch-spekulative Sätze das Konsistorium zum Einschreiten veranlasst haben: im Fall Starck der Angriff auf den religiösen Monopolgedanken des Judentums und das Bekenntnis zu einem religiös-universalen Theismus; im Fall Schulz die Annahme eines fatalistischen Determinismus” (Beyerhaus, 1921, p. 10).

⁴ É importante não esquecermos que no momento histórico, no qual Kant viveu e ministrou aula, os assuntos religiosos eram interesse do Estado e diziam respeito à teologia (cf. Pannenberg, 2001, p. 203). É bom lembrar que Kant também sofreu censura, após a morte de Friedrich II, no que diz respeito à religião, ao lançar em 1793 sua obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (cf. SF, AA 07: 3).

Com isso, Kant quer se afastar do modelo fundamentalista religioso, que se baseia em livros simbólicos e não permitem o pensar para além deste extremismo dogmático. E diz enfaticamente:

É absolutamente proibido coadunar-se numa constituição religiosa (*Religionsverfassung*) pertinaz, por ninguém posta publicamente em dúvida, mesmo só durante o tempo de vida de um homem, e deste modo aniquilar, por assim dizer, um período de tempo no progresso da humanidade para o melhor e torná-lo infecundo e prejudicial para a posteridade. (WA, AA 08: 39)

Desta forma, Kant demonstra sua admiração pelo Rei Friedrich II, *der Großer*, pois o considerava um déspota esclarecido, o qual realmente contribui para a *Aufklärung*, uma vez que não prescreveu nada ao povo em matéria de religião e deixa aí a plena liberdade. Friedrich recusava, como afirma o filósofo, o arrogante nome de “tolerância” e, permitia, além disso, a liberdade do uso da razão em todos os assuntos da consciência (cf. WA, AA 08: 40).

Sob o seu auspício, clérigos veneráveis podem, sem prejuízo do seu dever ministerial e na qualidade de esclarecidos (*Gelehrten*)⁵, expor livre e publicamente ao mundo para que esse examine os seus juízos e ideais que, aqui e além, se afastam do símbolo admitido; mas mais ainda é permitido a quem não está limitado por nenhum dever de ofício. Com efeito, perante tal governo brilha um exemplo de que, no seio da liberdade, não há o mínimo a recear pela ordem pública e pela unidade da comunidade. Os homens libertam-se pouco a pouco da brutalidade, quando de nenhum modo se procura intencionalmente nela os conservar. (WA, AA 08: 40-41)

Assim, tal governante – Friedrich – além de não possuir nenhum interesse em exercer uma tutela religiosa, a qual “além de ser a mais prejudicial, é também a mais desonrosa de todas” (WA, AA 08: 41), permitiu o uso público da razão em assuntos políticos e legais. Somente aquele governante, o qual é suficientemente esclarecido e possui um bom

⁵ Kant usa aqui o substantivo *Gelehrter* (pl.: *Gelehrten*), o qual poderia ser literalmente traduzido como *erudito*. No entanto, segundo nossa sugestão, traduzimos o termo como *esclarecido*, ou seja, de acordo com nossa tese, aquele que realizou o processo da *Aufklärung*, saiu da *Unmündigkeit*, é um indivíduo esclarecido, aquele que se vale da própria razão e tem autoridade para usar a razão pública. Assim, coerentemente a nossa interpretação, usar o conceito *Gelehrter* como *erudito* poderia gerar mal-entendido, uma vez que *erudito* pode significar aquele que possui erudição em uma determinada área de conhecimento, ter bastante instrução ou possuir uma cultura ampla e variada. No entanto, nem todo *erudito* é um *esclarecido* (*Gelehrter*). Por isso, optamos, com base no conceito de *Aufklärung*, traduzir *Gelehrter* como *esclarecido*, o que gera, por conseguinte, uma tradução conceitual e não literal. Ver também definição de *Gelehrter* (Laursen, 1986, p. 589).

e disciplinado exército⁶, pode dizer: “Raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei” (WA, AA 08: 41).

Neste espírito Kant pergunta: “Vivemos agora numa época esclarecida (*aufgeklärten Zeitalter*)? – a resposta é: não. Mas, vivemos numa época da *Aufklärung*” (WA, AA 08: 40). Ainda falta muito para considerar a plenitude do esclarecimento e, o que notamos agora, são indícios claros da possibilidade da *Aufklärung*, a saber, a liberdade concedida para o uso da própria razão, a qual por si só diminui os empecilhos para a realização do esclarecimento. E, como diz espiritualmente Kant, “assim considerada, esta época é a época da *Aufklärung*, ou o século de *Friedrich*” (WA, AA 08: 40). A pergunta colocada por Kant – “vivemos agora em uma época esclarecida?” – direcionada para a atualidade, receberá a mesma resposta que o autor deu no séc. XVIII. No entanto, o importante a ser destacado aqui é a tarefa que a ideia da *Aufklärung* nos convida a realizar, a saber, assumir a culpa da menoridade e, por isso, deixá-la para traz.

Dito isso, precisamos ainda enfatizar que o processo da *Aufklärung*, nomeadamente, a saída do homem da menoridade culpada, apresenta-se como uma necessidade prática. Por conseguinte, possuir muitos conhecimentos, de diferentes áreas com diferentes finalidades, não significa em hipótese alguma ser esclarecido. Pensar por si mesmo é muito mais do que ser instruído ou ter habilidade.

Aquele que não é capaz de pensar por si mesmo (*nicht selbst denken*), ainda que muito possa aprender, é chamado de mente limitada (estreita) (*ein beschränkter Kopf*). Pode-se ser alguém de vasta erudição (máquina de instruir os outros como se foi instruído) e, no entanto, ser bastante limitado, no que diz respeito ao uso racional de seu saber histórico. (*Anth*, AA 07: 138-139)

Ter coragem de usar o próprio entendimento é uma exigência prática e, como bem marca Weyand, “apresenta-se em uma variante do imperativo categórico, o qual demanda o uso da própria razão” (Weyand, 1960, p. 108), a saber,

servir-se da própria razão, quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em

⁶ Weyand chama atenção aqui: “Interessant ist, dass Kant ein einem starken *Heer* den Garanten für die Meinungsfreiheit der Gelehrten sieht. Wäre ein solches nicht vorhanden, müsste der Fürst oder der Staatslenker in beständiger Angst leben und würde alle Anzeichen auch der leisesten Kritik unterdrücken, da er fürchten müsste, dass sie das Volk zur Empörung veranlassen könnten; mit einer starken Streitmacht als Schützer der Ruhe und Ordnung aber können die Gelehrten ruhig disputieren und ihre Vorschläge vor den Thron bringen. Ein wahrlich eigenartiges Paradoxon: durch potentialiter vorhandene Bedrohung der Freiheit durch einsatzbereites Militär ist es möglich, in praxi größere Freiheit zu gewähren” (Weyand, 1960, p. 112).

princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra que se segue do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame e bem depressa verá, neste escrutínio, desaparecerem a superstição e o devaneio [...]. (WDO, AA 08: 146)

A *Aufklärung* não apenas incidirá sobre as ações, dando a elas verdadeiro valor moral, mas também fará lentamente desaparecer a intolerância religiosa, o misticismo e a superstição, estes espectros, que feriram e ferem a humanidade. Kant reconhece que a realização definitiva da *Aufklärung*, a auto-utilização da razão, necessita de tempo infinito e que a educação da espécie humana deve começar com a criança (cf. Weyand, 1960, p. 108). A *Aufklärung*, enquanto processo a ser realizada, é uma ideia, que deve ser sempre almejada, de modo que negar a si mesmo tal processo é negar o progresso para a melhoria da espécie. Logo,

sem dúvida, um homem, para a sua pessoa, e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a *Aufklärung*, mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. (WA, AA 08: 38)

Por isso, sair da menoridade, fazer este processo de *Aufklärung*, é um dever de cada homem, um mandamento categórico: saia da menoridade porque nesta situação você não é um ser autônomo e, por consequência, atrasar o próprio progresso da humanidade em direção à melhoria. Ao tratar da *própria perfeição* (*eigene Vollkommenheit*) na *Metaphysik der Sitten: Tugendlehre* (S. 386), Kant caminha na direção acima afirmada. Considerando que estamos na *Tugendlehre*, na qual Kant fala de fins, o filósofo endossa a ideia de que a perfeição possui um sentido teleológico e, portanto, uma perfeição qualitativa em vez de quantitativa (Kant fala aqui da perfeição enquanto *totalidade*, ou seja, o diverso que em seu conjunto constitui uma coisa). Fala, então, da promoção de tal perfeição como *um dever* e elenca duas a serem desenvolvidas, a saber, a perfeição em relação às *faculdades* e em relação à *vontade*.

1) É um dever para o homem progredir cada vez mais da incultura de sua natureza, da animalidade (*quoad actum*) até a humanidade, que é a única pela qual é capaz de se propor fins: suprir sua ignorância pela instrução e corrigir seus erros; e isto não apenas a razão prática-técnica a ele aconselha para seus diferentes propósitos (da habilidade), mas também a razão prático-moral e este fim se converte em seu dever para que seja digno da humanidade que habita nele. 2) Progredir no cultivo de sua vontade até chegar a mais pura intenção virtuosa, até o momento em que a lei se converte no motivo daquelas suas ações [...]. (MS/TL, AA 06: 387)

É uma obrigação prática-moral a perfeição do homem, a qual visa extrair a humanidade da animalidade, fazer a autonomia prevalecer como suprema pedra de toque de todas as decisões. Tornar-se um *aufgeklärter Kritiker* é um ideal moral de todo homem, o qual ganha sua obrigatoriedade através do imperativo categórico. A *Aufklärung*, enfatiza Lorenzen, é o esforço do pensamento livre, um ato que se expressa em uma determinada postura das faculdades do homem; ela é um esforço contínuo em direção à *Mündigkeit* (cf. Lorenzen, 1991, p. 8). Sem este processo, a razão entrega-se ao servilismo, dogmatismo e misticismo, em vez de realizar a livre reflexão crítica pública, responsável pelo melhoramento legal. Então, se o processo da *Aufklärung* se apresenta como uma ideia sempre atual para a história humana, o *aufgeklärter Kritiker* é o ideal no qual todo o homem deve se espelhar; ele é o arquétipo do que podemos nos tornar.

Nesta mesma perspectiva, no § 40 da *KU*, Kant demonstra três máximas do entendimento humano, das quais chamamos a atenção para a primeira:

1. Pensar por si (*Selbstdenken*); 2. Pensar no lugar de qualquer outro; 3. Pensar sempre em acordo consigo próprio. A primeira é a máxima da maneira de pensar livre de preconceito (*Vorurteil*); a segunda, a da maneira de pensar alargada; a terceira, a da maneira de pensar consequente. A primeira é a máxima de uma razão jamais passiva. A propensão a esta, por conseguinte, a heteronomia da razão, chama-se preconceito (*Vorurteil*); e o maior de todos eles é o de representar-se a natureza como não submetida às regras que o entendimento por sua própria lei essencial põe-lhe como fundamento, isto é, as superstições (*Aberglaube*). A libertação da superstição chama-se esclarecimento (*Aufklärung*), porque embora esta denominação também convenha à libertação de preconceitos em geral, aquela, contudo merece preferentemente (*in sensu eminenti*) ser denominada um preconceito, na medida em que a cegueira, na qual a superstição lança alguém e que até impõe como obrigação, dá a conhecer principalmente a necessidade de ser guiado por outros, por conseguinte, o estado de uma razão passiva. (*KU*, AA 05: 295)

Na *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *mutatis mutantis*, Kant volta a falar destas três máximas da seguinte forma:

1. Pensar por si (*selbst denken*); 2. Pôr-se (na comunicação com seres humanos) no lugar do outro; 3. Pensar sempre de acordo consigo mesmo. O primeiro princípio é negativo (*nullius addictus iurare in verba Magistri*), é o princípio do modo de pensar livre de coação; o segundo é positivo, é o princípio do modo liberal de pensar, que se acomoda aos conceitos dos outros; o terceiro, o princípio do modo consequente (coerente) de pensar. A mais importante revolução no interior do ser humano é a “saída deste do estado de menoridade em que se encontra por sua própria culpa”. Enquanto até aqui outros pensaram por ele, e ele simplesmente imi-

tou (*nachahmte*) ou precisou de andadeiras (*Gängelbande*), agora, vacilante ainda, ele ousa avançar com seus próprios pés no chão da experiência. (*Anth*, AA 07: 228-229)

Ambos os fragmentos condenam a razão passiva e constataam que a *imitação* é uma das moradias da heteronomia, pois imitar é deixar um fundamento estrangeiro determinar a ação, de onde não surge, em hipótese alguma, valor moral, ainda que a escolha heterônoma seja uma expressão do livre arbítrio (*Willkür*). Os preconceitos⁷ (*Vorurteil*) tem a intenção de fazer a manutenção do modo de pensar passivo (menoridade). Há, pois, uma necessidade moral fundamental em fazer o processo da *Aufklärung*, de modo que “pensar por si mesmo significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar por si mesmo é a *Aufklärung*” (*WDO*, AA 08: 146).

Por conseguinte, há um dever de tornar-se um *aufgeklärter Kritiker*, pois, como tal, o indivíduo ganha dignidade, abandona o servilismo, misticismo e dogmatismo, além de usar sua razão publicamente com a finalidade da melhoria do corpo político. Sem dúvida, para Kant, a questão da *Aufklärung* está principalmente marcada em dois pontos: em relação ao Estado e em relação à religião, ambos com perspectivas legislativas respectivamente externa e internamente. No que diz respeito ao Estado, Kant não mostra muitos problemas, longe disso, faz uma apologia a Friedrich, *der Großer* e louva a liberdade de pensar e usar a razão publicamente. Em relação à religião, Kant a criticou de forma veemente, assim como evidenciado anteriormente, quando ela não possibilita o livre pensar e ainda pretende uma supertutela, a qual visa impedir o esclarecimento. Ambos devem deixar o

⁷ Na *Logik*, Kant fala que a imitação (*Nachahmung*) é uma fonte dos preconceitos, junto com o hábito (*Gewohnheit*) e a inclinação (*Neigung*). Preconceitos “são juízos provisórios tomados como proposições fundamentais, princípios. Todo preconceito deve ser visto como um princípio de juízos errôneos, e de preconceitos não se originam preconceitos, mas juízos errôneos”. “A imitação tem uma influência geral sobre nossos juízos, pois há um forte fundamento para assentir naquilo a que outros assentiram, de onde o preconceito: o que todo mundo faz é correto. Quanto aos preconceitos originários do hábito, só podem ser erradicados ao longo do tempo, na medida em que o intelecto tenha seus juízos embaraçados e adiados por fundamentos opostos e assim seja levado, pouco a pouco, a uma maneira de pensar oposta. Agora, se um preconceito do hábito surge ao mesmo tempo por imitação, o homem que o adquire dificilmente dele se cura. Um preconceito por imitação pode ser também chamado um pendor para o uso passivo da razão ou para o mecanismo da razão, em vez de sua espontaneidade sob leis. A razão é, sem dúvida, um princípio ativo que não deve tomar nada emprestado da autoridade alheia, e em se tratando de seu uso puro, nem sequer da experiência. A *Trägheit* faz, porém, que um número muito grande de homens prefira seguir pegadas de outrem ao invés de empenhar as forças em sua própria inteligência. Homens desse jeito só podem se tornar sempre cópias de outros, e, se todos fossem dessa espécie, o mundo permaneceria eternamente em um só e mesmo lugar” (*Log*, AA 09: 75-76).

indivíduo usar livremente sua razão como condição de possibilidade do melhoramento legal, pois

nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame. (*KrV/A*, AA 04: 9)

Neste sentido, valendo-nos da analogia da revolução copernicana⁸ apresentada na *KrV* (AA 03: 15), podemos dizer, que a saída da menoridade coloca o próprio sujeito como o centro de suas decisões. Ele cria para si mesmo o modo de conduta, suas máximas comparecem ante o tribunal de sua própria razão – longe de preconceitos – para receber o aval positivo ou negativo de suas deliberações. O grande projeto de Kant é, pois, tirar o homem da escuridão da menoridade. Logo, o processo da *Aufklärung* é o meio para realizar isso, mediante o qual o homem assume-se como um ser racional. É, pois, um dever de todo homem, sair da menoridade, largar esta situação, a qual apenas ele é culpado. Ele deve, então, realizar esta revolução em seu interior, a qual apenas ele pode decidir fazê-la e levá-la a cabo, para, assim, administrar por conta própria suas ações, sua vida.

Considerações finais

É possível afirmar que o texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* apresenta não apenas o projeto kantiano da *Aufklärung*, mas o projeto do seu sistema filosófico, a saber, tornar a humanidade esclarecida. O projeto crítico kantiano não visa outra coisa senão estabelecer e esclarecer os limites, os fundamentos e o lugar do conhecimento, da moral, da política, da religião, da educação, da história, etc.

Por isso, a ideia da *Aufklärung* desempenha um papel fundamental em seu sistema, uma vez que exorta a responsabilidade individual para autodeterminar-se. Permanecer na menoridade é culpa própria, assim como a entrada na maioridade é incumbência de cada um. Assim, o

⁸ Sobre a questão da analogia com Copérnico, ver Engel (1963, p. 243-251). Russell, diferentemente do que se costuma ler, afirma que em vez desta revolução copernicana, Kant teria realizado uma revolução ptolomáica, afirmando o homem como dono de seu “destino”, de seu conhecimento e de suas ações: “Kant spoke of himself as having effected a ‘Copernican revolution’, but he would have been more accurate if he had spoken of a ‘Ptolemaic counter-revolution’, since he put Man back at the center from which Copernicus had dethroned him” (Russell, 1976. p. 5).

maior problema da menoridade se dá em foro interno, embora haja sempre tutores astutos para se aproveitar desta situação.

Embora o ideal do Iluminismo tenha sido duramente criticado, a ideia de *Aufklärung* kantiana não tem senão a intenção de valorizar o indivíduo enquanto um ser capaz de pensar e julgar a partir de si mesmo. A ideia da *Aufklärung* não é outra senão oferecer a cada pessoa a sua individualidade e respeito mútuo e próprio, isto é, pensar, criar, deliberar e agir fundamentado em uma posição própria. Assim como Kant pensava, em tempos de muitos “tutores” ávidos para guiar “um rebanho” sem identidade, o *aufgeklärter Kritiker* é muito mais que atual, é um ideal que cada indivíduo deve perseguir. Isso não significa que em algum momento toda a humanidade estará esclarecida, mas isso não diminui e não desmerece a tarefa que a razão nos intima a realizar.

As duas hipóteses propostas neste trabalho foram desenvolvidas, a saber, demonstrou-se que *Aufklärung* kantiana é um processo de responsabilidade individual que implica deixar a menoridade para adotar a postura autônoma da maioridade. *Maioridade (Mündigkeit)* não é um conceito com implicações jurídicas, mas um conceito de maturidade intelectual de assumir-se como autodeterminado. O conceito de *Aufklärung*, oferecido por Kant no texto de 1784, é muito mais do que a definição de um movimento, muito mais do que um conceito limitado a um determinado período histórico.

No desenvolvimento da segunda hipótese, evidenciou-se que o processo da *Aufklärung* é uma ideia, isto é, embora nós nunca vermos o momento em que a humanidade estará toda esclarecida, tal ideia ainda continua válida, pois exorta o indivíduo a tirar o que tem de melhor em si. O ideal para todas as pessoas é o *aufgeklärter Kritiker*, uma vez que realizou o processo da *Aufklärung* e agora usa publicamente sua razão.

Assim, tornar-se *aufgeklärter Kritiker* é uma busca individual e intransferível, ou seja, um convite individual para se tornar o que de melhor se poderia ser. No entanto, o *aufgeklärter Kritiker* não é um solipsista, uma vez que a razão exorta para que ele a use publicamente com o objetivo de oferecer críticas e sugestões ao governo vigente. Desta forma, a condenação kantiana da revolução armada encontra no *aufgeklärter Kritiker* a possibilidade da participação popular bem como do melhoramento do corpo político em atividade.

Referências

- BAHR, Ehrhard (Hrsg.). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam, 1974.
- BARNARD, Frederick. “‘Aufklärung’ und ‘Mündigkeit’: Thomasius, Kant, and Herder”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 57 (1983): 278-297.
- BEYERHAUS, Gisbert. “Kants Programm der Aufklärung aus dem Jahre 1784”, *Kant-Studien*, 26 (1921): 1-16.
- BICCA, Luis. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.
- ENGEL, Morris. “Kant’s Copernican analogy: a re-examination”, *Kant-Studien*, 54.3 (1963): 243-251.
- FISCHER, Gottlob Nathanael. “Was ist Aufklärung”, *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 1 (1788): 12-46.
- KANT, Immanuel. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände und Verknüpfungen den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em: <<http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>.
- LAURSEN, John Christian. “The subversive Kant: the vocabulary of ‘public’ and ‘publicity’”, *Political Theory*, 14.4 (1986): 584-603.
- LORENZEN, Max-Otto. *Metaphysik als Grenzgang: die Idee der Aufklärung unter dem Primat der praktischen Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*. Hamburg: Meiner, 1991.
- MENDELSSOHN, Moses. “Über die Frage: was heißt aufklären?”, *Berlinischen Monatsschrift*, 2 (1784): 193-200.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- RUSSELL, Bertrand. *Human knowledge: its scope and limits*. London: Allen & Unwin, 1976.
- WEYAND, Klaus. *Kants Geschichtsphilosophie ihrer Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Univ. Diss., 1960.
- ZÖLLNER, Johann Friedrich. “Ist es ratsam, das Ehebündniß ferner durch die Religion zu sancieren?”, *Berlinischen Monatsschrift*, 2 (1783): 508-516.

Resumo: O presente trabalho visa desenvolver a hipótese de que o conceito de esclarecimento (*Aufklärung*) kantiano é um processo individual e intransferível. O processo é conceituado como a saída da menoridade (*Unmündigkeit*). Tal processo é fundamental para que o próprio humano possa conduzir racionalmente a si mesmo, as estruturas que constrói e administra sob a égide da razão. Correlacionada com a primeira hipótese, o trabalho também desenvolve a interpretação de que a *Aufklärung* é uma ideia, ou seja, embora não poderemos visualizá-la completamente na experiência, ela ainda preserva seu valor normativo. Da mesma forma, o indivíduo, o qual realizou completamente o

processo da *Aufklärung*, nomeado aqui de *aufgeklärter Kritiker*, é o ideal o qual todos os indivíduos devem objetivar.

Palavras-chave: Kant, esclarecimento, menoridade, maioridade, *Aufklärung*

Abstract: This study will develop the hypothesis that the concept of Kantian enlightenment is an individual and untransferable process. The process is conceptualized as the exit of the self-incurred immaturity (*Unmündigkeit*). This process is fundamental because it will allow humanity lead rationally itself, the structures that builds and manages under the auspices of reason. Correlated with the first hypothesis, the work also develops the interpretation that the *Aufklärung* is an idea, that is, even though we cannot realize it completely in the empirical world, it still preserves its normative value. In the same way, the individual, which completely made the process of *Aufklärung*, named here *aufgeklärter Kritiker*, is the ideal to which all individuals should try to bring to the world.

Keywords: Kant, enlightenment, minority, majority, *Aufklärung*

Recebido em 19/02/2015; aprovado em 15/04/2015.

The paradoxes of Enlightenment. A rhetorical and anthropological approach to Kant's *Beantwortung*

Jesús González Fisac*

Universidad de Cádiz (Cádiz, Espanha)

1. Kant and the three senses of paradox

In Kant there are at least three different senses of paradox. A strict anthropological sense, a rhetorical sense and a metaphysical (or anthropological-metaphysical) sense. It is not always easy to distinguish these three senses since, as we will see in what follows, they can be found overlapped in the text of *Beantwortung*.

The anthropological sense of paradox. In Kant's *Anthropologie im pragmatischen Hinsicht* we find paradox as the manifestation of logical egoism (*Anth*, AA 07: 128-129).¹ An opinion is paradoxical when it “contradicts generally accepted, *allgemeine*, opinion”² (*ibid.*, p. 128). In this anthropological sense paradox is nothing but the inclination of one who thinks obstinately against the opinion “of others” (usually due to vanity). Now, paradox can also have a positive potentiality for thinking.

Prejudices have three different sources, but imitation is perhaps the most usual and the strongest. Man “is [...] by nature quite inclined toward imitation” (cfr. *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 163; cfr. also *Log* AA 09: 76).³ Thus, a prejudice of imitation – in a sense, a prejudice as such – is the inclination “*toward passive use of reason*” (AA 09: 76). Notice that prejudice is a dynamical phenomenon of the mind. More precisely, prejudice is the *inertia* (remember that *Gemüt* is composed of *Kräfte*) of human thought, persuaded by common opinions. Imitation is thus “the cultivation of one's understanding, [...] according to the example of

* Email: jesus.gonzalez@uca.es

¹ The citations throughout this article will be abbreviated following the Siglenverzeichnis of *Kant-Studien*.

² I follow the English translation by R. B. Louden: *Anthropology from a pragmatic point of view* (Cambridge University Press, 2006).

³ *The Blomberg logic* (in: *Lectures on logic*. Trans. by J. M. Young. Cambridge University Press, 1992), *The Jäsche logic* (in: *ibid.*).

others” (emphasis mine). In prejudice oneself disappears among the indefinite others, actually a great many, who sustain and inertially drive the common opinions. Common opinions are not accepted because of any epistemological criterion (in such case they would be universal statements, i.e., knowledge, which are just the opposite of opinions – *KrV*, A 822/ B 850). They are incorporated because of their *anthropological strength*. Anyway, prejudice entails the dynamic phenomenon of the *remission* of the powers of the mind and of their subsequent movements. The inertia of matter, to which prejudice is comparable, is “its lifelessness as matter in itself”, i.e. the “mere incapacity to move of itself” (*MAN*, AA 04: 544, 551).⁴ It is in this regard where paradox works as an antidote against prejudice. Logical egoism is antagonistic to the masses’ opinions.⁵ Thus, while the “common, *gemeine*, opinion” has a numbing effect over the mind (*VNAEF*, AA 08: 415), paradox “arouses the mind to attention and investigation, which often lead to discoveries” (*Anth*, AA 07: 129). But paradox is also an antidote against error. “The incompatibility of the judgments of others with our own is [...] an external mark of error”. That is, although non-coincidence with common human understanding is no reason to reject a judgment, it can be regarded “as a cue to investigate our procedure”. Paradox serves “to orient oneself in thought” (*Log*, AA 09: 57).

In the *Beantwortung* we find the anthropological sense of paradox. The purpose is none other than to break the inertia of prejudice, which is socially installed and paralyzes the political community.⁶ Notice that the only diagnosis of the need for Enlightenment, the presence of a generalized self-incurred immaturity, implies a surprising statement: the minors give up being master of themselves and they do it willingly! Kant suggests that something is wrong in the despotic form of government (he says literally that the government “misunderstands itself”, AA 08: 41). The Prince is worried about the “danger” that would threaten him if he allowed his subjects to make use of their own reason; that is, he is worried about the consequences of such a use for “public peace”. But the

⁴ *Metaphysical foundations of natural science* (trans. and ed. by Michael Friedman. Cambridge University Press, 2004).

⁵ There are other kinds of prejudices, those based on self-love, which are connected with egoism. See: *Log*, AA 09: 80.

⁶ In the example of a “religious organization” Kant points out that one of the “sacred rights of mankind” is the progress. Renouncing to such a progress is forbidden. That is, “*all citizens* [emphasis mine] [...] would be left free [...] to make remarks on the failings of the current institutions” (*WA*, AA 08: 38-39), either religious or civil. We follow the translation of Schmidt, *What is Enlightenment?: Eighteenth-century answers and twentieth-century questions*. (University of California Press, 1996).

government must distinguish between the quiet state of the society, which would be his only worry, and the dynamical state of the manner of thinking, which must be free. Kant tries to show the Prince that he has “little to fear” from the freedom of the public use of reason. The *Regierung* is mistaken if it believes that the freedom of arguing, even about legislation, represents a danger for peace; but it is also immature since it considers “unworthy” (and not as its duty) to treat its subjects as free beings. The anthropological paradox –minors are responsible of their own immaturity– which turns into the motto “Have the courage to use your own understanding!”, runs parallel to the ‘government paradox’ –despotic Government is responsible for its indignity– whose motto should be ‘have the courage to let your subjects govern themselves by their own reason!’ or, if you wish, ‘have the courage to abandon your self-incurred despotic form of government!’ The key is that Government misunderstands itself if it proceeds despotically.⁷ Men treated as machines shape a social machine whose ruler makes decisions only in accord with its arbitrariness. Thus, the Government also treats itself unworthily. Because if Government proceeds following the ruler’s choice, and not his will, it proceeds mechanically. Choice is only a part of nature in us and obeys it blindly; the will, on the contrary, obeys only reason. In sum, a despotic government is in a state of immaturity since, first, it has no courage to hear reason in general, and, second, it has no strength to give up its potestas, which has only arbitrariness behind it, and to let itself, and also the people, govern autonomously. The anthropological paradox of the subject is revealed as the paradox of the ruler too.

The rhetorical sense of paradox. Paradox is also a figure of speech. Paradox is an apparent contradiction (a contradiction “at first glance”;⁸ see *MS*, AA 07: 417). We know a similar figure, antinomy, which also constitutes a conflict that is also apparent. However, while in

⁷ Kant explains this with more precision in *Zum ewigen Frieden*. In this work Kant establishes a distinction between the form of government, *forma regiminis*, and the form of sovereignty, *forma imperii* (AA 08: 352; I follow the English translation of David L. Colclasure: *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*. Yale University Press, 2006). There are three forms of sovereignty, which depend on the number of those who can formally hold power: autocracy, aristocracy and democracy. The forms of government, however, concern “the manner in which the state makes use of its power” (*ibid.*). In the republican manner the executive power is separate from the legislative power; i.e. the form of government is representative. In the despotic manner the power to make laws and the power to enforce them are concentrated in only one person. As we will see in what follows, in the *Beantwortung* Kant proposes to the Prince a change in the form of government but he does not say anything about the form of sovereignty. Kant seeks a representative form of government in which the ruler considers that all the citizens who he represents are of his concern.

⁸ *The metaphysics of moral* (trans. Mary J. Gregor. Cambridge University Press, 1996).

antinomy there are transcendental ideas of reason, which are necessary, in the paradox we find an opposition between concepts that are not ideas at all. In any case, Kant uses paradox to present an apparent contradiction with the intention of moving the thought of those who read it. However, as we shall see, in the background of all these paradoxes is the metaphysical paradox, which is the apparent contradiction between activity and passivity in man.

Kant uses paradox repeatedly in the *Beantwortung* in order to overcome resistance to his political proposals. Paradox allows Kant to make proposals that would otherwise be perceived as dangerous. One of the terms in the paradox contains the true interest of the philosopher. This is also the interest of the people. The other term, which seems contradictory, satisfies the interest of the prince. In the *Beantwortung* Kant repeatedly asserts that the reform which the Enlightenment promotes will not alter public security. The change in the way of thinking—which Enlightenment also consists of (WA, AA 08: 36)—does not mean, at least immediately, disobedience. We will also see how this apparent contradiction is to be found in other concepts, such as illustration, freedom, etc.

The anthropological-metaphysical sense of paradox. The paradoxes with a metaphysical or anthropological-metaphysical range are the “paradox of inner sense” and the “paradox of duty.” The first appears in the second edition of the *KrV*. The inner sense “represents to consciousness even our own selves only as we appear to ourselves, not as we are in ourselves”⁹ (*KrV*, B 152). Receptivity belongs to our senses and to the inner sense as well. The only representation that human intuition can provide is sensitive and is the result of affection (B 33). Now, even if the object of the inner sense is the very subject of knowledge (subjective genitive) there must be affection, so that the subject itself also becomes object. That is, self-intuition means self-affection. “Now this appears to be contradictory, inasmuch as we just thus stand in a passive relation to ourselves” (*ibid.*, p. 153). The paradox of duty is expressed in the same terms. Man is a being capable of duties to himself. Thus, “the proposition that asserts a duty to myself (I *ought* to bind myself), would involve being bound to bind myself (a passive obligation that was still, in the same sense of the relation, also an active obligation), and hence a contradiction” (*MS*, AA 06: 417). In both cases the paradox is the opposition between the active status of the subject as maker of rules (either transcendental rules or moral rules) and the

⁹ *Critique of pure reason* (trans. by Norman Kemp Smith. Macmillan, 1929).

passive status of him as being subject to the same rules (as a subject of experience or as a subject of duty). Roughly speaking, the apparent contradiction occurs between man's status of *auctor* and his status of *subiectum* (*ibid.*).

But there is no contradiction. Notice that in both cases we speak about man, *Mensch*, and that critical knowledge is not metaphysical knowledge; nor is it transcendental. In the *MS* what is at stake is a metaphysics of virtue and not a critique of practical reason. The *KpV* deals with the demonstration of the unconditional validity of moral law. This requires reducing the subject to a purely rational instance. This is achieved by isolating practical reason and moral law, so that their inalienable correlation becomes evident.¹⁰ The metaphysics of morals, however, deals with freedom of choice (*MS*, AA 06: 216). This is important because the subject of this metaphysics is not will but choice, *Willkür*. Notice that choice "is sensibly affected and does not of itself conform to the pure will but often opposes it" (*MS*, AA 06: 221). Virtue is only achieved thanks a particular activity of the subject upon himself. This activity is the methodology (there is a methodology of practical reason as well as a methodology of virtue). The methodology is a ruled activity which deals with "the way in which one can secure *entrance* into the human mind of the laws of pure practical reason, *influence* on the maxims of the same" (*KpV*, AA 05: 151).¹¹

In the *KrV* the transcendental subject (constituent) cannot avoid being an empirical object (constituted). The spontaneous subject cannot escape from the rules of the possibility of experience, even in the experience of self-knowledge. The "we" who arises repeatedly in the scholium of § 24 is the same which appears in the expression "us humans", *uns Menschen*, of B 33 (both texts are added in the second edition). This is the only self-reference possible for "all finite, thinking beings" (*KrV*, B 72). A man is also receptive or sensitive when he is knowing and he cannot avoid leaving a phenomenal track in this operation, neither in the knowledge of himself or even in the spontaneity of his understanding. As the example of attention shows (see note of B 156-157, in the same § 24), and notice that it is an example of an anthropological operation (cfr. *Anth*, AA 07: 131), self-affection belongs to the possibility of experience as well as to the experience itself. But the

¹⁰ Freedom is the *ratio essendi* of moral law, while moral law is the *ratio cognoscendi* of freedom. Cfr. *KpV*, AA 05: 4, note). In morality the only consciousness of the law is in itself a positive faculty or capacity and a force.

¹¹ *Critique of practical reason* (in: *Practical philosophy*. Trans. and ed. by Mary J. Gregor. p. 133-271. Cambridge University Press, 1996).

paradoxical fact is that man is capable of acting on himself. Man is able to act on his own powers. Kant has dealt in the *Anth* with a “double I” (AA 07: 134, note). But the logical or metaphysical question is not at stake in the *Beantwortung*. The mentioned doubling of the self rather serves to save practical freedom and moral law from experience and its possibility. The question in our text is anthropological.

In what follows we will confirm that this anthropological horizon predominates in the *Beantwortung* and that it will be also the key to almost all paradoxes.

2. The paradox of immaturity or the paradox of Enlightenment

“Enlightenment is mankind’s exit from its self-incurred immaturity” (WA, AA 08: 35). Enlightenment is something negative since it is the abandonment, *Ausgang*, of a state which is left behind (or more precisely inwards). Kant describes this immaturity as a *Mangel* or lack of resolution and courage. Nevertheless, this lack will concern prejudice and its logical mechanism (although the lack it is not purely logical but dynamic). We will see this in the next section.

The rhetorical terms of the definition of Enlightenment are at first glance negative. In the Third *Critique* Kant specifies that Enlightenment is constituted by something “bare negative” (KU, AA 05: 294, note).¹² “Bare” refers to the inalienable condition of such “negative”, but in Kant *bloss* devalues the word which is qualified by it, while it also guarantees its meaning as a *minimum*, which cannot disappear. This devaluation of the negative aspect of Enlightenment gives us a hint of its very nature. Enlightenment is a *conversion*. More precisely, Enlightenment is a transition between two states of mind, *Gemüt*.¹³ The state of departure is

¹² The translation of *Ausgang* which corresponds best with this meaning is that of “exit”. This translation has been adopted by Schmidt (ed. cit.). The translation of “emergence”, which we find in the versions of Humphrey (*Perpetual peace and other essays on politics, history and moral practice*. Hackett Publishing Company, 1983), Nisbet (*Kant political writings*. Cambridge University Press, 1991) and Gregor (*Practical philosophy*. Cambridge University Press, 1996) is more questionable because what emerges appears to rise, to grow up or to develop (actions that also implies certain coming-into-presence) and, although the concept of abandonment of immaturity has this nuance, the concept of exit does not. The term *Ausgang* has the connotation of crossing from one side to the other, or more precisely from inside to outside. Finally, the translation for “emancipation” by Colclasure (in: *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*, ed. cit.) is a strong version, actually an interpretation, which does not suit the term *Ausgang* at all.

¹³ Kant frequently translates *Gemüt* as “animus”; there is also a translation of *Gemüt* as “mens” (OP, AA 22: 112), but this is not the more usual translation which we find in Kant’s texts. This translation is to be found mainly in anthropological texts, where the term will gain a depth that it has still not got in the texts of the first *Critique* (in this work *Gemüt* denotes a faculty basically

negative; it is a lack or *Mangel* of the force of the Faculty of desire. The abandonment of such a state is a positive phenomenon, since it supposes an enforcement of the faculty.¹⁴ This explains why the first paragraph of the *Beantwortung* begins with a definition and ends with an imprecation. Notice that the definition is the expression of what Kant calls *Aufgabe*. It is a problem, but with the dynamic sense of an impasse, and it is at the same time a task, i.e. a pertinaciously demanded work. Kant uses this word when speaking of transcendental illusions (for instance, in the Introduction of the First *Critique*; see A 2/ B 6 ff.). *Aufgabe* has an ambiguous meaning, descriptive and prescriptive (exhortative) at the same time. Thus, the definition of Enlightenment, which is formally a *Namenerklärung*, nominal definition or a determination of the word (see *KrV*, A 727-8/ B 755-6), progresses in a few lines to the rhetorical manner of imprecation (the nominal definition is rhetorically neutral). The definition, which opens the school texts (the usual order is: *definitio*, *corollarium* and *scholium*), contains the analysis of the meaning of the word; in this case, the definition of Enlightenment contains the analysis of the factors of the state of immaturity and of their composition. The imprecation, which belongs rather to an oratorical style, contains a command; in our text, the command to surpass such a state.

Kant acknowledges two kinds of incapacity, “*naturaliter vel civiliter*” (*MS*, AA 06: 314). The incapacity of nature in general, the natural incapacity *simpliciter*, is immaturity. But immaturity is only apparently natural. Immaturity depends on the *course* of time in nature. In this sense, immaturity is also called minority or *Minderjährigkeit* (*Anthr*, AA 07: 208). Minors are not capable since they are under a certain age and they need the status of those under whose tutelage they must be, the guardians. However, human beings are only minors, not because of nature, but because they are members of a *civil* society, in which legally-caused relationships between citizens prevail and are fixed conventionally. That is, to be under certain age is both *naturaliter*, since the course of the years brings maturity, and *civiliter*, since laws stipulate the age of legal responsibility. The other incapacity is “legal incapacity”.

distinguishable from the soul or *Seele*). Although the usual English translation, “mind”, has, we say, a prevailing *intellectualist* meaning in which the anthropological scope is lost, in what follows we will use “mind” together with the term in German and Latin.

¹⁴ In the *KU* the lacking state is superstition. Superstition is “the greatest prejudice” and Enlightenment is the “Liberation from superstition” (AA 05: 294; *Critique of the power of judgment*. Ed. by P. Guyer; Trans. by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge University Press, 2000). But notice that here there is a lack of understanding, which is the ruler of nature laws. That is, the “blindness” which is implied in superstition is not of the purposes of the Faculty of desire but of the very legislation of nature which is in charge of the understanding (see *KrV*, A 125-127).

This is, for instance, the incapacity of women of taking care of their own properties, for which tutelage is necessary. But this incapacity is also only apparently civil, since nature itself has disposed the sexual difference (*loci varia*). In both cases, in the natural as well as in the civil incapacity, the subject who is minor (child or woman) is neither naturally nor civilly responsible, either of itself or of its own (they are passive members of society –cfr. *MS*, 06: 314-5– and of nature as well). In both cases the minors are not the cause of such a privation of responsibility. The cause is always *extrinsic*. Therefore, the liberation from immaturity is never in the hands of minors: maturation is in the hands of nature, and derogation in the hands of active subjects.

Let us consider now the incapacity which the Enlightenment faces. Natural incapacity is *Unmündigkeit* or immaturity. This incapacity, however, is only apparently natural because nature does not work by itself, either as a cause or as a mechanism. The immaturity which concerns the Enlightenment is not left behind in the course of a lapse of time. Time in nature has fixed limits (conventional time too, so it does not matter whether we consider the time of maturation either as naturally or as conventionally fixed). The natural (or social) majority could be reached at some time and immaturity could be then overridden (or abrogated). But the immaturity which concerns Enlightenment is of another kind. Kant claims that such an incapacity is *selbst-verschuldeten*, due to self-responsibility.¹⁵

Immaturity concerns inalienably human beings, *Menschen*. Enlightenment is concerned by the anthropological respect (*Hinsicht*). The incapacity of Enlightenment lies, as men also are, midway between freedom and nature. Remember that Kant often thinks of the human being in terms of a tension between humanity and animality, or between the two respects of object in general, *phaenomenon* and *noumenon* (man is at the same time *homo noumenon* and *homo phenomenon*). But the problem of Enlightenment does not concern transcendental freedom (the problem is not whether freedom is possible at all), but anthropological freedom. This means that the middle point is man, but considered as an

¹⁵ We have found three translations of the word *selbstverschuldeten*, “self-incurred” (Nisbert, Schmidt, Colclasure, etc.), “self-imposed” (Humphrey) and “self-caused” (others). But these translations are misleading. Human nature is not a rough mechanism at all. Although nature in man is indeed a mechanism (see, for instance, *KpV*, AA 05: 97), man is able to overcome his animality. If the fault were not due to mere nature, man would be absolutely non-responsible (see *KrV*, A 551/ B 579, note; Kant uses the word *unverschuldeten*). The problem is whether man is –and to what extent– the very cause of such immaturity. In our opinion, the problem is not the responsibility of man as such; immaturity is a lack. It is rather a question of whether man is responsible of offering *no resistance* against the inertia which makes him remain in the state of immaturity. It is a question of whether man is *responsible of not moving* himself towards freedom.

inalienable social being. The anthropological medium is society, or rather, the world.¹⁶ Thus, as in other writings about history, in the *Beantwortung* man is taken as a whole (the expression *im Grossen*, “in the large”, is in *IaG*, AA 08: 17), that is, man is taken as humanity, *Menschheit*. The point of view of these texts, and the very respect from which the *Beantwortung* must be considered, is always cosmopolitan (*cosmicus* and *politicus*).

Anyway, immaturity is a civil incapacity, in a specifically anthropological sense. Immaturity is neither strictly legal nor strictly civil. In the Enlightenment incapacity deals with institutions as *profoundly civilian* as the Treasury, the Army, the Church or the Government. These institutions exhibit civil and anthropological minority and are governed by guardians who perpetuate those institutions in such a state. In another text, Kant also calls them *Volksleiter*, leaders or conductors of the people (*TP*, AA 08: 303).¹⁷ Guardians are obviously the civil extrapolation of the figure of parents in nature and of tutors in law. Guardians are –and this is the central thesis of the *Beantwortung*– a mixed figure, that is, insofar as man is also a mixed being. Guardians shape the incapacity of institutions as well as of their officers on the basis of the blind obedience of the will, that is, in the absence of reasoning. But this blindness (the incapacitation of will for reasoning) presents another aspect. Guardians disseminate prejudices which disable the users of those institutions. Prejudices are, so to speak, blind instructions which reason assumes mechanically without examination. In its prejudiced state, reason is dominated dynamically by the weakness and inertia of choice. Here we have a formulation of the very paradox of Enlightenment. The exit from immaturity needs a change in law although any legal change cannot suppress minority automatically (positively). The change needed is a change in the manner of thinking, which is civilian as well as anthropological.

¹⁶ “Knowledge of the world in the usual sense means knowledge of the human being”. *Menschenkunde*, AA 25: 854. But anthropology is also, reciprocally, a “study for the world” (AA 25: 854). Far from being an academic knowledge, anthropology is a *cosmicus* knowledge. In this sense, as knowledge of men and the world, anthropology is “primarily informal, popular project” (Louden, 2011, p. 50), which must promote a “enlightenment for common life” (AA 25: 853; cited by Louden, 2011, p. 51). For the anthropology as a “world-knowledge” see also Louden (2000), p. 21-22.

¹⁷ “On the common saying: This may be true in theory, but it does not hold in practice” (in: *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*, trans. and ed. cit., p. 56).

3. Prejudices and inertial dynamics of the Enlightenment

Let us develop what we have called the dynamics of Enlightenment. First of all, remember that the faculties of the mind are forces. In the *Beantwortung* the initial anthropological fact of Enlightenment, immaturity, is also expressed in dynamical terms. The exit is possible thanks to an active use of reason, which is contrasted to the dynamic states of immobility, characterized as “laziness” and “cowardice”. Laziness and cowardice are the modes of resistance of *arbitrium*, whose incapacity has to be reversed. In the *Anthropologie* laziness, *Faulheit*, and cowardice, *Feigheit*, are the modes of the *indoles abiecta* of the mind (*MS*, AA 06: 407). They are moods of *Gemüt* which are resistant to activity. In the *Verkündigung* Kant connects philosophy and the “highest level of the living nature of man”. At such a level the active use of the faculties (here this use is linked to soul) is strengthened, while the lowest level corresponds to very dispositions of reason in which the passive use prevails and whose physical state is decomposition or *Fäulniss* (*VNAEF*, AA 08: 413). In the state of decomposition there is movement indeed but a movement which is still inertial. Living matter entails the loss or disappearance of movement. In other words, material processes of life are chemical. On the contrary, life forces, or at least those of animal life, reveal a matter which is constantly revitalized by the soul, *anima*.¹⁸ We find the same relationship between the positive and the privative in other texts. Kant claims that reason, as a faculty or capacity, *Vermögen*, concurs with its negation (actually with its *privatio*), as a non-faculty or incapacity, *Unvermögen* (B 22). In any case, immaturity is a kind of incapacity which implies the persistence of a dynamic obstacle (resistance) and the remission of a (counter) power.

Now, the phenomenon of Enlightenment will not be thoroughly understood unless we remember that the dynamics of the faculties of the mind are also behind the logical patterns of prejudices. The initial state of immaturity is a state of weakness. The mind works as a mechanism (in the definition of the prejudices caused by *Nachahmung* –supra– the passivity of reason is described as “*Mechanism der Vernunft*”). But the

¹⁸ We can say that the Enlightenment is another phenomenon of the conflicts of reason, which, like others, cannot be reduced to a contradiction; instead there is a particular game involved of forces and resistances. Actually, some of the figures which Kant uses for expressing controversy or conflict are connected to the phenomenology of force. Let us only remember that Kant often speaks of straight and curved lines, and that he admits the metaphorical power of external intuition for the exhibition of non-empirical concepts (cfr. *MS*, AA 05: 232-3; see also *KrV*, B 291). For instance, transcendental appearance is explained as a “curvilinear movement” (B 350-351), as if the transcendental judgement were a line which is deflected by an external force.

cause of immaturity “does not lie in a lack of understanding” (WA, AA 08: 35). It is a lack of force indeed, but the defective force is not understanding (although understanding is also a *Naturkraft* – SF, AA 07: 82) but the Faculty of desire. More precisely, the lack concerns the force of *arbitrium*. The weakness which is behind prejudice and the passive use of reason is a weakness of *arbitrium*.

Kant calls this weakness facility. The Latin translation of facility is *promptitudo* (Anth, AA 07: 147). In facility there is desire without force, because there is no difficulty in the power either. It is not that desire takes place in every circumstance; rather, desire has disappeared. In the Enlightenment, we find the best example of this facility in laziness. Laziness is not a property of the faculty of doing this or that; it does not belong to might. Actually laziness is a lack of will, precisely the lack that is caused when will simply desires what is easier to get; laziness is, so to say, the un-might of will. And the easiest thing for understanding is to borrow what has been thought and told by others. This is prejudice. “One is not skilled in thinking for oneself, then one takes refuge in others and copies from them completely faithfully, as the painter copies the original” (V-Lo/Blomberg, AA 24: 162-3). That is the reason why all sources of prejudice come to the same mental operation of *repetition*. Whether it is a prejudice by imitation, by custom, or by inclination (*loci varia*), the understanding simply repeats; as if the operation of repetition, in charge of the faculty of memory, has taken the place of the force or judgment itself. Kant says in Logic Blomberg that there is here a *suspensio judicii* (AA 24: 163). Although this *suspensio* can play in favour of the mind if it is a postponement of judgment for a later investigation, it can also suppose the abandonment of the *Urteilkraft* to its own incapacity. Thus, prejudices often assume the aspect of *formulae*, which Kant has described in the *Jäsche Logik* as “rules whose expression serves as a model for imitation” (Log, AA 09: 77).¹⁹

In any case, notice that the tutor or guardian is the figure which occupies the place of a passive *arbitrium*. The guardian is just the one who is in the place of the own will and thought and impersonates every desire and reflection. The book, the pastor of souls or the physician substitutes my understanding, my consciousness and my will. And prejudices are the *formulae* which hide every passivity under the guise of an apparent knowledge.

¹⁹ See also V-Log/Wiener, AA 24: 867 ff.; and V-Log/Dohna, AA 24: 737 ff.

4. The paradox of heautocracy and Enlightenment as virtue

Immaturity is an inertial state of an understanding which is left to itself and remains in this state so long as reason intervenes to change it.²⁰ Notice that the lack of such immaturity is simultaneously resistance and force. The cause of this paradox lies in the fact that the subject and the object of such a movement of exit are the same, although the faculties are not. Understanding is the subject of a use and all uses are in charge of reason. The force with which the Enlightenment is concerned is the force of the faculty which *makes use of* the understanding, which is reason. Reason is the only faculty which is able to take the understanding as its object (KrV, B 760). The problem of Enlightenment is not the perfection of thought. It is not the problem of a general and pure Logic (KrV, B 77). *Gebrauch* means a transitive action or an application, which is the genuine problem of the general and non-pure or “applied logic” (cfr. B 77). In this use there are also rules, but what distinguishes the logical use from the applied use is that the logical use takes place according to the rules which govern the understanding itself, formally or *tautologically* (this is the strict or bare “logical use of understanding”), while the applied use takes into account the understanding as object, that is, according to its *factual* or *empirical conditions* (cfr. *ibid.*). In KrV Kant links the applied logic, against its common meaning, with psychology (A 53/ B 77). Applied logic takes its “empirical principles” from psychology (A 55/ B 79).²¹

The use which we are dealing with is the applied use, where the force of a faculty acts over the force of another faculty. But this is not the only nuance. Besides, the use here is that of one’s *own* faculty. In the expression use-of-the-understanding the genitive is at the same time objective and subjective. The use of the understanding by reason implies a separation within the subject, so that it becomes at the same time object. This separation does not only mean that there are two different faculties. The true separation is that between two different modes or *indoles* of faculty, activity and passivity, where the capacity/incapacity is concerned by the *proportion* between these modes.

²⁰ According to Deleuze’s distinction between two senses of faculty (Deleuze, 1984, p. 6 ff.), every higher faculty, the Faculty of knowledge, the Faculty of desire and the Feeling of pleasure and displeasure, has a force of representation which governs the synthesis. In the case of the Faculty of desire the legislative force is reason.

²¹ The same problem will be found in ethics. More precisely, this is the problem of “impure ethics” (see Lounden, 2000) and, as we will see in what follows, it is the very nucleus of heautocracy.

The difficulty of the use-of-understanding can be summarized then as follows: there is something unexpected and apparently contradictory in the fact that we are at the same time active and passive. It is paradoxical that we are at the same time for and against ourselves (here we see the phenomenological resolution of the difficulties of the incapacity of the Enlightenment). This is the aforementioned anthropological-metaphysical sense of paradox. The same sense is found in the paradox of the inner sense and in the paradox of duty (supra), which are paradoxes deep rooted in the human condition. The passivity of this subject belongs to this minority, in its strictly natural meaning as well as in its civil one. Kant pictures in the *Beantwortung* an anthropological state in which man is at the same time active and passive; this is the state of the use-of-understanding. But this state is parallel to the form of society, where one part is governed and the other part governs.²² We find the same paradox formulated by Plato in the phrase “master of himself”. For if this is the case, one “must also be slave to himself, and the slave to himself must be master of himself” (*The Republic*, 430 e-431a).

Kant has conceived the subject as an independent instance from nature. The concepts of autonomy and heautonomy develop the possibilities of such independence. The concept of autonomy belongs to the practical respect and is “the property of the will by which it is law to itself” (*GMS*, AA 04: 440). In the teleological respect we find the concept of heautonomy, which is a particular prescription of the subject to himself, but only “to guide its reflection about nature” (*KU*, AA 05: 185). Now, Kant also speaks about “autocracy”. This is “the consciousness of the capacity to master one’s inclinations when they rebel against the law” (*MS*, AA 06: 383).²³ Autocracy does not only mean independence but also the power to overcome the resistance to law. Kant has theorized the concept of “virtue” as the capacity of the will to overcome the obstacles in our nature against doing our duty (*MS*, AA 06: 380). Virtue is seen as a capacity of self-constraint. As we have pointed out about the paradox of duty, self-constraint implies that the subject is at the same time active and passive. So does virtue. Besides,

²² The *Beantwortung*, as well as other Kantian texts of political philosophy, can be considered as a repetition of other ancient political texts, such as Plato’s *The Republic*. In this sense, we could say that in the *Beantwortung* there is the same set of links between soul and society (or state) which we find in the Platonic work. Thus, either society is an “enlarged image” of the soul or the soul, thanks to education, reproduces the political patterns of society.

²³ Baxley has explained autocracy in the same terms: “the virtuous agent plays the master over herself [sensibility] subordinating her sensible to her rational nature and ruling herself by reason” (Baxley, 2010, p. 49).

virtue is linked with courage; virtue is also defined as “strength of resolution in a human being endowed with freedom” (MS, AA 06: 384).²⁴

Even though the analysis of the Enlightenment does not say anything about the need of a force in order to successfully reach the exit from immaturity, the required transformation of minors into adults demands a strengthening of the *Gemüt* as well as of the civil institutions. *Enlightenment*, it could be said, *demand the promotion of a civil virtue*. Thus, Enlightenment is linked with education. More precisely, it is linked with the “public instruction of the people in its duties and rights vis-a-vis the state to which they belong” (SF, AA 07: 89).²⁵ But, how to get this instruction? Kant says in this text that people “take little or no notice” of those, the philosophers, who implore the state to take their “rightful needs” to heart (*ibid.*). The required reform of the state must begin with the *Beamter* or civil servants. That is, we need to previously educate those who make the state’s institutions work. And, if this is the case, could something like virtue formation be found in such instruction?

5. The paradox of self-government. The apparent contradiction between private and public use of reason

The difference between public and private use of reason is well-known. The private use of reason “is that which a person may make of it in a particular civil post or office with which he is entrusted”. By the public use of reason, Kant writes, “I mean that use which anyone may make of it *as a scholar* addressing the entire public of the *world of readers*” (WA, AA 08: 37).

The public and the private use of reason seem opposite. However, both the public and the private use of reason belong to the capacity of reason: both are positive uses of reason and both are requirements of the Enlightenment too. There is no contradiction between the two uses but an antagonism. It is a formulation of the paradox of self-government, if we may call it so, which consists of the fact that people who govern, in this case the officers, are also governed.

We recognize in both uses the active/passive opposition with which the *Beantwortung* itself is opened. This *does not* mean that the distinction between minority and maturity which is exposed in the

²⁴ Regarding the relationship between courage and virtue see Tampio (2012, p. 38 ff.).

²⁵ Citations of *Der Streit* follow the translation of Mary J. Gregor (*The conflict of faculties. Der Streit der Fakultäten*. Abaris Books, 1979).

anthropological preamble that opens the text (AA 08: 35-6) corresponds to the distinction between the two uses of reason. In fact, this confusion is at the root of paradoxes. Both uses are the condition for the exit from minority, including the minority of guardians as well. But for now it is important to notice that in the relationship between guardians and minors there is no asymmetry, as indeed there is between these both of these and scholars. Guardians and minors are subject to prejudices. As Kant says, “it is very harmful to propagate prejudices, because they finally avenge themselves on the very people who first encouraged them” (ibid.) Guardians do not command prejudices, neither do they command minors; rather, minors can take revenge on guardians (AA 08: 36). This explains why the exit from immaturity cannot be extrinsic: the selves who are responsible for immaturity are both guardians and minors.

But scholars, who are another kind of participant in Enlightenment, are also needful of such a process. However, in this case the method includes them as players and not only as spectators (as is indeed the case of minors and guardians). The scholars have their own immaturity, not to be confused with that of minors and guardians. In *The conflict of faculties* Kant makes a further distinction between scholars proper and technicians of learning or businessmen (AA 07: 18), which corresponds *grosso modo* to the difference in the *Beantwortung* between scholars and guardians. It is important to note this because many mistakes in the understanding of the relationship between the public and private use of reason lie in the confusion of scholars with guardians. The Enlightenment which must overcome the immaturity of guardians is that of the instruction of the people (see below). This is the popular Enlightenment, so to speak. But there is also another Enlightenment, the Enlightenment of the State and its officers. The *Beantwortung* is actually an ambiguous text (it is one of the early texts of the Kantian philosophy of history which will develop towards a philosophy of right) and does not make a clear distinction between both Enlightenments. Anyway, we are interested in the paradox which emerges from the consideration of the two uses of reason as opposite or even contradictory.

The paradox is located in the formula “*argue, ... but obey!*” (AA 08: 41) and is usually expressed as the contradiction between freedom, on the side of the public use (public use must be “at all times free”), and obedience, on the side of the private use. But notice that the opposed term to freedom is obedience, not guidance or *Leitung*. The difference between the public and the private use of reason is also explained as an active and a passive use respectively (we find again a dynamical expression of the process of Enlightenment). But remember that the two

uses concern one and the same reason; that is, both uses concern the same persons, the scholars, who can occupy different places, either the open place of publicity, *Öffentlichkeit*, as writers, or the limited one of a civil post, as officers. Now, scholars –and perhaps this is the point that Kant has not stressed sufficiently– are not prejudiced. Scholars make a passive use of their reason; they obey, since they can also make an active use, that is, since they are able to will. The guidance of the prejudices, the way in which prejudices subject man and transform him into minor, is not obedience. Obedience is not possible without will. The minors (and their guardians) do not have will but choice. In other words, obedience, which concerns scholars, is not arbitrariness, which concerns guardians and minors.²⁶

The Enlightenment promotes will as the capacity of setting in motion the faculty of thought. It is important to notice that the passivity of the prejudiced reason supposes above all the *nullity of the will* (or its extreme weakness, the arbitrariness of a will without criterion). That's why Kant uses the verb *rässoniren*. *Rässoniren* is the exercise of arguing or using rules and implies the knowledge of principles (*Anth*, AA 07: 199-200) as well as the will to discuss them. In the adage "Argue as much as you want and about what you want, but obey!" the issue at stake is not only freedom of thought as an activity but its universal exercise. The Enlightenment cares for the freedom of the exercise and practice of reason without restriction.

Thus, obedience does not suppose the absence of reasoning. This occurs in minority and, as Foucault pointed out, "There is tutelage when obedience is confused with non-reasoning" (Foucault, 2010, p. 36). In fact, as Kant says, "a lesser degree of civil freedom" makes possible the higher degree of free thinking (WA, AA 08: 141). But to understand this *in sensu recto* we must consider that free thinking is not purposeless. The use of reason is a *political use* of reason, if we may say so, which is determined by the purposiveness, *Zweckmässigkeit*, or usefulness, *Nützlichkeit*, of public institutions. This purposiveness designs the mechanism of state and evaluates it constantly and publicly. There would then be two rationalities. The rationality of the purposes (or of the public utility), which works in the public use of reason, and the rationality of the means or instruments, which would work in the private use.

²⁶ Admitting our interpretation, the meaning of "private" could not be "defective" or "deprived" (see, for instance, O'Neill, 1992, p. 298). "Private" means "passive" and it is only concerned with the working of institutions in so far it requires rules. Publicity is concerned with the freedom of thinking and of discussing, not with the absence of rules.

But freedom of reason in the public use requires not only the presence of will but the real execution of certain actions. This freedom also demands certain *Facta* (MS, AA 06: 230). The public use of reason demands freedom of thought, whose opposite is prejudice, and freedom of the press, the freedom of communicating thoughts, whose opposite is censorship. The freedom of the public use is not opposed to any guidance of the understanding but to any factual restriction on the field of thought. This freedom opposes the force which Kant calls coercion or compulsion, *Gewalt* (WDO, AA 08: 144).²⁷ That is, “civil compulsion” or censorship is opposed to freedom of thought (*ibid.*). Certainly this freedom of the public use has the consequence of liberation, *Befreiung* (KU, AA 05: 294), from prejudices. But the abolition of censorship implies the restitution of the communication, and both abolition and restitution are *facta*. Here we face another kind of dynamics, the *dynamics of reason*, which promotes discussion and communication between rational beings (Kant has exploited “the critical potential of dissent”).²⁸ These dynamics enable the space of communication or *Mitteilung*. It is within the dynamics of the “community, *Gemeinschaft*” that we think. But understanding has its own dynamics. These are the dynamics of the private use of reason, which consists of the execution of rules that have been previously issued. The rationality of the private use is the rationality of the mechanism of state, which takes place in its regulations and legal provisions. We could say, continuing with the figure of civil dynamics, that while the dynamics of reason would correspond to the *actio in distans*, which would address the education or *Bildung*, and whose product is a critical and distanced way of thinking, the dynamics of understanding would correspond to contact and would be the matter of instructions, either technical or legal, which would address instruction or *Belehrung*, whose product is just a disciplined Judgement (see below).

6. The paradox of publicity or what it means to be a reader

The civil paradox is the reproduction of the paradox of self-government or heautocracy. But to be sure of this it is necessary to consider the second element that defines the public use of reason, which we have deliberately set aside. The public use of reason is the use which a person makes of understanding as a scholar, but if and only if the use is

²⁷ “What does it mean to orient oneself in thinking?” (in: *Religion within the boundaries of mere reason*. Trans. and ed. by A. Wood and G. Di Giovanni. Cambridge University Press), p. 12.

²⁸ See Deligiorgi, 2005, p. 83.

made before the *world* of readers. The possibility of communication, which must be added to freedom of the press (see above), lies in the reader. We have dealt with communication as an *active exercise* of reason. There is a community of scholars who make active use of their reason and there is also a community of *passive speakers*. The openness of freedom of the press goes together with the openness of the *field of reception*.²⁹ There is here a variation of the paradox of heautocracy. Active users make use of their reason before passive users, the readers, who are the reasonable spectators of the discussion between scholars.

Kant insists that the use of reason is public, *öffentliche*, or open only if this publicity or openness is really total. The community of reception is a world or *Welt*. The problem is not only the community of those who make public use of reason, the community of scholars, which is not the totality of citizens at all. The difficulty lies in the *quantum* of those who attend that public use, the *Publikum*. Public use of reason is made before all the readers, before the readers as world, or before a public that is, as Kant says, entire or total, *ganze*. The public use of reason must cross the whole society. Now, the public use is not a horizontal movement at all. The public use of reason is only *formally* popular, so to say. It takes place before the entire public, but people constitute an unrestricted field or world *only potentially*.³⁰ The public of “free citizens”, *freie Bürger*, of the first *Critique* (KrV, B 766) is not a natural whole but a technical one: it is the result of the education. The world of readers is not given once and for all. The Enlightenment is the construction of such a world. The promotion of a public *use* of reason is always and at the same time the promotion of its *reception* by a rational public. Freedom of the press only makes sense if it is accompanied by an education of the people who could read newspapers.

We could say that the subject of Enlightenment, understood in all its ambiguity (a subject is he who receives Enlightenment and also he who must take care of his own thought), is also in the distinction which Kant makes in the *Anthropologie* between *animal rationale* and *animal rationabile*. Insofar as there are thinking scholars, rationality is always in progress, either just for themselves or for their readers too. Rationality is a potential. Every *actus* of reason belongs to the never ending process of

²⁹ To go back to the figure of physical forces: the *actio in distans* cannot take place in an empty space, *vacuum* is no place, neither physical nor political.

³⁰ See Arendt (1992, p. 43). In the same terms Claudio La Rocca reminds us that, according to the latest translation of the motto *sapere aude* (AA 21: 117), Enlightenment seeks the “absolut ends” of reason. This would not suppose a “System” but a “Modell der Rationalität”. The reason which is concerned by such teleology is, according to La Rocca (2009, p. 106), only a “formale Fähigkeit”, that is, reason is here only a potential capacity.

Enlightenment, which a progress of reason to itself, if we may so. Man is “an animal endowed with the *capacity of reason* [...] [who] can make out of himself a *rational animal*” (*Anth*, AA 07: 321), and Enlightenment is such process of civil capacitation.

Another question related to the promotion of an educated public is that of the themes of such education: what does the state have to teach?

The Enlightenment is not concerned with any specific question. The examples which appear in the *Beantwortung*, public finances, army and even religion do not point out anything specific; although there are disciplines which are concerned with such subjects, the examples show in fact the *civil condition* of man as such (and the example of religion refers to the way in which the Church constitutes itself as *Versammlung* or *Classis*; see *WA*, AA 08: 38). Thus, we can say that education refers to the affairs of the state. This is the Enlightenment of the *people*, which we have discussed above.

Civil education concerns those issues in which the citizen takes part and supports the state. These are precisely the issues in which we find the paradox of self-government, that is, where we find the distinction between ruler and ruled in the same subject. Kant’s request to the prince in religious issues is the same request that can be made in any other issue and, of course, in government issues as well. Freedom of thought will promote the enlightenment of people, first in religious issues and then in “what you want” (AA 08: 41).

What the education of people intends is the best *Bildung* of anyone as a citizen and as a member of the state machinery to which, under the figures of this or that ministry, he is subject. The Enlightenment, which apparently deals only with the public use, intends to make sense of the private use as well. Notice that it is not only the question of promoting the common interest, to which the state must serve; it is also a question of a technical interest, so to speak, an interest in the mechanism itself. The paradox here lies in the fact that the mechanism called state is non-instrumental too. It is an end and a *means*. Thus, if the Enlightenment is the formation, within the state as republic or *gemeinen Wesen*, not only of a world of readers but also of a community of citizens, we have here a whole which is paradoxically composed of scholars and laymen. Or, are not the citizens, all the citizens –or the citizens as such– just the scholars of the regime under which they are governed?

References

- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed. by Ronald Beiner. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- BAXLEY, Anne Margaret. *Kant's theory of virtue: the value of autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Kant's critical philosophy: the doctrine of the faculties*. Trans. by H. Tomlinson and B. Habberjam. London: Athlone Press, 1984.
- DELIGIORGI, Katerina. *Kant and the culture of Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *The government of self and others. Lectures at College de France 1982-1983*. Trans. by G. Burchell. London: Palgrave MacMillan, 2010.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Ed. by the Koeniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Trans. by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.
- KANT, I. *The conflict of faculties. Der Streit der Fakultäten*. Trans. by Mary J. Gregor. New York: Abaris Books, 1979.
- KANT, I. "An answer to the question: 'What is Enlightenment?'" in: *Perpetual Peace and other essays on politics, history and moral practice*. Trans. by T. Humphrey. p. 41-48. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.
- KANT, I. "An answer to the question: 'What is Enlightenment?'" in: *Kant political writings*. Trans. by H. Nisbet. p. 54-60. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KANT, I. *The Blomberg logic*, in: *Lectures on logic*. Trans. by J. M. Young. p. 1-246. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KANT, I. *The Jäsche logic*, in: *Lectures on Logic*. Trans. by J. M. Young. p. 521-642. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KANT, I. "An answer to the question: 'What is Enlightenment?'" in: *What is Enlightenment?: Eighteenth-century answers and twentieth-century questions*. Ed. and trans. by J. Schmidt. p. 58-64. Berkeley: University of California Press, 1996.
- KANT, I. "An answer to the question: 'What is Enlightenment?'" in: *Practical philosophy*. Trans. by Mary J. Gregor. p. 11-22. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *Critique of practical reason*, in: *Practical Philosophy*. Trans. and ed. by Mary J. Gregor. p. 133-271. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *The metaphysics of moral*. Trans. by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANT, I. *Critique of the power of judgment*. Ed. by P. Guyer; trans. by P. Guyer and E. Matthews. New York: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Metaphysical foundations of natural science*. Trans. and ed. by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- KANT, I. "An answer to the question: 'What is Enlightenment?'" in: *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*. Trans. by David L. Colclasure. p. 17-23. New Haven: Yale University Press, 2006.
- KANT, I. *Toward perpetual peace*, in: *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*. Trans. and ed. cit., p. 67-109.
- KANT, I. "On the common saying: This may be true in theory, but it does not hold in practice", in: *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace, and history*, trans. and ed. cit., p. 44-66.
- KANT, I. *Anthropology from a pragmatic point of view*. Trans. by Robert E. Louden. New York: Cambridge University Press, 2006.
- LA ROCCA, C. "Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute". In: H. Klemme (Hg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. p. 100-123. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- LOUDEN, R. *Kant's impure ethics*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.
- LOUDEN, R. *Kant's human being*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- O'NEILL, O. "Vindicating reason". In: P. Guyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant*. p. 280-308. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- TAMPIO, N. *Kantian courage: advancing the Enlightenment in contemporary political theory*. New York: Fordham University Press, 2012.

Abstract. This paper consists of two parts. In the first part (section 1), I shall expound the kantian concept of paradox and its three different senses, the anthropological, the rhetorical and the metaphysical. In the second part (sections 2-6), I shall examine the presence of these senses of paradox in Kant's texts about Enlightenment (with special attention on the *Beantwortung*). The paradox of immaturity consists of the fact that we are responsible, as human beings, and non-responsible, as subjects of a State, of the exit from it. Another formulation of the same paradox, but in dynamical and metaphysical terms (which will specifically occupy section 3), is that of heautocracy, the paradox of self-constraint, which implies that the subject is at the same time active and passive. Finally, the opposition between public and private use of reason also seems paradoxical, since private use seems to be a prejudiced use (and it is not, actually) while public use seems to be free and reasonable as such (although the freedom implied in Enlightenment is only methodical and is subject to rules).

Keywords: Kant, philosophy of Enlightenment, paradoxes, heautocracy, private/public use of reason

Resumo: Este artigo compõe-se de duas partes. Na primeira parte (seção 1), exporei o conceito kantiano de paradoxo e os seus três significados, quer dizer, o antropológico, o retórico e o metafísico. Na segunda parte (seções 2-6), analisarei a presença desses três significados do paradoxo nos textos de Kant sobre o Iluminismo (com especial atenção à *Beantwortung*). O paradoxo da imaturidade consiste no fato de nós sermos responsáveis da saída dele, como seres humanos, a não-responsáveis, como sujeitos do Estado. Outra formulação do mesmo paradoxo, mas em termos dinâmicos e metafísicos (que ocuparão especificamente a seção 3) refere-se à heautocrácia, o paradoxo da autocoação, que comporta que o sujeito é ao mesmo tempo ativo e passivo. Finalmente, a oposição entre uso público e privado da razão parece também paradoxico, pois o uso privado parece ser maléfico (apesar de não o ser em verdade), enquanto o uso público parece ser livre e razoável em si mesmo, embora a liberdade implicada no Iluminismo é apenas metódica e sujeita a regras.

Palavras-chave: Kant, filosofia do Iluminismo, paradoxos, heautocrácia, uso privado da razão, uso público da razão

Recebido em 08/02/2015; aprovado em 27/04/2015.

Sobre a exposição metafísica dos conceitos de espaço e tempo

[On the metaphysical exposition of the concepts of space and time]

Edgard José Jorge Filho*

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Na *Estética Transcendental*¹, Kant estabelece que o espaço e o tempo são formas da sensibilidade e intuições puras. O presente estudo formula algumas considerações e questões sobre a exposição metafísica dos conceitos do espaço e do tempo e sobre o procedimento adotado na *Estética* para alcançar aqueles resultados. Não se trata de examinar ponto a ponto a argumentação kantiana, mas de levantar e discutir certos problemas por ela suscitados.

Para estabelecer que o espaço e o tempo são formas da sensibilidade e intuições puras, Kant realiza a exposição metafísica do conceito de espaço e, mais adiante, a do conceito de tempo. Kant esclarece o que entende por exposição metafísica: “Entendo, porém, por exposição (expositio) a representação clara (embora não pormenorizada) do que pertence a um conceito; a exposição é metafísica quando contém o que exhibe (darstellt) o conceito enquanto dado a priori” (A 23/ B 38). Sobre essa exposição serão formuladas algumas considerações e questões.

A primeira delas diz respeito à própria concepção de exposição metafísica. Cabe a esta representar de maneira clara o conceito enquanto dado a priori. Mas, a conclusão da exposição metafísica do conceito de espaço, enunciada no final do item 4 do parágrafo 2 é esta: “Portanto, a representação originária do espaço é intuição a priori e não conceito” (B 40). Ora, se a exposição é a representação clara do que pertence a um conceito, então ela tem de conter a nota característica comum de todo conceito, a de ser conceito. Como, então, poderia a exposição metafísica do conceito de espaço negar que este seja um conceito e concluir que sua representação originária seja uma intuição a priori? Haveria aqui uma inconsistência? Talvez o conceito de “representação originária” forneça a

* Email: edgard@puc-rio.br

¹ A *Crítica da razão pura* é citada segundo as edições A/B.

chave para o esclarecimento da questão.² Poder-se-ia supor que a exposição metafísica do conceito de espaço leva a admitir que este conceito pressupõe e tem como condição uma intuição pura, esta sim uma representação originária; o conceito de espaço seria uma representação derivada ou condicionada pela intuição pura do espaço. Neste caso, não seria preciso admitir que tal exposição sustente que o conceito de espaço não é um conceito.

Cabe examinar agora alguns pontos da exposição metafísica dos conceitos de espaço e de tempo. Ela se encontra nos itens 3 e 4 do parágrafo 2 (exposição metafísica do conceito de espaço) e nos itens 4 e 5 do parágrafo 4 (exposição metafísica do conceito de tempo) da Estética Transcendental. Os argumentos concernentes ao espaço e os concernentes ao tempo são essencialmente os mesmos, de modo que se podem analisar e examinar conjuntamente; considerações sobre o espaço aplicam-se também ao tempo. No item 2 do parágrafo 3, afirma-se:

O espaço não é um conceito discursivo [...], mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de muitos (vielen) espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (Bestandteile) (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensadas (gedacht) nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta meramente em limitações (Einschränkungen). (A 29/ B 39)

Tem-se a representação do espaço como um espaço único, essencialmente único. O conceito universal de espaço em geral representa o que é comum a múltiplos espaços particulares e, portanto, tem de ser precedido por estes, para que deles se possa, por comparação, reflexão e abstração, extrair as notas características comuns que constituirão aquele conceito. Há, porém, a representação singular do espaço único, que não depende da representação de um múltiplo antecedente nem resulta da composição das partes desse múltiplo. A

² Segundo Kemp Smith, “the use of the term *Begriff* in the title of the section is an instance of the looseness with which Kant employs his terms. It is here synonymous with the term representation (*Vorstellung*), which covers intuitions as well as general or discursive concepts. Consequently the contradiction is only verbal, not real when Kant proceeds to prove that the concept of space is an intuition, not a concept” (Kemp Smith, 1984, p. 99). A primeira afirmação de Kemp Smith não parece convincente. A interpretação de Paton é, com relação a essa questão, mais esclarecedora: “Kant has, however, said that our ideas of space and time are intuitions. Is not this a flat contradiction? [...] He is only asserting that our concepts of spatiality and temporality are logically derivative, and that our pure intuitions of space and time are ‘original’” (Paton, 1970, vol. 1, p. 122).

representação do espaço único não é nem precisa ser antecedida pelas representações de uma pluralidade de espaços particulares; antes, estas é que têm de ser antecedidas por aquela e resultam de limitações daquela. Como o conceito universal de espaço tem de ser antecedido por essa pluralidade de espaços, ele também assenta em limitações da representação do espaço único. Esta, por conseguinte, não poderia ser um conceito discursivo. Ela teria de ser, portanto, uma intuição pura.

O quê a intuição do espaço único contém? Contém apenas ela mesma ou também a multiplicidade que resulta de sua limitação? A resposta não é simples. Por um lado, Kant se refere à “multiplicidade que nela se encontra”, dando a entender que tal multiplicidade está contida nela. Por outro lado, ele afirma que essa multiplicidade “assenta meramente em limitações” e que os elementos desse múltiplo (partes do espaço) “só podem ser pensados (gedacht) nele [(no espaço único)]” (A 25/ B 39). Ora, “limitação”, sobre a qual assenta a multiplicidade de partes do espaço, é um conceito puro do entendimento; ademais, se as partes são “pensadas (gedacht)” no espaço único, elas o são pelo entendimento, não pela sensibilidade, que apenas intui. Isso não quer dizer que essas partes sejam representações tão-somente do entendimento, pois este, para realizar sua atividade sintética, tem de reunir e levar à unidade um múltiplo que não é dado por ele mesmo, mas sim recebido pela sensibilidade. Se a representação do espaço único é uma intuição pura, ela tem como fonte exclusiva a sensibilidade; se os múltiplos espaços são representações pensadas no espaço único como suas limitações, então elas têm como fonte não somente a sensibilidade, mas também o entendimento. Devido à diferença de suas fontes, a intuição pura do espaço único e as representações de múltiplos espaços limitados seriam representações parcialmente heterogêneas. Como admitir, então, que uma representação exclusiva da sensibilidade (intuição pura) possa conter nela mesma representações que provêm também do entendimento (limitações do espaço)? Parece mais coerente admitir que a intuição pura do espaço único é uma representação singular que contém apenas ela mesma, embora contenha, de certo modo, um múltiplo (puro) não sintetizado, mas que possa ser sintetizado pelo entendimento. Mas, como poderia uma representação estritamente singular conter em si a representação de um múltiplo? Seja como for, ela e suas partes, ou limitações, seriam parcialmente heterogêneas. Contudo, as partes seriam homogêneas: haveria homogeneidade de espaços limitados maiores e menores.

Ao tratar do tempo, porém, Kant não parece tão cuidadoso ao considerar a relação entre o tempo único e suas partes, pois afirma:

“Tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo” (A 32/ B 47). Aqui não há o cuidado com pontuar que tempos diferentes são “pensados (gedacht)” como partes de um mesmo tempo. Esta passagem sugere que as partes do tempo são simplesmente intuídas, como o tempo único o é, e estão contidas neste. Em outros termos, ela sugere que a representação do tempo único e as representações dos múltiplos tempos (partes do tempo único) são homogêneas. Mas, de acordo com o que já se observou a respeito do espaço, também as partes do tempo seriam, talvez, limitações pensadas pelo entendimento, de modo que as representações dos múltiplos tempos teriam sua fonte também no entendimento, diferentemente da intuição pura do tempo único, cuja única origem é a sensibilidade. Assim como no caso do espaço, também a representação do tempo único e as representações de suas múltiplas limitações seriam, ao menos parcialmente, heterogêneas. Homogêneas seriam apenas as representações das partes do tempo. Isso ficará ainda mais claro quando se considerarem as limitações do espaço e do tempo como grandezas extensivas, o que será feito mais adiante. Antes, porém, considere-se o argumento do espaço e do tempo como grandezas infinitas dadas.

No item 4 do parágrafo 2 (sobre o espaço) e no item 5 do parágrafo 4 (sobre o tempo), argumenta-se que o espaço e o tempo são grandezas infinitas dadas e, por isso, não são conceitos, mas sim intuições. No item 4 do parágrafo 2 lê-se:

O espaço é representado como uma grandeza infinita dada. Ora, não há dúvida de que pensamos necessariamente qualquer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações possíveis diferentes (como sua característica comum), por conseguinte contendo-as sob si (unter sich enthält); porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado (gedacht) como se encerrassem em si (in sich) uma infinidade de representações. Todavia, é assim que o espaço é pensado (gedacht) (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária (ursprüngliche) do espaço é intuição a priori e não conceito. (A 25/ B 39-40)

Enquanto que todo conceito é uma representação contida em uma infinidade de representações possíveis diferentes, contendo-as, por sua vez, sob si (subsumindo-as sob si), mas nunca em si (in sich), a representação originária do espaço possui propriedades diferentes. Esta representação do espaço não contém sob si uma infinidade de representações possíveis diferentes, mas as contém em si. Pois, “todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito”. Aqui há uma forte sugestão de que o espaço contém em si (não sob si) uma infinidade de partes e, nesta medida, é uma grandeza infinita dada, não

podendo, portanto, ser um conceito; logo, o espaço seria uma intuição pura. Mas, há um detalhe importante: o espaço não é propriamente intuído como contendo em si uma infinidade de representações, mas é, isto sim, “pensado (gedacht)” como contendo em si tal infinidade.³ O mesmo detalhe não se apresenta, porém, no que diz respeito ao tempo: Kant não afirma expressamente que o tempo é “pensado” como contendo em si uma infinidade de representações; ele simplesmente afirma que o tempo contém em si tal infinidade.

Tem-se aqui um problema: enquanto que a intuição pura do espaço único e infinito é uma representação apenas da sensibilidade, as representações das infinitas partes do espaço são “pensadas” como limitações do espaço único, conforme visto no item 3, portanto, dependem também do entendimento. A representação do espaço infinito e as representações de suas infinitas partes seriam, portanto, parcialmente heterogêneas. Como poderia, então, o espaço infinito conter em si uma infinidade de partes? Parece mais coerente admitir que a intuição pura do espaço único e infinito contém em si apenas ela mesma, embora contenha, de certo modo, um múltiplo (puro) não sintetizado, mas que possa ser sintetizado pelo entendimento. O problema fica mais explícito quando se consideram os espaços e tempos finitos como grandezas extensivas.

Considere-se, então, a questão dos espaços e tempos finitos como grandezas extensivas. Kant assim define grandeza: “a consciência do múltiplo homogêneo na intuição em geral, na medida em que só assim é possível a representação de um objeto, é o conceito de uma grandeza (Grösse) (de um quantum)” (A 162/ B 203). E esta é a definição de grandeza extensiva:

Chamo grandeza extensiva aquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (des Ganzen) (e, portanto, necessariamente a precede). Não posso ter a representação de uma linha, por pequena que seja, se não a traçar em pensamento (Gedanke), ou seja, sem produzir as suas partes, sucessivamente, a partir de um ponto e desse modo retrair essa intuição. O mesmo se passa com todo tempo, mesmo o menor. Nele penso apenas a progressão sucessiva de um instante para outro, o que origina, por fim, somadas todas as partes do tempo (Zeitteile), determinada grandeza do tempo.” (A 162-3/ B 203)

De acordo com a definição de grandeza extensiva e considerando o item 3 do parágrafo 2 e os itens 4 e 5 do parágrafo 4, pode-se reconhecer que as intuições puras do espaço e do tempo não são grandezas extensivas. Pois, elas são representações de um espaço único e

³ Esse detalhe não passa despercebido a Paton (1970, vol. 1, p. 123).

de um tempo único, que não são tornadas possíveis pelas representações antecedentes de suas partes.⁴ Antes, são as representações do espaço único e do tempo único que possibilitam as representações de suas partes, enquanto estas são limitações daquelas intuições puras. Contrariamente, as representações das partes do espaço e do tempo são grandezas extensivas. Pois, somente pela soma ou composição de partes menores (no limite, o ponto e o instante) é possível produzir sinteticamente partes maiores, sendo todas elas homogêneas. Em outras palavras, é a síntese sucessiva das partes homogêneas, operada pela imaginação produtiva e levada à unidade pelo entendimento, que determina o espaço e o tempo em geral (cf. A 162-3/ B 202-4).

Poder-se-ia objetar que as partes do espaço, representadas por limitações da intuição pura do espaço único, não seriam grandezas extensivas, pois aqui o todo antecede as partes e não resulta da composição destas, ao passo que as partes do espaço enquanto grandezas extensivas são anteceditas por partes menores, das quais se compõem. Mas, aquelas limitações do espaço único seriam representadas somente pela sensibilidade ou dependeriam também de uma participação do entendimento? Se a única forma e intuição pura do sentido externo for a do espaço único e infinito, então as representações de limitações do espaço não poderiam ser ou não poderiam ser somente intuições. Com efeito, “a representação que só pode dar-se através de um único objeto é, porém, intuição” (A 32 / B 47). É este o caso do espaço, pois “[...] só se pode representar um único espaço” (A 25/ B 39). Assim, as representações de limitações do espaço dependeriam também do entendimento e de sua atividade sintética e consistiriam em grandezas extensivas.

Poder-se-ia ainda objetar que o espaço (o mesmo valendo para o tempo), enquanto intuição pura, é caracterizado como “uma grandeza infinita dada”; nesta medida, é uma grandeza e, como tal, teria de consistir na representação de um múltiplo homogêneo e não apenas de um todo único, portanto, teria de conter em si esse múltiplo. Ora, segundo Kant, “o conceito de uma grandeza (quantum) [é] a consciência do múltiplo homogêneo na intuição em geral”. A rigor, ele não afirma que essa consciência do múltiplo homogêneo seja uma intuição, antes,

⁴ Embora o princípio dos “Axiomas da Intuição”, na edição B – “Todas as intuições são grandezas extensivas” (B 202) – sugira que as intuições puras do espaço e do tempo também o sejam, parece que a fórmula desse princípio na edição A não dá a mesma sugestão, pois seu enunciado é: “Todos os fenômenos, do ponto de vista de sua intuição, são grandezas extensivas”. (A 162). Ora, os fenômenos são grandezas finitas, limitadas, enquanto que o espaço e o tempo são ditos grandezas infinitas.

considera tal consciência como um conceito. Ademais, o múltiplo homogêneo de que se tem consciência é o da intuição em geral, não o de uma intuição particular, como a humana (segundo o espaço e o tempo), portanto, a consciência desse múltiplo parece ser a de uma representação comum; nesta medida, tal consciência seria mesmo a de um conceito. Mas, haveria somente um conceito de grandeza, ou haveria também uma intuição de grandeza? Esta questão se impõe porque Kant afirma que o espaço e o tempo são “grandezas infinitas dadas” e, devido a isso, são intuições puras. Ora, se há uma representação comum do múltiplo homogêneo, teria de haver representações particulares de múltiplos homogêneos particulares (como, supostamente, os do espaço e do tempo). Mas, isso não significa que essas representações sejam intuições, pois representar um múltiplo homogêneo particular parece depender da comparação e ligação dos elementos desse múltiplo, o que só é possível mediante uma atividade sintética, própria do entendimento. Assim, parece não haver propriamente uma intuição (cuja única fonte é a sensibilidade) de grandeza. Permanece problemática a caracterização do espaço e do tempo como “grandezas infinitas dadas”.⁵

Cabem duas observações. Primeira, enquanto que as partes do espaço, ou os espaços finitos, são homogêneos e grandezas extensivas, o espaço único não é uma grandeza extensiva, portanto, este e aqueles são, neste aspecto, heterogêneos. O mesmo se pode dizer do tempo único e dos tempos limitados. Segunda, as partes do espaço e do tempo, enquanto limitações, são produzidas por uma síntese operada pela imaginação produtiva e levada à unidade pelo entendimento, por conseguinte, essas representações dependem e provêm não só da sensibilidade mas também do entendimento, enquanto que as intuições puras do espaço único e infinito e do tempo único e infinito têm sua origem tão-somente na sensibilidade. Portanto, estas intuições e aquelas representações de partes do espaço e do tempo são, também neste aspecto, heterogêneas.

Finalmente, coloca-se a questão da adesão consequente de Kant ao procedimento proposto para a Estética Transcendental:

Na estética transcendental, por conseguinte, isolaremos primeiramente a sensibilidade, abstraindo de tudo o que o entendimento pensa com os seus conceitos, para que apenas reste a intuição empírica. Em segundo lugar,

⁵ Encontra-se em Allison (1983, p. 94-98) uma proposta interessante de solução dessa questão do espaço e do tempo como grandezas infinitas dadas, com base na distinção entre a intuição pura enquanto ‘forma da intuição’ e ela enquanto ‘intuição formal’. Formulando de outra maneira, trata-se da distinção entre a intuição pura enquanto ‘forma da intuição’ e ela enquanto ‘objeto intuído a priori’ (que contém a unidade de um múltiplo homogêneo ilimitado).

apartaremos ainda desta intuição tudo o que pertence à sensação para restar somente a intuição pura e a simples forma dos fenômenos, que é a única que a sensibilidade a priori pode fornecer. Nesta investigação se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento a priori, a saber, o espaço e o tempo, de cujo exame nos vamos agora ocupar. (A 22 / B 36)

Deve-se, portanto, em primeiro lugar, isolar a sensibilidade como uma faculdade particular, cujas representações próprias independem totalmente da atividade do entendimento, isto é, do seu pensamento mediante conceitos. Abstraindo-se de todo aporte do entendimento, restaria a intuição empírica. Se desta se apartar toda a matéria, permanecerá a simples forma da intuição, ela própria uma intuição não empírica, mas sim pura.

Cabe examinar se a argumentação kantiana se mantém fiel ao procedimento proposto. É justamente para cumprir tal procedimento que Kant realiza as exposições metafísica e transcendental dos conceitos de espaço e de tempo. Ora, quando Kant afirma que o espaço (o mesmo vale para o tempo), enquanto intuição pura, contém em si (não sob si) suas partes e que estas são pensadas como limitações do espaço único, então implicitamente afirma que o espaço contém em si um múltiplo pensado segundo o conceito de limitação, que é um conceito puro do entendimento (Limitation, Einschränkung).⁶ Em outros termos, ele afirma implicitamente que a representação do espaço único (o mesmo vale para o tempo), enquanto intuição pura, contém em si uma infinidade de representações homogêneas, enquanto grandezas extensivas, produtos de sínteses operadas pela imaginação produtiva e levadas à unidade pelo entendimento. Afirma, portanto, que a intuição pura, representação originada somente na sensibilidade, contém em si representações dependentes da atividade sintética, própria do entendimento. Mas, se, por suas distintas origens e conteúdos, a intuição pura e as grandezas extensivas (composições sintéticas do homogêneo) são heterogêneas, como poderia aquela conter em si estas? Assim, afirmar, como Kant o faz, que a intuição pura do espaço contém em si as representações de espaços limitados, parece estar em desacordo com o procedimento que

⁶ Cf. A 80/ B 106; B 111. A ilustração da execução do procedimento proposto por Kant encontra-se na seguinte passagem: “Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura [...] como simples forma da sensibilidade” (A 20-1/ B 35). Ora, se devo fazer abstração dos conceitos puros pensados pelo entendimento, como o de substância, por que isso não valeria também para o conceito puro de limitação (Limitation, Einschränkung)? Como admitir que as limitações (Einschränkungen) do espaço possam estar contidas na intuição pura do espaço, forma da sensibilidade?

ele mesmo propõe para a Estética Transcendental. Pois, isso implicaria em afirmar implicitamente que o proveniente só da sensibilidade (a intuição pura do espaço único) contém em si o proveniente também da imaginação produtiva e do entendimento (a unidade da síntese sucessiva de partes homogêneas). Haveria, ao que parece, um desacordo com o procedimento proposto de isolar a sensibilidade, fazendo abstração de tudo que provém do entendimento. A mesma conclusão se pode extrair do exame do procedimento kantiano concernente ao tempo.

Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience*. London: George Allen and Unwin, 1970.
- SMITH, Norman Kemp. *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. 3rd ed. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1984.

Resumo: Na Estética Transcendental, Kant conclui que o espaço e o tempo são formas da sensibilidade e intuições puras. Neste trabalho examina-se a exposição metafísica dos conceitos de espaço e tempo, relacionando-a com a concepção de grandezas extensivas, da Analítica Transcendental. Em seguida examina-se o procedimento adotado na Estética Transcendental para a obtenção daqueles resultados. Não se pretende considerar toda a argumentação kantiana, mas apenas alguns de seus pontos, levantando questões sobre estes. Parece que a afirmação de Kant de que a intuição pura do espaço contém em si as representações de espaços limitados é problemática e discorda do procedimento que ele se propõe seguir na Estética Transcendental. Parece que esta mesma conclusão é válida no que diz respeito ao tempo.

Palavras-chave: Kant, espaço, tempo, exposição metafísica, intuições puras, grandezas extensivas

Abstract: In the Transcendental Aesthetic, Kant concludes that space and time are forms of sensibility and pure intuitions. In this work we examine the metaphysical exposition of the concepts of space and time, relating it with the conception of extensive magnitudes, of the Transcendental Analytic, and also the procedure adopted in the Transcendental Aesthetic in order to obtain those

results. We do not intend to consider the whole Kantian argument, but only some of its points, raising questions about these. It seems that Kant's assertion that the pure intuition of space contains in itself the representations of limited spaces is problematic and disagrees with the procedure that he proposes to follow in the Transcendental Aesthetic. It seems that the same conclusion is valid regarding time.

Keywords: Kant, space, time, metaphysical exposition, pure intuitions, extensive magnitudes

Recebido em 06/03/2015; aprovado em 28/05/2015.

A filosofia cosmopolita de Immanuel Kant

[The cosmopolitan philosophy of Immanuel Kant]

Diego Carlos Zanella*

Centro Universitário Franciscano (Santa Maria, RS, Brasil)

O fato de Immanuel Kant¹ ter vivido entre os anos de 1724 e 1804 – durante o período do esclarecimento alemão – não figura como a principal característica de seu pensamento cosmopolita, mas sim, que essa época foi uma época de revoluções e da formação das nações europeias. Entretanto, não é possível falar sobre o cosmopolitismo kantiano – como um todo – mencionando única e exclusivamente a versão política e final de tal teoria. Essa versão depende, em boa medida, de um conhecimento mundano, isto é, de uma perspectiva do conhecimento do mundo como parte constitutiva do cosmopolitismo. Essa perspectiva pode ser encontrada em vários momentos do filosofar kantiano, mas, sobretudo, nas reflexões sobre a geografia e sobre a antropologia. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant lista as características de sua própria cidade – *Königsberg* – e, ao mesmo tempo, de seu estilo de vida.

Uma grande cidade, o centro de um reino no qual se encontram os órgãos estatais do governo, que possui uma universidade (para a cultura das ciências) e ainda uma posição ao comércio marítimo, que através dos rios favorece o transito tanto do interior do país como também com países vizinhos e distantes de diversas línguas e costumes, – tal cidade, como *Königsberg* às margens do rio Pregel, já pode ser nomeada por um lugar adequado para a ampliação do conhecimento tanto do ser humano quanto do mundo, onde esse pode ser adquirido mesmo sem se viajar. (*Anth*, 07: 120-121, nota)

Atualmente, sabe-se que *Königsberg* não existe mais. Ou melhor, a *Königsberg* da época de Kant não existe mais. Ela foi completamente

* Email: diego.zanella@gmail.com

¹ As obras de Immanuel Kant serão citadas conforme a edição da *Akademie Ausgabe* e abreviada como segue: AA: *Akademie Ausgabe* [edição da academia]; Geo: *Physische Geographie* [Geografia física]; Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [Antropologia de um ponto de vista pragmático]; Brief: *Briefwechsel* [correspondência]; Päd: *Über Pädagogik* [Sobre a pedagogia]; KrV: *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica da razão pura]; OP: *Opus Postumum* [obra póstuma]; Idee: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Ideia de uma história universal em perspectiva cosmopolita]; Log: *Logik* [Lógica].

destruída durante os bombardeios aéreos (em 1945) da segunda Guerra Mundial. Hoje, ela se chama Kaliningrad e pertence ao território russo, pois foi reconstruída e repovoada pela Rússia após o termino da segunda Guerra Mundial. Em 1946, ela recebeu esse novo nome em homenagem a Mikhail Kalinin (1875-1946), um dos bolcheviques. Por isso, “*a montanha do rei*” é hoje apenas um traço na memória do mundo, um verbete na história dos nomes das velhas cidades que transitam pelas ruínas de reinos e impérios.² Mas, apesar disso, *Königsberg* tinha outro significado para o seu cidadão mais ilustre, a saber, Immanuel Kant. Como ele mesmo mencionou em sua própria obra, como citado acima, *Königsberg* tinha as condições necessárias para a obtenção do conhecimento do mundo.

Na condição de uma cidade portuária e com facilidade para o comércio marítimo, como informava Kant, *Königsberg* ainda tinha os órgãos administrativos do governo e uma universidade. A circulação de estrangeiros e o contato com diferentes idiomas e costumes formava uma cultura cosmopolita na cidade de Kant. Elementos, que segundo ele, eram necessários para a formação dessa cultura e também para a obtenção do conhecimento do mundo. Pois, o mundo é, para Kant, o todo, “o cenário, no qual nós faremos todas as experiências” (*Geo*, 09: 158).³ No entanto, a aquisição do conhecimento desse todo “exige muito tempo se essa finalidade deve ser alcançada” (*Geo*, 09: 158).⁴ Em contraposição a isso, Kant afirmava que

nós deveríamos nos ocupar provavelmente com a nossa própria experiência, porque ela não chega a conhecer tudo, enquanto o homem experimenta apenas uma pequena parte, no que se refere ao tempo, já no que se refere ao espaço, ele pode experimentar pouco, mesmo quando ele viaja, no entanto, ele não é capaz de observar e de perceber tudo, embora possa ver muito: portanto, nós devemos também nos servir das importantes experiências dos outros. Essas experiências, entretanto, devem ser autênticas e como tal são preferidas as experiências registradas por escrito às expressas oralmente. (*Geo*, 09: 159)⁵

² Sobre a história da cidade de Königsberg, veja-se: Manthey (2005).

³ “der Schauplatz, auf dem wir alle Erfahrungen anstellen werden”.

⁴ “erfordert aber, wenn dieser Endzweck soll erreicht werden, viele Zeit”.

⁵ “Wir sollten uns wohl nur mit unserer eignen Erfahrung beschäftigen, weil diese aber nicht hinreicht, alles zu erkennen, indem der Mensch in Ansehung der Zeit nur einen kleinen Theil derselben durchlebt, also darin wenig selbst erfahren kann, in Hinsicht auf den Raum aber, wenn er gleich reist, vieles doch nicht selbst zu beobachten und wahrzunehmen im Stande ist: so müssen wir uns denn auch nothwendig fremder Erfahrungen bedienen. Diese müssen indeß zuverlässig sein, und als solche sind schriftlich verzeichnete Erfahrungen den bloß mündlich geäußerten vorzuziehen”.

De certo modo, e entre outras coisas, encontra-se nessas passagens a justificativa de Kant para o seu próprio “sedentarismo”.⁶ Assim, o seu sossegado estilo de vida não pode ser qualificado como algum tipo de sedentarismo filosófico, pois a universalidade e a abrangência dos temas que a sua própria filosofia possui é uma prova cabal contra qualquer tipo de sedentarismo filosófico. E a partir daqui, se torna cada vez mais difícil encontrar uma denominação para tal tipo de sedentarismo, se é que é necessário denominá-lo. Assim, o que se pode dizer, é que tal estilo de vida – sossegado – permitiu que Kant desenvolvesse uma filosofia cosmopolita como conhecimento do mundo.⁷

Desse modo, “as experiências da *natureza* e do *homem* constituem juntas o *conhecimento do mundo*” (*Geo*, 09: 157).⁸ Assim, como esse tema é apresentado por Kant na introdução de sua *Geografia Física*, o conhecimento do mundo é composto por duas partes: a natureza e o homem. “O mundo, como objeto do *sentido externo* é a **natureza**, mas, como objeto do *sentido interno* é a **alma** ou o **homem**” (*Geo*, 09: 156).⁹ Por isso, a geografia se ocupa com a primeira parte e a antropologia com a segunda parte do conhecimento do mundo. Juntas, elas – a geografia e a antropologia – formam o conhecimento pragmático do mundo.¹⁰ Pragmático é entendido aqui como um conhecimento útil para a vida. “Esse conhecimento do mundo é o conhecimento do mundo que serve para proporcionar o pragmático a todas as outras ciências e habilidades adquiridas, de modo que ele não seja utilizável somente para a escola, mas para a vida” (AA 02: 443).¹¹

⁶ É sabido que Kant provavelmente nunca viajou mais do que 10 milhas distantes de sua cidade natal (ver: Kuehn, 2001, p. 218 s.). Ou ainda a carta endereçada a Markus Herz, de abril de 1778, na qual Kant alega que os problemas de saúde impossibilitavam a viagem (cf. *Brief*, 20: 231).

⁷ “Um diesen Ruhm zu verdienen, ist Kant Weltbürger in einem zweiten Sinn: Dank einer intellektuellen Neugier auf so gut wie den ganzen Kosmos, auf die natürliche, die psychische, die soziale und die politische Welt einschließlich historischer Anteile, erwirbt er sich eine so breite Weltkenntnis, dass sie kosmopolitisch heißen darf: Kant wird zu einem Weltbürger *im Wissen*” (Höffe, 2007, p. 179).

⁸ “Die Erfahrungen der *Natur* und des *Menschen* machen zusammen die *Weltkenntnisse* aus”.

⁹ “Die Welt, als *Gegenstand des äußern Sinnes*, ist **Natur**, als *Gegenstand des innern Sinnes* aber, **Seele** oder der **Mensch**”.

¹⁰ A investigação sobre a relação entre a geografia e a antropologia requer a investigação das ciências empíricas na filosofia de Kant. Eu não gostaria de me comprometer com esse estudo, porque isso desviaria o interesse principal do texto. Sobre a condição das pesquisas sobre as ciências naturais em Kant, vale aqui a opinião de Höffe: “Und vor allem hat er mit seiner Naturforschung heute nur noch historische, mit seiner Natur- und Forschungsphilosophie dagegen auch systematische Bedeutung” (Höffe, 2004, p. 22). Sobre a relação entre a geografia e a antropologia, veja-se ainda: May (1970, p. 107 ss.).

¹¹ “Diese Weltkenntnis ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das Pragmatische zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die Schule, sondern für das Leben brauchbar werden”.

O conceito de pragmático oferece uma importante chave de leitura para se compreender a filosofia cosmopolita de Kant, a saber, a perspectiva do conhecimento do mundo que o cidadão do mundo deve ter. Desse modo, como um sujeito que já possui um conhecimento “prévio” do mundo, ele “é introduzido no cenário de seu destino, a saber, no mundo” (AA 02: 443).¹² Para Kant, o conhecimento do mundo deveria ser parte integral da vida moral e política do cidadão. A dimensão pragmática desses cursos – geografia e antropologia – era um dos motivos pelos quais Kant os ensinava, pois esses cursos forneciam para o aprendiz um tipo de conhecimento capaz de guiá-lo em sua vida moral e prática (cf. Wilson, 2006, p. 87 ss.). Desse modo, os cursos de leituras sobre a geografia e a antropologia tinham uma proficuidade bastante similar, pois serviam como meios para a obtenção do conhecimento do mundo.

A primeira aula científica se refere mais proveitosamente à geografia, tanto à geografia matemática quanto à geografia física. Histórias de viagem explicadas por ilustrações e mapas conduzem, portanto, à geografia política. Da condição atual da superfície da terra se pode ir, então, de volta à antiga, se chega à antiga descrição da terra, à história antiga, e assim por diante (*Päd*, 09: 474).

A geografia tinha, para Kant, uma função pedagógica importante, pois ela apresentava uma possibilidade de formar e preparar o cidadão para a vida no mundo (cf. May, 1970, p. 132 ss.; Munzel, 1999, p. 307 ss.). A verdadeira ideia da educação visava o desenvolvimento de todas as predisposições naturais dos seres humanos, de modo que a genuína tarefa da educação era proporcionar o desenvolvimento completo de tais predisposições. “Há muitos germes na humanidade e agora é nossa tarefa desenvolver as predisposições naturais proporcionalmente, desenvolver a humanidade a partir dos seus germes e fazer com que o homem alcance o seu destino” (*Päd*, 09: 445). Desse modo, Kant visava alcançar outros objetivos com as suas lições de geografia e antropologia, pois ele não estava somente interessado no aprendizado de competências técnicas, mas queria também que os seus estudantes fossem capazes de aplicar tais conhecimentos em suas vidas diárias. Assim, ele visava uma formação mais eficaz, de modo que os seus estudantes também fossem capazes de desenvolver uma participação política efetiva em suas vidas diárias, isto é, uma atitude necessária para a mudança política.

A educação, tal como proposta por Kant, possuía um papel importante tanto na formação moral dos indivíduos quanto na formação

¹² “und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird”.

social dos mesmos, pois esse aprendizado poderia contribuir positivamente no processo da realização de uma ordem mundial cosmopolita e da consequente obtenção da paz. Nesse sentido, Kant visava uma educação que fosse capaz de formar integralmente ‘bons cidadãos’, isto é, pessoas que não infringem a lei. Entretanto, não era somente isso o que Kant desejava. ‘Boas leis’ também podem produzir ‘bons cidadãos’, mas ‘boas leis’, não obstante, não são capazes de produzir participação política efetiva.

O aprendizado é, por assim dizer, um dos temas mais enigmáticos da filosofia kantiana. O filósofo da *Crítica da razão pura* é, por vezes, visto eminentemente como sendo apenas um filósofo, e, por isso, acaba-se esquecendo de que ele também foi professor, ou seja, que de certo modo, também pensou o aprendizado. Prova disso, é que ele lecionou durante 41 anos, entre 1755 e 1796. Isso também pode ser comprovado pelo grande número de cursos que Kant lecionou na Universidade de Königsberg durante a sua atividade docente. Nesse período, foram dedicados 56 cursos à lógica, 53 à metafísica – cursos, para os quais Kant era o professor titular – 49 à geografia física, 28 à moral, 24 à antropologia, 21 à física, 15 à matemática, 12 ao direito, 10 aos temas enciclopédicos, 4 à teologia, 4 à pedagogia, 2 à mecânica, e 1 à mineralogia.¹³

A quantidade de cursos e a variedade dos temas tratados nesses cursos revelam não somente o Kant-filósofo, também, o Kant-cosmopolita, o Kant-cidadão do mundo, mas, acima de tudo, esses cursos revelam o Kant-professor, o Kant que se preocupava com a forma e a maneira do aprendizado, o Kant que não se preocupava apenas com o saber acadêmico – escolar – como um corpo sistemático de conhecimentos, mas sim, o Kant que se preocupava eminentemente com um saber “útil” – mundano, pode-se inclusive dizer, cosmopolita – para a vida prática do dia-a-dia.

¹³ Essas informações foram obtidas, em parte, no Website *Kant in the Classroom*, organizado e administrado por Steve Naragon (Manchester College) (<<http://www.manchester.edu/kant/Home/index.htm>>). Há, no entanto, desacordo sobre a frequência com que Kant oferecia as suas preleções na Universidade de Königsberg. J. A. May afirma que Kant lecionou 54 vezes o curso de lógica e de metafísica, e 49 vezes o curso de geografia física (cf. May, 1970, p. 4). K. Hoheisel argumenta que Kant ensinou, durante 82 semestres, 54 vezes lógica, 49 vezes metafísica e 47 vezes geografia física (cf. Hoheisel, 1979, p. 263). O editor do texto *Kants physische Geographie*, no volume 9 da *Akademie Textausgabe*, afirma que Kant ensinou 48 vezes geografia física (cf. AA 09: 509-510). Também há divergências sobre início e o término da vida docente de Kant, enquanto que uns afirmam que ele iniciou a sua vida docente em 1755 e a concluiu em 1796, há outros que afirmam que ele a tenha iniciado em 1756 e a tenha encerrado em 1797. Outras informações importantes sobre a vida docente de Kant, veja-se: Kuehn (2001, p. 123-138, 240-254, 532) e o capítulo – “Kant e o ensino da filosofia” – em: Dos Santos, 1994a, p. 177.

De um professor, portanto, é esperado que ele forme nos seus ouvintes, primeiro, o homem *sensato*, então, o homem *racional*, e, finalmente, o *erudito*. Tal procedimento tem a vantagem que, quando o aprendiz não consegue atingir o último grau, como ocorre comumente, ele ganhou, contudo, através da instrução [o conhecimento] e se tornou mais treinado e inteligente, se não para a escola, pelo menos para a vida (AA II, 305-306).¹⁴

Era assim que o Kant-filósofo via e encarava a sua prática docente, como ele mesmo informava já no início de sua carreira docente, nas *Notícias da organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766*. A educação, ou melhor, a instrução dos aprendizes deveria possuir um caráter essencialmente prático, isto é, pragmático. Pragmático deve ser entendido aqui como um tipo de conhecimento que é útil para a vida, não somente para a escola. Com isso, Kant almejava uma formação mais ampla dos seus estudantes, pois ele também queria que eles fossem bons cidadãos, que tivessem uma participação ativa na vida social, enfim, que se tornassem pessoas esclarecidas. Esse era o objetivo básico de Kant e é também o que eu entendo por “homem sensato”. É grande a quantidade de adjetivos que se pode usar na tradução do termo “*verständig*”: “prudente”, “sensível”, “moderado”, “sábio”, “sagaz”, “judicioso”, entre outros tantos. Como verbo, por exemplo, “*verständigen*” significa: “avisar”, “noticiar”, “aconselhar”, “informar”. Todas essas acepções da palavra se referem a um primeiro nível do conhecimento, isto é, o conhecimento daquelas coisas que são básicas para a vida do dia-a-dia, para um bom convívio com as outras pessoas, enfim, um conhecimento útil à vida diária. Desse modo, o jovem que completou a sua instrução escolar básica está, a partir de agora, habilitado para progredir no vasto campo dos conhecimentos. Isto é, possui as condições básicas para discernir sobre os rumos de sua própria vida, sobre o que é bom e sobre o que é ruim, sobre as decisões políticas de sua própria comunidade, entre outros temas.

A regra da conduta, portanto, é essa: antes de tudo, amadurecer o entendimento e acelerar o seu crescimento, enquanto se o exercita nos juízos da experiência e se o torna atento ao que podem lhe ensinar as sensações comparadas de seus sentidos. (AA 02: 306)¹⁵

¹⁴ “Von einem Lehrer wird also erwartet, daß er an seinem Zuhörer erstlich den *verständigen*, dann den *vernünftigen* Mann und endlich den *Gelehrten* bilde. Ein solches Verfahren hat den Vortheil, daß, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen sollte, wie es gemeinlich geschieht, er dennoch durch die Unterweisung gewonnen hat und, wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden”.

¹⁵ “Die Regel des Verhaltens also ist diese: zuvörderst den Verstand zu zeitigen und seinen Wachstum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichene Empfindungen seiner Sinne lehren können”.

Assim, pode-se oferecer aos estudantes uma grande quantidade de informações e sobre os tópicos mais variados e diversificados como um exercício propedêutico, preparatório ao ato de racionar. Talvez tenha sido esse o motivo que levou Kant a lecionar uma variedade tão grande de assuntos, pois ele queria instigar nos seus estudantes o próprio uso da razão, ao invés de eles aprenderem o conhecimento como se fosse um sistema de informações previamente estabelecido. Mas, no entanto, tudo isso deve ser ensinado com uma ressalva:

Desses juízos ou conceitos, ele [o estudante] não deve empreender nenhum salto ousado aos [conceitos] mais altos e distantes, mas ele deve chegar lá através do caminho natural e trilhado dos conceitos inferiores que o conduzem gradualmente à frente; mas, tudo isso segundo aquela capacidade do entendimento que o exercício anterior deve ter necessariamente produzido nele, e não segundo aquela que o professor percebe ou acredita perceber em si mesmo, e que ele também falsamente pressupõe nos seus ouvintes. Em resumo: ele não deve ensinar *pensamentos*, mas a *pensar*; não se deve *carregá-lo*, mas *conduzi-lo*, caso se queira que ele seja hábil para avançar por si mesmo no futuro. (AA 02: 306)¹⁶

Reside nessa passagem, datada do semestre de inverno de 1765-1766, a essência de toda a filosofia kantiana, ou melhor, do ato do filosofar. Recorda-se aqui, por exemplo, do conceito cosmopolita da filosofia que apresenta ela mesma – a filosofia – como “a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)” (KrV, B 867). O professor, nesse sentido, diga-se, o professor-filósofo, é o grande instigador, promotor do conhecimento. O conhecimento não é visto aqui como algo possuído, como se estivesse contido em um único livro e uma vez que em posse dele, tenha-se todo o conhecimento. O conhecimento é muito mais amplo do que aquilo que um único livro pode conter, e, provavelmente, um indivíduo não pode conhecer tudo no seu curto período de vida.¹⁷

¹⁶ “Von diesen Urtheilen oder Begriffen soll er zu den höheren und entlegnern keinen kühnen Schwung unternehmen, sondern dahin durch den natürlichen und gebähnten Fußsteig der niedrigeren Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen; alles aber derjenigen Verstandesfähigkeit gemäß, welche die vorhergehende Übung in ihm nothwendig hat hervorbringen müssen, und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an sich selbst wahrnimmt, oder wahrzunehmen glaubt, und die er auch bei seinem Zuhörer fälschlich voraussetzt. Kurz, er soll nicht *Gedanken*, sondern *denken* lernen; man soll ihn nicht *tragen*, sondern *leiten*, wenn man will, daß er in Zukunft von sich selbst zu gehen geschickt sein soll”.

¹⁷ Veja-se algumas reflexões de Kant sobre esse ponto na introdução da *Geografia física*. “Wir sollten uns wohl nur mit unserer eignen Erfahrung beschäftigen, weil diese aber nicht hinreicht, alles zu erkennen, indem der Mensch in Ansehung der Zeit nur einen kleinen Theil derselben durchlebt, also darin wenig selbst erfahren kann, in Hinsicht auf den Raum aber, wenn er gleich reist, vieles doch nicht selbst zu beobachten und wahrzunehmen im Stande ist: so müssen wir uns denn auch nothwendig fremder Erfahrungen bedienen. Diese müssen indeß zuverlässig sein, und

Um indivíduo, enquanto aprendiz, deve ser instigado ao conhecimento, deve ser guiado a ele, para que mediante os vários exercícios preparatórios, ele possa desenvolver a capacidade de pensar, para que possa aprender através disso a observar as diferentes gradações que um objeto ou uma teoria pode ter. “Isto é, a essência do ensino da filosofia é verdadeiramente a preparação ao filosofar, a iniciação no filosofar, e não, a mera coleção cronológica ou temática de filosofemas estranhos” (Barata Moura, 2007, p. 140). Desse modo, o aprendizado deve ser livre para que ele possa produzir no aprendiz a sua própria capacidade de discernimento.

É por isso também que Kant afirmava na *Crítica da razão pura*, que a própria filosofia não pode ser aprendida.

Até então, não se pode aprender nenhuma filosofia; pois, onde ela está? Quem a possui? E, pelo que se pode reconhecê-la? Se pode apenas aprender a filosofar, isto é, exercitar o talento da razão na observância dos seus princípios universais em certas tentativas já existentes, mas sempre com a reserva do direito da razão para investigar, comprovar ou rejeitar ela mesma esses mesmos princípios nas suas fontes. (*KrV*, B 866)

Ou seja, a filosofia de acordo com a sua significação cosmopolita – como doutrina da sabedoria – não está dada, não está escrita. Ela deve, no entanto, ser progressivamente construída através do próprio uso da razão. É por isso que aprender a filosofar não significa aprender um conhecimento já estruturado, já acabado e muitas vezes apresentado na forma de um único livro. Se aprender a filosofar significasse isso, então, se ensinaria aos estudantes uma maneira como eles podem ingressar em um sistema filosófico, e a partir de tais princípios, filosofar. Se a filosofia estivesse realmente disponível em tal livro e se ela fosse universalmente aceita, não se poderia dizer daquele que possui tal conhecimento que ele é um filósofo, pois o conhecimento que ele possui é apenas um conhecimento de tipo histórico.¹⁸ Mas, para Kant, isso não significava filosofar, pois se faria uso dos mesmos princípios já estabelecidos, e, além do mais, não se estaria observando o “direito da razão para investigar, comprovar ou rejeitar ela mesma esses mesmos princípios nas suas fontes” (cf. *KrV*, B 866).

Aprender a filosofar significa, portanto, fazer um uso de sua própria razão de modo que se possa interpretar (investigar, comprovar ou

als solche sind schriftlich verzeichnete Erfahrungen den bloß mündlich geäußerten vorzuziehen” (*Geo*, 09: 159; § 3).

¹⁸ Cf. Barata-Moura (2007, p. 141). Para Kant, o conhecimento filosófico é de tipo racional, assim como o matemático, mas se difere desse, pois ele é um conhecimento por conceitos, enquanto que o conhecimento matemático é um conhecimento pela construção de conceitos. Sobre a divisão dos tipos de conhecimentos, veja-se: Höffe (1998; e 2004, p. 306).

rejeitar) um problema a partir de diferentes perspectivas, ou seja, “a verdadeira filosofia significa, portanto, o acompanhamento da diversidade e da variedade de um objeto através do tempo” (*Geo*, 09: 162).¹⁹ O filosofar possui, assim, uma dimensão temporal, pois ele se constitui no tempo. Ele precisa considerar as nuances sofridas por um determinado objeto, em uma determinada época, em uma determinada cultura, em um determinado povo, etc. O filosofar também possui outra dimensão que pode ser definida como mundana, porque a posição do homem no mundo é sempre uma posição a partir do mundo (cf. Rossi, 2005, p. 19 ss. e 41 ss.). Caso se tenha como base os textos sobre a antropologia e sobre a geografia, percebe-se que a dimensão cosmopolita do homem, ou seja, a dimensão que define o homem como cidadão do mundo não pode ser separada daquilo que a constitui, isto é, dos conhecimentos antropológicos e geográficos.

A filosofia, portanto, não é um tipo de conhecimento que se possui. Na verdade, a filosofia é um tipo de impulso para o conhecimento, o que condiz com a posição do homem no mundo (cf. Dos Santos, 1994a, p. 190). A filosofia também não pode ser traduzida como certa sabedoria mundana, pois ela não é meramente isso. A filosofia, segundo a compreensão de Kant, possui um significado muito mais próximo ao conceito grego de filosofia. Ela significa, portanto, amor à sabedoria.²⁰ E, por conseguinte, o filósofo somente pode ser aquele que ama a sabedoria ou aquele que é amigo dela.

O conceito kantiano de filosofia é aparentemente um dos conceitos que tem recebido pouca atenção por parte dos estudiosos da filosofia de Kant. Isso talvez se deva ao fato de que a maioria dos textos que comentam a filosofia de Kant não traz como título: “o conceito de filosofia em Kant”, mas sim, na grande maioria dos casos, a obra é um comentário à primeira *Crítica*. Então, a seção sobre o conceito de filosofia fica “escondida” entre os capítulos do livro, que em se tratando da *Crítica da razão pura* recebem maior atenção²¹ em contraposição ao

¹⁹ “Die wahre Philosophie aber ist es, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen”.

²⁰ “Weltweisheit ist auch kein dem der Philosophie angemessenes Übersetzungs Wort. Liebe der Weisheit wäre dem Begriffe mehr angemessen” (*OP*, 21: 140).

²¹ Aqui também poderia ser mencionado o interesse dos pesquisadores sobre a *Crítica da razão pura*. Aqui novamente, a maioria das obras versa sobre a teoria do entendimento, da razão, sobre a analítica transcendental e a dialética transcendental ou mesmo sobre a unidade sistemática da primeira *Crítica*. Desse modo, o conceito de filosofia é deixado de lado ou ocupa uma seção menor no corpo dessas obras. Isso talvez possa ser visto como uma herança deixada pelo próprio Kant, pois ele mesmo apresentou tal conceito no final de sua própria obra. Sobre alguns textos que abordam o tema do conceito kantiano de filosofia, porém, não o possuem como objetivo, veja-se: Höffe (1998, p. 617 ss.; 2004, p. 310 ss.); Marty (2004, p. 53 ss.), Chevenal (2002, p. 423 ss.),

conceito de filosofia ou ainda mesmo em contraposição aos temas abordados na parte final da primeira *Crítica*, temas que são, sem dúvida, essencialmente importantes à compreensão do desenvolvimento da subsequente filosofia. No entanto, o conceito de filosofia tem uma função central no desenvolvimento da filosofia crítico-transcendental. À sua precisa compreensão está ligado o desenvolvimento da filosofia prática como um todo.

A *Crítica da razão pura* é o lugar mais famoso onde Kant apresentou a definição de tal conceito. Ali, Kant definiu o conceito de filosofia como “a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana” (*KrV*, B 867). Essa é, sem dúvida, a definição da filosofia em sentido cósmico (*Weltbegriff*). A essa definição se contrapõe o sentido escolar de tal conceito (*Schulbegriff*). De acordo com essa segunda definição, a filosofia é entendida como o “sistema do conhecimento que apenas é procurado como ciência sem algo mais do que a unidade sistemática desse saber para ter por fim, portanto, a perfeição *lógica* do conhecimento” (*KrV*, B 866).

No entanto, toda essa discussão não inicia com a definição da filosofia em significação cosmopolita, mas sim com o significado do filosofar. Ou melhor, a filosofia compreendida em seu significado cósmico (cosmopolita) é propriamente o que Kant chama de ‘aprender a filosofar’. Pois, para ele somente é possível aprender a filosofar e não a filosofia.²² Nesse sentido, há uma estrita relação entre o aprendizado do filosofar e a significação cosmopolita da filosofia, assim como também há uma estrita relação entre o aprendizado da filosofia e a significação escolar da filosofia. É exatamente nessa contraposição – aprender a filosofar e não a filosofia – que Kant via o significado cosmopolita da filosofia, o que ele nomeou de “*conceptus cosmicus*” (*KrV*, B 866) na primeira *Crítica*; em “significado cosmopolita” (*Log*, 11: 25) nas lições sobre lógica editadas por Jäsche; e “*in sensu cosmopolitico*” (*AA* 28: 532) nas lições sobre Metafísica anotadas por Pölitz. Assim, o conceito de mundo – *Weltbegriff* – da filosofia denomina-se “aqui aquilo que diz respeito ao que necessariamente interessa a todos” (*KrV*, B 868 nota). Uma vez que a filosofia cosmopolita se refere ‘ao que necessariamente interessa a todos’, então, ela tem que ter por objetivo a tentativa de

Mohr (1998, p. 372 s.); como exceções, menciono aqui o clássico comentário e descoberta de Henrich (1966, p. 40 ss.) e o comentário e tradução de algumas passagens da obra kantiana sobre o conceito de filosofia por Barata-Moura (2007).

²² Deve ser observado que o aprendizado da filosofia não é completamente impossível para Kant, pois como ele mesmo o esclarece ao afirmar que ele seria, então, histórico: “es sei denn historisch” (*KrV*, B 865).

chegar à clareza sobre os objetivos essenciais para os quais a vida humana está organizada. Com isso, não se está afirmando apenas a vida individual da humanidade, mas na verdade, o que está em vista é uma dimensão social e isso pode ser mostrado pela afirmação de Kant que “o homem está, através de sua razão, destinado a estar em uma sociedade com homens e nela se *cultivar*, se *civilizar* e se *moralizar* através da arte e das ciências” (*Anth*, 07: 324). Isso é exatamente o que Kant chamou de uma cultura moral.²³ No entanto, é necessário perguntar, quais são os fins essenciais que deveriam necessariamente interessar a todos? Como o conceito de mundo da filosofia de Kant deixa-se precisamente determinar, o que é evidentemente apenas uma explicação do seu próprio conceito de filosofia?

A precisa definição do que é a filosofia para Kant não se deixa encontrar facilmente. Prova disso, é que na *Crítica da razão pura* não se encontra a expressão: ‘a filosofia é...’ (*Die Philosophie ist...*), o que permitiria afirmar que essa poderia ser uma precisa definição do que Kant entendia por filosofia. No entanto, o que se encontra na primeira *Crítica* é muito mais o desenvolvimento da compreensão kantiana da filosofia. Ali, Kant entende que a filosofia é o sistema de todo o conhecimento filosófico (cf. *KrV*, B 866). Essa definição, no entanto, recorda apenas o sentido de uma das definições de filosofia, a saber, o seu significado escolar. Como se sabe, Kant apresentou duas definições de filosofia. Essa diferenciação, entretanto, incide sobre a forma com a qual Kant definiu os seus dois conceitos de filosofia. De acordo com o significado escolar da filosofia, a ideia de sistema é necessária para que se possa pensar uma relação entre o todo e as partes que são organizadas através do conceito de um fim racional. Tal organização proporciona uma unidade possível – mesmo que lógica – das partes em um todo.²⁴ Nesse sentido, Kant argumentava que “duas partes pertencem à filosofia de acordo com o seu conceito escolar: primeiro, um estoque suficiente de conhecimentos racionais; segundo, uma relação sistemática desses conhecimentos ou uma ligação dos mesmos na ideia de um todo” (*Log*, 09: 24).²⁵

²³ Veja-se, por exemplo, a reflexão sobre a cultura de Barata-Moura (2007, p. 156 s.).

²⁴ Neste texto, eu não pretendo discutir, por exemplo, o que significa para Kant a ideia de sistema, de arquitetônica da razão pura ou história da razão pura. Sobre isso, veja-se: Manchester (2003 e 2008), Höffe (1998), o quarto capítulo – “The history of philosophy and its architectonic” – em Yovel (1980), e o terceiro capítulo – “Da arquitetônica da razão à razão arquitetônica” – em Dos Santos (1994b).

²⁵ “Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke: Erstlich ein zureichender Vorrath von Vernunftkenntnissen, für's andre: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen”.

O conceito escolar da filosofia implica, portanto, em uma diversidade de conhecimentos que tem que ser sistematizada segundo a ideia de um todo. A razão demarca, contudo, um campo de atuação previamente determinado de acordo com a área de jurisdição (teórica, prática, etc.) em que atuará. Nesse sentido, uma finalidade organiza a sistematização desses conhecimentos que, em última instância, confundem-se com a própria atividade racional para criar uma ligação sistemática de tais conhecimentos racionais na relação entre as partes e o todo.²⁶ Ou seja, a cientificidade – a perfeição lógica do conhecimento – é importante ao conceito escolar da filosofia, pois para Kant, “a unidade sistemática é o que torna, antes de tudo, o conhecimento comum em ciência” (*KrV*, B 860).²⁷

Sobre a definição da filosofia de acordo com o significado cosmopolita, é importante notar que a filosofia tem por objetivo os fins essenciais da razão humana e, portanto, se diferencia da filosofia de acordo com o significado escolar. Essa diferenciação aponta, portanto, para um elemento reflexivo do filosofar. “Ao fim, sempre se pergunta, portanto, para que serve o filosofar e o fim último do mesmo, a própria filosofia considerada como ciência de acordo com o conceito escolar?” (*Log*, 09: 24).²⁸ Com essa pergunta, além de Kant indagar a necessidade de se ter duas definições de filosofia, ele ainda estabeleceu um duplo ponto de vista a partir do qual a filosofia deve ser considerada.

Na significação escolar da palavra, a filosofia visa somente à habilidade; em relação ao conceito cosmopolita, em contrapartida, ela visa à utilidade. Na primeira consideração, ela também é uma doutrina da habilidade; na segunda, ela é uma doutrina da sabedoria, a legisladora da razão e o filósofo não é visto como um artista da razão, mas como um legislador. (*Log*, 09: 24)²⁹

Com isso, Kant delimitava as áreas que se vinculavam a cada um dos pontos de vista. Assim, a filosofia entendida segundo o conceito escolar visa à habilidade e é por isso uma doutrina da habilidade. Já a

²⁶ “The school concept of philosophy begins with historical cognition as learning to be learned as it is given, seeing the need for structures to facilitate learning. But there is no philosophically objective standard for assessing these structures; no idea of what philosophy should be as a possible science; not even any way to recognize the extent to which an attempt counts as being an approach to it” (Manchester, 2008, p. 137).

²⁷ Veja-se também o comentário acrescentado em forma de nota de rodapé em Barata-Moura (2007, p. 73).

²⁸ “Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philosophiren und der Endzweck desselben die Philosophie selbst als Wissenschaft nach dem Schulbegriffe betrachtet?”.

²⁹ “In dieser scholastischen Bedeutung des Worts geht Philosophie nur auf Geschicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der erstern Rücksicht ist sie also eine Lehre der Geschicklichkeit; in der letztern, eine Lehre der Weisheit die Gesetzgeberin der Vernunft und der Philosoph in so fern nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber”.

filosofia entendida segundo o conceito cosmopolita visa à utilidade e é por isso uma doutrina da sabedoria. Como doutrina da sabedoria, a filosofia é a legisladora da razão e o filósofo é o seu legislador. Desse modo, o filósofo – conhecedor da sabedoria – é aquele que está incessantemente interessado nos fins essenciais da razão humana. Enquanto que o artista da razão,³⁰ somente para diferenciá-lo do filósofo, é aquele que se interessa por toda e qualquer espécie de fins.

Curiosamente, Kant fez uma advertência acerca do *status* de sua concepção de filósofo ao afirmar que o “filósofo é um nome elevado e chama-se o *conhecedor da sabedoria*, do qual ninguém pode propriamente usurpar” (AA 28: VIII, II, I, 534).³¹ Com isso, Kant não estava afirmando que o filósofo fosse uma pessoa inexistente. É bem provável que com isso ele quisesse dizer que ninguém pode atribuir a si próprio o nome de filósofo, quando, na verdade, não se é nada mais do que um mero artista da razão. Sim, o filósofo é de alguma forma um ideal. Do mesmo modo, a filosofia também permanece nesse mesmo *status* de ideal, pois como ele a definiu nas suas lições sobre Metafísica anotadas por Pölitz, “a filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita que me mostra os fins últimos da razão humana” (AA 28: II, I, 533).³²

A questão central aqui é que Kant definiu o filósofo como alguém fundamentalmente interessado nos fins essenciais da razão humana e que por isso ele é um “mestre no ideal” (*KrV*, B 867). Pode-se inclusive dizer que o filósofo é um “líder da razão”³³ e nessa condição ele deve direcionar a humanidade para os fins essenciais da razão.

Para Kant, o filósofo realiza no mais alto grau a vocação prática do homem que o leva a destinar-se à tendência para o sumo bem. O filósofo vive, portanto, na órbita da sabedoria. Não apenas como aquele que a procura para contemplá-la e banhar-se na sua luz, isto é, como aquele que, no fundo, anseia essencialmente contemplar-se e para tal intenta conseguir para si uma imagem que honestamente lhe permita esse “sumo gozo”, mas de uma forma que se estende muito para além destes objetivos. O filósofo tem de veicular a própria sabedoria: “o filósofo prático, o

³⁰ “Der Vernunftkünstler oder, wie Sokrates ihn nennt, der Philodox, strebt bloß nach speculativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er giebt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt” (*Log*, 09: 24).

³¹ “Philosoph ist ein hoher Name, und heißt *Kenner der Weisheit*, dessen sich eigentlich Keiner anmaßen kann”.

³² “Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die mir die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt”.

³³ Cf. Manchester (2003, p. 205).

mestre da sabedoria através da doutrina e do exemplo, é o filósofo, propriamente dito”. (*Log*, 09: 24)³⁴

De certo modo, necessita-se diferenciar a concepção kantiana de filósofo da concepção estoica de sábio, ou mesmo, da concepção antiga de filósofo, como aludido por J. Barata-Moura na passagem acima. O filósofo, no sentido kantiano do termo, não visa habitar a cidade universal ideal – a *cosmopolis* – como o sábio estoico, mas vive no mundo entre os homens, porque ele mesmo também é um homem. O filósofo também não vive isolado do mundo, como se fosse alguém que conseguiu transcender da realidade terrena através de exercícios espirituais de ascese. O filósofo também não pode possuir nenhum tipo de interesse egoísta, já que ele é o conhecedor da sabedoria, como se ambicionasse fundamentalmente em ver-se como um ser digno de tal “sumo gozo”. O filósofo, em contrapartida e de acordo com a definição kantiana do termo, é alguém eminentemente interessado com as coisas mundanas, com aquilo que está ao seu redor. O filósofo é alguém que se preocupa em compreender o sentido das coisas, para quê (*wozu*) elas servem, como (*wie*) se pode potencializá-las, enfim, ele é alguém eminentemente interessado com o que essencialmente interessa a todos.

Pode-se mencionar também aqui, a figura do homem esclarecido como um resultado direto da filosofia em significação cosmopolita. Na oitava proposição do texto *Ideia de uma história universal em perspectiva cosmopolita*, Kant apresentou a figura do homem esclarecido como sendo certo líder e por que não chamá-lo também de cidadão esclarecido, já que ele, na condição de um bom cidadão – que compreende perfeitamente o bem, que pode inclusive influenciar os princípios de governo dos atuais governantes e mesmo chegar a ocupar o trono – age de modo participativo na política porque sabe quais são os fins essenciais da razão humana, e, além do mais, por que pensa de modo cosmopolita. “Esse esclarecimento, e, portanto, também com ele certa participação cordial no bem que o homem esclarecido não pode evitar aceitar, no bem que ele compreende perfeitamente, deve gradualmente subir aos tronos e mesmo ter influência nos seus princípios de governo” (*Idee*, 08: 28).

Há, porém, ainda um *conceito mundano* (*conceptus cosmicus*) que serviu de base para essa designação, especialmente quando se o personificava, por assim dizer, e o representava no ideal de *filósofo* como um arquétipo. Com essa intenção, a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*) e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana.

³⁴ Barata-Moura (2007, p. 148). “Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph”.

Nesse sentido, seria orgulhoso demais chamar-se a si próprio de um filósofo e usurpar ser igualado ao arquétipo que se encontra apenas na ideia. (KrV, B 866-867)

Nesse parágrafo citado e nos dois parágrafos que o seguem na *Crítica da razão pura*, Kant introduziu um novo conceito de filosofia, a saber, o conceito cosmopolita de filosofia. De acordo com essa nova definição, a filosofia está além do estrito âmbito da razão pura por abrangê-la, e, assim, envolve um contexto mais amplo, pois ela se refere “ao que necessariamente interessa a todos” (KrV, 543 nota, B 868 nota). Tal conceito possui um significado prático, assim como também teórico: o seu modelo é o ideal do filósofo como legislador da razão humana e, nesse sentido, a filosofia se configura como um modo de vida que “relaciona tudo com a sabedoria, mas pelo caminho da ciência” (KrV, B 878). A perfeição lógica é uma meta, mesmo que essencial, porém, accidental, e não pode ser confundida com o objetivo final: o destino total do homem (cf. KrV, B 868). Nesse ponto, portanto, é que reside o primado da moral sobre a natureza: o homem é o arquiteto que pode construir uma casa para a sua própria existência e nela viver bem.

Referências

- BARATA-MOURA, José. *Kant e o conceito de filosofia*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, ²2007.
- CHENEVAL, Francis. *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung: Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*. Basel: Schwabe, 2002.
- DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. *A razão sensível: estudos kantianos*. Lisboa: Edições Colibri, 1994a.
- DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenian, 1994b.
- HENRICH, Dieter. “Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung”. In: F. Kaulbach, J. Ritter (Hg.), *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achzigsten Geburtstag*. p. 40-59. Berlin: Walter de Gruyter, 1966.
- HÖFFE, Otfried. “Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft”. In: G. Mohr, M. Willaschek (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- HÖFFE, Otfried. “Kants universaler Kosmopolitismus”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 55.2 (2007): 179-191.
- HÖFFE, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: C. H. Beck, ⁴2004.

- HOHEISEL, Karl. "Immanuel Kant und die Konzeption der Geographie am Ende des 18. Jahrhunderts". In: M. Büttner (Hrsg.), *Wandlungen im geographischen Denken von Aristoteles bis Kant*. Dargestellt an ausgewählten Beispielen. p. 263-276. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1979.
- KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, beziehungsweise der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, seit 1902.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 52001.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. por Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. por Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Trad. por Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2004.
- KUEHN, Manfred. *Kant: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MANCHESTER, Paula. "Kant's conception of architectonic in its historical context", *Journal of the History of Philosophy*, 41.2 (2003): 187-207.
- MANCHESTER, Paula. "Kant's conception of architectonic in its philosophical context", *Kant-Studien*, 99 (2008): 133-151.
- MANTHEY, Jürgen. *Königsberg. Geschichte einer Weltbürgerrepublik*. München: Carl Hanser Verlag, 2005.
- MARTY, François. *L'homme, habitant du monde. À l'horizon de la pensée critique de Kant*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.
- MAY, J. A. *Kant's concept of geography and its relation to recent geographical thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1970.
- MOHR, Georg; WILLASCHEK, Marcus (Hg.). *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's conception of moral character: the "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- ROSSI, Philip J. *The social authority of reason: Kant's Critique, radical evil, and the destiny of humankind*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- WILSON, Holly L. *Kant's pragmatic anthropology: its origin, meaning, and critical significance*. Albany: State University of New York, 2006.
- YOVEL, Yirmiahu. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

ZANELLA, Diego Carlos. *O cosmopolitismo kantiano: do melhoramento dos costumes humanos à instituição da paz*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2012.

Resumo: O presente texto visa explicitar o significado cosmopolita da filosofia de Immanuel Kant. Essa explanação passará pelas definições de ‘filosofia’, ‘filósofo’, ‘ensino’ e ‘filosofar’. Procurará mostrar que a própria constituição do conceito de filosofia ainda preserva a sua raiz grega de ‘amor à sabedoria’; que é necessário cultivar esse ‘amor à sabedoria’ para, a partir daí, aprender a raciocinar; que o filosofar possui um direcionamento prático que visa o esclarecimento, isto é, a emancipação da tutela alheia.

Palavras-chave: filosofia, cosmopolitismo, Kant

Abstract: This paper aims to clarify the cosmopolitan meaning of Immanuel Kant’s philosophy. This explanation will consider the definitions of ‘philosophy’, ‘philosopher’, ‘teaching’ and ‘philosophize’. It will show that the proper constitution of the concept of philosophy still preserves its Greek root as ‘love of wisdom’; that it is necessary to cultivate this ‘love of wisdom’ to learning how to reason; that philosophizing has a practical direction to the enlightenment, that is, the emancipation from the tutelage of others.

Keywords: philosophy, cosmopolitanism, Kant

Recebido em 18/10/2014; aprovado em 20/02/2015.

Cualidad y realidad en la tesis de la segunda antinomia

[Quality and reality in the second antinomy thesis]

Miguel Alejandro Herszenbaun*

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
CONICET

1. Introducción

La “Antinomia de la razón pura”, capítulo central de la *Crítica de la razón pura*, ha estado en el centro de múltiples debates. Uno de estos consiste en la interpretación de cada tesis y antítesis. Este trabajo se propone considerar la tesis de la segunda antinomia. Intentaré probar que esta tesis y su prueba suponen dos tipos diferentes de síntesis: una categorial y otra empírica. Como se mostrará, la síntesis categorial es responsable de la producción de la segunda idea cosmológica, mientras que la síntesis empírica se encuentra involucrada en la producción de la segunda antinomia. También sostendré que ambas síntesis corresponden a la categoría de realidad, i.e. que esta categoría es capaz de producir la segunda idea cosmológica y el conflicto antinómico basado en ella. Asimismo, se probará que la tesis sólo puede referirse a la existencia de partes simples materiales y no a cierta sustancia simple metafísica, nouménica o inmaterial. En la primera parte de este trabajo, presentaré mi interpretación de la Antinomia de la razón pura, particularmente cómo se producen las ideas cosmológicas y sus correspondientes conflictos cosmológicos. Luego, pasaré a considerar la tesis de la segunda antinomia, abordando primero la prueba y las observaciones de la tesis y la antítesis, para luego abordar las síntesis correspondientes a la categoría de cualidad.

2. La producción de la Antinomia de la razón pura

A continuación presento mi interpretación general de la Antinomia. Sostengo que para comprender cómo se produce la antinomia, debe distinguirse entre dos tipos diferentes de síntesis.¹ La Antinomia supone

* Email: herszen@hotmail.com

¹ Para mayores detalles, ver Herszenbaun (2014a).

síntesis categoriales que producen las ideas cosmológicas y síntesis empíricas que producen los cuatro conflictos antinómicos. La producción de las ideas cosmológicas no involucra elementos intuitivos (puros o fenoménicos), pero las antinomias sí suponen una referencia a espacio y tiempo.²

Kant sostiene en A 497/ B 525 que el silogismo cosmológico es la fuente de la Antinomia. Yo afirmo que se puede interpretar la Antinomia a través de los momentos de este silogismo. La premisa mayor establece que para un condicionado dado debemos suponer como también dada la totalidad de sus condiciones. En esta premisa se encuentra involucrada una mera síntesis categorial, esto es, una síntesis por puros conceptos (A 498-9/ B 526-7) no referida a espacio ni tiempo. Con esta síntesis sólo se piensan cosas en sí³ y no cuesta identificar a esta premisa con el principio sintético de la razón pura presentado en A 308-9/ B 365-6.

Esta síntesis categorial produce las cuatro ideas cosmológicas. En A 497/ B 525 Kant sostiene que esta síntesis puede ser llevada a cabo de distintas maneras, según la síntesis involucrada (es decir, la categoría involucrada) y el tipo de condicionado que se considere. En A 408-10/ B 435-6 Kant presenta las ideas cosmológicas. Las ideas cosmológicas representan series completas de condiciones y son elaboradas a través de diferentes tipos de síntesis capaces de producir series. Esto concuerda con la definición de idea entendida como categoría ensanchada (*erweiterte Kategorien*) (A 409/ B 436). La categoría ensanchada es la síntesis puramente categorial, usada para pensar cosas en sí como sometidas a cierta relación de condición-condicionado (relación determinada por la actividad sintética de cada categoría), y que se extiende al enlazar estos elementos conformando una serie de ellos bajo la guía del principio sintético de la razón. Esto conforma cuatro series completas de condiciones (cada una de un tipo según la categoría involucrada) que representan lo incondicionado,

² Según Allison (2004, p. 363) y Klimmek (2005, p. 76-78) la producción de las ideas cosmológicas involucra elementos intuitivos. Aunque esta interpretación parece concordar con la “sección I” de la “Antinomia”, no concuerda con la “sección VII” (A 498/ B 526, A 500/ B 528) y con los pasajes A 479/ B 507, A 483/ B 511, A 486/ B 514 y A 506/ B 534. Según Klimmek, lo dado desde donde parte la serie de condiciones establece de qué tipo de serie se trata (de cantidades, cualidades, causas, etc.). Klimmek no advertiría que sólo los juicios son capaces de constituir relaciones de condición-condicionado (Reich 1992, p. 71-75). Lo dado, por sí, no es *condición* ni *condicionado* de ningún tipo. Además, si los elementos intuitivos establecieran el tipo de condición de que se trata y todas las series partieran del múltiple intuitivo dado, no se podría distinguir entre las diferentes series, todas conformadas por los mismos elementos. La objeción vale también si las ideas cosmológicas fueran conformadas por series de elementos intuitivos puros; vale también contra Allison. Heimsoeth (1966, p. 203-204, 206) es ambiguo sobre si las ideas cosmológicas son producidas a través de una síntesis categorial o empírica.

³ A 498/ B 526, A 500/ B 528, A 416-7/ B 444.

sin referencia a elemento intuitivo alguno.⁴ Estas series son las ideas cosmológicas (o categorías ensanchadas).⁵

La premisa menor establece que los fenómenos están bajo la condición de la regla postulada en la premisa mayor. Así, si el fenómeno es dado, debe ser considerada dada la entera serie de condiciones fenoménicas, esto es, debemos suponer completa la síntesis empírica practicada sobre las condiciones fenoménicas (A 497/ B 525-6). Pero hay una diferencia fundamental entre las síntesis consideradas en la premisa mayor y en la premisa menor. La primera, síntesis de conceptos puros, no supone condición temporal alguna ni tiene duración (A 500/ B 528). En tanto considera cosas en sí atemporales, la actividad de sintetizar una serie completa de condiciones en sí está siempre inmediatamente completa⁶ y representa lo incondicionado. La síntesis empírica recorre el tiempo y tiene

⁴ La “sección I” parece decir que las ideas cosmológicas sí suponen elementos intuitivos, en concordancia con las interpretaciones de Klimmek y Allison. Propongo otra lectura de la “sección I”. En tanto el verdadero fundamento de la Antinomia es presentado en la “sección VII”, la “sección I” no puede ser la presentación kantiana de las ideas cosmológicas, sino la interpretación de los metafísicos adversarios de Kant. La “sección I” presenta las ideas cosmológicas como si éstas fueran producidas por síntesis empíricas referidas a espacio y tiempo. Pero, varias pistas en el texto kantiano sugieren que debe distinguirse entre síntesis categoriales y empíricas y que esta distinción también está involucrada en la producción de las ideas cosmológicas (A 479/ B 507, A 483/ B 511 y A 486/ B 514). Kant intenta dirigir su exposición directamente a la “Antitética de la razón pura”. A tal fin, debe presentar las ideas cosmológicas que son su base. Pero para fundar la ilusión trascendental de la Antitética, debe presentarse las ideas tal como son entendidas por los metafísicos mencionados, i.e. los realistas trascendentales. Estos confunden fenómeno y noumeno, con lo cual mezclan síntesis categoriales y empíricas. La “sección I” presenta, entonces, las ideas cosmológicas tal como estos adversarios las entienden y Kant busca con esto sentar las bases mínimamente requeridas para pasar lo más pronto posible al tratamiento de la “Antitética”.

⁵ Cada síntesis categorial formadora de cada idea cosmológica podría conformar una serie finita concluyente en una condición incondicionada o una serie infinita de condiciones condicionadas dadas. Pero el mero enlace categorial no contiene la contradicción que se expresará en la Antinomia. En tanto meros enlaces categoriales atemporales, son ejecutados por la misma actividad sintética y concluidos inmediatamente. Así, produciéndose ambas representaciones por la misma actividad sin diferencia de duración, se identifican, conforman la representación de lo incondicionado y la distinción entre una serie finita o infinita parece meramente nominal. La síntesis empírica sí formará posiciones contrapuestas en cada conflicto cosmológico (cfr. Herszenbaun, 2014a, p. 44-46).

⁶ En A 307-8/ B 364-5 se presenta el principio de la razón pura y la máxima de la razón pura. La premisa mayor del silogismo cosmológico es idéntica al principio. En A 309/ B 366 Kant dice que la “Dialéctica” se ocuparía de los silogismos que tienen a este principio de la razón pura como premisa mayor. El silogismo cosmológico cuadra con esta descripción. En Herszenbaun (2014b, p. 36-37) he sostenido que el principio de la razón pura está basado en la máxima, en concordancia con A 297-8/ B 353-4. Allison (2004, p. 330-332), Ameriks (2006, p. 287) y Grier (2001, p. 124) defienden que el principio es la base de la máxima. Entiendo que debe distinguirse entre una máxima lógica restringida que se refiere sólo a elementos lógicos y es equivalente al principio de la razón pura porque, en tanto se trate de elementos lógicos no temporales, es válido inferir a partir de lo condicionado dado la entera serie dada de condiciones (A 331-2/ B 388-9). La máxima lógica “amplia” se refiere a elementos empíricos. Aquí no es válido afirmar que las condiciones fenoménicas son siempre dadas y sólo puede establecerse que tales condiciones deben ser buscadas. El principio de la razón es una extensión epistemológicamente ilegítima a cosas en sí de la máxima lógica restringida. Rohlf (2010, p. 207) rechaza la posición de Allison, Ameriks y Grier.

duración (A 498-500/ B 527-9). En consecuencia, no está completa a menos que efectivamente alcance la totalidad de condiciones fenoménicas dadas en el tiempo, lo que supone cierta duración, finita o infinita.

Este silogismo permite diferenciar dos actividades involucradas en la producción de la Antinomia. Las síntesis categoriales producen las ideas cosmológicas, representaciones de cuatro series completas de condiciones consideradas como dadas en sí y representan lo incondicionado. Cada síntesis empírica pretende ajustarse a su respectiva síntesis categorial, pero ejecutándose en el tiempo y formando series de duración finita o infinita. Así, cada síntesis empírica produce dos representaciones: una serie de condiciones finita y otra infinita. Estas son las posiciones enfrentadas presentes en cada antinomia. En lo siguiente intentaré mostrar que la tesis de la segunda antinomia se ajusta a esta explicación general.

3. El conflicto de la segunda antinomia de la razón pura

La segunda antinomia enfrenta la tesis que afirma “toda substancia compuesta, en el mundo, se compone de partes simples, y no existe, en general, nada más que lo simple, o lo que es compuesto de ello” (A 434/ B 462) y su antítesis que sostiene que “en el mundo ninguna cosa compuesta consiste en partes simples, y en general no existe en él nada simple” (A 435/ B 463).

Kant hace múltiples caracterizaciones del conflicto. La segunda idea cosmológica es su fundamento y es presentada como “la absoluta integridad de la *división* de un todo dado en el fenómeno” (A 415/ B 443). Antes de abordar esta idea, Kant describe el conflicto:

[L]a realidad en el espacio, es decir, la *materia*, es un condicionado cuyas condiciones internas son sus [propias] partes, y [del cual] las partes de las partes son las condiciones remotas; de manera que aquí se produce una síntesis regresiva, cuya totalidad absoluta la razón exige, [totalidad] que no puede tener lugar de otra manera que por medio de una división consumada, por la cual la realidad de la materia o bien se disipa en la nada, o bien [desaparece al convertirse] en aquello que no es ya materia, a saber, en lo simple. (A 413/ B 440)

Lo que representa la idea es la división de un condicionado, la materia, en sus condiciones internas, sus partes. Llamativamente, las posiciones enfrentadas son descriptas como afirmando que “la realidad de la materia o bien se disipa en la nada” “o bien [desaparece al convertirse] en aquello que no es ya materia, a saber, en lo simple”.

En un mismo párrafo se dice que el segundo conflicto cosmológico versará sobre la *división de la materia* pero también que la materia se disipa

en la nada o en aquello que no es materia. Esto podría dar a entender que la segunda antinomia versa sobre alguna entidad inmaterial: sustancias simples inmateriales, i.e. mónadas, o cierta materia no sensible.

En A 416-8/ B 443-6 Kant presenta dos maneras de concebir lo incondicionado (como una serie infinita completamente dada o finita concluyente en una condición incondicionada) y especifica qué se entiende por ello en cada uno de los conflictos. Tratando el segundo conflicto dice que “con respecto a las partes de un todo dado dentro de sus límites, [lo primero de la serie se llama] lo simple” (A 418/ B 446). Kant vuelve a definir el problema como versando sobre las partes dentro de los límites de un todo y llama a la condición incondicionada “lo simple”.

En A 463/ B 491 formula el conflicto como la cuestión “de si en algún lugar y quizá en mi Yo pensante, hay una unidad indivisible e indestructible, o si no hay nada más que lo divisible y perecedero”. Esto haría suponer que la antítesis, defensora de la infinita división de las sustancias, se compromete con una posición materialista, según la cual todo es perecedero, frente a una tesis referida al yo pensante, indivisible e indestructible, es decir, al alma o la mónada.

En A 467/ B 495 se resume la antítesis diciendo que “toda parte conduce a otra parte aún más pequeña” por lo que “el alma es tan divisible y corruptible como la materia” (A 468/ B 496). Esto impide

que se pase, de los objetos de la naturaleza que él [el empirista representado en la antítesis] puede descomponer por medio de la observación y de la matemática, y que puede determinar sintéticamente en la intuición (de lo extenso) a aquellos [objetos] que ni el sentido ni la imaginación pueden jamás representar in *concreto* (a lo simple). (A 469/ B 497)

Estas afirmaciones hacen suponer que (1) o la antítesis también sostiene que lo inmaterial (alma) es divisible, no versando la segunda antinomia sólo sobre cuerpos, (2) o que aunque la antítesis se ocupa sólo de “objetos de la naturaleza”, la tesis sí se ocupa de objetos no dados en la intuición, i.e. cierta entidad nouménica.

Sin embargo, en la solución a este conflicto Kant da una última caracterización: “deberé también decir: la multitud de partes en un fenómeno dado no es, en sí, ni finita ni infinita, porque el fenómeno no es nada que exista en sí mismo, y las partes sólo son dadas mediante el *regressus* de la síntesis que descompone, y en él” (A 505/ B 533). Esto indica que aquí se trata de la división del fenómeno dado, en concordancia con la división de la materia según A 413/ B 440. Las actividades del entendimiento y la razón que estarán a la base de este conflicto se dirigirán a la división del fenómeno. Este punto será analizado en las dos secciones siguientes.

Estas diversas presentaciones del segundo conflicto cosmológico motivan diferentes lecturas. Un primer grupo de intérpretes entiende que el conflicto versa sobre la división de la materia, i.e. de cuerpos espaciales.⁷ Un segundo grupo sostiene que el conflicto no versa (sólo) sobre cuerpos espaciales. Schmiede cree que se trata de cierta materia trascendental que sería el fundamento de todo cuanto existe y que en la tesis se alegaría a favor de su simplicidad, como fundamento de todo objeto, físico o mental (Schmiede, 2006, p. 284, 286). Tampoco excluye que se considere cierta sustancia pensante. Grier sostiene que se trata de una sustancia suprasensible, no espacial, previa a las formas de espacio y tiempo, y que consiste en cierta materia (no extensa) como componente último de toda realidad (Grier, 2001, p. 197, 199, 203). Kemp Smith sostiene que la tesis versa efectivamente sobre mónadas leibnizianas.⁸ Las posiciones que entienden que la tesis trata sobre entidades inmateriales o conceptuales sostienen que su prueba procede sólo por conceptos sin referencia a la intuición. En lo siguiente, mostraremos que esta tesis sólo puede versar sobre partes simples materiales de cuerpos y que su prueba sí supone

⁷ Cfr. Engelhard (2005, p. 145, 158). Malzkorn encuentra como antecedente de la segunda antinomia el conflicto entre geometría y metafísica presentado en la *Monadologia physica*, disputa que versaría sobre las partes de cuerpos materiales (1998, p. 389). También sostiene que la concepción de espacio y tiempo de la *Dissertatio* y mejorada en la *Crítica* haría irrelevante la oposición entre cuerpo y mónada (1998, p. 398). En concordancia, Kant formularía el segundo conflicto antinómico formulando la oposición entre cuerpo y mónada en términos de sustancia simple y sustancia compuesta. Esto permite que ambas afirmaciones versen sobre cuerpos. Kreimendahl también cree que aquí Kant se ocupa de cuerpos (1998, p. 429, 430).

Al-Azm señala que la segunda antinomia se formula en términos de “sustancia” a fin de abarcar tanto la sustancia material como mental (1972, p. 46-47). Pero, inmediatamente, advierte que la pregunta es “whether the process of analyzing (subdividing) *material* substances into smaller and smaller parts is finite or infinite” (1972, p. 48). Agrega que la tesis se referiría a Clarke, quien defiende la existencia de partes materiales indivisibles (1972, p. 50-52). Al abordar la segunda prueba de la antítesis dirá que se refiere a cierta sustancia simple mental (1972, p. 67), lo que resultaría llamativo ya que, si la tesis versa sólo sobre sustancias materiales, no se ve por qué la antítesis debería responder a su adversario sobre otro tipo de sustancia. Esta segunda prueba debe ser interpretada como un intento de dar una prueba sin suponer una sustancia compuesta, sino apoyándose sólo en la forma de la experiencia en general.

Heimsoeth señala que Kant no pretende hablar de mónadas en la tesis de la segunda antinomia ni de la simplicidad de la autoconciencia, y que toda la Antitética versa sobre cosas efectivamente reales en espacio y tiempo (1967, p. 230-231), pero también advierte que Kant usa términos que excederían las meras cosas corpóreas (1967, p. 228) como “Wesen” en lugar de “Dinge” en A 436/ B 464.

⁸ Kemp Smith (2003, p. 489-490) afirma que la tesis versa sobre la materia extensa. Pero, inmediatamente, señala que Kant incurriría en la confusión de equiparar materia extensa y sustancia compuesta. Al advertir esta confusión, en la observación a la tesis, Kant dejaría en claro invocando el principio monadológico que la prueba versa sobre sustancias simples leibnizianas. Así, no habría antinomia, pues la tesis versaría (o debería versar) sobre una sustancia leibniziana y la antítesis sobre la materia extensa. Esto se debe a que aquí estaría conservada una antigua concepción de la antinomia como enfrentamiento entre pensamiento puro e intuición sensible (p. 491). Falkenburg (1995, p. 20) entiende que la tesis trataría meras relaciones lógicas, mientras la antítesis las vuelca a relaciones espaciales.

referencias a la intuición. Este último punto se entenderá cabalmente cuando tengamos una visión de conjunto al considerar la síntesis empírica involucrada en la prueba.

4. La tesis de la segunda antinomia y su prueba

El presente trabajo se propone probar que la tesis versa sobre cuerpos y sus partes simples materiales. Analizaré su prueba e intentaré demostrar que no podría versar sobre mónadas ni operar sobre la base de meros conceptos. Veremos que esto último es importante, pues implicará la introducción de un aspecto intuitivo. El sentido de aquello intuitivo aquí indicado se especificará cuando consideremos la categoría de cualidad, las síntesis categorial y empírica involucradas en esta antinomia. Así se hará evidente la necesidad de la intervención de una síntesis empírica y que la tesis se refiere a algo simple material.

La prueba comienza suponiendo que “las sustancias compuestas no consistiesen en partes simples” (A 434/ B 462). Si suprimiéramos con el pensamiento toda composición, no quedaría parte alguna, ni compuesta ni simple, i.e. no sería dada ninguna sustancia. De ello se sigue que: “o bien es imposible suprimir en el pensamiento toda composición, o bien debe quedar, después de la supresión de ella, algo que subsista sin composición, es decir, lo simple” (A 434/ B 462). Kant deberá llevar el primer término de este binomio a una contradicción y así probar el segundo.

Ocupándose del primer término del binomio Kant dice que entre las sustancias la composición es una mera relación contingente, “sin la cual éstas deben subsistir como entes que perduran por sí” (A 434/ B 462). Si se supone que sería imposible suprimir en el pensamiento toda composición, se concluiría que “lo compuesto no consistiría a su vez en sustancias” (A 434/ B 462), lo que contradice la suposición inicial (las sustancias compuestas).

Este es el punto central de la prueba. El carácter subsistente de la sustancia supone que ella no depende de nada más para su existencia. De ello deduce Kant que la composición debe ser contingente para toda sustancia, concluyendo que debe poder suprimírsela sin alterar en nada la naturaleza de la sustancia.⁹ Así, puede concluirse que si no se pudiera suprimir toda composición de la sustancia, entonces la sustancia compuesta

⁹ Kant distingue la sustancia como fenómeno y como cosa en sí pensada mediante meros conceptos (A 525-6/ B 553-4): la primera no admite la supresión de la composición. Entendemos que el debate supondrá extrapolar a cuerpos lo que primero fuera pensado sobre cosas en sí por meros conceptos, e introducir así un elemento intuitivo.

no consistiría en sustancias, lo que contradice el punto de partida y lleva a refutar el primer término del binomio.

Pareciera que el carácter autónomo definitorio de las sustancias garantiza el que se pueda suprimir la composición. Si acaso no se pudiera suprimir dicha composición, valdría concluir que la sustancia compuesta no constaría a su vez de sustancias, lo que resulta contradictorio. En conclusión, se afirma “que el compuesto substancial, en el mundo, consiste en partes simples”¹⁰.

La prueba parece proceder únicamente por conceptos, basándose en el concepto de sustancia como lo subsiste por sí y en el consecuente carácter contingente de la composición entre sustancias. La prueba no parece referir al tiempo o al espacio, salvo, quizá, en su conclusión (si logramos probar que se refiere a cuerpos). Si en efecto la prueba procediera por meros conceptos sin referencia a tiempo o espacio, podría considerarse que las sustancias simples pensadas en la tesis son entidades inmateriales. Semejante prueba debería valer para seres nouménicos y, por tanto, su conclusión debería referirse a sustancias simples *inmateriales*.¹¹

Más aun, debe afirmarse que: *si* la tesis y su prueba versan sobre mónadas, *entonces* la prueba debe proceder únicamente por conceptos y *si* la prueba procede únicamente por meros conceptos (sin suponer sucesión o extensión), *entonces* debe versar necesariamente sobre mónadas. Estamos ante un *bicondicional* verdadero y con el que deberían comprometerse quienes sostienen o bien que aquí se trata de mónadas o bien que aquí se procede por conceptos. Intentaremos mostrar (1) que la tesis y su prueba se refieren a las partes simples de cuerpos (no a mónadas) y (2) que la prueba supone una síntesis empírica y, por tanto, cierta referencia a las formas de la intuición (no procede por meros conceptos). Gracias a este bicondicional verdadero, se deducirá que ambos términos son falsos si se demuestra que cualquiera de ellos lo es. Así, probando (1) o (2) se demostraría todo lo que pretendemos probar.

La “observación a la tesis” establece el alcance y sentido de la tesis y su prueba. Allí se indica de qué compuesto y simple se trata en la tesis. En primer lugar, se indica que tiempo y espacio no consisten en compuestos de sustancias. Un compuesto sustancial supone partes que subsisten por sí. Las partes del tiempo y el espacio se dan únicamente por limitación del todo y,

¹⁰ Según Hegel (1986, p. 220), la prueba se apoya en la suposición no demostrada de que la composición es una relación contingente de las sustancias.

¹¹ Kant (A 441/ B 469. AA 04: 507-508, 1991, p. 59-60) señala que tal prueba por conceptos versaría sobre mónadas y, además, sería irrefutable. Según Malzkorn (1998, p. 387) la *Monadologia physica* presenta una prueba casi idéntica que no sería *analítica*, sino *a priori*.

por tanto, no son subsistentes por sí. Con lo cual, espacio y tiempo no son el tipo de compuesto de que se trata en esta prueba.

En cuanto al compuesto del que sí se trata en la prueba, se habla de un todo sustancial –*totum substantiale*, también caracterizado como *compositum* propiamente tal, *compositum reale* y compuesto sustancial–, esto es “la unidad contingente de lo múltiple que, siendo dado por separado (al menos en el pensamiento), es puesto en un enlace recíproco, y de ese modo constituye [algo] uno” (A 438/ B 466). Este compuesto sustancial se refiere a *partes que subsisten por sí mismas*; en consecuencia, no se refiere a los accidentes de la sustancia, ni a las partes de tiempo o espacio. Creo que Kant pretende aclarar que lo pensado como tal compuesto es una relación entre sustancias¹², y no pretende señalar que las partes deben ser preexistentes al todo. Vale aclarar que la prueba se arruina si se la hace valer para todo compuesto sin distinción (A 440/ B 468).

Se trata aquí de lo simple, dice Kant, “solamente en la medida en que es dado necesariamente en lo compuesto, puesto que éste puede disgregarse en ello, como en sus partes constitutivas” (A 440/ B 468). Lo simple considerado “es dado necesariamente en lo compuesto” y el compuesto debe poder disgregarse en lo simple como en sus partes constitutivas. A Kant no le preocupa especialmente que las partes existan con anterioridad al todo, pero sí exige que dichas partes sean *subsistentes por sí*.¹³ Esta prueba no vale para el espacio, pero, afirmo, tampoco para la mónada leibniziana. Aquí se trata del compuesto que debe poderse disgregar en partes subsistentes, y *de un simple que se dé sólo en lo compuesto*. Por el contrario

la significación propia de la palabra *monas* (según el uso de Leibniz) debiera referirse sólo a lo simple que es dado *inmediatamente* como sustancia simple (p. ej. en la conciencia de sí mismo) y no como elemento del compuesto, a lo que se podría llamar mejor el *atomus*. Y como pretendo demostrar las subs-

¹² Kant intenta decir que el *compositum reale* debe constar de partes subsistentes, i.e. partes sustanciales o cuya existencia no dependa a su vez de otra cosa, no que las partes son preexistentes al todo. El espacio no sería el compuesto en cuestión, no porque la parte no sea previa al todo, sino porque sus partes no subsisten por sí. Tener en cuenta este matiz será pertinente cuando abordemos la división pensada en la segunda idea cosmológica y la categoría de cualidad. Si las partes relacionadas tuvieran que ser necesariamente preexistentes, debería tratarse aquí de la síntesis de la categoría de cantidad (síntesis de agregación), pues ella enlaza unidades autónomas preexistentes. En cambio, la categoría de cualidad ejecuta una síntesis de coalición, produciendo una multiplicidad en una unidad a través de negaciones y limitaciones (cantidad intensiva) cfr. nota al pie en B 201-2, A 162-3/ B 203-4 y A 167-8/ B 209-10. La cantidad intensiva permitirá representar partes sustanciales de un todo, pero no preexistentes. La síntesis de división en la segunda idea cosmológica supone este tipo de actividad.

¹³ Kant habla del compuesto sustancial para establecer el *tipo* de parte que conforma al todo. Esto no supone *que las partes existan antes y fuera del todo*, sino que son *subsistentes*, sustancias. La categoría de cualidad será capaz de representar lo dado como compuesto de partes, de disgregarlo en ellas y de representar esta relación como si se diera entre sustancias.

tancias simples sólo con respecto al compuesto, como los elementos de ellos, podría denominar la tesis de la segunda antinomia *atomística* trascendental. Pero como esta palabra ha sido empleada hace ya largo tiempo para denominar una particular manera de explicación de los fenómenos corpóreos [...] [la tesis] puede llamarse el principio dialéctico de la *monadología*. (A 440-2/ B 468-70)

La mónada, lo simple “dado inmediatamente como substancia simple”, se diferencia del átomo “como elemento del compuesto”. La mónada leibniziana está excluida del ámbito probatorio de esta prueba, porque la prueba debe referirse a la composición de un todo dado: decidir si el todo dado se descompone en elementos simples o en infinitas partes. La prueba se refiere a lo simple de un compuesto, en las sustancias en que el compuesto puede disgregarse y consistir, al *átomo*.¹⁴ De este terreno probatorio está excluida la mónada, el tiempo y el espacio y, por tanto, sólo restaría la discusión sobre la composición de los cuerpos en átomos.

En la “observación a la antítesis” Kant vuelve a abordar la prueba de la tesis y la mónada leibniziana¹⁵:

[A]quí no es suficiente encontrar, para el concepto puro del entendimiento de lo compuesto, el concepto de lo simple; sino [que hay que] encontrar, para la intuición de lo compuesto (de la materia), la intuición de lo simple; [...]. Por consiguiente, aunque para un todo compuesto de sustancias, pensado meramente con el entendimiento puro siga siendo válido que antes de toda composición de él debemos tener lo simple, esto no es válido, sin embargo, para un *totum substantiale phaenomenon* [...]. Si [los cuerpos] fueran cosas en sí mismas, la prueba de los monadistas tendría, por cierto, validez. (A 441/ B 469)

Podemos ver que (1) la prueba de la tesis no se ocupa de sustancias meramente pensadas ni de lo simple de un ente meramente pensado, sino de la sustancia como fenómeno y de la intuición de lo simple y de lo compuesto; (2) que la prueba no procede puramente por conceptos, pues de

¹⁴ A 442/ B 470. Esta referencia al “átomo” y al “atomismo” resulta problemática. Según Al-Azm (1972, p. 50, 52) Kant se refiere a Clarke, quien sostiene la existencia de partes materiales simples. Según Grier, Kant no podría referirse a esto, pues la prueba por meros conceptos debe referirse a cierta materia suprasensible. Creo que si los monadistas dieran una prueba por meros conceptos a fin de probar la simplicidad de la mónada (una sustancia simple, no extensa), entonces la prueba sería irrefutable (A 441/ B 469) y, en consecuencia, no habría *antinomía*. En consecuencia, la tesis no debe referirse a mónadas, sino a “puntos físicos” (A 439/ B 467). Grier (2001, p. 201) destaca que Kant rechaza llamar a esta posición “atomística trascendental” y prefiere usar “principio dialéctico de la monadología”. A sus ojos, esto significaría que la tesis *sí* interpreta la sustancia simple como una mónada. Sostengo que el término “monadología” debe ser interpretado tal como se entiende a los *monadistas* presentados en *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (AA 4: 504, 507-508. Kant, 1991, p. 53, 59-60). Estos “monadistas” defienden la existencia de *puntos físicos*.

¹⁵ La “Antinomía” no se vale de pruebas de abogado y no hace admitir al adversario algo que éste no admitiría. Aquello atribuido al tesisista, aun en la prueba u observación contraria, debe ser tenido como legítimo.

ello se concluiría la necesaria existencia de sustancias simples inmateriales (mónada leibniziana) para un compuesto sustancial inmaterial. Si acaso la prueba fuera pensada para demostrar la necesidad de la mónada leibniziana, ésta debería llevarse a cabo por meros conceptos y sería irrefutable. Y un argumento “irrefutable” no permitiría conformar una antinomia. También se entiende (3) que los monadistas podrían esgrimir la prueba conceptual irrefutable que va del concepto de lo compuesto al de lo simple, si los cuerpos considerados en la tesis fueran cosas en sí. Este último punto debería inquietarnos: ¿acaso el realista trascendental representado en la tesis no cree que son cosas en sí y, en consecuencia, la prueba que da es puramente conceptual? Sobre este punto volveremos en seguida. De lo antedicho se deduce (1) que la prueba de la tesis no debe proceder a través de meros conceptos, (2) lo que valdría para algo en sí y (3) sería inobjetable.

En sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Kant distingue la posición metafísica de Leibniz de aquella sostenida por los monadistas, responsables de una “mala interpretación de la *Monadología*”. Mientras Leibniz sostenía que habría una sustancia simple inmaterial, no espacial, posición irrefutable probada puramente por conceptos, los monadistas defienden la existencia de *puntos físicos*, sustancias simples materiales en el espacio.¹⁶ Releída la observación a la antítesis (A 441/ B 469), vemos que los monadistas son descritos como tratando sobre cuerpos y pretendiendo probar la existencia de partes simples espaciales. Esto explica por qué Kant llama a la tesis “principio de la monadología” (A 442/ B 470) aun sin referir a mónadas, y por qué son compatibles esta particular *monadología* y el *atomus*.

Ahora bien, si los monadistas defienden la existencia de puntos físicos (sustancias simples espaciales) y *creen* que estos son cosas en sí, ¿no sería razonable que ofrecieran una prueba que procediera por meros conceptos? Y, en consecuencia, ¿la prueba de la tesis no sería por meros

¹⁶ “Todo ello permitía al metafísico construir el espacio mediante puntos, y la materia con partes simples [...]. El fundamento de este error debe atribuirse a una mala interpretación de la *Monadología*, la cual no se refiere [...] a la interpretación de los fenómenos de la naturaleza, sino que ella proporciona un concepto platónico del Universo [...] que Leibniz desarrolla en tanto que el Universo, que no es considerado objeto de los sentidos sino como realidad *en sí*, constituye un objeto del entendimiento sobre el cual [...] se fundamentan los fenómenos de los sentidos. [...] [E]n el dominio de las *cosas en sí*, lo compuesto debe estar constituido por lo simple, pues [...] las partes deben darse como previas al compuesto. Sin embargo, el *compuesto fenoménico* no puede constituirse por partes simples, porque en el fenómeno, que únicamente puede darse como compuesto (o extenso), las partes sólo pueden ser dadas tras la división de lo compuesto [...]” (AA 04: 507-508; Kant, 1991, p. 59-60). El metafísico, mal intérprete de la *Monadología*, es “un monadista que quisiera admitir que la materia se compone de *puntos físicos*” (AA 4: 504, Kant, 1991, p. 53). Según Malzkorn (1998, p. 408) Kant se refiere a su propia posición en la *Monadología física*.

conceptos? Obtenemos una respuesta clara si volvemos a considerar el bicondicional: la prueba por meros conceptos es válida para entidades conceptuales. Si la prueba pretende valer para entidades extensas o temporales, debe tener cierta referencia a espacio y tiempo que aún resta precisar. El monadista *crea* demostrar a través de meros conceptos. Pero en tanto su prueba pretende valer para cuerpos extensos, se introduce cierto elemento intuitivo que debe esclarecerse. En efecto, el realista trascendental en la tesis confunde nómeno y fenómeno, de modo que pretende hacer válido para lo fenoménico lo que valdría para lo nouménico. La prueba de Leibniz es meramente conceptual y válida para mónadas; la de los monadistas se basa en una confusión en la que se mezcla lo conceptual con lo extenso.

Hemos podido advertir que la tesis versa sobre partes simples materiales y no sobre mónadas leibnizianas. Demostrado esto último, se prueba que tampoco procede por meros conceptos. Además, se suma la expresa mención de Kant de que aquí no se trata de deducir lo simple por meros conceptos y que éste sería el proceder irrefutable (para mónadas) de Leibniz. En lo siguiente abordaremos la referencia a la sensibilidad que la prueba debe suponer y cómo ésta es proveída por una síntesis empírica.

5. Síntesis categorial y empírica en la tesis de la segunda antinomia

Cada conflicto antinómico supone una síntesis categorial y otra empírica. Cada síntesis categorial produce su correspondiente idea cosmológica y así establece la actividad a la cual la síntesis empírica debe ajustarse. En este caso, la síntesis categorial corresponde a la categoría de realidad (cualidad) (A 413/ B 440). A fin de comprender la relación entre (1) la segunda idea cosmológica, (2) la síntesis empírica de realidad y (3) la síntesis categorial de realidad, analicemos estas representaciones.

La síntesis empírica de realidad es caracterizada en el “Esquematismo trascendental”, como una graduación de la sensación (A 143/ B 182-3). La categoría aplicada sobre el múltiple intuitivo y el tiempo permite representar a priori a la sensación como capaz de cierto grado de intensidad: como una cantidad intensiva y continua¹⁷, y al tiempo como capaz de contener en cada momento una cierta intensidad, es decir, una cierta profundidad (cfr. Caimi, 2013, p. 120). La síntesis empírica de realidad representa a la sensación como graduable, como teniendo una intensidad que puede ser cuantificada, partiendo de una intensidad dada y

¹⁷ También en “Anticipaciones de la percepción” (B 208, A 168-9/ B 209-11, A 176/ B 218).

reduciéndola progresivamente, a partir de negaciones, hasta el vacío del llenado del tiempo (=0). Esto permite establecer un grado de sensación o una cuantificación intensiva del llenado del tiempo. Esta síntesis será llamada por Kant en la nota al pie en B 201-2 “síntesis de coalición”. Volveremos sobre este punto más adelante.

Si atendemos a la caracterización de la segunda idea cosmológica como “la absoluta integridad de la división de un todo dado en el fenómeno” (A 415/ B 443) y a las palabras de Kant en A 413/ B 440 en que se considera la realidad, la división de la materia y su síntesis¹⁸, vemos una pista que indica la conexión entre esta idea y la categoría de realidad (cualidad).

La segunda idea cosmológica se basa en una actividad del entendimiento caracterizada como síntesis de división de un todo dado que produce sus partes como sus condiciones y conforma una serie completa de tales condiciones. De acuerdo con la premisa mayor del silogismo cosmológico, estas condiciones son en sí mismas. Sostendré que la categoría de realidad es capaz de construir tal serie. Pero, en tanto tales condiciones deben ser consideradas en sí, la serie debe ser producida por una síntesis puramente categorial. En consecuencia, debe explicarse cómo esta síntesis categorial es capaz de producir la segunda idea cosmológica.

Las categorías de cualidad (realidad, negación y limitación) corresponden a los juicios afirmativos, negativos e infinitos (A 70/ B 95 – A 80/ B 106). La función aplicada en cada juicio es la misma aplicada en su correspondiente categoría. Entiendo que la principal diferencia entre categoría y juicio es que los juicios meramente formales de la lógica general no implican pensar un objeto en general, mientras que las categorías sí.¹⁹ Con lo cual, el significado de la categoría de realidad debe

¹⁸ “[L]a realidad en el espacio, [...] la *materia*, es un condicionado cuyas condiciones internas son sus [propias] partes, y [del cual] las partes de las partes son las condiciones remotas; [...] aquí se produce una *síntesis regresiva*, cuya totalidad [...] no puede tener lugar de otra manera que por medio de una *división consumada*, por la cual la realidad de la materia o bien se disipa en la nada, o bien [desaparece al convertirse] en aquello que no es ya materia, a saber, en lo simple”.

¹⁹ Sostengo que las categorías puras no referidas a intuición permiten pensar objetos en general, cosas en sí o noumena. Kant lo sugiere, aunque las categorías puras no permitan *conocer* objetos determinados, cfr. A 244-5, B 303-4-5, A 251-2. Longuenesse (2000, p. 294) afirma que las categorías, no referidas a esquemas, se reducen a su “mera forma lógica”. R. Wolff (1963, p. 64) niega que “los conceptos puros tengan aplicación problemática a cosas en sí” y, en consecuencia, las categorías no tendrían significado ni uso sin referencia al múltiple sensible. Arias Albisu (2010, p. 12-13) sostiene que, sin esta referencia, las categorías tienen su propio significado, diferente del de los juicios (aunque relacionado). Con lo cual, las categorías permiten pensar un objeto en general. Reich (1992, p. 9) afirma que la misma actividad del entendimiento da unidad a las representaciones en juicios y en intuiciones, i.e. “la forma lógica de un juicio (la unidad de varias representaciones en un juicio” y “el contenido trascendental de sus representaciones (la unidad de la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición en general)”. Las categorías no son la mera forma del juicio, sino la referencia objetiva de las representaciones y el medio/modo por el cual las representaciones son

ser elucidado teniendo en cuenta qué faceta del objeto en general es pensada por ella.

La síntesis empírica de realidad constituye grados de sensaciones y las sensaciones son la materia del objeto (A 20/ B 34). El juicio afirmativo representa al sujeto bajo la esfera de un concepto. A través de la categoría de realidad somos capaces de representarnos a un objeto con una cierta propiedad. Si esta actividad pura del entendimiento estuviera referida a un múltiple en general (y no de nuestra intuición), permitiría pensar la cualidad positiva de una cosa en sí. En tanto no consideramos objetos espacio-temporales, sino cosas en sí, esta cualidad no es un fenómeno en el tiempo, sino una cualidad conceptual. Si tratamos con cosas en sí, el principio leibniziano de la identidad de los indiscernibles debe ser válido. Los objetos empíricos (aun teniendo los mismos atributos) se diferencian por su ubicación espacio-temporal. Las cosas en sí no espacio-temporales se identifican únicamente a través de los conceptos bajo los cuales son pensadas. Así, sólo se distinguen en tanto no son pensadas bajo los mismos conceptos.

Esto significa que cuando se trata de entes nouménicos, sólo pueden distinguirse por los conceptos bajo los cuales son pensados. Así, dichas propiedades hacen a su identidad, a lo que cada cosa es. A través de juicios afirmativos, que atribuyen propiedades positivas a un objeto en general, se establece el *ser* mismo de la cosa. No nos referimos a su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), sino a aquello que la cosa es.

Las cualidades atribuidas hacen al ser e identidad de la cosa, su realidad. En tanto los entes nouménicos se diferencian por los conceptos bajo los cuales son pensados, por las propiedades atribuidas, podrán tener diferentes grados de realidad en función de las propiedades atribuidas. Veremos que así como el esquema de realidad permite pensar una graduación del fenómeno, la categoría pura de realidad permitirá pensar una escala de seres en sí. Ya explicaremos el sentido preciso de esto.

En efecto, Heimsoeth afirma que a través de la categoría de cualidad podemos pensar a Dios como *ens realissimum* y *ens illimitatum* (Heimsoeth, 1963, p. 387-388). Esto significa que Dios como ente realísimo es ilimitado, su concepto no supone ninguna limitación o negación. Las respectivas limitaciones y negaciones que se imponen a dicho concepto darían por resultado un escalonamiento de seres desde el *ens realissimum* hasta la nada misma (loc. cit.). En la producción de este escalonamiento estarían involucrados los enlaces categoriales de realidad,

conscientes como objetivas para una conciencia. M. Wolff (1995, p. 29) sostiene que las funciones lógicas son condiciones de posibilidad de las categorías y de las formas de los juicios, lo que reduciría las categorías a juicios lógicos.

negación y limitación. La categoría esquematizada que permite representar a priori grados de intensidad de la sensación tendría su equivalente en un enlace puro capaz de conformar una escala o graduación de seres en sí.

Encontramos esta misma idea en *Progresos de la metafísica*, donde Kant establece cierta relación entre la categoría de realidad, Dios como *ens realissimum* y el ser de las cosas como limitaciones del ser de Dios.

La razón quiere, en la metafísica, formarse un concepto del origen de todas las cosas, del Ser originario (*ens originarium*) y de su constitución interna, y empieza subjetivamente por el concepto originario (*conceptus originarius*) de la cosidad [Dingheit] en general (*realitas*), esto es, por aquello cuyo concepto representa en sí mismo un ser [Seyn], a diferencia de aquello cuyo concepto representa un no-ser [Nichtseyn]; sólo que ella, para pensar objetivamente también lo incondicionado de este Ser originario, se lo representa como si él contuviese la totalidad (*omnitudo*) [das All] de la realidad (*ens realissimum*), y así determina íntegramente el concepto de él como el concepto del Ser supremo [Wesen], lo cual no puede hacerlo ningún otro concepto; y por lo que concierne a la posibilidad de tal Ser, no es difícil, como agrega Leibniz, demostrarla, porque realidades, como meras afirmaciones, no pueden contradecirse entre sí, y lo que es pensable porque su concepto no se contradice a sí mismo, esto es, todo aquello cuyo concepto es posible, es también una cosa posible; [...].

Es verdad que si queremos formarnos a priori de una cosa en general, esto es, ontológicamente, un concepto, ponemos siempre por fundamento, como concepto originario, en nuestros pensamientos, el concepto de un ser realísimo [allerrealesten Wesen]; pues una negación, como determinación de una cosa, es siempre sólo una representación derivada, porque no se la puede pensar como supresión (*remotio*) sin haber pensado antes la realidad opuesta a ella como algo que es puesto (*positio s. reale*) [gesetzt], y así, si hacemos de esta condición subjetiva del pensar una condición objetiva de la posibilidad de las cosas mismas, todas las negaciones deben ser consideradas como meras limitaciones del conjunto universal de las realidades, y por tanto todas las cosas, salvo esta única que es la posibilidad de ellas, deben ser consideradas sólo como derivadas de esta última cosa.

Esto [el *ens realissimum*] [...] es el sumo bien metafísico. Contiene la materia para la producción de todas las otras cosas posibles, tal como la cantera de mármol contiene la materia para una infinita multiplicidad de estatuas, todas las cuales son posibles sólo por limitación (separación de lo sobrante de una cierta parte del todo, por consiguiente sólo por negación); [...] y los seres mundanales son malos solamente porque son sólo partes y no son el todo, sino que son en parte reales y en parte negativos; [...]. (AA 20: 301-302. Kant, 2011, p. 60-62)

Kant analiza el concepto de un ser originario que podría ser representado como el origen de todos los seres. Esta búsqueda comienza por el concepto de cosidad (Dingheit) en general, es decir, la realidad (*realitas*) por medio del cual se piensa un ser o el mero ser de una cosa. A

tal ser se le pueden atribuir infinitas afirmaciones. Si queremos considerar la negación de una propiedad, primero debemos pensarla afirmativamente. En virtud de esta necesidad subjetiva, podemos representarnos un cierto ser, una cosa en general, con infinitas realidades, es decir, con infinitos predicados positivos. Esta necesidad subjetiva convertida en la representación de algo ontológicamente real da por resultado el concepto de un ser realísimo e ilimitado (que posee todas las realidades), y conduce a representar las negaciones como limitaciones suyas. Así, podemos representarnos un ser con la totalidad de la realidad (*ens realissimum*) y a las demás cosas como meras limitaciones suyas.

Esta consideración, originariamente dirigida a una cuestión teológica, ilumina la materia aquí estudiada. Primero, a través de las categorías de cualidad (particularmente, realidad) se piensa el *ser* de una cosa y su *cosidad* (su *ser cosa*). Segundo, la realidad de una cosa puede ser incrementada a través de afirmaciones. El *ens realissimum* es el resultado de la predicación de todos los predicados positivos. También se reconoce que a través de un procedimiento de negaciones y limitaciones impuestas al *ens realissimum* puede llegarse al concepto de otros seres, pensados como originados por limitación de aquél. La categoría de realidad representa el mero *ser cosa*; el ser realísimo es la representación de la plenitud de ser por la completa predicación de juicios afirmativos; los restantes seres surgen por limitación (sucesiva negación de predicados) y deben tener menor grado de ser. Además aquí el *ens realissimum* es condición de los restantes seres. Veremos que un procedimiento análogo permite construir una serie en la que las partes sean condiciones del todo.

Así, puede representarse una escala de seres predicando cada vez menos predicados positivos a la cosa considerada. A través de la categoría de realidad podemos pensar la plenitud de ser y una escala de entes con grados menores de ser.²⁰ En tanto pensamos cosas en sí, las propiedades atribuidas son su identidad y su ser. Podemos formar una escala de entes con cada vez menos propiedades, i.e. una escala de grados de ser.

Entre la categoría pura y el esquema de realidad hay semejanzas y diferencias. El esquema divide un fenómeno dado (en un momento del tiempo) en una cierta cantidad intensiva, esto es, en grados. Las categorías de cualidad se muestran capaces de generar una escala de seres. Esta síntesis categorial parte de un todo dado (una cierta realidad) y a través de negaciones y limitaciones genera una multiplicidad. El enlace

²⁰ Esta escala de seres como también la graduación realizada en el esquema se lleva a cabo por las tres categorías de cualidad en conjunto (no sólo la realidad). Nos permitimos cierta laxitud al expresarnos, así como Kant habla de esquema de "realidad" cuando describe conjuntamente las operaciones de los tres esquemas de cualidad.

esquemático piensa una división o graduación de una misma propiedad (por ejemplo, grados de intensidad de una luz), mientras que las categorías de cualidad piensan diferentes cualidades atribuidas a objetos en general y, por tanto, diferentes objetos (cada cual con un ser diferente). Pero las categorías de cualidad piensan en cada paso de esta graduación un objeto en general con un cierto ser (una cierta realidad conformada por los predicados positivos a él atribuidos); en cada paso, el ser atribuido al objeto en general es menor. Pero el objeto pensado siempre es indeterminado; es diferente en función del ser atribuido, pero no se distingue de otros, pues a través de ninguno de estos conceptos se piensa una cosa concreta (cfr. A 245, A 248/ B 305, A 253). Con lo cual, esta *escala de seres* no consta de *múltiples cosas en sí diferenciadas*, sino del *pensamiento de distintos grados posibles de ser de un objeto en general*. A través de la predicación de más o menos propiedades, se piensa grados de ser, así como el esquema de realidad permite pensar grados de una misma propiedad.

Por otra parte, la graduación ejecutada por la categoría de cualidad no requiere partir de Dios o el mundo, sino que puede partir de cualquier objeto en general, para, desde allí, proceder a generar una escala de seres a través de negaciones y limitaciones.²¹ Esto permitirá mostrar que la división pensada en la categoría de cualidad puede aplicarse a un objeto espacial, siempre que sea llevada a cabo sobre el espacio por una síntesis empírica. Veremos también que esta división puede producir un múltiple al interior de una unidad, tal como ocurre con el esquema de realidad.

Hagamos algunas precisiones conceptuales relevantes para comprender el tipo de actividad –*división*– llevado a cabo en la segunda idea cosmológica. Kant distingue entre una síntesis de *agregación* que genera una *cantidad extensiva*, de una síntesis de *coalición* que genera una *cantidad intensiva* (nota al pie en B 201-2). La cantidad extensiva es aquella en que “la representación de las partes hace posible la representación del todo” (A 162/ B 203, cfr. también A 167/ B 209), de acuerdo con la cual los fenómenos sometidos a tal síntesis “son intuitos ya como *agregados* (multitud de partes previamente dadas), lo que no es el caso de toda especie de magnitud, sino solamente de aquellas que nos representamos y aprehendemos *extensivamente* como tales” (A 163/ B 204). La síntesis de agregación que produce cantidades extensivas (A 162/ B 202-3) se corresponde con la actividad sintética presentada en el “esquema puro de la cantidad (*quantitas*)” caracterizado como “el número, que es una representación que abarca la adición sucesiva de lo uno a lo uno

²¹ En *Progresos*, Kant parte del concepto de Dios porque quiere mostrar la necesidad subjetiva de representar a Dios como origen y fundamento de todas las cosas. Obviado este interés, el proceso de limitaciones y negaciones puede partir de cualquier concepto de objeto.

(homogéneos)” (A 142/ B 182) y es “la unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general” (A 143/ B 182).

La cantidad intensiva es aquella “que sólo es aprehendida como unidad, y en la cual la pluralidad sólo puede ser representada mediante la aproximación a la negación = 0” (A 168/ B 210). Esta caracterización de la cantidad intensiva está en íntima relación con el esquema de realidad (A 143/ B 182-3). El esquema de *realidad* se corresponde con una *cantidad intensiva* y, por tanto, con una *síntesis de coalición*. En cambio, la agregación corresponderá a una cantidad extensiva y la categoría de cantidad.

A esto puede añadirse la diferencia entre *quantitas* y *quantum*. La solución a la segunda antinomia habla de cierto *quantum discretum* y *quantum continuum* que debería tenerse en mente (A 526-7/ B 554-5). El *quantum* es caracterizado como una unidad en la que se da o se genera una multiplicidad.²² Esto se vincula con las cantidades intensivas y, por tanto, con la síntesis de coalición y la categoría de cualidad, pues la categoría de realidad es la responsable de generar una multiplicidad (a partir de negaciones y limitaciones) al interior de una unidad dada. La categoría de cantidad está vinculada, en cambio, con la cantidad *extensiva* y, por tanto, debería reservarse el término *quantitas* para el caso en que las partes (el múltiple) precedan a la conformación del todo²³ y no para cuando tal múltiple es generado al interior de la totalidad dada.

Tanto en el caso de la formación de una escala de seres por medio de la categoría pura como en el esquema de realidad se parte de una unidad dada (un todo dado) y se genera una multiplicidad en su interior a través de negaciones. Entiendo que esto puede llamarse con pleno derecho *división*.

Kant equipara los términos *división*, *subdivisio* y *decompositio* (A 523/ B 551) al tratar la separación de las partes en la solución a la segunda antinomia. En sus *Lecciones de metafísica* (*Met. L*, AA 28: 560-561) Kant señala que todo *quantum* es *compositum*, pero no todo *compositum* es *quantum*. En la nota a B 201-2 señala que la *compositio* se divide en agregación (cantidad) y coalición (cualidad). Creemos que ésta se corresponde con el *quantum*. *Quantum* y coalición (cantidad intensiva)

²² Longuenesse (2000, p. 264), *Met. Herder*, AA 28: 21 “quantum es unum in quo est quantitas”. *Met. Volckmann*, AA 28: 422 “Ein Quantum oder das in quo est omnitude plurium, dicitur totus”.

²³ El *quantum* puede ser *continuum* o *discretum*. Es *continuum* cuando no tiene una parte mínima o cuando sus partes no están predeterminadas. Es *discretum* cuando tiene una parte mínima. Entendemos que esto no equipara al *quantum discretum* con la cantidad (quantitas): las partes últimas del *quantum discretum* no son preexistentes al todo, sino generadas por su división.

El *quantum* admite una *cuantificación* de sus partes: la pluralidad generada al interior del todo dado puede ser cuantificada artificialmente por lo que entendemos debería ser una síntesis de agregación, tomándose una unidad arbitraria o la parte mínima del *quantum discretum*. Cfr. Longuenesse, 2000, p. 264-265; *Met. L*, AA 28: 561.

concuerdan en tanto suponen una multiplicidad al interior de una unidad. La descomposición (división) propia del *quantum* a través de una síntesis de coalición debe partir de una unidad dada y dentro suyo generar la multiplicidad de partes por separar. En efecto, la división que se considera en la segunda idea cosmológica se corresponde con este tipo de actividad.²⁴

Así, la actividad de síntesis categorial de cualidad es equiparable a la del esquema de realidad. En ambos casos se parte de una unidad y se genera una multiplicidad en su interior a través de negaciones, i.e. una cantidad intensiva, propia de las cualidades. Esta actividad es la división que se considera en la segunda idea cosmológica.

La producción de la segunda idea cosmológica implica la división de un todo dado (condicionado) en sus partes (condiciones). Como sabemos, esta actividad de división es guiada por la razón hacia lo incondicionado (la condición incondicionada o la completa serie infinita de condiciones). Recapitulando, la división considerada en la segunda idea cosmológica comienza desde un todo dado y genera una cierta multiplicidad como partes contenidas en dicho todo. Esto se corresponde con la síntesis considerada en el esquema de realidad, con una síntesis de coalición, con un *quantum* y con una cantidad intensiva. Hemos demostrado también que la síntesis puramente categorial de la cualidad puede generar una división acorde, pero manteniéndose en el terreno de lo estrictamente categorial. Esta idea cosmológica es la representación producto de llevar esa actividad categorial hasta lo incondicionado. Como indicaba Heimsoeth, la síntesis puede partir de lo dado y crear una escala descendente de grados de ser, concluyendo en la nada. Lo simple es aquella representación de un objeto en general que no puede sobrellevar otra limitación sin volverse la nada misma.

Ahora bien, la segunda idea cosmológica es una serie de *condiciones*. Debe evaluarse cómo los productos de esta síntesis categorial de cualidad pueden estar relacionados en términos de *condición*.

Si recordamos la cita de *Progresos* (AA 20: 301-302), el concepto del *ens realissimum* resultaba la condición de los seres finitos. Pero esto se debía a que Kant estudiaba la representación de un ser como fundamento de todas las cosas, basada en una necesidad subjetiva de atribuir todo

²⁴ “[L]as condiciones (las partes) están contenidas en lo condicionado mismo, y como éste está enteramente dado en una intuición encerrada dentro de los límites de él, todas ellas están también dadas juntamente [con él]. Por consiguiente, no se puede llamar al *regressus* meramente una regresión *in indefinitum*, que era lo único que permitía la [primera] idea cosmológica anterior, en la que yo tenía que avanzar de lo condicionado a sus condiciones, las cuales estaban fuera de él, y por tanto, no estaban dadas a la vez por él y con él, sino que sólo venían a añadirse en el *regressus* empírico” (A 523-4/ B 551-2). El segundo conflicto cosmológico supone que las partes que se toman en consideración están dadas en una unidad (el todo en cuestión) y que la división comienza del todo, en oposición al conflicto cosmológico anterior en el que las partes son autónomas entre sí y del todo.

predicado positivo al concepto de un ente. Si obviamos esta necesidad subjetiva, podemos quedarnos únicamente con el procedimiento por el cual partiendo de cualquier ente dado con cierta realidad (ciertas propiedades) producimos entes con menor grado de ser a través de negaciones y limitaciones. Si la síntesis categorial de cualidad parte de un objeto en general con cierto grado de realidad, i.e. con ciertas propiedades atribuidas, y procede por negaciones y limitaciones a conformar grados menores de ser, esto es, objetos en general con menos propiedades atribuidas, entonces las representaciones del objeto en general con menor grado de ser pueden ser pensadas como condiciones de la representación del objeto en general con mayor grado de ser. Aunque la pluralidad de grados de ser se genera partiendo de un todo dado, de un objeto en general con ciertas propiedades atribuidas, este mismo objeto en general puede ser representado como estando constituido por la integración de los grados menores de ser. En otras palabras, el objeto en general al que se le atribuyen ciertas propiedades y, en función de ello, se le atribuye cierto grado de ser, puede ser representado como constituido por la coalición de los grados inferiores de ser, por la acumulación sucesiva de las propiedades que se atribuyen a los entes con menor grado de ser. De esa manera, las partes producidas por la división son representadas como condiciones del todo, aunque no lo precedan. Por otra parte, cada parte es representada como *objeto en general*, con lo cual son partes *subsistentes* y se corresponden con el *compositum reale* considerado en la tesis. Además, se ve con claridad por qué es adecuado que esta actividad de síntesis sea llevada a cabo por aquella categoría capaz de producir cantidades intensivas, i.e. grado: el producto de esta actividad no es unidades autónomas, independientes. La relación entre los grados de ser de los objetos en general es equiparable a la relación entre los grados de intensidad de una sensación: los grados no están uno junto a otro, uno fuera de otro, sino integrados en una unidad. De la misma forma, la sustancia compuesta no es una *agregación* de sustancias, unas junto a otras, sino que están integradas una dentro de la otra, de forma tal que el ser de la sustancia compuesta depende del ser de las sustancias constituyentes, pero éstas no son preexistentes al todo.

Así, es admisible que la síntesis categorial de realidad, capaz de producir una escala de grados de ser, puede representar a los grados inferiores de ser como condiciones de lo dado, siempre que aceptemos considerar que algo nouménico puede ser pensado como constituido por la coalición de seres menores.

Esta síntesis puede ejecutar la división requerida para producir la segunda idea cosmológica y la representación de un ser simple, presupuesta en la tesis, como la condición incondicionada de la serie. En tanto los

grados inferiores sean pensados como condiciones del todo dado, la división según la categoría de realidad se corresponde con lo pensado en la segunda idea cosmológica.

Hasta aquí probamos que la síntesis categorial puede pensar el ser de cosas en sí y producir una escala de grados de ser. También que la segunda idea cosmológica concuerda con esta actividad sintética. Para establecer cómo estos elementos juegan un rol en la prueba de la tesis (en la sección siguiente), resta analizar la síntesis empírica de realidad.

Como vimos, la síntesis empírica de la categoría de realidad puede establecer grados de sensación. Tal actividad también gradúa el llenado del tiempo, de modo que resultaba una actividad sintética aplicada al tiempo. Pero en la tesis de la segunda antinomia, esta síntesis es pensada como aplicada al espacio. Ya he explicado que de acuerdo con el silogismo cosmológico, las síntesis empíricas pretenden ajustarse a la actividad sintética categorial desplegada en cada idea cosmológica. Aquí, la síntesis empírica de realidad pretende ajustarse a la representación pensada en la segunda idea cosmológica. La tesis afirma que hay una condición incondicionada o un último acto de división, que concluye en lo indivisible. Pero esta división se lleva a cabo en cuerpos, i.e. sobre el espacio.

El resultado de la síntesis empírica de realidad aplicada al tiempo era la graduación de sensaciones y del llenado del tiempo. Pero graduar y dividir son la misma actividad: dividir lo dado en partes. Ahora, esta misma actividad produce una división en el fenómeno como materia del objeto. En tanto aplicada a fenómenos en el espacio (materia de los objetos), la división debe hacerse en la materia y producir partes materiales, i.e. partes corpóreas que son cuerpos. El resultado de esta síntesis no es la parte simple de una sensación, i.e. el grado mínimo de una propiedad. En tanto la actividad de dividir es hecha sobre fenómenos espaciales como materia del objeto, divide al objeto en partes materiales y objetivas.

Estas partes son objetos. Si son partes de cuerpos (objetos), deben ser también objetos y cuerpos, esto es, materia. Si la tesis sólo puede referirse a lo simple material, debe necesariamente suponer semejante síntesis empírica.

Pero estas partes simples también deben ser pensadas como sustancias. La tesis y su prueba versan sobre sustancias simples y el compuesto sustancial. Esto podría parecer un problema: si lo simple debe ser pensado como sustancia, podríamos dudar que la categoría de realidad sea la apropiada para estar involucrada en la tesis. Podría objetarse que la categoría de realidad representa *propiedades* del objeto, no su *sustancialidad*, y no puede producir la representación de una *sustancia* simple.

Sin embargo, hay una solución a este problema. Primero, debemos considerar que la categoría de realidad se corresponde con el juicio afirmativo y todo juicio afirmativo debe siempre presuponer un juicio categórico. Sin juicio categórico, tampoco puede haber juicios afirmativos o negativos. En consecuencia, no debe sorprendernos la conclusión alcanzada por Reich (1992, p. 97) de que las categorías de cualidad presuponen las de relación. Esto podría darnos una respuesta tentativa: la aplicación de las categorías de cualidad siempre supone la de las categorías de relación. Así, la categoría de realidad supondría representar una sustancia y podría, por tanto, representar una sustancia simple.²⁵

Esta respuesta tentativa puede ser profundizada. Sostuve que la tesis supone una síntesis categorial y empírica de realidad. Según nuestra interpretación, la tesis supone una actividad de división aplicada a objetos fenoménicos, i.e. cuerpos espaciales. Pero esta síntesis empírica debe hacerse en concordancia con la síntesis categorial. La síntesis categorial de realidad representa *cualidades de cosas en sí* y su ser. Esto significa que la síntesis de realidad no sólo representa diferentes grados de una cualidad, sino también grados de ser, lo que supone representar cosas. Así no sólo se piensa la cualidad de un objeto nouménico, sino su ser e identidad, su *cosidad*. Esto supone pensarlo como idéntico a sí mismo y como independiente de otros, como un objeto autónomo²⁶, como subsistente por sí. Esto es lo que en la prueba se llamó “sustancia”, lo que puede ser representado por la categoría de realidad.

La síntesis empírica debería ajustarse a la síntesis categorial, aplicándose a fenómenos. Su actividad de división comienza con un fenómeno dado (cuerpo y sustancia). Esto significa que la división se hará sobre propiedades fenoménicas, pero en el espacio, de modo que se divide tanto el espacio como el objeto espacial. Así, la síntesis empírica divide la materia del objeto en partes. En tanto el fenómeno es la materia del objeto extendida en el espacio, su división supone la división del objeto y de la sustancia. La división de una sustancia sólo puede implicar representar a sus partes como sustancias, por la misma razón por la que consideramos que la división de un cuerpo sólo puede dar por resultado cuerpos. Así como la síntesis categorial representa grados de ser de un objeto en general y, particularmente, uno con el mínimo grado de ser, la síntesis empírica pretende representar sustancias simples en el espacio. Como vemos, la

²⁵ Podría pensarse que la tesis versa sobre el todo y sus partes, y por tanto supondría la categoría de comunidad. Pero la categoría de comunidad representa una relación causal recíproca, cuestión que no es abordada en la segunda idea cosmológica. Además, esta idea consiste en una serie, lo que no sería producido por la comunidad.

²⁶ *Realitas* como *cosidad* del objeto (AA 20: 301-302. Kant, 2011 p. 60).

división empírica según la categoría de realidad se ajusta a su síntesis categorial, en tanto ésta da la representación de una sustancia simple (un objeto en general con el mínimo grado de ser atribuible) y la primera *intenta* una división completa de la materia.

En tanto la tesis no se refiere a mónadas, sino a sustancias simples extensas, supone una síntesis empírica. La segunda idea cosmológica se producía por una síntesis categorial de realidad y, en consecuencia, la síntesis empírica en la tesis debe ser también de realidad. Esta actividad procede como una división de objetos que pretende dar por resultado sustancias materiales simples. Si la prueba fuera por meros conceptos (mero enlace categorial), versaría legítimamente sobre mónadas, sería irrefutable, y no habría antinomia. Pero como no se refiere a mónadas, supone cierta referencia a la sensibilidad. A modo de cierre reconsideraremos la prueba, integrando los elementos antes introducidos.

6. Recapitulación sobre la prueba de la tesis y algunas conclusiones

La síntesis categorial de realidad puede llevarse a cabo categorial o empíricamente. La síntesis empírica de realidad es capaz de representar grados de sensación. La síntesis categorial puede pensar el ser de cosas en sí y una escala de tales seres, producida por una síntesis de división sobre un ser dado. En esta escala puede pensarse un ser simple. Los grados inferiores de ser pueden ser pensados también como condiciones del ser dado. La segunda idea cosmológica se corresponde con esta actividad sintética. La síntesis empírica de realidad, capaz de dividir en grados, ajustándose a la síntesis categorial y aplicada al espacio, divide la materia del objeto, produciendo partes materiales que son objetos o sustancias extensas.

La prueba de la tesis se sostiene, *primero*, en el enlace categorial que permite deducir lo simple a partir de lo compuesto a través de meros conceptos. En esto acertaban quienes veían en la prueba un mero argumento por conceptos. Sin embargo, la prueba refiere a una sustancia corpórea y, por tanto, supone una síntesis empírica que se ejecuta sobre tiempo y espacio. Así, el argumento no se sostiene en meros conceptos, sino que exige una síntesis empírica ejecutada sobre las formas de la intuición y los fenómenos. El defensor de la tesis no convierte la extensión y sucesión en conceptos, ni se vale sólo de éstos; confunde lo fenoménico con lo conceptual y pretende extrapolar lo que vale para lo conceptual a lo sucesivo y extenso. El realista trascendental presente en la tesis *pretende*

conocer por meros conceptos, pero no suprimió la sucesión y extensión propia de lo intuitivo ni las redujo a conceptos.

Así, hemos probado que la tesis y su prueba suponen una síntesis empírica. La división allí llevada a cabo pretende producir partes simples materiales. Demostramos que la síntesis categorial acorde para llevar a cabo esta división era la correspondiente a la categoría de cualidad.

Referencias

- AL-AZM, Sadik J. *The origins of Kant's arguments in the antinomies*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- ALLISON, Henry. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- AMERIKS, K. "The critique of metaphysics: the structure and fate of Kant's dialectic". In: Paul Guyer (Ed.), *Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. p. 269-302. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- ARIAS ALBISU, Martín. "Algunas observaciones acerca del significado lógico de las categorías puras", *Tópicos*, 20 (2010). Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2010000200002&lng=es&nrm=iso.
- CAIMI, Mario. "Das Schema der Qualität bzw. der Realität". In: Dieter Hünig; Carsten Olk; Stefan Klingner (Eds.), *Das Leben der Vernunft*. p. 117-130. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- ENGELHARD, Kristina. *Das Einfache und die Materie: Untersuchung zu Kants Antinomie der Teilung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- FALKENBURG, Brigitte. "Kants zweite Antinomie und die Physik", *Kant-Studien*, 86 (1995): 4-25.
- GRIER, Michelle. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Bd. 5-6, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- HEIMSOETH, Heinz., *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. IV Bd. Berlin: Walter de Gruyter, 1966-1967-1971.
- HEIMSOETH, Heinz. "Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel", *Kant-Studien*, 54 (1963): 376-403.
- HERSZENBAUN, Miguel. "Síntesis categorial y síntesis empírica en la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura", *Studia Kantiana*, 16 (2014a): 38-51.
- HERSZENBAUN, Miguel. "Un estudio sobre la premisa mayor del silogismo cosmológico kantiano", *Diánoia*, 59.72 (2014b): 27-40.

- 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, 1900 ff.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- KANT, Immanuel. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Madrid: Tecnos, 1991.
- KANT, Immanuel. *Los progresos de la metafísica*. Edición bilingüe, trad. Mario Caimi. México, DF: FCE, 2011.
- KLIMMEK, Nikolai F. *Kants System der transzendentalen Ideen*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- KREIMENDAHL, Lothar. "Die Antinomie der reinen Vernunft, 1. und 2. Abschnitt". In: G. Mohr; M. Willaschek, *Klassiker Auslegen. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. p. 413-446. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- LONGUENESSE, Beatrice. *Kant and the capacity to judge*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- REICH, Klaus. *The completeness of Kant's table of judgments*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992.
- ROHLF, M. "The ideas of pure reason". In: P. Guyer (comp.), *The Cambridge companion to Kant's Critique of pure reason*. p. 190-209. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- SCHMIEGE, Oscar. "What is Kant's Second Antinomy About?", *Kant-Studien*, 97 (2006): 272-300.
- SMITH, Norman Kemp. *A commentary to Kant's Critique of pure reason*. London: Palgrave Macmillan, 2003 [primera edición 1918].
- WOLFF, Michael. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- WOLFF, Robert Peter. *Kant's theory of mental activity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

Resumen: Nos proponemos abordar la tesis de la segunda antinomia. Primero, intentaremos demostrar que la tesis y su prueba sólo pueden versar sobre partes simples *materiales* de cuerpos extensos en el espacio, y no sobre sustancias simples inmatrimales. En segundo lugar, intentaremos demostrar que en la tesis y su prueba intervienen una síntesis categorial y una síntesis empírica correspondientes a la categoría de cualidad, lo que conduce a afirmar que la prueba no procede por meros conceptos, sino que introduce cierta referencia a la intuición. Dicha referencia será explicada a través de la síntesis empírica de realidad y confirmara que la tesis se refiere a partes simples corpóreas.

Palabras clave: segunda antinomia, cualidad, división, quantum, materia

Abstract: This paper analyses the thesis of the second antinomy. First, I intend to demonstrate that the thesis and its proof can only be referred to simple material parts of extended bodies in space and not to immaterial simple substances. Then, I intend to demonstrate that in the thesis and its proof both a pure categorial and an empirical synthesis are involved, which correspond to the category of quality. I claim that the proof of the thesis does not proceed by mere concepts, but introduces some reference to intuition. This reference will be explained through the empirical synthesis of reality and will confirm that the thesis deals with simple material parts.

Keywords: second antinomy, quality, division, quantum, matter

Recebido em 09/12/2014; aprovado em 17/05/2015.

A concepção de sistema em Kant e Fichte

[The conception of system in Kant and Fichte]

Luís Eduardo Ramos de Souza*

Universidade Federal do Pará (Belém, PA, Brasil)

Introdução¹

Acerca do cotejo geral entre a filosofia de Kant e Fichte, Guérault (1920) destaca a visão comum dos dois filósofos quanto a uma atividade subjetiva como princípio fundador da filosofia, enquanto Beiser (1982) e Zöller (2007) sustentam que ambos participam do mesmo programa epistemológico de fundar a ciência em uma filosofia primeira, além de eles conferirem a primazia do sistema prático sobre o teórico.

Em particular, acerca da questão do sistema, Marques (1987) dedica um estudo deste tema em Kant e Sallis (1976) em Fichte. Em seu livro, Marques visa mostrar o papel central da terceira *Crítica* e, em particular, do conceito de organismo, na articulação do sistema crítico como um todo, sendo úteis as suas indicações das passagens em que Kant trata da questão do sistema. Em seu artigo, Sallis propõe-se a refutar algumas objeções à concepção da filosofia como sistema, tomando por apoio a filosofia de Fichte.

1. A concepção de sistema em Kant

O lugar especial que Kant reserva para tratar da questão do sistema é a parte final da primeira e da terceira *Crítica* (a Doutrina transcendental do método), embora ele não o faça aí exclusivamente, abordando-o de modo relevante também na parte inicial destas duas obras (Prefácio da *CRPu* e Introdução da *CFJ*), bem como em diversas outras passagens ao longo das três *Críticas*.

* Email: lued@ufpa.br

¹ Abreviaturas usadas: *CRPu* (Crítica da razão pura), *CRPt* (Crítica da razão prática), *CFJ* (Crítica da faculdade do juízo), Doutrina-da-ciência (DC); Conceito da doutrina-da-ciência (CDC).

Antes de esclarecer o próprio o conceito de sistema em Kant, convém fazer uma distinção preliminar e essencial para a adequada compreensão do mesmo. Trata-se de indicar a referência ou o objeto implícito no seu conceito de sistema. Com efeito, Kant subentende dois objetos distintos no conceito de sistema, a saber: o sistema *arquitetônico* e o sistema *tabular*. O sistema arquitetônico refere-se à visão estrutural, global ou macroscópica do sistema, tal como é exemplificado nos seus três sistemas críticos (*CRPu*, *CRPt*, *CFJ*) e nos diversos sistemas do saber humano em geral (a ciência em geral e a metafísica).² O sistema tabular refere-se à visão taxionômica, parcial ou microscópica do sistema, cujos exemplos são dados nos subsistemas ou microsistemas das diversas tábuas dos conceitos e princípios *a priori*, quer teóricos, práticos ou estéticos (tal como o sistema das categorias, o sistema dos princípios do entendimento e da razão, o sistema dos princípios morais, o sistema dos juízos do gosto, etc.).³ Para Kant, os sistemas tabulares são subsistemas contidos em sistemas maiores, isto é, os sistemas arquitetônicos (ou macrosistemas); inversamente, os sistemas arquitetônicos contêm ou são formados pelos sistemas tabulares (ou microsistemas).

Quanto à definição de sistema, Kant diz que o sistema é a unidade dos diversos conhecimentos a partir de uma ideia (*CRPu*, B 860).⁴ Neste seu conceito, o sistema é um conjunto de elementos heterogêneos, articulados entre si por um determinado princípio (ou 'ideia'). Kant compreende este princípio ordenador em sentidos diferentes, conforme as referências do sistema, acima indicadas (isto é, os sistemas arquitetônicos e tabulares). Em ambos os casos, ele estabelece em geral um par de princípios para ordenar os elementos do sistema.

Por um lado, do ponto de vista estrutural (isto é, dos sistemas arquitetônicos), este princípio é definido pelo conceito de *fim*, assumindo este, por sua vez, dois significados distintos: o de *fim supremo* e o de *fim teleológico* (o primeiro aparece na *CRPu* e na *CRPt*, e o segundo na *CFJ*). O fim supremo é um princípio de *hierarquia* entre os sistemas e depende de uma determinada valoração dos diversos fins ou usos da razão, sendo este fim identificado à moral, daí resultar a tese de Kant da primazia ou prioridade do sistema prático sobre o teórico (*CRPu*, B 860-79; *CRPt*, A

² Kant trata dos sistemas arquitetônicos na parte inicial da primeira e da terceira *Crítica* e no final da primeira.

³ Kant apresenta os sistemas tabulares regularmente distribuídos ao longo das três *Críticas*.

⁴ Kant esclarece, ainda, nesta passagem da *Arquitetônica*, que a filosofia é a 'arte dos sistemas', mais precisamente, a doutrina da sistematização de todo o conhecimento em geral segundo um fim ou princípio, a qual pode ser concebida sob duplo aspecto: escolástico e mundano. A filosofia escolástica sistematiza o conhecimento segundo um princípio meramente lógico (ou 'fortuito'), ao passo que a filosofia mundana de acordo com um princípio ético (ou 'essencial') [B 866-8].

215-19). O fim teleológico é um princípio de *mediação* entre os sistemas, por meio do qual os sistemas teórico e prático são articulados pelo sistema estético (*CFJ*, B xx-xxv; liii-lvii)^{5,6}. Por outro lado, do ponto de vista taxionômico (isto é, dos sistemas tabulares), Kant usa dois princípios ordenadores destes sistemas: o *princípio matemático* e o *princípio dinâmico*. Em linhas gerais, o primeiro apresenta conceitos e princípios sem correlato, ao passo que o segundo com correlato, os quais são, por sua vez, subdivididos de modo a produzir a divisão em quatro classes de conceitos e princípios contidos nos sistemas tabulares presente nas três *Críticas*, a saber: a quantidade, a qualidade, a relação e a modalidade (os dois primeiros são matemáticos e os dois últimos dinâmicos).

2. As propriedades do sistema em Kant

Inicialmente, convém destacar que Kant trata as propriedades do sistema (completude, unidade e correção) de modo difuso, desigual e sobreposto ao próprio conceito de sistema. Com efeito, as passagens referentes a este tema nas suas obras são bastante disseminadas, há uma ênfase maior à reflexão sobre as duas primeiras propriedades, além de ser mesclada ao próprio conceito de sistema (por exemplo, no uso da expressão ‘unidade completamente sistemática’ (*CRPt*, A 162)). Além disso, ele trata as propriedades do sistema de modo similar ao do conceito de sistema, ao considerá-las do ponto de vista arquitetônico (macrosistêmico) e tabular (microsistêmico). Em linhas gerais, Kant defende a tese da completude, unidade e correção dos seus sistemas arquitetônicos e tabulares.

a) A completude do sistema

Em primeiro lugar, quanto aos sistemas arquitetônicos, Kant afirma a completude dos sistemas teórico (*CRPu*, B 873), prático e estético. Para ele, todos os conceitos e princípios puros de cada um destes três sistemas são apresentados sem admitir-se qualquer exceção ou acréscimo.⁷ Embora

⁵ Kant trata do problema da relação entre estes dois princípios também no Apêndice da terceira *Crítica* (*CFJ*, Doutrina do Método, §§ 79-91). Em linhas gerais, ele propõe uma complementariedade entre ambos: de um lado, o princípio teleológico estabelece o elo entre o sistema teórico e o prático e, de outro, o fim supremo determina a supremacia do prático sobre o teórico.

⁶ Nas duas primeiras *Críticas*, Kant visa também a articulação entre o sistema arquitetônico prático e o teórico por meio do postulado de Deus (*CRPu*, B 570-85; *CRPt*, A 223-37).

⁷ Comparativamente, o sistema teórico contém numerosos conceitos e princípios, dentre os quais os mais importantes são as intuições e os conceitos. O sistema prático contém um único conceito e princípio, a saber, o conceito de liberdade e o princípio da moralidade. Finalmente, o sistema estético contém um só princípio e três conceitos, isto é, o princípio de finalidade e os conceitos do belo, do sublime e do organismo.

relacionados de algum modo entre si (através do princípio supremo e do teleológico), estes sistemas são autossuficientes do ponto de vista da legislação própria que eles possuem sobre seus respectivos objetos.

Kant confronta a completude do seu sistema teórico a de outros sistemas, nomeadamente, ao da filosofia transcendental e a do sistema da razão pura (*CRPu*, B 24-30/ 860-79). Disso resulta ser a *CRPu* um sistema incompleto em relação a ambos, porém, em sentido diferente, pois é equivalente ou mais forte que o primeiro, e mais fraco que o segundo. De um lado, Kant diz ser a *CRPu* o sistema completo de todos os conceitos e princípios *a priori*, embora incompleto em face da filosofia transcendental por este ser o sistema de todos os conceitos e princípios sintéticos *a priori* e também dos analíticos; porém, uma vez que estes últimos (analíticos) são dedutíveis dos primeiros (sintéticos), então o sistema da *CRPu* é no mínimo equivalente, ou mesmo, mais forte que o da filosofia transcendental. De outro lado, Kant admite a possibilidade da construção do sistema da razão pura (ou metafísica) enquanto um sistema superior ou mais forte que o da própria *CRPu*, por conter todos os conceitos e princípios puros para obter todos os conhecimentos puros; todavia, tal supersistema é ainda apenas um projeto para o qual a *CRPu* é um sistema preparatório (propedêutico) (*CRPu*, B 25-6; *CFJ*, B vi). Da completude do grande sistema da razão pura é dedutível a completude dos sistemas teórico, prático e estético.

Em segundo lugar, quanto aos sistemas tabulares, Kant afirma de modo enfático e redundante a completude de todos eles, baseado em geral no uso dos princípios matemático e dinâmico. Como exemplo, Kant cita a completude do sistema dos conceitos e princípios puros em geral (*CRPu*, A xxi, B 25-6, B 346), a do sistema das categorias (*CRPu*, B 89, B 92, B 107-9, B 121, B 146), a do sistema dos princípios do entendimento (*CRPu*, B 89-90, B 92, B 107, B 187-8, B 285), a do sistema das ideias da razão (*CRPu*, B 390-6); a do sistema do conceito de liberdade (*CRPt*, A 117), a do sistema dos juízos de gosto (*CFJ*, §§ 1, 6, 11, 22). Em sentido um pouco diferente, Kant fala da completude específica dos princípios heurísticos da razão, a qual visa a completude ideal do conhecimento científico. Estes sistemas tabulares não são dedutíveis entre si⁸, embora sejam relacionáveis de modo geral pelos princípios matemáticos e dinâmicos.

b) A unidade do sistema

Inicialmente, convém esclarecer que Kant não distingue explicitamente os conceitos de *unidade* e *unicidade* do sistema (sendo mais

⁸ Exceção feita, em certo sentido, no caso do sistema dos juízos e das categorias (ver adiante tópico 2.c)

comum o uso do primeiro termo), além de fundir o conceito de unidade ao de sistema (por exemplo, no uso frequente da expressão ‘unidade sistemática’ (CRPu, B 862, 873; CFJ, B lviii). Em sentido mais preciso, porém, pode-se dizer que a unidade significa a *conexão geral* dos elementos do sistema, enquanto a unicidade a existência de um *único* sistema.

De fato, Kant compreende o conceito de unidade em pelo menos três sentidos diferentes. Primeiro, a unidade como a *conexão geral* das partes de um todo – como, por exemplo, no uso, em diversas passagens, de expressões semelhantes junto a este conceito, tais como concatenação (*Zusammenhang*) (CRPu, B 394, 673, 708, 869), articulação (*Artikulation, articulatio*) (CRPu, A xix, B 90, B 861, B 862), ordem (*Ordnung*) (CRPu, B 91-2), estrutura (*Gliederbau*) (CRPu, A xix/ B xliv), organismo (*organisiert Wesen*) (CRPu, B xxiii, B 861; CFJ, §§ 65-8), perfeição (*Vollkommenheit*) (CRPu, A xiii). Segundo, a unidade como a *síntese* ou *ligação* de elementos heterogêneos – como, por exemplo, a unidade das categorias (CRPu, B §§ 10, 24), a unidade da imaginação (CRPu, B 104, B 151 ss.), a unidade da apercepção (CRPu, §§ 16 ss.). Terceiro, a unidade enquanto um *elemento autônomo* – como, por exemplo, ao caracterizar o entendimento como uma faculdade subsistente e absoluta (CRPu, B 90, B 92).

Este trabalho limitar-se-á as duas primeiras significações da unidade em Kant, isto é, enquanto conexão geral e síntese das partes de um sistema, ou dos próprios sistemas entre si. Com efeito, de um lado, tanto os sistemas arquitetônicos como os tabulares possuem uma unidade, no sentido de que seus elementos são concatenados ou articulados entre si à semelhança das partes interdependentes de um organismo ou ser vivo. Como exemplo, Kant cita, quanto aos sistemas arquitetônicos, a unidade do sistema da razão pura (CRPu, B 873), do sistema teórico (CRPu, A xiii), do sistema prático (CRPu, B 839), do sistema das faculdades (CFJ, B lviii), do sistema dos fins (CRPu, B 832-47, B 854); quanto aos sistemas tabulares, ele menciona a unidade do sistema das categorias (CRPu, B 90, B 92) e a unidade específica dos princípios da razão (CRPu, B 596, B 675, B 676-90, B 708-30) (esta última visa a unidade ideal do conhecimento científico). Por outro lado – sem entrar no mérito da questão – os sistemas arquitetônicos e tabulares possuem também uma unidade, entendida enquanto síntese de partes heterogêneas, tal como, por exemplo, a unidade ou síntese produzida pelo sistema dos esquemas (imaginação), pelo sistema das categorias (entendimento), pelo sistema da apercepção (eu penso) e, por último, pelo sistema estético (faculdade do juízo).

Embora Kant não distinga claramente o conceito de unidade e o de unicidade do sistema⁹, pode-se, todavia, entrever sua compreensão da unicidade sob duplo aspecto: na projeção do *sistema da razão pura* (metafísica) e na questão da *raiz comum* (CRPu, B 29, B 863, B 870, B 873; CFJ, B 259). No primeiro caso, Kant indica que todos os sistemas do saber em geral podem ser reunidos em um *único* sistema, um supersistema, denominado por ele de sistema da razão pura ou sistema da metafísica, porém, cuja unicidade é apenas projetada ou ideal. No segundo caso – sem entrar novamente no mérito da questão –, ele aponta para um fundamento *único* de todas as faculdades em geral, porém, cuja unicidade tem uma referência polivalente e controversa, dado que tal raiz comum pode ser interpretada como a razão pura (CRPu, B 870; CRPt, A 159, A 162), a mente (CFJ, A Intr. III), a alma (CRPu, B xxii-xxiii, B lvi) e a imaginação.¹⁰

c) A correção do sistema

A propriedade da correção é talvez a mais superficialmente tratada por Kant, parecendo, às vezes, assimilá-la à da completude, ao supor que se o sistema é completo, então é correto¹¹. Não obstante, é possível encontrar-se em seu pensamento algumas reflexões sobre o conceito e a base da correção do sistema.

Quanto ao conceito de correção, Kant apresenta duas notas explicativas mutuamente implicadas: primeira, a correção do sistema deve ser fixada de modo puro, e não empírico (CRPu, B 6, B 27); segunda, a correção é de caráter necessário.¹² Portanto, a correção do sistema é determinada apenas por critérios formais (pureza e necessidade).

Quanto à base da correção, Kant sustenta a tese de que a correção de dados sistemas (arquitetônicos ou tabulares) garantem a correção dos demais sistemas correspondentes. No caso dos sistemas arquitetônicos, ele

⁹ Uma breve distinção é encontrada nesta passagem: “Todo conhecimento puro *a priori*, graças à *única* faculdade particular de conhecimento onde pode ter a sua sede, constitui uma *unidade* particular” (CRPu, B 873). Em particular, quanto ao sistema teórico, Kant distingue a sua unidade (CRPu, A xiii) da sua unicidade (CFJ, B v).

¹⁰ CRPu, B 104. A tese de que a imaginação é a raiz comum é sustentada, mediante argumentos distintos, por Hamann (1800), Maimon (1790), Fichte (1794) e Heidegger (1929). Cf. Gil (1992, *passim*).

¹¹ “O conjunto dos seus conhecimentos [isto é, as categorias do entendimento] [...], cuja *completude* e articulação podem fornecer ao mesmo tempo uma pedra de toque da *correção* e respeitabilidade de todas as partes do conhecimento que nele se incluem” (CRPu, B90).

¹² CRPu, A xv. (Na verdade, Kant trata nesta passagem da questão da *certeza* acerca do sistema teórico, a qual foi aqui aproximada à da *correção* por ter em comum um posicionamento do sujeito quanto à *segurança* do sistema proposto).

afirma que o sistema teórico serve de ‘padrão de medida’ (*Richtmaß*) para todos os outros sistemas (prático e estético) (*CRPu*, A xv; *CRPt*, A 31-2). No caso dos sistemas tabulares, Kant considera que a correção do sistema dos juízos lógicos (*CRPu*, B 91-101) é a base para a correção do sistema das categorias (*CRPu*, B 105-6) e, por sua vez, este serve de base para a correção do sistema dos princípios puros do entendimento (*CRPu*, B 187). Portanto, para Kant, a correção dos sistemas em geral depende de supor como base um sistema correto de modo absoluto.

3. A concepção de sistema em Fichte

Fichte desenvolve sua concepção de sistema especialmente no texto *Conceito da doutrina-da-ciência* (1794), o qual antecedeu a publicação da sua *Doutrina-da-ciência* (1794)¹³. Em linhas gerais, seus principais objetivos são aí os seguintes: (i) mostrar que a *DC* é um sistema; (ii) evidenciar a relação da *DC* aos outros sistemas em geral; (iii) indicar o princípio fundamental do sistema da *DC*; (iv) determinar as propriedades do sistema da *DC*. Neste tópico serão abordados os três primeiros pontos e no próximo o quarto.

Quanto ao primeiro ponto, Fichte argumenta que a filosofia é uma ciência e que toda ciência é um sistema (*CDC*, § 1, B 38-9). A partir daí, apresenta a tese de que a *DC* é a ciência de todas as ciências, isto é, o sistema (ou supersistema) que deduz todos os outros sistemas em geral (*CDC*, § 2, B 46-7 / § 2, B 55). Além disso, afirma que todo sistema tem conteúdo e forma, sendo estes identificados, respectivamente, às proposições e as suas conexões em geral.¹⁴

Quanto ao segundo ponto, acerca da relação geral entre o sistema da *DC* e os demais sistemas do saber, Fichte levanta três hipóteses e defende uma delas (*CDC*, § 2, B 52-4). A primeira hipótese, sustentada por ele, é a suposição da *DC* como um *sistema absoluto ou fechado*, cujo conteúdo e forma determinam de algum modo a forma e o conteúdo de todos os sistemas dela dedutíveis (*CDC*, § 3, B 55-7). A segunda hipótese é a concepção da *DC* como um *sistema aberto*, no sentido de ser dedutível de outro sistema superior a ele, e assim ao infinito. Por fim, a terceira hipótese é a visão da *DC* como um *sistema autônomo*, de modo que ela e os demais sistemas em geral seriam independentes entre si e autofundantes. Diante de

¹³ Cf. R. Filho (1975, p. 41-9) e J. Bonaccini (2007, p. 47-61).

¹⁴ *CDC*, B 43. Convém notar que, para Fichte, os conceitos de conteúdo e forma têm referência variável: no caso do Eu, o conteúdo é a ação e a forma o modo-de-ação (*CDC*, B 70-1); no caso da proposição, o conteúdo são os conceitos e a forma a ligação entre eles (*CDC*, B 49).

tais alternativas, Fichte defende a tese de que a *DC* é um sistema fechado por ser incondicionado.¹⁵

Quanto ao terceiro ponto, Fichte propõe um princípio fundamental ao sistema da *DC* e, embora não o revele neste texto, trata-se do Eu Puro. Para ele, este princípio tem as seguintes características: é indemonstrável (*CDC*, B 47-8); é puro e imediatamente certo¹⁶; o seu conteúdo e a sua forma é inseparável (*CDC*, B 49, 66, 70) e incondicionado (*CDC*, B 50; *DC*, C 91, 105). Portanto, para Fichte, a *DC* é um sistema fechado constituído por um único princípio, o qual é introduzido à semelhança de um axioma (exceto pela suposta unidade entre conteúdo e forma que aquele possui).

4. As propriedades do sistema em Fichte

Fichte discorre com mais clareza acerca das propriedades do sistema, distinguindo e demonstrando a completude, a unicidade e a correção – embora algumas das suas provas envolvam dificuldades lógicas. As duas primeiras propriedades do sistema são justificadas no § 4 e a última no § 7 do referido texto.

a) A completude do sistema

Fichte define a completude do sistema do seguinte modo: “se o princípio fundamental conduz a todas as proposições estabelecidas, e [se] todas as proposições estabelecidas reconduzem necessariamente a ele” (*CDC*, B 58). Em termos lógicos, a definição de completude proposta por Fichte é formulável através da seguinte sentença bicondicional: ‘o princípio fundamental conduz a todas as proposições estabelecidas se só se todas as proposições estabelecidas conduzem ao princípio fundamental’. Segundo esta definição, um sistema é completo se satisfaz duas condições mutuamente implicadas: primeira, deduz do seu princípio a totalidade das proposições e, segunda, infere da totalidade das proposições o seu princípio.

Fichte apresenta uma prova diferente para cada uma destas duas condições, sendo que a primeira ele chama de *prova negativa*, e a segunda de *prova positiva*. Em linhas gerais, a prova negativa é mais fraca, pois

¹⁵ Em certo sentido, as três alternativas propostas por Fichte lembra, respectivamente, o trilema de Münchhausen estabelecido contemporaneamente por Hans Albert, a saber: a parada dogmática, o regresso ao infinito e o círculo vicioso (*Tratado da razão crítica*, 1976, p. 26-7).

¹⁶ *CDC*, B 48. No *Princípio da doutrina-da-ciência* (1797, A 363-80) e no *Comunicado à doutrina-da-ciência* (1801, A 522-34), Fichte admite que a apreensão deste princípio fundamental (Eu Puro) se dá mediante a *intuição intelectual*.

garante a completude pela exclusão de todas as proposições que contradigam o princípio fundamental, enquanto a prova positiva é mais forte por assegurar a completude pela dedução ou inferência de todas as proposições a partir do princípio fundamental do sistema.

A prova negativa da completude é mais fraca pelo fato de ser formal e indireta, baseada no princípio lógico da não contradição, através da qual são garantidas dentro do sistema *todas* as proposições que não contradigam o seu princípio, portanto, excluem-se dele todas as proposições que o contradigam.¹⁷ A prova positiva da completude é mais forte por ser direta e inferencial, por meio da qual é demonstrado o processo como *todas* as proposições (não contraditórias com o princípio) são dedutíveis do princípio do sistema.¹⁸

b) A unicidade do sistema

Para Fichte, a unicidade consiste em demonstrar que “somente pode haver um único sistema do saber humano” ou, inversamente, que “há no saber humano um sistema único”¹⁹. No fundo, a questão da unicidade é a de determinar a *DC* como um sistema fechado, isto é, como o supersistema que deduz todos os outros sistemas em geral. É a tarefa de mostrar que não há outro sistema concorrente à *DC* e que ela é suficiente para a dedução de qualquer sistema, quer científico ou filosófico.

Fichte elabora o que chama de uma *prova circular* para a unicidade do sistema, cuja validade lógica é problemática. No fundo, por meio desta prova, ele pretende mostrar mutuamente a unicidade do princípio e do sistema, do seguinte modo: se o princípio é único, então o sistema é único; e se o sistema é único, então o princípio é único.²⁰ Fichte admite ser esta a única prova possível para unicidade, sob a pena de o sistema tornar-se aberto.

Logicamente, esta prova circular envolve dificuldades. De um lado, incorre em petição de princípio, uma vez que supõe como provado para o

¹⁷ Em certo sentido, pode-se dizer que a prova negativa da completude, elaborada por Fichte, assemelha-se ao que atualmente se chama o *critério* ou a *prova da consistência* do sistema, a saber: um sistema é consistente se não deduz a partir dos seus princípios proposições contraditórias. Em particular, na visão de Fichte, a consistência é garantida pela simples eliminação do sistema das proposições contraditórias com o princípio fundamental do Eu Puro.

¹⁸ Na terminologia filosófica, poder-se-ia dizer que a prova negativa é *analítica*, ao passo que a prova positiva é *intética* (*dialética*). Na terminologia lógica, dir-se-ia que a prova negativa é *formal* e a positiva é *construtiva* ou *intuicionista*.

¹⁹ Ambas em *CDC*, B 60.

²⁰ Fichte refere-se à segunda parte desta tese da unicidade na *DC* (B115): “Esta [tese], referida ao nosso sistema, dá ao todo consistência e perfeição; ele tem que ser um sistema e *um* sistema [...]. Que em geral deva haver *um* sistema, funda-se na tese absoluta [segundo itálico acrescentado]”.

princípio e para o sistema aquilo que deveria provar, a saber, a unicidade de ambos. De outro, não é a única prova possível para a unicidade e sua recusa não implica em aceitar necessariamente um sistema aberto, uma vez que é possível supor um sistema fechado e único, constituído por vários princípios (e não um princípio único). Além disso, Fichte não usa aqui as provas tradicionais da unicidade – isto é, da redução ao absurdo e da identidade²¹ –, ao invés disso, ele argumenta, meramente, no início desta reflexão, que a suposição de qualquer outro sistema distinto da *DC* contradiz o sistema único (o que recai em nova petição de princípio).

c) A correção do sistema

Fichte considera a correção do sistema da *DC* em relação a dois sistemas diferentes: o sistema da ciência em geral e o sistema do espírito humano. Em linhas gerais, nesta confrontação, ele considera, por um lado, o sistema da *DC* como a base (padrão de medida) para a correção do sistema da ciência e, por outro, o sistema do espírito humano como a base para correção do próprio sistema da *DC*. Em ambos os casos, a correção é estabelecida pelo que ele chama de uma *prova verossímil*.

De um lado, Fichte afirma que a correção da forma e do conteúdo da *DC* determina a correção da forma e do conteúdo das ciências em geral ou, de modo inverso, que a correção destas depende da correção daquela. Porém, ele reconhece que somente é possível uma prova verossímil da correção do sistema da ciência em relação à *DC* pelo fato de a concordância entre ambos poder ser fundada em inferências incorretas.

De outro lado, ele assevera que a correção do sistema da *DC* é estabelecida pelo sistema do próprio espírito humano. Este último, diz Fichte, “é absolutamente certo e infalível” (*CDC*, B 76), cabendo ao primeiro ser “uma exposição acertada deste sistema” (*CDC*, B 77).²² Novamente, neste caso, ele admite ser possível apenas uma prova verossímil da correção do sistema da *DC* em relação ao sistema do espírito humano, uma vez admitida a própria limitação ou finitude do sujeito que reflete e expõe tal sistema.

²¹ A prova da redução ao absurdo para a unicidade consiste em supor um segundo princípio e, em seguida, mostrar que este implica em contradição, o que conduz a aceitação do primeiro princípio proposto. Por sua vez, a prova da identidade consiste em supor outro princípio e, na sequência, concluir que este é idêntico ao princípio proposto inicialmente.

²² De modo semelhante, Fichte escreve: “Ele [o sistema] deve ser uma imagem da verdadeira consciência efetiva [...]: nessa consciência deve haver o mesmo diverso, precisamente na mesma proporção em que está no produto de teu sistema [...]. Consideramos a doutrina-da-ciência como a imagem de uma parte da consciência efetiva” (*Comunicado...*, 1801, B 376-7). Noutra passagem da mesma obra, ele afirma: “Aquilo que é derivado pela *DC* deve [...] ser uma figuração acertada e completa da consciência fundamental” (B 394).

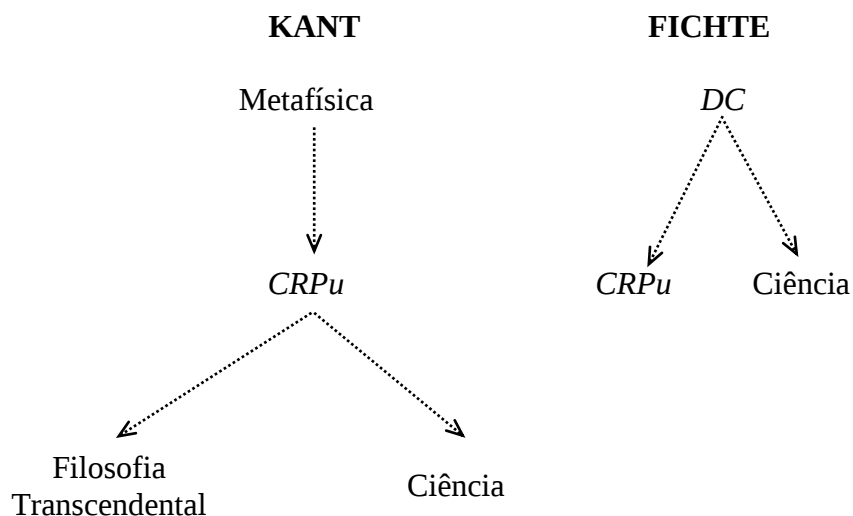
5. Conclusão

Acerca das concepções do sistema em Kant e Fichte, é possível desenvolverem-se algumas reflexões de natureza metateórica sobre tal conceito. Por questão didática, estas análises metateóricas serão divididas em dois tópicos, sendo o primeiro relativo ao conceito de sistema, e o segundo ao das propriedades do sistema.

a) O sistema em Kant e Fichte

A partir dos cinco principais conceitos de sistemas arquitetônicos identificados, acima, nas filosofias de Kant e Fichte (a saber, o sistema da metafísica, o sistema da filosofia transcendental, o sistema da ciência, o sistema da *CRPu* e o sistema da *DC*), bem como das conexões particulares estabelecidas entre os mesmos pelos dois filósofos, pode-se lançar luz, ao final desta exposição, sobre as inter-relações entre tais sistemas de um ponto de vista estrutural e metateórico.

Para facilitar esta exposição, o quadro a seguir (Quadro 1) mostra, antecipadamente, um esquema geral dos sistemas arquitetônicos e suas respectivas relações, segundo a visão particular de Kant e de Fichte:



(Quadro 1)

Kant (coluna esquerda): A Metafísica é o supersistema que deduz a *CRPu* e esta, por sua vez, deduz os sistemas da Filosofia Transcendental e da Ciência em geral. Para Kant, a *CRPu* admite um sistema superior, a Metafísica.

Fichte (coluna direita): A *DC* é o supersistema que deduz todos os sistemas, tanto a Ciência em geral como a própria *CRPu*. Para Fichte, a *DC* não admite qualquer sistema superior.

De imediato, a visão do Quadro 1 suscita o seguinte problema: como inter-relacionar as concepções e relações de sistemas propostos por Kant (coluna esquerda) e por Fichte (coluna direita)? Em linhas gerais, pode-se dizer que a resposta a esta questão depende de uma definição mais ampla e rigorosa do próprio conceito de sistema, de tal modo que se mostre como a partir deste conceito são compreensíveis as concepções e relações de sistemas apresentadas por Kant e Fichte.

Com efeito, para tornar possível a inter-relação geral destes vários conceitos de sistemas propostos pelos dois filósofos é necessária a suposição de algum princípio (definição) mais amplo que satisfaça pelo menos duas condições mínimas: primeira, contenha sob si estes diversos conceitos de sistemas elaborados em particular por Kant e Fichte e, segunda, permita realizar uma articulação em geral destes vários conceitos de sistemas. A primeira parte desta exigência pode ser satisfeita mediante a postulação ampla do próprio conceito de sistema, definido em geral como

um conjunto de partes em relação recíproca.²³ A segunda parte, por sua vez, pode ser satisfeita por meio de uma definição mais rigorosa do conceito de sistema aberto e fechado, delimitando-os, posteriormente, mediante os conceitos de relativo e absoluto.

Com base neste princípio geral, podem-se estabelecer quatro definições de sistemas para se compreender as relações estruturais e metateóricas acerca das concepções de Kant e Fichte, a saber:

- (1) Sistema fechado relativamente;
- (2) Sistema fechado absolutamente;
- (3) Sistema aberto relativamente;
- (4) Sistema aberto absolutamente.

Tal como será mostrado a seguir, a concepção de sistema em Kant satisfaz os conceitos (1) e (3), ao passo que a de Fichte recai sob o conceito (2). Por fim, o conceito (4) não é satisfeito inteiramente por qualquer dos dois filósofos.

De modo geral, por definição, pode-se dizer que o *sistema fechado* deduz no todo ou em parte outros sistemas e não admite sistemas equivalentes ou superiores (quer abertos ou fechados), enquanto o *sistema aberto* deduz em parte outros sistemas e admite necessariamente sistemas superiores (quer abertos ou fechados). Ambos os sistemas (aberto e fechado) podem ser considerados de modo *absoluto* e *relativo*. Por um lado, o sistema *fechado relativamente* (definição 1) é aquele que deduz uma *parte* dos sistemas e não admite sistemas equivalentes para realizar tal dedução, ao passo que o sistema *fechado absolutamente* (definição 2) é definido como aquele supersistema que deduz *todos* os outros sistemas e não admite qualquer sistema superior. Por outro lado, o sistema *aberto relativamente* (definição 3) é aquele que deduz uma *parte* dos sistemas e admite um número *finito* de sistemas superiores fechados, ao passo que o sistema *aberto absolutamente* (definição 4) é definido como aquele que deduz uma *parte* dos sistemas e admite um número *infinito* de sistemas superiores abertos.

A compreensão destas quatro definições de sistema pode ser facilitada através do quadro a seguir (Quadro 2), o qual pode ser colocado como referência para o estabelecimento das mesmas, e cujo ponto de partida são as próprias concepções e relações de sistemas propostas por Kant e Fichte (ver Quadro 1):

²³ Esta definição geral de sistema tem apoio em Kant (*CRPu*, B 860) e Fichte (*CDC*, B 38).

	SISTEMA FECHADO	SISTEMA ABERTO
RELATIVAMENTE	Definição 1: ➤ Deduz uma dada <i>classe</i> de sistemas • <u>Kant</u>: [$CRPu \rightarrow$ Ciência / Fil. Transc.] ➤ Não admite sistemas equivalentes (abertos ou fechados) • <u>Kant</u>: [$CRPu \rightarrow$ Hipercríticas / DC]	Definição 3: ➤ Deduz uma dada <i>classe</i> de sistemas • <u>Kant</u>: [$CRPu \rightarrow$ Ciência / Fil. Transc.] ➤ Admite finitos sistemas superiores (fechados) • <u>Kant</u>: [$CRPu \rightarrow$ Metafísica]
ABSOLUTAMENTE	Definição 2: ➤ Deduz <i>todos</i> os sistemas • <u>Kant</u>: [Metafísica $\rightarrow$ $CRPu$ / $CRPt$ / CFJ / DC / Fil. Transc. / Ciência] • <u>Fichte</u>: [DC $\rightarrow$ $CRPu$ / Ciência] ➤ Não admite sistemas superiores (abertos ou fechados) • <u>Kant</u>: [Metafísica = supersistema] • <u>Fichte</u>: [DC = supersistema]	Definição 4: ➤ Deduz uma <i>classe</i> de sistemas • <u>Kant</u>: [$CRPu \rightarrow$ Ciência / Fil. Transc.] ➤ Admite infinitos sistemas superiores (abertos) • Representantes: (?) [Hipercríticas futuras (?)]

(Quadro 2)

Neste quadro, as duas colunas guias (sistema aberto e fechado) e as duas linhas guias (relativo e absoluto) são cruzadas entre si de modo a produzir as quatro definições dadas: (1) sistema fechado relativamente, (2) sistema fechado absolutamente, (3) sistema aberto relativamente, (4) sistema aberto absolutamente. Nos quadrantes referentes a cada uma destas quatro definições são indicadas as suas respectivas notas distintivas e os seus possíveis representantes. Em particular, a definição 4 é satisfeita apenas parcialmente por Kant (ver o último quadrante).

A tese defendida neste trabalho é a de que Kant e Fichte concebem, de modo geral, sistemas fechados na *CRPu* e na *DC*, respectivamente. Para Kant, a *CRPu* é o sistema fechado formado pelos conceitos e princípios *a priori*, e para Fichte a *DC* é o sistema fechado constituído pelo princípio único do Eu Puro. A partir das definições dadas acima, pode-se concluir que seus respectivos sistemas são fechados diferentemente.

No caso do sistema da *CRPu*, Kant o concebe, simultaneamente, como *fechado* e *aberto relativamente* (definições 1 e 3). De modo geral, em ambos os casos, isso significa que o seu sistema teórico deduz uma dada classe de sistemas e, ao mesmo tempo, é dedutível de outro sistema superior ou mais forte. De uma parte, a *CRPu* é *aberta relativamente* (definição 1) na medida em que pressupõem sistemas superiores fechados absolutamente, tal como o sistema da razão pura ou metafísica, concebido por ele como o único sistema mais forte que a *CRPu* (na verdade, Kant supõe que este supersistema da metafísica deduz todo o sistema crítico em geral – o teórico, o prático e o estético). Por uma parte, a *CRPu* é *fechada relativamente* (definição 3), porque: (i) ela deduz o sistema da ciência em geral e o sistema da filosofia transcendental (em particular, diz Kant, os conceitos da filosofia transcendental são dedutíveis analiticamente do seu sistema teórico); e (ii), ela nega que tal dedução seja realizável por um sistema equivalente ela ou por um sistema superior e distinto da metafísica – tal como seriam os casos dos sistemas *hipercríticos* ou *metacríticos*²⁴ – em razão da suposta completude e correção do seu próprio sistema crítico.

No caso da *DC*, Fichte concebe seu sistema como *fechado absolutamente* (definição 2), pelo fato de não admitir, em qualquer hipótese, sistemas superiores ou mais fortes que o seu. A *DC* é o sistema de todos os sistemas e, deste modo, equivale, em certo sentido, ao próprio sistema da razão pura ou da metafísica idealizado por Kant. Neste sentido, a *DC* é o supersistema que deduz todos os sistemas do saber em geral, quer científico ou filosófico – inclusive a própria *CRPu*. Na verdade, a exposição do sistema da *DC* faz uma indicação geral de que modo, a partir do seu único princípio, são dedutíveis os conceitos e princípios do sistema da *CRPu*.²⁵

Para finalizar tais definições, convém assinalar que as concepções de sistema de Kant e Fichte não se coadunam ao conceito de sistema *aberto*

²⁴ A expressão “hipercrítica” – e de modo similar “metacrítica” – foi usado por Kant para caracterizar os sistemas elaborados com a intenção de serem, em algum sentido, superiores e mais fortes que o da própria *CRPu*, tais como os sistemas propostos por Reinhold (1789), Fichte (1794) e Hamann (1800). (Cf. F. Gil, 1992, p. 167, 299; J. Beckenkamp, 2004, p. 18).

²⁵ Indiretamente, Fichte critica a concepção de sistema fechado em Kant por este estar sujeito à abertura ou revisões futuras, ao contrário do seu próprio, que tem fechamento absoluto (*CDC*, B 57, 59).

absolutamente (definição 4). De fato, ambos os filósofos têm em comum a concepção do sistema absoluto, isto é, a suposição de haver, em algum momento, um sistema superior, finito e incondicionado, posto como o termo final ou último de uma série hierárquica de sistemas. Para o primeiro, este sistema absoluto ou supersistema é a metafísica e, para o segundo, a própria *DC*.²⁶

A confrontação geral das posições defendidas por Kant e Fichte acerca dos seus respectivos sistemas filosóficos conduz a três conclusões de natureza metateórica.

1ª Conclusão: Embora Kant considere que o sistema da *CRPu* é uma preparação ao sistema da razão pura ou da metafísica, não se pode, todavia, admitir que a *DC* seja reconhecida como a proposição deste último sistema. A razão disso é que, por definição, tal sistema da metafísica deve conter os conceitos e princípios *a priori* que permitam obter todos os conhecimentos puros – inclusive aqueles acerca da alma e de Deus. Ora, a *DC* (e por extensão todos os sistemas hiper-críticos posteriores a *CRPu* – incluindo a *Ciência da lógica* de Hegel) não foram capazes de estabelecer conhecimentos desta espécie, o que exclui identificá-la ao sistema superior da metafísica ou da razão pura concebido por Kant.

Entretanto, se a *DC* não é ainda o sistema da razão pura previsto por Kant, ela certamente pode ser considerada uma espécie de *hiper-crítica* – o que é também extensivo aos outros sistemas filosóficos que se seguiram à *Crítica* (tal como a *Ciência da lógica* de Hegel). Em geral, por definição, o sistema hiper-crítico é aquele construído com outros conceitos e princípios superiores ou mais fortes, no sentido de que deles se deduzem os conceitos e princípios de outros sistemas inferiores ou mais fracos. Em particular, Fichte indica que o sistema hiper-crítico da *DC*, contendo um único princípio, obtém a dedução do sistema crítico da *CRPu*.²⁷ A partir deste fato, levando-se também em consideração o sistema da metafísica idealizado por Kant, decorrem quatro consequências: (i) Só o sistema da metafísica é fechado absolutamente; (ii) Os sistemas crítico e hiper-crítico são *fechados relativamente* (por exemplo, a *DC* é fechada em relação à *CRPu*, e esta é fechada em relação à ciência); (iii) Os sistemas crítico e hiper-críticos são *abertos relativamente* (por exemplo, a *CRPu* é aberta em relação à *DC* e à metafísica, e *DC* é aberta em relação à metafísica); (iv) Os

²⁶ Em particular, no caso de Fichte, convém notar que o sistema absoluto e finito da *DC* contém como seu elemento um princípio infinito, o Eu Puro, o que, por sua vez, cria o problema de se compreender como é possível se harmonizar estes dois conceitos: um sistema finito contendo um elemento infinito.

²⁷ Diferentemente, no caso do sistema hiper-crítico da *Ciência da lógica* de Hegel, a dedução da *CRPu* é obtida a partir de apenas dois conceitos fundamentais: o *ser* e o *nada*.

sistemas hipercríticos são sistemas *intermediários* entre o sistema crítico e o da metafísica (por exemplo, de um lado, a *DC* é superior ou mais forte que o sistema da *CRPu* e, de outro, é inferior ou mais fraco que o sistema da metafísica).

2ª *Conclusão*: Em particular, o sistema hipercrítico da *DC* é constituído por um único princípio (Eu Puro), o qual é definido com a propriedade de ser *infinito*. Em certo sentido, esta propriedade pode ser compreendida como a capacidade de tal princípio (eu) produzir infinitas sentenças no interior do sistema. Com efeito, dentre tais sentenças possíveis, há aquelas referentes à questão do idealismo e do realismo, as quais são insolúveis dentro do próprio sistema da *DC*.²⁸ Este fato conduz a duas consequências: (i) A solução da questão do idealismo e do realismo só é possível com a construção de sistemas superiores e mais fortes que a própria *DC*²⁹; (ii) A introdução de um princípio com propriedade infinita no interior de um sistema, supostamente fechado, torna necessariamente este sistema aberto (na medida em que é possível, em princípio, produzir sentenças insolúveis dentro do próprio sistema).

3ª *conclusão*: Do ponto de vista metateórico, a confrontação adequada entre o sistema crítico e os sistemas hipercríticos revela os seguintes resultados: (i) De um lado, os sistemas hipercríticos são superiores e mais fortes que o crítico, no sentido que deduzem os conceitos e princípios deste último; (ii) De outro lado, os sistemas hipercríticos são equivalentes ou equipotentes ao sistema crítico, no sentido que ambos não resolvem satisfatoriamente o problema do idealismo-realismo; (iii) Além disso, um sistema hipercrítico somente pode ser considerado superior e mais forte que o sistema crítico, nos sentidos (i) e (ii) indicados acima, se satisfaz duas condições: primeira, deduz os conceitos e princípios do sistema crítico e, segunda, resolve o problema do idealismo-realismo; (iv) De fato, inexiste ainda um sistema hipercrítico que satisfaça plenamente a estas duas condições; (v) Por fim, a proposição de um sistema hipercrítico que satisfaça às condições requeridas acima poderá demonstrar, inclusive, a inexistência de um sistema fechado absolutamente e, portanto, do sistema

²⁸ Cf. J. Sallis, 1976, p. 80-2.

²⁹ Convém notar que questão idealismo-realismo é um problema de natureza *teórica* e exige igualmente uma solução *teórica*, o que inviabiliza, portanto, uma suposta solução *prática* no interior do sistema hipercrítico da *DC*, tal como sugere o próprio Fichte no seguinte trecho relativo a esta questão: “O que possa determinar, por sua vez, essa determinação, permanece totalmente indecído na *teoria*; e por essa incompletude somos, pois, impelidos a ultrapassar a *teoria* em direção a uma parte *prática* da *DC*” (*DC*, B 179).

metafísico ou supersistema sonhado segundo os modelos de Kant e Fichte.³⁰

b) As propriedades do sistema em Kant e Fichte

De modo geral, conclui-se que as propriedades do sistema são analisadas com mais clareza e distinção em Fichte que em Kant. No primeiro filósofo estes conceitos são abordados separadamente, ao passo que no segundo encontram-se fundidos ao próprio conceito do sistema.

Em linhas gerais, ambos consideram que seus sistemas filosóficos têm a propriedade da completude, da unicidade e da correção, embora concebam cada uma delas diferentemente no contexto da *CRPu* e da *DC*. Enquanto Kant identifica tais propriedades em referência aos seus sistemas arquitetônicos e tabulares, Fichte as refere em um único sistema global (ou macrosistema).

Quanto à completude, Kant reconhece que a sua máxima amplitude não ocorre no sistema da *CRPu*, mais no sistema superior da metafísica. Por sua vez, Fichte postula que a completude máxima já é dada no próprio sistema da *DC*, dado que não há sistema superior a ela.

Quanto à unicidade, os dois filósofos apresentam concepções em algum sentido problemáticas. No caso de Kant, porque a unicidade ou é idealizada no sistema da metafísica, ou é obscurecida na questão da raiz comum. No caso de Fichte, devido ao fato de oferecer uma prova circular contendo dificuldades lógicas (indicadas acima).

Por fim, quanto à questão da correção, ambos sustentam novamente posições problemáticas. Em linhas gerais, o problema da correção dos dois filósofos consiste em que a sua base ou padrão de medida é definido de modo absoluto, ao tomar por referência outro sistema como supostamente correto. Em Kant, isso ocorre porque ele baseia a correção dos sistemas tabulares em um critério lógico (a tábua dos juízos), a qual é sujeita a críticas.³¹ Em Fichte, isso se dá porque a prova da correção da *DC* não é rigorosa, mas apenas verossímil relativamente ao sistema do espírito humano.

O cotejo geral acerca das propriedades do sistema em Kant e Fichte permite extrair-se uma conclusão adicional de natureza metateórica ao

³⁰ Em linhas gerais, este novo sistema hipercrítico estabelecerá, possivelmente, para a filosofia resultados semelhantes aos que foram propostos para a lógica pelos teoremas da incompletude de Gödel e pela teoria semântica de Tarski.

³¹ Por exemplo, Strawson chama a atenção para o fato de que os juízos hipotéticos e disjuntivos contidos na tábua de juízos de Kant são, de acordo com a lógica moderna, equivalentes, e não distintos (1966, p. 72-3).

considerar-se a teoria de sistema contemporânea, tendo em vista que atualmente as propriedades do sistema são consideradas em geral como conceitos metateóricos.³²

4ª Conclusão: No contexto da filosofia da lógica, isso significa dizer que as propriedades do sistema discutidas por Kant e Fichte (completude, unicidade e correção) se referem a um sistema visto em sua totalidade, as quais, por sua vez, não podem ser formuladas pelo próprio sistema, mas somente a partir de um metassistema. Em outras palavras, as referidas propriedades não podem ser estabelecidas por um sistema que se considere simultaneamente como sujeito e objeto. Pelo contrário, para viabilizar tal reflexão, é necessário que se construam dois sistemas distintos, em que um deles seja considerado o objeto (ou o sistema-objeto) e o outro o sujeito (ou o sistema-sujeito), a fim de que, por meio deste último, se reflita adequadamente sobre as propriedades do primeiro. Por exemplo, a afirmação de que um sistema é completo ou correto não pode ser feita pelo próprio sistema, o sistema-objeto, através de uma autorreferência, mas necessita ser realizada pela construção de outro sistema de ordem superior, um metassistema.

Historicamente, as reflexões de Kant e Fichte sobre as propriedades do sistema situam-se aquém destas considerações metateóricas contemporâneas. Para eles, tais propriedades são autorreferidas a partir dos seus respectivos sistemas, sem considerarem a exigência de construir um metadiscorso para fundamentarem adequadamente aqueles conceitos. Este fato corrobora a hipótese de que o sistema da *CRPu* e da *DC*, em particular – e, de modo geral, os sistemas hipercríticos – necessitam ainda de uma reflexão metateórica consequente acerca das suas propriedades sistêmicas, a qual leve em consideração os resultados contemporâneos acima mencionados.

A justificativa desta hipótese é plausível mediante a consideração da definição de sistema *absolutamente aberto* (definição 4), a qual foi a única das quatro definições formuladas acima não satisfeita plenamente por Kant e Fichte e, portanto, não foi empregada para caracterizar as relações entre os sistemas concebidos por ambos. Em contraposição, pode-se encontrar exemplo da proposição de sistema aberto absolutamente no desenvolvimento da lógica moderna mediante os teoremas da incompletude de Gödel, os quais estabeleceram não haver um sistema último para a fundamentação da aritmética e, por essa razão, ser necessária a construção progressiva de sistemas formais superiores ou mais fortes *ad infinitum*.³³

³² Cf. Nagel (1976); Tarski (2007).

³³ Embora seja possível objetar que os resultados da incompletude de sistemas sejam válidos apenas para o campo das ciências formais, mas não para o da filosofia, convém fazer as seguintes

Diante do exposto, pode-se formular o derradeiro problema com o qual se encerra este trabalho: em que sentido é possível conceberem-se sistemas absolutamente abertos em filosofia? Naturalmente, qualquer que seja a resposta dada a esta questão, ela se situa necessariamente além dos limites das filosofias de Kant e Fichte.

Referências

- ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BEISER, Frederick. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- BONACCINI, Juan. “Nota sobre o problema da fundamentação última da Begriffsschrift de Fichte”, *Dois Pontos* 4.1 (2007): 47-61.
- FICHTE, J. Gottlieb. *A doutrina-da-ciência (1794)*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- FICHTE, J. Gottlieb. *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia (1794)*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- FICHTE, J. Gottlieb. *O princípio da doutrina-da-ciência (1797)*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- FICHTE, J. Gottlieb. *O programa da doutrina-da-ciência (1800)*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- FICHTE, J. Gottlieb. *A doutrina-da-ciência e o saber absoluto (1801)*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- FILHO, Rubens T. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.
- GIL, Fernando. *Recepção da Crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.

advertências: (i) Kant e Fichte elaboraram reflexões teóricas sobre sistemas e suas propriedades, as quais estão sujeitas a todas as suas implicações filosóficas e formais; (ii) em princípio, com algumas restrições e adaptações, o sistema filosófico de cada um destes filósofos pode ser transformado em um *sistema formal* de princípios, de modo que se tornem sujeitos aos mesmos princípios da incompletude válidos para os sistemas da lógica; (iii) em particular, como os seus sistemas filosóficos se referem em geral ao sujeito (Kant) ou à consciência (Fichte), pode-se dizer que a aplicação dos princípios da incompletude sobre tais sistemas apenas revele algo facilmente admitido pelo senso comum, a saber, que a natureza destes sistemas, do ponto de vista de um ente finito, é aberta e não fechada.

- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- MARQUES, António. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema crítico kantiano*. Lisboa: Presença, 1987.
- LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: UNICAMP, 2001.
- LOPARIC, Zeljko. “Heurística kantiana”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 5 (1983): 73-89.
- NAGEL, Ernest; NEWMAN, James. *Prova de Gödel*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- SALLIS, John. “Fichte and the problem of system”, *Continental Philosophy Review*, 9.1 (1976): 75-90.
- STRAWSON, Peter. *Los limites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- TARSKI, Alfred. *A concepção semântica da verdade*. São Paulo: Unesp, 2007.
- ZÖLLER, Gunter. “From transcendental philosophy to Wissenschaftslehre: Fichte’s modification of Kant’s idealism”, *European Journal of Philosophy*, 15.2 (2007): 249-269.

Resumo: Este trabalho tem por objetivo geral apresentar a concepção de sistema elaborada por Kant e Fichte, e por objetivo particular refletir sobre as suas respectivas propriedades, a saber, a completude, a unicidade e a correção. As problemáticas levantadas em torno destes objetivos dirigem-se a duas questões: 1) Os sistemas filosóficos de Kant e Fichte são abertos ou fechados? 2) Em que sentido eles concebem as propriedades do sistema (completude, unicidade e correção)? Quanto à primeira questão, o trabalho sustenta a hipótese de que ambos defendem, não obstante pressupostos filosóficos distintos, uma teoria de sistema fechado, sendo esta fundada em um conjunto de conceitos e princípios específicos. Quanto à segunda questão, será defendido que os dois filósofos concebem as propriedades do sistema de forma ligeiramente distinta, embora este tema seja desenvolvido com maior clareza em Fichte. Como conclusão, o trabalho realizará algumas reflexões metateóricas sobre o conceito de sistema e suas propriedades nas filosofias de Kant e Fichte.

Palavras-chave: Sistema, completude, unicidade, correção, Kant, Fichte

Abstract: This work has the general objective to present the conception of system developed by Kant and Fichte, and particular objective to reflect on their respective properties, namely the completeness, uniqueness and correction. The problems raised around these objectives are addressed to two issues: 1) the philosophical systems of Kant and Fichte are open or closed? 2) In what way they conceive system properties (completeness, uniqueness and correction)? The first question,

the work supports the hypothesis that both defend, despite different philosophical assumptions a closed system theory, which is founded on a set of specific concepts and principles. The second question, it will be argued that the two philosophers conceive the properties of the system slightly differently, although this theme is developed more clearly in Fichte. In conclusion, the work will hold some metatheoretical reflections on the system concept and its properties in the philosophies of Kant and Fichte.

Keywords: System, completeness, uniqueness, correction, Kant, Fichte.

Recebido em 30/03/2015; aprovado em 30/05/2015.

O problema do universalismo estético em Kant e Bourdieu

[The problem of aesthetic universalism in Kant and Bourdieu]

Ricardo Barbosa*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, RJ, Brasil) / CNPq

I.

Devemos a Kant a primeira tentativa realmente consistente e profundamente influente de fundamentação da estética como uma disciplina filosófica autônoma. Mas o que Kant tinha propriamente em vista com a ideia de uma crítica da faculdade do juízo estética? Um dos problemas mais intrigantes para Kant, e por isso mesmo digno de uma análise cuidadosa, era certamente o da pretensão de *universalidade* do juízo de gosto. Por que, com que direito esperamos o assentimento de todos quando dizemos que algo é belo?

A especificidade do juízo de gosto está estampada já no título do § 1 da *Crítica da faculdade do juízo*, que soa como uma tese: “O juízo de gosto é estético”. Kant justifica esta tese nas duas primeiras frases do texto:

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento), ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *não* pode ser *senão* subjetivo.¹

Entretanto, esse fundamento de determinação subjetivo não se mostra à primeira vista, pois o juízo de gosto se apresenta como um juízo objetivo: fala-se da beleza *como se* ela fosse uma propriedade do objeto e o juízo fosse lógico, quando a rigor ele expressa apenas o modo pelo qual o sujeito refere o objeto “ao seu sentimento de vida, sob o nome de sentimentos de prazer ou desprazer” (B 4). Com isso, o que está propriamente em jogo no juízo de gosto é o modo pelo qual o sujeito *recebe* o objeto ou sua representação. Esta referência ao “sentimento de vida”, que se expressa

* Email: ricjcb@uerj.br

¹ Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, B 3-4.

como prazer ou desprazer, “funda uma faculdade de distinção e ajuizamento inteiramente peculiar” (B 4-5). Esta faculdade é o *gosto*.

No juízo de gosto, expressamos *esse sentimento*. Mas se a sua expressão toma a forma de um *juízo*, e como em todo juízo “está sempre contida uma referência ao entendimento” (B 3, n. 19), então o juízo de gosto, como qualquer outro juízo, torna-se passível de uma *análise lógica*. A “analítica do belo” é pois fundamentalmente uma lógica do juízo estético. É a referência ao entendimento – à faculdade dos conceitos – que exige e legitima a análise do juízo de gosto segundo as quatro funções lógicas do julgar – ou seja, segundo a qualidade, a quantidade, a relação e a modalidade. Mas como o juízo de gosto é *estético*, a função lógica da *qualidade* adquire uma prerrogativa sobre as demais e acede com razão ao primeiro plano da análise (B 3, n. 19). Em linhas gerais, a “analítica do belo” corresponde ao desdobramento da seguinte definição: belo é o objeto de uma consideração desinteressada que, sem a mediação de conceitos e, portanto, sem a representação de um fim, apraz universal e necessariamente. Esta definição compreende assim os quatro momentos fundamentais da análise do juízo de gosto, correspondentes àquelas quatro funções lógicas do julgar: desinteresse, universalidade, finalidade sem fim e necessidade.

Mas o que significa e o que implica o ajuizamento do belo? Há uma profunda analogia entre o ajuizamento estético e o ajuizamento moral: ambos exigem uma alta capacidade de abstração. Numa passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant diz que “a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom”². Como a vontade, o gosto também deve operar independentemente da inclinação. Por isso, diz Kant, o ajuizamento do belo deve ser desinteressado. Somente sendo capaz de abstrair de toda inclinação, de todo mero prazer dos sentidos, posso vincular ao objeto de minha escolha a pretensão de que ele seja reconhecido como esteticamente necessário, quer dizer, como belo – portanto, como análogo ao que a vontade deve escolher como praticamente necessário. Mas o que está em jogo nessa escolha capaz de concernir a todos? Com que direito ergo para o meu juízo uma tal pretensão de universalidade?

Como se sabe, esse é o problema central da dedução do juízo de gosto. Kant pergunta: “como é possível um juízo que, simplesmente a partir do sentimento *próprio* de prazer em um objeto, independentemente de seu conceito, ajuíze *a priori*, isto é, sem precisar esperar por assentimento

² Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA 36.

estranho, este prazer, como unido à representação do mesmo objeto *em todo outro sujeito?*” (B 148) Com que direito posso afirmar que juízos de gosto são não só *sintéticos* (“porque eles ultrapassam o conceito e mesmo a intuição do objeto e acrescentam a esta, como predicado, algo que absolutamente jamais é conhecimento, a saber o sentimento de prazer” – B 148), mas também *a priori*, ou seja, universal e necessariamente válidos? Por ser precisamente *isto* o que deve ser justificado, “este problema da *Crítica da faculdade do juízo* pertence ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (B 149).

A solução oferecida por Kant é a seguinte. A simples representação do prazer num objeto pode resultar apenas num juízo empírico, ou seja, num juízo singular sintético *a posteriori*.

Portanto, não é o prazer, mas a *validade universal deste prazer* que é percebida como ligada no ânimo ao simples ajuizamento de um objeto, e que é representada *a priori* em um juízo de gosto como regra universal para a faculdade do juízo e válida para qualquer um. É um juízo empírico o fato de que eu perceba e ajuíze um objeto com prazer. É porém um juízo *a priori* que eu o considere belo, isto é, que eu deva imputar aquela complacência a qualquer um como necessária. (B 150)

Ao pretender a validade universal do prazer, imputo a qualquer um tão somente “a conformidade a fins subjetiva da representação com respeito à relação das faculdades de conhecimento no ajuizamento de um objeto sensível em geral” (B 151). E o prazer não é outra coisa senão isto: a expressão do livre jogo das faculdades do ânimo, ou seja, a concordância entre a liberdade da imaginação e a conformidade-a-leis do entendimento numa representação dada. Assim, Kant conclui sua dedução estabelecendo as duas condições que legitimam esta pretensão do juízo de gosto:

Para ter o direito a reivindicar um assentimento universal em um juízo da faculdade de juízo estética, baseado simplesmente sobre fundamentos subjetivos, é suficiente que se conceda: 1) que em todos os homens as condições subjetivas desta faculdade são idênticas com respeito à relação das faculdades de conhecimento aí postas em atividade em vista de um conhecimento em geral; o que tem de ser verdadeiro, pois do contrário os homens não poderiam comunicar entre si suas representações e mesmo o conhecimento; 2) que o juízo tomou em consideração simplesmente esta relação (por conseguinte a *condição formal* da faculdade do juízo) e é puro, isto é, não está mesclado nem com conceitos do objeto nem com sensações enquanto razões determinantes. Se também a respeito deste último ponto foi cometido algum erro, então ele concerne somente à aplicação incorreta a um caso particular da autorização que uma lei nos dá; mas com isso a autorização em geral não é supressa. (B 151, nota 150)

Como a pretensão de universalidade do juízo de gosto é somente subjetiva, quem ajuiza o belo apenas “crê ter em seu favor uma voz

universal e reivindica a adesão de qualquer um” (B 25). Por isso ele está autorizado somente a esperar – e não a exigir – o assentimento de todos. Diferentemente de um juízo cognitivo, que “postula o acordo unânime de qualquer um” justamente porque “pode alegar razões”, o juízo de gosto “somente imputa a qualquer um este acordo como um caso da regra, com vistas ao qual espera a confirmação não de conceitos, mas da adesão de outros” (B 26). Ajuizar o belo significa ajuizar de tal modo que “a complacência de cada um possa ser proclamada como regra para todo outro” (B 134-135).

Segundo Kant, a pretensão de necessidade do juízo de gosto não é nem teórica nem prática, pois não se funda em conceitos: “ela só pode ser denominada *exemplar*, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar” (B 62-63). Como o juízo de gosto não tem um princípio objetivo determinado, como o juízo de conhecimento, nem carece de todo princípio, como o gosto dos sentidos, ele deve possuir “um princípio subjetivo, o qual determine, somente através de sentimento e não de conceitos, e contudo de modo universalmente válido, o que apraz ou desapriza. Um tal princípio, porém, somente poderia ser considerado como um *sentido comum* [...]” (B 64). Como a necessidade de assentimento incarnada pelo juízo é apenas subjetiva, ela é condicionada a um fundamento igualmente subjetivo: a ideia de uma “voz universal” ou, como diz Kant agora, mais precisamente: a ideia de um “sentido comum”. Segundo Kant, o “sentido comum” apenas

quer dar direito a juízos que contêm um dever-ser; ele não diz que qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que deve concordar com ele. Logo, o sentido comum, de cujo juízo indico aqui o meu juízo de gosto como um exemplo e por cujo motivo eu lhe confiro validade exemplar, é uma simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tornar um juízo – que com ela concorde e uma complacência em um objeto, expressa no mesmo – regra para qualquer um; porque o princípio, na verdade admitido só subjetivamente, mas como subjetivo-universal (uma ideia necessária para qualquer um), poderia, no que concerne à unanimidade de julgantes diversos, identicamente a um princípio objetivo, exigir assentimento universal, contanto que apenas se estivesse seguro de ter feito a subsunção correta. (B 67)

Como o juízo de gosto é *reflexionante*, ele busca subsumir o particular no universal a ser encontrado (B xxvi); mas como se trata de um juízo reflexionante *estético*, a subsunção não se dá mediante conceitos, mas apenas pelo caráter exemplar do juízo. Sob este aspecto, a peculiaridade do juízo de gosto estaria em que ele não é nem verdadeiro nem falso (no sentido teórico), nem correto ou incorreto (no sentido prático-moral); ele pode ser apenas *exemplar* ou não. Todo exemplo é um exemplo de algo

para alguém. A necessidade exemplar reivindicada pelo juízo de gosto é aquela capaz de fazer com que todos concordem em que um tal juízo possa ser tomado como um “exemplo de uma regra universal que não se pode indicar” (B 63). Como a regra é universal e o juízo singular, no juízo de gosto o singular candidata-se à condição de exemplo do universal. Tomar algo como exemplo significa considerá-lo como um modelo. O que é tomado como um modelo foi objeto de uma escolha, de uma eleição ela mesma exemplar. Como lembra Hannah Arendt, a palavra “exemplo” vem do latim “eximere”, que significa “selecionar um particular”; portanto, *escolher*, *eleger* um particular como um exemplo potencialmente válido para todos. No caso do juízo de gosto, este particular é um exemplo de uma regra universal que não pode ser indicada, ou seja, formulada mediante conceitos, mas que é seguida precisamente quando o sujeito ajuíza o objeto como “belo”, tomando-o como exemplar. “Esse exemplar é e permanece sendo um particular que, em sua própria particularidade, revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida” (Arendt, 1993, p. 98). Por isso o gosto é antes de tudo uma “faculdade de *distinção* e ajuizamento”: entre os muitos objetos que se oferecem ao gosto, cabe a ele fazer a escolha exemplar, ou seja, distinguir aquele objeto que, em sua singularidade, contém exemplarmente o universal. Eis porque e em que sentido a *escolha* feita pelo gosto deve ser exemplar.

A “gramática” do belo é semelhante à do moralmente bom e à do verdadeiro. O que é belo – assim como o que é moralmente bom ou verdadeiro – não pode sê-lo apenas para mim: deve sê-lo para todos, ainda que de fato não o seja. O ajuizamento moral é regido por um princípio objetivo – um princípio para a universalização de máximas. “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*”³. Por erguer consigo uma pretensão de universalidade e necessidade, o juízo de gosto deve ter um princípio; mas, por ser estético, tal princípio pode ser apenas subjetivo. Assim como a vontade é “a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom”, o gosto, diz Kant, é “a faculdade de *escolher* o que apraz ao sentido de qualquer um. Facultas diiudicanti per sensum communem”⁴. Dada a espécie de dever-ser que o juízo de gosto quer fazer valer, seu princípio pode ser concebido por analogia com o imperativo categórico e formulado da seguinte maneira: Ajuíze de tal modo que a sua

³ Kant, *Fundamentação...*, BA 37.

⁴ Kant, “Aus dem Reflexionen zur Ästhetik”, p. 95 (grifos meus).

complacência “possa ser proclamada como regra para todo outro” (B 134-135). O prazer que expresse no meu juízo deve ter o mesmo efeito de uma regra. E como o que se espera de uma regra é que ela seja seguida, é lícito esperar que tal prazer possa concernir a todos.

II.

Embora Kant tenha delimitado muito claramente o âmbito de sua investigação, projetando-a em proveito das necessidades internas à consumação da tarefa crítica, a força e o alcance de suas reflexões foram decisivos para a legitimação da nascente instituição artística. Que se pense em suas teses sobre a “arte bela” como uma “arte livre” e no artista como “gênio”. O “efeito Kant” – digamos assim – foi essencial para a legitimação de uma produção e de uma recepção artísticas “puras”, ou seja, em conformidade com a especificidade do estético como um âmbito *autônomo* da experiência humana. Ao universalismo teórico e moral, corresponde agora um universalismo estético consciente dos seus pressupostos, ou seja, consciente de suas condições de possibilidade transcendentais. Desde então, as altas pretensões de uma estética pura foram também questionadas sob diversos aspectos, mas, no que se segue, gostaria de me concentrar um pouco sobre um ataque tardio: as provocantes observações do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Em *A distinção* e numa série de trabalhos anteriores e posteriores a esse livro, Bourdieu avança os elementos de uma “crítica social” do juízo de gosto. Essa crítica é um exemplo instigante de um ensaio de destranscendentalização da estética. Não é pois casual que num “Post-scriptum” a *A distinção*, intitulado “Elementos para uma crítica ‘vulgar’ das críticas ‘puras’”, ele se detenha em Kant; afinal, Kant teria sido o primeiro a formular com o devido rigor as exigências de um gosto puro e de uma estética pura. Segundo Bourdieu (1979, p. 566-73), essas exigências têm como fundamento o “*dégout du ‘facile’*”, a ênfase no “gosto da reflexão” em detrimento do simples “gosto dos sentidos”: *aisthesis* sublimada e purificada, o gosto puro seria antes uma forma de ascese (*askesis*). Ao formular suas exigências, Kant teria colocado em movimento “o mecanismo ideológico que consiste em descrever como momentos de uma evolução (aqui, o progresso da natureza à cultura) os termos da oposição que se estabelece entre as classes sociais” (*ibid.*, p. 571). No “corte mágico entre o transcendental e o empírico” se expressa “a antítese entre a cultura e o prazer corporal (ou, se quisermos, a natureza)”, calcada na “oposição entre a burguesia cultivada e o povo, lugar fantasmático da natureza inculta, da barbárie entregue à pura fruição” (*ibid.*, p. 571-2).

Prazer ascético, prazer vão que encerra nele mesmo a renúncia ao prazer, prazer depurado do prazer, o prazer puro está predisposto a tornar-se um símbolo da excelência moral e a obra de arte um teste de superioridade ética, uma medida indiscutível da capacidade de sublimação que define o homem *verdadeiramente humano*: o desafio do discurso estético, e da imposição *de uma definição do propriamente humano* que ele visa a realizar, não é outra coisa, em definitivo, senão o *monopólio da humanidade*. (1979, p. 573)

Esta seria a base sobre a qual repousaria “a inclinação de Kant a identificar o universal ao universo dos homens cultivados” (*ibid.*, p. 572, n. 14). Ao mesmo tempo, estéticas como a de Kant expressariam assim, “sob uma forma racionalizada, o ethos da fração dominada da classe dominante” (*ibid.*, p. 568).

Totalmente a-histórica, como todo pensamento filosófico digno desse nome (não há *philosophia* senão como *perennis*), perfeitamente etnocêntrica, pois não se dá outro *datum* senão a experiência vivida de um *homo aestheticus* que não é outro senão o sujeito do discurso estético constituído em sujeito universal da experiência artística, a análise kantiana no juízo de gosto encontra o seu princípio real num conjunto de disposições associadas a uma condição particular. (*Ibid.*, p. 577)

O que se dissimula na dedução do juízo de gosto seria pois uma “uma dupla relação social”: “à corte (lugar da civilização oposta à cultura), e ao povo, lugar da natureza e da sensibilidade” (*ibid.*, p. 578).

Sejamos weberianos e concedamos a Bourdieu o direito ao exagero; até porque, o que fiz foi apresentar de modo um tanto abrupto a sua tese – uma tese que, convenhamos, o próprio Bourdieu foi capaz de matizar não só já em alguns passos desse “Post-scriptum” que acabo de citar, como também num ensaio muito interessante chamado “Gênese histórica de uma estética pura”. Mas o fato de Bourdieu ter matizado sua tese não significa que ele a tenha enfraquecido. Nesse ensaio, ele leva a tal ponto sua tentativa de destranscendentalização da estética que, embora já não mais se referindo diretamente a Kant, o problema do universalismo estético retorna com toda força, insinuando-se assim um caminho de volta da análise sociológica genética a um problema filosófico normativo.

A destranscendentalização realizada por Bourdieu consiste no esforço metódico de uma *anamnese* do histórico-social no transcendental, na tentativa de mostrar que o que é hipostasiado como universal e elevado a condição de possibilidade transcendental de uma experiência estética pura encontra o seu fundamento em suas condições histórico-sociais de possibilidade. Embora se refira a autores tão diversos como Danto e Wittgenstein, Heidegger, Gadamer e Derrida, Bourdieu não se fixa em nenhum deles, mas antes num procedimento: a chamada “análise da essência”, a “armadilha do ‘pensamento essencial’” (1989, p. 288). Ela

consiste em toda e qualquer forma de esquecimento da história, de hipostasiação de normas e princípios tornados assim em incondicionados. Esse é o alvo principal da crítica de Bourdieu.

Onde Durkheim dizia ‘o inconsciente é a história’, poder-se-ia escrever ‘o *a priori* é a história’. Só mobilizando todos os recursos das ciências sociais se pode levar a bom termo esta espécie de realização historicista do projeto transcendental que consiste na reapropriação, por meio da anamnese histórica, do produto de todo o trabalho histórico cuja consciência ele produz a cada passo, quer dizer, neste caso especial, as atitudes e os esquemas classificatórios que são a condição da experiência estética tal como é descrita ingenuamente pela análise da essência. (1989, p. 284)

Ao dizer que o *a priori* é a história, Bourdieu não nega o *a priori* – apenas o define segundo a perspectiva tornada possível e exigida pelo movimento mesmo dessa destranscendentalização do pensamento. Mas o que essa destranscendentalização parece querer – embora nunca a qualquer preço – é fazer justiça ao transcendental. E se o transcendental é o *a priori*, e se este é a história, trata-se então de fazer justiça à história – o que para a estética teria como consequência imediata o seguinte:

Em suma, a questão do sentido e do valor da obra de arte, tal como a questão da especificidade do juízo estético e todos os grandes problemas da estética filosófica só podem achar a sua solução numa história social do campo associada a uma sociologia das condições da constituição da atitude estética especial que o campo exige em cada um dos seus estados. [...] A análise de essência do filósofo apenas registra o produto da análise de essência real que a própria história realiza na objetividade, através do processo de autonomização no qual – e, também, pelo qual – se institui progressivamente o campo artístico e se criam os agentes (artistas, críticos, historiógrafos, conservadores etc.), os técnicos, as categorias e os conceitos (gêneros, maneiras, épocas, estilos etc.) característicos desse universo. (1989, p. 287, 288)

Para Bourdieu, esse universo é, em última instância, “o ‘sujeito’ da produção da obra de arte, do seu valor e também do seu sentido” (*ibid.*, 290). Ao caracterizar esse universo, Bourdieu enfatiza especialmente as lutas travadas no seu interior: “Se há uma verdade é que a verdade está em jogo nas lutas”, ele diz – e apesar de todas as diferenças e antagonismos entre os juízos, “o certo é que eles são formulados em nome de uma pretensão à universalidade, ao juízo absoluto, que é a própria negação da relatividade dos pontos de vista” (*ibid.*, p. 293-4). Assim opera o “pensamento essencial”:

Quer dizer, quando o filósofo propõe uma definição de essência do juízo de gosto ou concede a uma definição que, como a de Kant, se aplica às suas atitudes éticas, à universalidade que ela reivindica, ele afasta-se menos do que pensa do modo de pensamento comum e da propensão para a absolutização do relativo que a caracteriza. (1989, p. 294, nota)

Estribada nas alturas de um ponto de vista transcendental, a filosofia não se distancia do ponto de vista comum tanto quanto pensam os filósofos. “O ‘pensamento essencial’ opera em todos os universos sociais e, muito especialmente, nos campos de produção cultural, campo religioso, campo científico, campo jurídico etc., onde se jogam jogos em que está em jogo o universal. Mas, nesse caso, é evidente que as ‘essências’ são normas.”⁵

Haveria alguma alternativa à “armadilha” do “pensamento essencial”? A resposta de Bourdieu aponta para o que resta ao conhecimento científico: “A ciência nada mais pode fazer senão tentar estabelecer a verdade dessas lutas pela verdade”, ele diz (1989, p. 294). Mas o que isso significa? Estabelecer a verdade das lutas pela verdade implicaria uma transição dos múltiplos jogos de linguagem locais a um jogo de linguagem, digamos, transcendental? Para Bourdieu, cabe à ciência

apreender a lógica objetiva segundo a qual se determinam as coisas em jogo e os campos, as estratégias e as vitórias, produzir representações e instrumentos de pensamento que, com desiguais probabilidades de êxito, aspiram à universalidade, às condições sociais da sua produção e da sua utilização, quer dizer, à estrutura histórica do campo em que se geram e funcionam. (1989, p. 294)

Mas o que está em jogo aqui? Ao invés de uma volta tácita à filosofia, num movimento que, tendo partido da lógica do juízo de gosto e de sua dissolução em sua sociologia (a lógica do “campo artístico”) retornasse agora à lógica transcendental de todos os campos, ao jogo de todos os jogos, a ênfase recai sobre o que seria a mais completa historicização realizável pela análise sociológica.

Em conformidade com o postulado metodológico, constantemente validado pela análise empírica da homologia entre o espaço das tomadas de posição (formas literárias ou artísticas, conceitos e instrumentos de análise etc.) e o espaço das posições ocupadas no campo, somos levados a historicizar esses produtos culturais que têm de comum a aspiração à universalidade. Mas historicizá-los não é somente, como se pensa, relativizá-los tendo em conta que eles apenas têm sentido quando referidos a um determinado estado do campo de lutas; é também restituir-lhes a sua necessidade subtraindo-os à indeterminação resultante de uma falsa eternidade, para os pôr em relação com as condições sociais da sua gênese, verdadeira definição geradora. (1989, p. 294-5)

⁵ *Ibid.*, p. 294. Bourdieu evoca aqui os comentários de Austin sobre o uso do termo “verdadeiro” – um termo que “opõe tacitamente o caso considerado” (por exemplo, o de uma “verdadeira” obra de arte) “a todos os casos da mesma classe a que os outros locutores atribuem também, indevidamente, quer dizer, de uma maneira que não está ‘verdadeiramente’ justificada, este predicado, simbolicamente muito poderoso, como qualquer reivindicação do universal” (*ibid.*).

Bourdieu não quer simplesmente trocar o absolutismo dos filósofos pelo relativismo dos sociólogos ao insistir na historicidade. “Em vez de conduzir a um relativismo historicista, a historicização das formas do pensamento que nós aplicamos ao objeto histórico, as quais podem ser produto desse objeto, oferece a única oportunidade real de escapar um pouco à história” (1989, p. 295). Eis aqui o *Witz* do problema: “escapar um pouco à história”... Essa análise sociológica que, por assim dizer, deixa tudo como está, corre o risco de confundir o que a análise filosófica se empenha em distinguir: o simples reconhecimento fático de uma norma e a pergunta pela validade de uma norma. Numa pergunta como essa, o que está em jogo não é apenas a facticidade, a mera vigência de determinados valores reconhecidos *de facto* e cujo horizonte normativo é reconstruído pela análise sociológica, e sim a validade desses valores, a pergunta por se eles merecem reconhecimento. Portanto, o que está em jogo é a tensão entre a facticidade e a validade dos valores.

A investigação de Bourdieu não é normativa – no sentido de que ele não se propõe a dizer o que deve ser uma obra de arte, uma recepção adequada etc. Bourdieu investiga normatividades. Ele desce ao inferno da empiria, mostra como o gosto comum se articula, como se move a faculdade do juízo em diferentes contextos nos quais, como disse Kant, é “interessante” ter gosto⁶ – ou, mais precisamente, como aponta Bourdieu, é interessante ter um certo gosto, um gosto que seja signo de distinção social, que marque, portanto, diferenças fundamentais constituídas precisamente a partir de um capital cultural acumulado por vias institucionais consagradas e consagradoras. Ao revelar a dinâmica das normatividades em jogo na sociedade e em sua cultura, Bourdieu destaca os seus choques, sublinha sua concorrência. Uma dessas normatividades é a estética filosófica, esse produto tardio da ascensão do campo artístico e pelo qual esse mesmo campo tenta dar a si mesmo – através da ação de indivíduos bem determinados – uma espécie de autoconsciência. Embora a investigação de Bourdieu não seja normativa naquele sentido apontado, ele parece querer torná-la relevante para a filosofia, contra a qual se volta provocativamente, reduzindo-a àquela falta de sentido histórico que Nietzsche – e, antes dele, Marx – deplorava nos filósofos. Bourdieu quer mostrar como o

⁶ “Somente em sociedade torna-se *interessante* ter gosto”, escreve Kant (B 8, nota). “Empiricamente o belo interessa somente em *sociedade*; e se se admite o impulso à sociedade como natural ao homem, mas a aptidão e a propensão a ela, isto é, a *sociabilidade*, como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto como propriedade pertencente à *humanidade*, então não se pode também deixar de considerar o gosto como uma faculdade de ajuizamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar mesmo o seu *sentimento* a qualquer outro, por conseguinte como meio de promoção daquilo que a inclinação natural de cada um reivindica” (B 162-163). Cf. tb. Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, § 67.

universalismo estético, a crítica pura e a estética pura surgiram do inferno da empiria e foram erguidos aos céus pelos filósofos. Talvez mais amigo da filosofia que dos filósofos, Bourdieu parece querer dar ao pensamento transcendental a sociologia genética que ele merece. E ele o faz prolongando (e retomando) à sua maneira uma crítica à crítica da razão extremamente útil para esta se haver com as condições de sua gênese. Despertar a filosofia do seu sono transcendental – eis o que ele sugere como que depois de tudo: depois da guinada de Fichte em direção ao genético-transcendental (a filosofia como uma “história pragmática do espírito humano”⁷) e de toda radicalização especulativa dessa guinada por Schelling e Hegel; depois da crítica materialista ao idealismo especulativo, que estendeu-se do jovem Marx à teoria crítica, passando pelo jovem Lukács leitor de Weber; depois da genealogia de Nietzsche e de Foucault – depois de tudo isso, de todas as críticas à falta de sentido histórico dos filósofos, ele ainda se volta contra os filósofos, lançando no ar um problema filosófico: com que direito?... É com essa pergunta, com a qual a filosofia um dia abriu os olhos para o seu dogmatismo, que ela agora é despertada do seu sono transcendental. É com essa pergunta que ele quer interpretar o sonho do pensamento transcendental.

Se os conceitos filosóficos não querem ser vazios, devem estar atentos ao material que a análise sociológica é capaz de oferecer; mas se a análise sociológica não quer ser cega, não pode prescindir dos conceitos filosóficos. Bourdieu chama a atenção para a vigência de padrões locais de gosto e beleza, para as estratégias de dissimulação do caráter local desses padrões e para a tarefa da ciência – estabelecer a verdade das lutas pela verdade. No entanto, expressões como “padrões locais” só se sustentam num sentido bem determinado – um sentido que, de resto, vai de encontro aos pressupostos relativistas de acordo com os quais aquelas expressões são comumente usadas, pressupostos contra os quais o próprio Bourdieu se volta ao dizer que, diante das práticas envolvendo o gosto, a análise sociológica “as subtrai ao arbitrário e as absolutiza, tornando-as ao mesmo tempo necessárias e incomparáveis, justificadas, pois, para existirem como existem” (*ibid.*, p. 295, nota).

Eis aqui o limite da análise sociológica. Se ela coloca em evidência o valor dos valores, só é capaz de fazê-lo desde a perspectiva da facticidade desses valores. Mas desde onde falamos em “padrões locais”? Quando falamos em *padrões*, já ultrapassamos limites locais. Padrões locais podem ser irredutíveis, mas apenas materialmente. Padrões locais são compreensíveis em virtude das condições pragmático-linguísticas

⁷ Fichte, Fundação de toda a doutrina da ciência, p. 117 (SW 1, 222).

universais e necessárias de todo entendimento intersubjetivo possível acerca de algo como algo no mundo.⁸ Em princípio, não há nada feito pelo homem que não possa ser compreendido pelo homem. Todo dissenso, toda diferença, toda irreducibilidade e incomensurabilidade só são reconhecíveis como tais porque estão ancorados naquelas condições, cuja normatividade é explicitada e descrita pela análise filosófica. Tais condições, sob as quais pretensões de validade transcendem seus contextos locais, são o *terminus ad quo*, o limite para aquém do qual nenhuma experiência humana pode retroceder, o limite histórico-natural (transcendental) que se impõe a nós como seres finitos. Uma sociologia genética não está em condições de reconstruir competências universais, ou seja, não está em condições de realizar uma das principais tarefas da filosofia, e por isso não pode prescindir da filosofia, caso queira tomar consciência dos seus próprios limites. Em sua crítica ao universalismo estético kantiano, Bourdieu circunscreve de modo convincente as condições de sua gênese, mas não as de sua validade, o que caberia a uma estética filosófica, cujos problemas não se esgotam “numa história social do campo associada a uma sociologia das condições da constituição da atitude estética especial que o campo exige em cada um dos seus estados”⁹. Ao querer “escapar um pouco à história”, essa análise sociológica que, a seu modo, deixa tudo como está, não corre apenas o risco de confundir facticidade e validade: ela também encontra o seu próprio limite ao tentar pensar-se a si mesma – um limite transcendental, pois o problema das condições de possibilidade (inclusive sociais) da análise sociológica não se esgota num problema sociológico. Bourdieu depara aqui com o limite transcendental – e, assim, com a diferença transcendental – entre as ciências sociais e a filosofia.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. por André D. de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BARBOSA, Ricardo. “Para a ideia de uma estética discursiva”. In: I. C. Pradilla; P. Reis (Org.), *Kant: crítica e estética na modernidade*. São Paulo: Senac, 1999.

⁸ Aludo aqui aos inúmeros escritos de Apel e Habermas sobre a pragmática transcendental ou universal, respectivamente.

⁹ Não quero dizer com isso que a dedução kantiana do juízo de gosto deva ser aceita sem mais, até porque acredito que ela possa ser reconstruída sobre a base de uma filosofia transcendental transformada pela pragmática linguística. Cf. Barbosa, 1999, 2002, 2003a, 2003b, 2004, 2006, 2007.

- BARBOSA, Ricardo. “Catarse e comunicação: sobre Jaus e Kant”. In: R. Duarte; V. Figueiredo; I. Kangussu; V. Freitas (Org.), *Kátharsis: reflexos de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002.
- BARBOSA, Ricardo. “Competência estética, consciência moral e linguagem”. In: L. B. Araujo; R. Barbosa (Org.), *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003a.
- BARBOSA, Ricardo. “Habermas and the specificity of the aesthetic”, *Symposium: Journal of the Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought*, 7.1 (2003b): 87-98.
- BARBOSA, Ricardo. “Habermas e a especificidade do estético”, *O que nos faz pensar*, 18 (2004): 7-25.
- BARBOSA, Ricardo. “Experiência estética e racionalidade comunicativa”. In: C. Guimarães; B. S. Leal; C. C. Mendonça (Org.), *Comunicação e experiência estética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BARBOSA, Ricardo. “Música, racionalidade e linguagem”. In: R. Duarte e V. Safatle (Org.), *Ensaio sobre música e filosofia*. São Paulo: Humanitas, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. “Gênese histórica de uma estética pura”. In: P. Bourdieu, *O poder simbólico*. Trad. por Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989.
- FICHTE, J. G. *Fundação de toda a doutrina da ciência*. Trad. por Rubens Rodrigues Torres Filho. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1980.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. por Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, Immanuel. “Aus dem Reflexionen zur Ästhetik”. In: J. Kuhlenkampff (Org.), *Materialien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. por Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Resumo: O artigo apresenta a defesa kantiana da validade universal dos juízos estéticos, a crítica de Bourdieu ao “gosto puro” e as aporias de sua posição em face da diferença transcendental entre a análise sociológica e a análise filosófica.

Palavras-chave: Kant, Bourdieu, universalismo estético, sociologia da arte, crítica do gosto

Abstract: The article presents Kant's defense of the universal validity of aesthetic judgements, Bourdieu's critique of "pure taste" and the aporia of his position towards the transcendental difference between sociological and philosophical analysis.

Keywords: Kant, Bourdieu, aesthetic universalism, sociology of art, critique of taste

Recebido em 08/10/2014; aprovado em 14/01/2015.

A metafísica freudiana: um estudo para a demarcação metodológica da *filosofia freudiana* a partir de Kant

[Freudian metaphysics: a study for a methodological demarcation of *Freudian philosophy* on the basis of Kant]

Eberth Eleutério dos Santos*

Universidade Federal de Campina Grande (Campina Grande, PB, Brasil)

Introdução

Em primeiro lugar, o título desse artigo pode ser motivo de algum desconforto tanto para psicólogos como para filósofos, simultaneamente sensíveis a considerar que Freud jamais tenha flertado seriamente com a filosofia e que, por esse motivo, suas incursões intelectuais nessa área, tornadas manifestas em diversos momentos do desenvolvimento do conjunto de seu pensamento¹, não devam ser gravemente inseridas em qualquer estudo que seriamente considere a sua psicologia, pois, do contrário, qualquer um que assim procedesse poderia incorrer no erro de entender que os repentes filosóficos freudianos constituiriam um tipo de *corpus* teórico inseparável de suas descobertas acerca do psiquismo. Estes espíritos, assim sensíveis, diriam então que antes de tudo é necessário *separar o joio do trigo* (cf. Monzani, 1989, p. 147-150.), tomando o devido cuidado em descolar a ciência psicanalítica daquelas proposições de ordem mais genérica, abrangentes e especulativas que constituiriam o núcleo subjetivo da psicanálise e que, segundo alguns, deveria ser mais corretamente denominado de freudismo (cf. Assoun, 1991, p. 7-8), em oposição à *ciência psicanalítica* propriamente dita. Assumem, então, que as fronteiras entre a filosofia e a psicologia freudiana já estão bastante bem definidas e, para tanto, buscam uma cumplicidade um tanto apressada em algumas afirmações do próprio Freud, uma vez que este foi, em muitos

* Email: ebertsam@yahoo.com.br

¹ Cf. Freud, *Um estudo autobiográfico* (ESB, Vol. 20, 2006, p. 62). Bastante ilustrativas da inclinação de Freud à filosofia são suas cartas dirigidas a Fliess em 1º de janeiro de 1895 e 1º de fevereiro de 1900. Mas há inúmeras outras passagens nas obras de Freud em que ele alerta sobre o distanciamento entre a psicanálise e a filosofia, por exemplo: *O interesse científico da psicanálise* (ESB, Vol. XVIII, 2006, p. 181-182); *As resistências à psicanálise* (ESB, Vol. XIX, 2006, p. 243); etc.

momentos, bastante taxativo quanto ao caráter científico de sua psicologia. Nesse sentido, esta psicologia deveria, assim como seus adeptos, evitar o erro de perseguir qualquer forma de subjetivismo filosófico, no mais das vezes manifesto pela presença marcante de uma personalidade individual e de um pensamento singular historicamente marcado, assim como foi a de Freud. Contudo, temos ainda hoje a psicanálise como exemplo paradigmático da presença marcante da personalidade de seu criador. De fato, a psicanálise e Freud são tomados quase como termos sinônimos em algumas situações acadêmicas e cotidianas, tornando muito difícil a separação desse núcleo subjetivo, o freudismo, se assim quisermos denominar as trilhas especulativas mais fundamentais e genéricas adotadas por Freud, daquilo que é denominado, com a ingenuidade típica do excesso de rigor e idealismo, de uma *ciência psicanalítica propriamente dita*, enquanto ciência positiva. E foi Freud o maior defensor do recurso às hipóteses e às generalizações como forma investigativa válida para alcançar resultados positivos na sua clínica, constituindo isto quase que a marca autoral de sua psicologia, a saber, uma tendência a tornar um tanto nebuloso os limites entre a clínica e a especulação. É pela leitura de seus textos que averiguamos uma defesa apaixonada de hipóteses que se colocam para muito além da *pura psicologia*, como se aí pudesse ser perseguido um caminho válido para a investigação, como se o verdadeiro cientista tivesse o dever moral de averiguar, mesmo sob grande risco, se conduzem a algum lugar onde a luz dos conceitos possa brilhar radiante sobre o concreto para torná-lo, assim, positivamente observável.

É possível que exista, de maneira geral, certa disposição a enxergar a fronteira entre a filosofia e a psicologia como algo estabelecido. E talvez essa disposição advenha de uma essencial *indecidibilidade* acerca do que seja o método propriamente filosófico, como se cada filosofia nascesse em meio a uma espécie de *pecado original*, em vista do qual a pretensão à universalidade dos sistemas filosóficos só seria concebível à luz de razões próprias a cada sistema em si mesmo. Cada sistema filosófico seria, assim, a sua própria medida do ponto de vista da unicidade de seu método subjacente, a cada vez apresentando uma estrutura absolutamente única (cf. Goldschmidt, 1963, p. 139-147). De maneira um tanto irônica caberia então à História da filosofia a tarefa de fazer ecoar, através dos séculos, o lema atribuído por Platão a Protágoras (cf. Platão, *Teeteto*, 152a; 2010, p. 205). Esta incomensurabilidade das filosofias seria justamente aquilo que lhe conferiria sua legitimidade filosófica e, simultaneamente, demarcaria sua fronteira diante de outras formas de conhecimento, particularmente aquelas com pretensão científica, sendo este o caso da psicologia freudiana.

Por sua vez, no que diz respeito à psicologia freudiana, vez ou outra esta se vê resumida àquilo que no mais das vezes é apresentado como pertencente ao domínio de sua psicologia clínica (procedimentos, técnicas, fórmulas, resultados, observações) (cf. Monzani, 1989, p. 77). Como se a técnica reinasse soberana sobre as formas teórico-especulativas, de tal modo que nos vemos levados a ver aí algo bem distinto daquela doutrina metodológica que encerra os sistemas filosóficos no interior de suas próprias fronteiras. Diante dessa forma resumida, obliteramos ou, retiramos nossa atenção da crítica filosófica que se encarregaria justamente de apontar para aquilo que constitui seu núcleo especulativo.

Para transgredir esse convencionalismo tácito acerca da distinção apressada entre a filosofia e a psicologia freudiana, seria necessário, a nosso ver, encarar essa teoria de maneira ampla, o que necessariamente deverá conduzir nosso olhar, também e prioritariamente, para o seu núcleo especulativo, para só então poder extrair dele alguns princípios cujo estatuto coincidiria com o que consideraremos sua ontologia própria. O que estamos afirmando é que a psicologia freudiana, e particularmente a psicanálise, só poderá ser profundamente entendida a partir desse núcleo especulativo, sem que isso redunde na negação de certo tipo de autonomia da prática psicanalítica em relação a esse núcleo teórico. Sendo assim, é necessário apontar para a filosofia que subjaz a psicologia freudiana, desde que tenhamos clara a estratégia que nos diga onde procurar o seu signo característico. Para nós, essa estratégia consiste em tentar justificar que a ontologia da psicologia freudiana é aquilo que Freud designou como sua metapsicologia. Por sua vez, esta apresentaria uma forma investigativa (discursiva) símile àquela presente na construção dos conceitos em filosofia.

Sabemos que aqui estamos pisando em terreno que oferece pouca segurança para o avanço mesmo que lento. É bem possível que isso se deva, em parte, à ausência de um consenso sobre se seria sequer concebível um *método* próprio para filosofia *como um todo* – se for possível falar em *filosofia como um todo*. Talvez aí nos deparemos com nossa maior dificuldade, a saber, considerar que seja possível encontrar tal método sem, ao mesmo tempo, cair em contradição com a ideia da essência da filosofia como *profunda indeterminação*, isto é, como algo que não se deixa entrever por um método geral. De modo que os conceitos filosóficos se veriam também envolvidos pelo espectro da indeterminação, tornando os limites conceituais da filosofia sempre difusos quando comparados com outros campos do conhecimento (cf. Heidegger, 1973a, p. 205-222). Aí reside o grande paroxismo da filosofia: por um lado ela vê nessa perene abertura conceitual a fonte infinita para suas pesquisas; por outro lado, se ressentido

justamente disso, isto é, de aí residir um enorme prejuízo para o estabelecimento definitivo de suas conquistas (cf. Kant, *KrV*, A vii-x), a tal ponto que ela própria poderia se sentir tentada a buscar, também para si, os métodos ou a arquitetônica própria das ciências, tomando-os como bons exemplos de um caminho seguro para o conhecimento, sem se aperceber da impossibilidade essencial desse procedimento (cf. Geroult, 2000; ver também: Geroult, 2007).

Sem nos determos diante dessa dificuldade, necessitamos procurar por uma forma metodológica capaz de distinguir, ainda que minimamente, o trabalho filosófico em geral. Somente depois de vislumbrado e esboçado este percurso é que poderemos passar a verificar se a psicologia freudiana, em especial sua metapsicologia, pode ou não compartilhar, seja no todo ou em partes, desse método, aproximando-se ou distanciando-se do trabalho filosófico minimamente determinado do ponto de vista metodológico. Para esta tarefa, nos apoiaremos em um conceito exemplar, retirado da metapsicologia freudiana, que possa nos servir de referência através dessa investigação acerca do método, como que para averiguar se é possível entender esse conceito como fruto de um trabalho, a um só tempo, filosófico e psicológico. O conceito escolhido ou, para sermos mais precisos, a noção ou o princípio, tendo em vista o prematuro estágio investigativo em que nos encontramos, permeia a totalidade da obra freudiana como uma espécie de fio condutor, qual seja: o prazer.

O fato de o prazer ser buscado *in concreto*, isto é, segundo uma ideia objetiva, sob cuja rubrica balizamos toda uma vida, seja ela prática ou teórica, seja ela individual ou coletiva, já fornece o estímulo necessário para sua inquirição *in abstracto*, segundo puros conceitos. Por meio dessa inquirição almejamos a ampliação dos nossos conhecimentos em filosofia e, também, em psicologia, seja pelo encontro de sua definição geral, seja apenas pela melhor demarcação de suas características etiológicas fundamentais. De modo que esta investigação não nos parece despropositada. Também ficamos curiosos sobre qual seria a natureza mais profunda de tal ideia, sobre qual seria a sua verdadeira conexão com as nossas ações cotidianas, assim como com o nosso bem estar individual e coletivo. Dessas primeiras indagações somos inevitavelmente levados a refletir sobre a possibilidade de um prazer restrito, um prazer que também pudesse implicar no seu oposto, isto é, em uma insatisfação profunda, em um prazer limitado, um prazer pela metade, um prazer em cujo seio o desprazer pudesse permanecer como uma incômoda e, até mesmo, necessária presença.

Mas aqui talvez não pecaríamos pelo excesso ao realizar ainda uma breve advertência. Não devemos confundir a tarefa a que nos propomos

neste artigo, que é a de procurar encontrar uma metodologia que indique o teor filosófico da metapsicologia freudiana, com outra completamente diferente, qual seja, a de nos deixarmos conduzir por afirmações genéricas que redundariam na redução de toda a psicologia freudiana a uma espécie *filosofia camuflada em psicologia*. Não nos deixemos seduzir, portanto, pela ideia de tentar mostrar, bem a contragosto do próprio Freud, que este almejava respirar ares filosóficos por meio de suas conquistas e descobertas psicológicas. Esta nossa investigação possui um alcance bem menos extraordinário, que é o de apenas tentar delinear, em termos amplos, o método utilizado para a fundamentação teórica de suas conquistas psicológicas, no sentido de consolidar uma via de comunicação mais tecnicamente efetiva entre a filosofia, tomada em sentido amplo, e a psicologia freudiana. Acreditamos que o entrelaçamento entre essas duas áreas não pode ser sumariamente descartado, haja vista que é possível perceber na psicologia freudiana uma espécie de natureza mista, como se se tratasse aí de um híbrido, partilhando simultaneamente dos métodos empregados pela filosofia e pelas ciências da natureza. Nesta especial concepção psicológica, que alguns chamam de freudismo², encontramos a reinterpretação da constituição simbólica da alma humana em termos algumas vezes físicos, outras vezes biológicos, como se aí residisse uma filosofia freudiana da natureza (cf. Hyppolite, 1991, p. 409-410 e 425-426).

Sentindo-nos, assim, advertidos já podemos nos posicionar diante de uma determinada concepção metodológica para a filosofia em geral; concepção esta que acreditamos ser bastante útil para a nossa proposta de encontrar, se houver – e acreditamos que de fato exista –, um elo comunicativo entre a filosofia e psicologia freudiana. Trata-se do esquematismo oferecido por Kant em seu pequeno tratado de 1764.

1. Kant e a forma do método para a filosofia em geral

O tratado *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e moral* (1764 [2005]), foi oferecido como resposta à questão proposta pela *Academia Real de Ciências de Berlim* que, por esta ocasião, propunha um exame acerca da natureza das verdades da metafísica, ou da filosofia em geral, em comparação com aquelas verdades obtidas pela matemática.³ Por meio desse trabalho, Kant nos oferece uma acurada e

² Cf. Assoun, 1991, p. 7-8.

³ Conforme nota acrescentada ao texto, a questão se enunciava do seguinte modo: “Perguntamos se as verdades da metafísica em geral, em particular, os primeiros princípios da teologia natural e da moral são suscetíveis da mesma evidência que as verdades matemáticas e, no caso de não o serem, qual é a

abrangente distinção dos métodos utilizados nestes campos, alertando-nos sobre os riscos de confundi-los, ou de presumir que sejam livremente intercambiáveis, ao se acreditar ingenuamente que seja possível conferir, desse modo, à filosofia o grau de certeza que a matemática é capaz de nos oferecer por caminhos que lhes são próprios. Assim, ao caracterizar a distinção entre, de um lado, o método pertinente à filosofia e, de outro, à matemática, acredita ele ser capaz de oferecer maior determinação e certeza às proposições filosóficas, ainda que a moeda com a qual se tenha de pagar por essa conquista assuma a forma pouco *rentável* da modéstia filosófica, especialmente no que diz respeito àquelas antigas e amplas pretensões quanto às demonstrações e definições em metafísica. De modo que uma parte do esforço de Kant nesse tratado se volta para a caracterização do método próprio a ser empregado em filosofia, demarcando seu alcance e limite, não podendo ser ele, de modo algum, confundido com mais um discurso doutrinário ou metafísico:

Se for estabelecido o método pelo qual se pode alcançar a máxima certeza possível nessa espécie do conhecimento e a natureza dessa convicção for bem compreendida, então em vez da eterna inconstância das opiniões e de seitas escolásticas, uma prescrição imutável do modo de proceder deve unir as cabeças pensantes em esforços idênticos; [...]. Que modo de proceder, porém, deverá possuir este próprio tratado, em que se deve mostrar à metafísica seu verdadeiro grau de certeza, juntamente com a via pela qual aí se chega? Se esta exposição fosse, uma vez mais metafísica, então seu juízo seria justamente tão inseguro quanto tem sido até agora essa ciência, que espera adquirir alguma constância e solidez graças a esta exposição, e tudo se poria a perder. (*Ibid.*, p. 103)

Trata-se aqui, portanto, de um discurso acerca do método em geral para a filosofia, de um discurso *metafilosófico* que, nesse sentido, tenta se excluir do campo propriamente doutrinário que ainda necessita de regulação metodológica. O discurso kantiano pretende ir habitar lá onde somente reside a pura exposição analítica, sem pretender, portanto, acrescentar nada ao conhecimento metafísico, mas apenas expor aquilo que já nele existe, mas que ainda precisa ser mais bem esclarecido. Assim sendo, seu discurso escaparia de sua própria crítica de carência de método, uma vez que pretende se excluir dos discursos puramente doutrinários em filosofia para se estabelecer como discurso meramente metodológico.

E, de início, trata ele de estabelecer uma distinção entre o método utilizado pela matemática daquele outro próprio ao trabalho filosófico ou metafísico. Este contraste entre a matemática e a filosofia será de suma

natureza de sua certeza, a que grau podem chegar e se esse grau é suficiente para a convicção” (*ibid.*, p. 101).

importância, pois, a partir dessa oposição entre estes dois métodos absolutamente distintos, é possível evidenciar com muito maior nitidez como se dá ou, pelo menos, como *deveria* dar-se, o trabalho propriamente filosófico. Assim, a matemática obteria, segundo Kant, todos os seus conceitos universais por meio da realização de sínteses⁴, isto é, “*pela vinculação arbitrária dos conceitos*” (Kant, 1764 [2005, p. 104]). Os chamados conceitos matemáticos universais nasceriam, portanto, dessa *vinculação arbitrária* de conceitos mais simples, dados ou postulados, cuja origem faria referência à intuição. Por exemplo, o conceito geral de *trapézio* nasceria da síntese, em uma definição, dos conceitos de quatro retas não paralelas que encerram um plano, cuja fonte última remontaria à intuição. Assim, a definição de trapézio *imediatamente* nos fornece o próprio conceito de *trapézio*. Sem essa definição dada previamente, e que constitui uma síntese daqueles conceitos simples de reta, plano e paralela, não seria possível alcançar o conceito mais complexo de *trapézio* (*ibid.*, p. 104).

A matemática básica, aqui indicada através desse simples exemplo retirado da geometria, obteria suas certezas por meio da síntese de conceitos simples. As proposições básicas e certas em matemática nascem, portanto, de suas próprias definições e retiram seu caráter apodítico dessas mesmas definições, por meio da identidade entre sujeito e predicado. Um objeto que não corresponda à definição de *trapézio* não pode recair sob esse conceito e, portanto, não pode ser denominado trapézio; isso quer dizer que o conceito *trapézio* encerra imediata e absolutamente todos os objetos que correspondem à sua definição, e tão somente esses objetos, pois é a própria definição que determina que objetos podem ou não pertencer ao conjunto de todos os trapézios possíveis. As definições em matemática determinam assim, *a priori*, as fronteiras precisas de um conceito, de modo que o objeto se coloca ou inteiramente dentro ou inteiramente fora desses limites. Isto também significa que não existem, no interior da matemática, conceitos contraditórios, pois estes ou são ou definições primárias (postulados) ou decorrem delas (teoremas). De um modo ou de outro, são sempre certos e completos, uma vez que o que está na base dessa certeza e completude é o princípio de identidade; isto é, o predicado (*definiens*) deve ser sempre idêntico ao sujeito (*definiendum*): *um trapézio é constituído por quatro retas não paralelas que delimitam um plano*.

Para Kant, o caso da filosofia é completamente distinto. Diferentemente da matemática, onde o conceito brota imediatamente por

⁴ Em oposição a esta concepção da Matemática (Aritmética) como conjunto de proposições sintéticas, cf. Frege, 1974.

meio de sua definição⁵, em filosofia o que se busca é a compreensão, ou o esclarecimento, de um conceito complexo dado, sem que nenhuma definição lhe anteceda necessariamente. A definição pode ou não surgir como efeito do esclarecimento do conceito, tão somente *a posteriori* portanto. Mas justamente por isso essa forma de definição não apresenta nenhum caráter apodítico, não tendo ela prioridade alguma para a conquista das certezas neste campo. Assim, segundo Kant, tudo indica que, em filosofia, se deve buscar, em primeiro lugar, pelas *notas características* de um conceito já dado, ainda que obscuramente, a partir do qual uma definição poderia ou não advir por meio da efetuação da síntese dessas notas características. Deste ponto de vista, os conceitos filosóficos são sempre uma atualidade complexa dada, para a qual se poderá buscar uma definição que será sempre posterior ao conhecimento obtido do esclarecimento desse conceito. E, como é enfatizado neste tratado, é muito improvável que um conceito filosófico qualquer, previamente dado em sua complexidade, coincida com exatidão a qualquer definição posteriormente obtida por uma síntese arbitrária de suas noções mais simples, tomadas como princípios, como se em filosofia pudessemos proceder de maneira símile à matemática, isto é, por análise regida pelo princípio da identidade. Pelo mesmo motivo, não podemos esperar que os conceitos filosóficos apresentem o mesmo grau (ou tipo) de certeza daqueles oriundos das definições em matemática:

Cada um possui, por exemplo, um conceito do tempo; esse conceito deve ser definido. Tenho de considerar essa ideia em várias relações, para descobrir por desmembramento suas notas características, conectar diversas notas características abstraídas, para descobrir se elas fornecem um conceito suficiente, e cotejá-las entre si, para descobrir se uma não encerra em si parcialmente a outra. Se quisesse, aqui, tentar chegar sinteticamente a uma definição do tempo, que feliz acaso se daria, se esse conceito fosse precisamente aquele que exprime completamente a ideia que nos é dada! (Kant, 1764 [2005, p. 105])

A esta primeira demarcação do método filosófico, como de busca de definições *a posteriori*, Kant acrescenta ainda que os sinais em matemática apontam para relações *in concreto*, isto é, estes sinais se referem a intuições, o que significa que servem como substitutos de *coisas* tomadas na forma do pensamento. *In concreto* significa, então, que os sinais em matemática apontam para algo que se coloca para além deles mesmos, para algo *exterior* a eles; a relação *in concreto* pode ser expressa

⁵ Como sabemos, a ideia da matemática como habitáculo exclusivo de juízos sintéticos a priori irá constituir uma das marcas distintivas do pensamento crítico de Kant. Cf., por exemplo, KrV, B 15 e *Prolegômenos* (1988, p. 32-33).

esquemáticamente na forma sinais→*coisas*. Já, na filosofia, todas as relações encontradas se dão *in abstracto*; isto é, os sinais remetem simplesmente a outros sinais e não a intuições, ou *coisas*, que transcendam este campo meramente simbólico-conceitual (*ibid.*, p. 106). O que significa que os sinais são as próprias *coisas* com que se tem de lidar em filosofia, ou seja, os conceitos são *a coisa filosófica* por excelência. As relações em filosofia são expressas, portanto, pelo seguinte esquema: (*coisas*)→sinais (*coisas*).

Neste caso, uma vez que estes conceitos são dados confusa e imediatamente em sua totalidade complexa ainda carente de análise, o trabalho filosófico se torna extremamente mais exaustivo e arriscado que o trabalho matemático que tem de se preocupar, apenas, com a composição de conceitos complexos por meio de outros mais simples na intuição. Na filosofia, o pensamento tem de lidar, a cada vez, com a própria *coisa*, como conceito dado (o mero sinal), e não com a simples *forma da coisa* como em matemática. De modo que o universal na *coisa*, que é o que se busca por meio da análise filosófica, só pode ser buscado *in abstracto*, isto é, sem qualquer auxílio da intuição. Em suma, em filosofia não há qualquer possibilidade de que seus sinais sirvam de mera *forma da coisa*, uma vez que estes são a própria *matéria* do filósofo, que não pode ir buscar *in concreto* qualquer refúgio mais seguro (*ibid.*, p. 107; cf. também Loparic, 2000, p. 33-41).

Acrescente-se a isso que a filosofia tem de se deparar com uma grande variedade de conceitos que são, total ou parcialmente, *irresolúveis*, enquanto que a matemática não se vê obrigada a se deparar com esta dificuldade (Kant, 1764 [2005, p. 110-111]). Esses conceitos *irresolúveis*, com os quais a filosofia se confronta, são invariavelmente encontrados pelo método do desmembramento, analítico, compondo uma ampla e irregular superfície sobre a qual os sistemas filosóficos tentam delicadamente se equilibrar, cada qual escolhendo arbitrariamente a melhor maneira de se acomodar sobre uma base assim desnivelada. A matemática não se apoia sobre nenhum conceito *irresolúvel*, na medida em que aqueles poucos conceitos *irresolúveis*, encontrados por desmembramento, não podem ser considerados como propriamente matemáticos.

De fato, o conjunto dos conceitos *irresolúveis* é o que propriamente demarca a fronteira entre a filosofia e a matemática; nesta, este conjunto é sempre vazio enquanto que, naquela, ele é sempre diferente de vazio. Tomemos, como exemplo, a proposição *o todo é igual à soma das partes*; em matemática esta proposição identifica, na definição, o sujeito (conceito/sinal) *todo* com o predicado (conceito/*coisa*) *união completa*. Esta é a definição que determina o conceito de *todo* que, a partir de agora,

se torna um sinal para o objeto *união completa* que é dado na intuição. Trata-se aqui, portanto, de uma definição nominal que me fornece um conceito por meio do princípio de identidade e, nesse sentido, não pode ser considerada *irresolúvel* no âmbito *propriamente matemático*, pois define com precisão um determinado objeto na intuição.

Contudo, extrapolando o âmbito do *propriamente matemático*, em filosofia se quer saber, em primeiro lugar, o que seja esse *todo*, tomando-o justamente como algo indeterminado, isto é, antes de qualquer definição. Procura-se, então, por suas notas características para a construção de um juízo fundamental que irá ajudar a compor a definição desse *conceito*. Obviamente este juízo não pode ser obtido a partir desse mesmo *conceito* sob pena de incorrer em circularidade. É fácil perceber portanto que, em filosofia, uma miríade de proposições indemonstráveis, entendidas como *irresolúveis*, alimentam as investigações a partir das quais nascem suas proposições certas. E é neste sentido que devemos entender em que diferem as certas obtidas em filosofia daquelas obtidas em matemática; isto é, na matemática não são encontradas proposições elementares *irresolúveis*, enquanto que em filosofia, estas o são em grande número. Daí resulta também o que distingue a matemática da filosofia no que diz respeito à forma.

Admitindo-se, desse modo, que a maneira como estes campos estabelecem suas certas é diametralmente oposta, a única conclusão possível é que constitui enorme equívoco confundir o método geral empregado pela filosofia com aquele empregado pela matemática. No mínimo, o significado da palavra *certeza* em matemática não pode ser compreendido como sendo o mesmo utilizado em filosofia. Enquanto que muitas certas filosóficas podem ser obtidas antes que qualquer definição seja oferecida, as certas matemáticas nascem somente a partir delas.

Na filosofia, notadamente, na metafísica, pode-se frequentemente conhecer muito sobre um objeto, distintamente e com certeza, podendo-se também derivar consequências seguras a partir daí, antes que se esteja em posse de sua definição e mesmo quando não se há de fornecê-la. Diversos predicados, a saber, podem ser imediatamente certos, para mim, a respeito de qualquer coisa, embora ainda não os conheça o bastante para dar o *conceito da coisa* minuciosamente determinado, isto é, a definição. Mesmo que jamais definisse o que é um *desejo*, poderia dizer no entanto, com certeza, que todo desejo pressupõe uma representação do desejado, que essa representação é uma previsão do futuro, que a ela se vincula o sentimento de prazer etc. Tudo isso cada um percebe constantemente na consciência imediata do desejo. A partir de tais noções comparadas, talvez no final se possa chegar à definição do desejo. (*Ibid.*, p. 116-117)

A partir dessas considerações é possível distinguir um método seguro que, segundo Kant, deverá caracterizar as investigações em filosofia, em particular as da metafísica. Este método se baseia em dois preceitos fundamentais: 1) em filosofia não se deve começar pelas definições; ao invés disso, se deve procurar por aquilo que se tem como *certo* a respeito do que se pretende conhecer e, a partir de então, construir proposições tão certas quanto as que se podem assim obter, sem confundi-las com uma definição do tipo matemático. 2) deve-se procurar aqueles juízos mínimos e imediatamente *certos* sobre o objeto (coisa/sinal/conceito), como se aí se procedesse de maneira símile à busca de axiomas em geometria. Contudo é possível ainda partir de conhecimentos que não apresentam elevado grau de certeza, como que para verificar se estes não poderiam também conduzir ao acerto, desde que se tenham sempre a clareza de que aqui se tratam de meras hipóteses de trabalho, especulações, que devem sempre ser mantidas sob o olhar grave da suspeita.

Fica claro, por meio da prescrição desses dois preceitos metodológicos fundamentais para a metafísica, que Kant está seguindo o modelo proposto pela física newtoniana, assim como ele próprio deixa patente: “O autêntico método da metafísica é, no fundo, idêntico àquele introduzido por Newton na ciência da natureza e que foi de consequências profícuas para ela” (*ibid.*, p. 119). De modo que o método a ser adotado na metafísica é o *analítico*, no qual se procede sem que nenhuma definição seja colocada como princípio, enquanto que em matemática encontramos o método *sintético* que, inversamente, constrói o conhecimento a partir de definições. O trabalho do metafísico difere daquele do *matemático* na medida em que o primeiro não se preocupa em estabelecer essas definições fundamentais, mas em esclarecer conceitos e conhecimentos confusamente dados.

Analiticamente (em física e em filosofia) se procede, portanto, na medida em que, desses conceitos e proposições dados confusamente, se procura extrair aquilo que é suposto como *certo*, expressando essa certeza em proposições e conceitos simples que apontam para suas notas características. Para tanto, é permitido lançar mão de hipóteses de trabalho que só serão predicadas como verdadeiras, contudo, depois que suas consequências forem rigorosamente medidas e suas validades aferidas, seja empiricamente (no caso da física) seja apenas logicamente (no caso da filosofia).

Ao tentar proceder sinteticamente em filosofia, corre-se o grande risco de se deparar, prematuramente, com definições que de modo algum acarretarão naquele grau (tipo) de certeza obtido pela matemática, mesmo que a intenção destes filósofos, ao copiar o método matemático, fosse

justamente o de conferir o rigor lá encontrado às suas próprias *demonstrações* e, assim, extrair delas as *certezas necessárias* por meio da aplicação do princípio de identidade. Neste ponto, é-nos bastante conveniente um exemplo oferecido por Kant:

A maioria dos filósofos menciona, como exemplo de conceitos obscuros, aqueles que podemos ter em sono profundo. **Obscuras são as representações de que não se está consciente.** Ora, algumas experiências mostram que, mesmo em sono profundo, possuímos representações e, uma vez que delas não estamos conscientes, então eram obscuras. A *consciência* possui, aqui, um significado ambíguo. Não se está consciente ou de uma representação que se tem, ou de uma representação que se teve. A primeira designa a obscuridade da representação enquanto está na alma; a segunda não indica senão que dela não se recorda, mas daí não decorre que elas não possam, no sono, ter ocorrido com consciência [...]. Contudo, ao passar fácil demais às conclusões, ao dar sempre significado ao conceito sem prévia advertência dos diversos casos, passa-se, nesse caso, por falta de atenção, ao largo de um suposto grande segredo da natureza, a saber, que talvez possa exercer-se, no sono mais profundo, a grande presteza da alma para o pensamento racional; pois não há outra razão para o contrário senão que, em vigília, não se recorda desse pensamento, razão, porém, que nada demonstra. (*Ibid.*, p. 124-125 – destaques nossos)

Assim, não se pode presumir arbitrariamente que no sono a consciência das representações não ocorra em sua plenitude, apenas por que, preliminarmente, um juízo prematuro as definiu como *obscuras* simultaneamente àquelas assim dadas no estado de vigília e que foram esquecidas parcialmente. Tomando cuidado em não se deixar conduzir por raciocínios que apenas na aparência se fazem válidos, então abrimos a possibilidade para a consideração de hipóteses absolutamente legítimas tais como, por exemplo, que as representações nos sonhos não são obscuras, deixando em suspenso o juízo que apressadamente assim as definiu. De modo que não havendo nada que impeça essa via especulativa sobre as representações durante o sono e, pelo contrário, havendo motivos para suspeitar da rápida e fácil *certeza* fornecida pela definição apressadamente oferecida que, muitas vezes, não passa de uma sofisticação das pretensas certezas do senso comum, a saber, de que são *obscuras* todas as representações que não ocorrem durante a vigília, então se pode legitimamente concluir pela validade da hipótese de que também são conscientes as representações ocorridas durante o sono. Pelo menos não estariam, em princípio, descartadas. Tomando este cuidado evitamos a afirmação apressada e, por este motivo, com *baixo grau de certeza*, acerca de um determinado estado de *coisas*; ao mesmo tempo, abrimos uma via investigativa em filosofia que se via inibida pela adoção de um método impróprio à investigação neste campo, a saber, o da postulação de uma

definição nominal com pretensão apodítica por meio do uso abusivo do princípio de identidade, isto é, agindo em filosofia como em matemática por meio da postulação de uma síntese preliminar.

De modo que em filosofia (e também na física) não se deve proceder como em matemática, onde as definições são aquilo que constitui o início no processo de obtenção das certezas, mas sim procurando o maior número possível de esclarecimentos para os seus conceitos já dados, no sentido de obter um juízo que os expresse segundo aquilo que compõem as suas *notas características*. Este juízo não é ainda sua definição, como entendemos essa palavra em geometria, mas apenas um apanhado de resultados e intersecções obtidas pela investigação pormenorizada (no caso da metafísica, o critério de aferição dos resultados é tão somente negativo, isto é, simplesmente lógico; já a física pode contar, também, com o respaldo empírico) na qual se tem o cuidado de saber que, em filosofia, o trabalho de resolução conceitual não é nunca definitivo (senão arbitrariamente), contrariamente ao procedimento em geometria (matemática) que procede por síntese de postulados e, portanto, cujas análises obtêm sempre um termo final.

Em suma, em filosofia, e também na física, se parte daquilo que se mostra em sua inteira e real complexidade para, por resolução conceitual, poder se encontrar a forma segura do conhecimento que poderá, a partir de então, ser transfigurado numa definição que nunca será definitiva. Esta definição, se obtida, nunca é final, pelo menos não em filosofia, dado que, não havendo discordância da lógica, muitas notas características podem vir a se somar ao conceito, enriquecendo-o indefinidamente. Algo parecido se passa com a física, com a advertência de que, devendo esta, em algum momento, mesmo que apenas idealmente, também contar com o respaldo empírico; o enriquecimento dos conceitos em física se vê, assim, limitado por uma restrição a mais que em filosofia que conta com a regulação exclusiva da lógica tão somente.

2. O prazer: aspectos metapsicológicos

Trataremos de averiguar de que maneira os interesses de Freud, no sentido da busca de uma *Tiefenpsychologie*, o conduziram na formulação de proposições que poderemos considerar como constituindo uma espécie de ontologia⁶ do mental, ou uma ontologia do psíquico. Assim, nos voltamos

⁶ Assim, nos colocamos de acordo com o professor Oswaldo Giacóia Júnior ao assinalar a forte conexão entre a ontologia e a metapsicologia freudiana, podendo ser esta compreendida como um especial tipo de metafísica: “Ora, não se pode ignorar que a palavra metapsicologia é evidentemente derivada da palavra *metafísica*. Assim, ao denominar o saber teórico da psicanálise numa derivação imediata e

aqui para o conceito, ou noção, que está na raiz dessa investigação e que transpassa toda a obra freudiana funcionando como uma espécie de sinalizador, mesmo que negativo, para a busca do restante de seus elementos: o prazer. Perguntamo-nos se se trataria aqui de algo que possa ser definível e, se afirmativamente, qual seria sua base ontológica (metapsicológica). Tratar-se-ia de saber, qual é a forma metodológica presente para alcançar esta definição. Rapidamente percebemos que uma determinada forma metodológica para a afirmação de tal definição se encontra no interior do campo teórico denominado como *metapsicologia*, o mesmo podendo ser averiguado no que diz respeito a outros elementos fundamentais que, juntos, compõem o *corpus* teórico que, uma vez identificado enquanto tal, passa a funcionar como uma espécie de *órganon* para toda a psicologia freudiana em geral e, em particular, para a psicanálise.

Assim procedendo esperamos conduzir nosso estudo no sentido de uma demarcação metodológica da psicologia freudiana, naquilo que concerne ao seu arcabouço ontológico, procurando desta forma identificar seu possível intercâmbio com a filosofia. Para tanto, manteremos próximas de nós as observações sobre o método da filosofia em geral realizadas na primeira parte desse artigo.

2.1 Em busca do prazer: um *Projeto* para uma vida inteira.

A partir de um sentido de certa forma restrito, as diversas metafísicas se vêem sempre preocupadas com a formulação, em termos conceituais, dos princípios e caracteres mais gerais de uma dada realidade, tendo como objetivo fundamentá-la por meio da explicitação daqueles conceitos que apontariam para os elementos e as relações referentes a esses princípios básicos. Neste sentido deveras restrito, a metafísica é tomada como ontologia, isto é, como compreensão basal da estrutura da realidade na forma do conceito do *ser* (ente).⁷ Compartilhamos da ideia de que uma interrelação entre a metapsicologia e a metafísica, tomada aqui como ontologia, pode ser rastreada desde os escritos pré-psicanalíticos de Freud, sendo estes escritos particularmente importantes do ponto de vista da fixação dos alicerces de todo o posterior desenvolvimento psicanalítico,

incontornável da palavra metafísica, Freud procurava também identificar naquela disciplina algo que a aproximaria de sua metapsicologia” (Giacóia, 2008, p. 20-23).

⁷ Esse é um dos dois sentidos apontados por Heidegger na Introdução de 1949 ao seu *Que é Metafísica?*: “A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (ὄν καθόλου, koinón); de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (ὄν καθόλου, akrótaton, theion)” (1973, p. 259).

justamente na medida em que é a partir deles que Freud irá encontrar os conceitos que servirão de fio condutor de suas investigações posteriores.

E ao se referir à *Interpretação dos sonhos* em uma de suas cartas dirigidas a Fliess, deixa bastante clara sua preocupação em abrigar este momento fundante de sua teoria do psíquico sob um nome que lhe fosse adequado, evidenciando a importância que atribuía a essa parte essencial de sua investigação do psíquico:

Não foi uma façanha nada insignificante de sua parte ver o livro dos sonhos concluído diante de você. Ele sofreu uma interrupção novamente, e nesse meio tempo o problema foi aprofundado e ampliado. Parece-me que a teoria da realização de desejos trouxe apenas a solução psicológica, e não a biológica, ou melhor, a **metafísica**. (Aliás, vou perguntar-lhe com seriedade se posso usar o nome de **metapsicologia para minha psicologia que vai além da consciência**.)⁸

Tomando esta *psicologia que vai além da consciência* como sua *Tiefenpsychologie*, isto é, como sua solução biológico-metafísica, ou como sua ontologia do psíquico, então ela deve especificar o *ente* a que ela se refere nessa especial concepção de realidade, através da explicitação de seus princípios fundamentais, suas *causas primeiras*⁹, por assim dizer. E no *Projeto de uma psicologia* (1995), são assumidas duas hipóteses fundamentais que constituirão o núcleo bio-mecânico desse modelo psíquico: a primeira é de ordem tópico-estrutural, postulando elementos estruturalmente homogêneos, mas dispostos em sistemas distintos, que serão chamados de neurônios; a segunda é de ordem econômica, postulando que um *quantum* de energia intrapsíquica deve percorrer e permear estes neurônios, ora ocupando-os ora desocupando-os, analogamente a um modelo hidrodinâmico. Essa energia é designada simplesmente como *Quantidade (Q)*¹⁰.

No início do *Projeto* (Freud, 1995) é considerada a tendência à descarga completa das *Q's* que adentram o sistema, como se aí houvesse uma inclinação à redução de todo investimento a zero, conforme o modelo do arco reflexo, que permanecerá válido mesmo com a derrocada do *Projeto* como revela esta passagem da *Interpretação dos sonhos*: “Os processos reflexos continuam a ser o modelo de todas as funções psíquicas” (2001, p. 460). Tomando por base este modelo é apresentado o *Princípio de inércia neurônica* como princípio responsável por todas as disposições

⁸ (Freud, “Extratos dos documentos dirigidos a Fliess”. In: Freud, *Publicações Pré-psicanalíticas e esboços inéditos* [1892-1899] (ESB, Vol. 1; 2006. p. 325 – grifos nossos).

⁹ Para uma compreensão mais técnica da expressão remetemos o leitor a Aristóteles, *Metafísica*, Livros A (Capítulos II-X) e D (Capítulo I).

¹⁰ A aproximação com a terminologia da física é explicitamente assumida por Freud nas primeiras linhas do *Projeto* (Freud, 1995).

automáticas do psiquismo, ou todas as funções ditas primárias. Este princípio, contudo, é insuficiente do ponto de vista biológico e, portanto, também do ponto de vista psíquico, na medida em que, tomado isoladamente, não poderia corresponder como fundamento de qualquer processo complexo de manutenção de um ser vivo (homeostase).

Analogamente aos organismos vivos, se o *Princípio de inércia* atuasse irrestritamente, todo sistema psíquico teria suas funções anuladas pela redução de toda energia intrapsíquica a zero. No nível biológico isso significaria que o orgânico seria reconduzido, inexoravelmente, de volta ao inorgânico. Mais do que isso, o modo como originalmente é apresentado o *Princípio de inércia* implicaria, até mesmo, na impossibilidade da constituição de qualquer sistema orgânico que necessita da permanência de um *quantum* energético para se efetuar como tal. Assim sendo, este princípio sofre uma modificação para continuar a ser especulativamente viável. Esta modificação consistirá na restrição de que um *quantum* mínimo de energia deverá ser, doravante, considerado como permanecendo no interior de todo sistema biológico. O *Princípio de inércia* é então convertido em *Princípio de constância* de modo a garantir que aparelho psíquico se viabilize do ponto de vista energético, presumindo as Q's em um nível mínimo operacional tão baixo quanto possível.

Os *Princípios de inércia* e de *constância* permanecem, contudo, numa espécie de coexistência superposta, convenientemente válidos dependendo do modelo explicativo que se queira adotar para o psíquico, seja ele do tipo mecânico ou do tipo biológico, ambos funcionando para uma compreensão metapsicológica do *Princípio do prazer* e do *Princípio de realidade*. De início, o *Princípio do prazer* poderia ser metapsicologicamente elucidado como a inclinação psíquica para a descarga completa das Q's, segundo o modelo da vivência original de satisfação, concebido no *Projeto* como o circuito adequado para a dissolução da tensão intrapsíquica: a representação do desejo (cf. Freud, 1995, p. 32). Contudo, desse ponto de vista, que é o ponto de vista orientado pela assunção irrestrita do *Princípio de inércia*, o resultado seria a alucinação e, conseqüentemente, a falência da funcionalidade do aparelho psíquico (*ibid.*, p. 33).

Portanto, a busca pelo prazer (pela satisfação) deve ser orientada pelo *Princípio de constância*. Isto é, torna-se necessário a interposição da realidade, como signo de qualidade, que indique a presença efetiva do objeto de desejo, ou o do objeto hostil, para que só então ocorra a descarga das Q's. Desse modo o *Princípio de prazer* deve se submeter ao *Princípio de realidade*, passando a ser entendido como uma inclinação à satisfação, no estado de desejo, sem que isso redunde em alucinação, ou falseamento

da realidade. A partir de agora deve ser considerado um lapso de tempo na consecução da descarga; isto é, de um distanciamento temporal entre a percepção do objeto (de desejo ou hostil) e a descarga a ele associada. Somente por meio desse lapso temporal, desse distanciamento e complicação entre o lado perceptivo e o lado motor, se garantiria a interrupção do processo primário e a evitação da nociva alucinação. Trata-se aqui de um processo no qual o arco-reflexo não pode mais servir como modelo teórico. O modelo mecânico apresenta sua limitação explicativa cedendo rapidamente lugar ao modelo biológico.

A ideia de *energia ligada* dá ensejo aos assim chamados processos secundários, cuja meta é a adequação perfeita do objeto de desejo, segundo seu posicionamento, por meio de uma ação específica no mundo. Neste caso, a descarga não se dá mais imediatamente, mas mediante uma determinada situação e ação no mundo. Torna-se dependente, portanto, de uma determinada *realidade*, na qual a ação do sujeito pode intervir como *pivot* da descarga. A *realidade* aqui é entendida como um efetivo *reconhecimento* do objeto (desiderativo ou hostil) o que, por sua vez, necessariamente demanda um excedente de energia psíquica, previamente destinado a essa tarefa. O processo primário cede lugar ao secundário, também denominado de *pensar*.

Em suma, do ponto de vista do *Projeto*, que é um ponto de vista *fantasista*¹¹, ao mesmo tempo tópico, dinâmico e econômico, o prazer é compreendido então como o efetivo resultado, biologicamente aproveitável, da ação que conduz à descarga da energia psíquica, mantendo-a em um patamar mínimo, operacional, para o sistema, isto é, mantendo-o funcional. Em outras palavras, o prazer é o resultado do processo psíquico que conduz a uma ação no mundo que é dita bem sucedida na medida em que é capaz de aproximar o objeto de desejo, colocando-o na posição adequada, para que a satisfação (a descarga psíquica) decorra como consequência desta ação. Em termos econômicos, satisfação significa o retorno do aparelho a um estado de equilíbrio energético, isto é, a uma indiferenciação entre os estados de movimento e de repouso dos neurônios. Assim, o conceito de prazer está intimamente relacionado ao de satisfação, já que é entendido metapsicologicamente como decorrente da restauração de um estado mais primitivo (originário) do aparelho, isto é, de um estado de tensão originalmente indiferenciado. Por sua vez, o desprazer é definido pela via oposta, como a sensação decorrente da elevação dos níveis de tensão que retiram o aparelho de seu estado de primitiva indiferenciação energética.

¹¹ Cf. Freud, *Análise terminável e interminável* (ESB, Vol. 23; 2006 p. 241).

De acordo com a ordem da exposição que encontramos no *Projeto*, a vivência de satisfação antecede a vivência de dor, dando margem à interpretação de uma determinada ordem lógica da significação dos conceitos no interior da qual o prazer se colocaria como aquele conceito mais fundamental. Mas esta interpretação pode gerar um conflito com o ponto de vista econômico (sistêmico), onde toda redução de tensão pressupõe seu acúmulo prévio; neste sentido, este princípio econômico poderia então ser traduzido para o plano psicológico como algo do tipo: toda sensação de prazer necessariamente pressupõe um desprazer mais originário, de modo que seria então o desprazer, e não o prazer, que se colocaria como o conceito norteador das funções psíquicas e, portanto, metapsicologicamente mais fundamental (cf. Gabbi Jr., 1995, notas 26, 90, 92 e 115).

No entanto, partindo da hipótese da indiferenciação originária do substrato material, sobre o qual as magnitudes físicas (*Quantidades*) se acumulariam para fazer vir à tona um sistema, qualquer que seja ele, este só pode ser dito existente se considerado simultaneamente a um estado de originária tensão em um dado tempo t_1 que marca o seu início enquanto tal. Não havendo, portanto, nenhum estado de baixa tensão sistêmica anterior a t_1 , haja vista que não há qualquer sistema antes de t_1 . Um tempo dito t_0 aponta apenas para o próprio substrato indiferenciado que, tomado em si mesmo, não pode ser tratado como sistema.

Assim, alta tensão e baixa tensão são predicados exclusivos dos sistemas. Além disso, este estado de tensão sistêmica em t_1 não pode ser imediatamente associado ao conceito de desprazer. Isso só poderá acontecer na medida em que um estado de diminuição de tensão o suceder em t_2 . Enquanto isto não ocorrer, a tensão originária não poderá ser considerada nem alta nem baixa e, portanto, não poderá ser associada a qualquer estado psicológico, seja de prazer seja desprazer. É apenas retrospectivamente, a partir de t_2 , que t_1 pode ser avaliado como um estado de acúmulo superior tensão.

Seja como for, fica claro que toda sensação de prazer pressupõe um estado anterior de tensão que, em si mesmo, não pode ser considerado qualitativamente como desprazeroso. Assim, na ordem da significação dos conceitos, o prazer tem precedência metapsicológica sobre o desprazer, ainda que seja temporalmente posterior a ele na ordem das vivências, mas apenas de um ponto de vista retrospectivo. A ordem de aparecimento dos conceitos deve então dar prioridade ao prazer. É o conceito de prazer que dá ensejo e significação ao de desprazer, na medida em que o estado de tensão originário em t_1 só pode ser avaliado retrospectivamente a partir

dele. Em suma, sistemicamente t_1 antecede t_2 , mas psicologicamente o conceito de prazer sustenta metapsicologicamente o de desprazer.

A associação entre os estados psicológicos conscientes e os estados de tensão sistêmica teve como inspiração os trabalhos de Fechner¹², sempre tendo Freud exultado a coincidência entre os fatos clínicos e esta teoria matemático-fisiológica acerca da correspondência entre os sentimentos conscientes de prazer e desprazer, como os estados internos de equilíbrio e desequilíbrio dos sistemas vivos:

Não podemos, entretanto, permanecer indiferentes à descoberta de um investigador de tanta penetração como G.T. Fechner, que sustenta uma concepção sobre o tema do prazer e do desprazer que coincide em todos os seus aspectos essenciais com aquela a que fomos levados pelo trabalho psicanalítico. A afirmação de Fechner pode ser encontrada numa pequena obra, *Einige Ideen zur Schöpfungs — und Entwick — lungsgeschichte der Organismen*, 1873 (Parte XI, Suplemento, 94), e diz o seguinte: “Até onde os impulsos conscientes sempre possuem uma certa relação com o prazer e o desprazer, estes também podem ser encarados como possuindo uma relação psicofísica com condições de estabilidade e instabilidade. Isso fornece a base para uma hipótese em que me proponho ingressar com maiores pormenores em outra parte. De acordo com ela, todo movimento psicofísico que se eleve acima do limiar da consciência é assistido pelo prazer na proporção em que, além de um certo limite, ele se aproxima da estabilidade completa, sendo assistido pelo desprazer na proporção em que, além de um certo limite, se desvia dessa estabilidade, ao passo que entre os dois limites, que podem ser descritos como limiares qualitativos de prazer e desprazer, há uma certa margem de indiferença estética [...]”.¹³

Para Freud representa sempre um ganho para a teoria quando suas formulações podem receber o respaldo advindo seja das constatações clínicas seja de formulações e princípios oriundos de outros campos científicos, como a física, a química ou a biologia. Neste sentido, sua metapsicologia pode ser compreendida, também, como uma espécie de aglutinador de dados teóricos e empíricos, sempre tendo como intuito ir além deles, visando uma solução mais geral para os estados psicológicos, por meio da elucidação e significação de seus aspectos mais gerais ou essenciais.

¹² Cf. Freud, *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (ESB, Vol. 8; 2006, p. 121); *Além do princípio do prazer* (ESB, Vol. 18; 2006, p. 18-19); “O problema econômico do masoquismo” (in: *O Ego e o Id e outros trabalhos*. ESB, Vol. XIX; 2006, p. 177). Cf. também a nota do editor inglês a *Inibições, sintomas e ansiedade* (ESB, Vol. XX; 2006, p. 82).

¹³ Freud, *Além do princípio do prazer* (ESB, Vol. 18; 2006, p. 18).

2.2 A transvaloração do prazer

Ao final dos avanços e retomadas conceituais que revitalizaram as investigações metapsicológicas entre as décadas de 1910 e 1920, Freud se vê diante da inevitável tarefa de se confrontar com a perturbadora contradição entre a inclinação à descarga do aparelho psíquico, expressa pelo *Princípio do prazer*, e os estados mentais normais e patológicos que aparentemente apontavam para o sentido oposto, isto é, para a busca compulsiva de vivências que não poderiam ser imediatamente associadas ao prazer. Essa tensão, que basicamente correspondia a uma tensão entre a metapsicologia e a clínica, encontrou sua tradução mais integral no *Além do princípio de prazer*, cujo objetivo foi elucidar e dissipar esse desencontro através de uma relativização do princípio que até então havia sido seu guia mais importante. Essa reconsideração culminou na subversão da ordem de total primazia do prazer, ofertando, em seu lugar, algo ainda mais fundamental (cf. Mezan, 2008, p. 253-256).

O que se pode testemunhar com a leitura desse texto é uma estratégia argumentativa pautada pela perspectiva ao mesmo tempo clínica e especulativa, na qual marcam presença especulações de caráter assumidamente biológicas, no sentido de encontrar uma radical universalidade para o discurso sobre o psíquico: Trata-se aqui de um texto que denuncia explicitamente o projeto de uma *Tiefenpsychologie*. E é Freud seu primeiro crítico, pois é ele mesmo o primeiro a reconhecer o caráter fundamentalmente hipotético dessa obra, colocando nas mãos do leitor o julgamento final sobre a validade ou a utilidade de tão amplas ponderações:

O que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou a porá de lado, de acordo com sua predileção individual. É mais uma tentativa de acompanhar uma ideia sistematicamente, só por curiosidade de ver até onde ela levará. (*Além do princípio do prazer*. ESB, Vol. 18; 2006, p. 35)

E como dissemos, o princípio do prazer se obscurecia e se turvava quando confrontado com os fatos retirados da experiência cotidiana e clínica, colocando-o sob suspeita. Nesse sentido, *Além do princípio de prazer* especula sobre a possibilidade de que exista algo ainda *mais pulsional*, mais *subterrâneo*, algo ainda mais profundamente enraizado na *psiqué*, atuando como causa primeira de comportamentos compulsivos que se orientam no sentido da repetição. Seu dever é investigar essa hipótese, uma vez que pode residir aí uma alternativa etiológica menos problemática que o princípio do prazer:

Deve-se, contudo, apontar que, estritamente falando, é incorreto falar na dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo. O máximo que se pode dizer, portanto, é que existe na mente uma forte *tendência* no sentido do princípio de prazer, embora essa tendência seja contrariada por certas outras forças ou circunstâncias, de maneira que o resultado final talvez nem sempre se mostre em harmonia com a tendência no sentido do prazer. (*Ibid.*, p. 19)

Entre estes fatos retirados da experiência cotidiana e clínica encontramos a neurose traumática, assim como os sonhos a ela associados, invariavelmente desprazerosos, os jogos infantis nos quais se pode observar a contínua re-experimentação da perda (*fort-da*), o caráter propriamente polimorfo da libido¹⁴ em algumas de suas manifestações, onde o acúmulo de tensão, definido anteriormente como desprazer, quando não a própria dor, é encarado como um fim em si mesmo¹⁵, a neurose de transferência (a própria resistência à análise), as frustrações sociais neuróticas, onde o paciente se defronta com a insatisfação de situações recorrentes (neurose de destino, obsessões, compulsões), enfim, tudo aquilo que aponta para a experimentação do desprazer. Tudo sinalizando para a uma compulsão, onde Freud foi capaz de detectar sua etiologia mais fundamental, base de toda experiência individual e social. E é justamente esta compulsão à repetição que se coloca além do próprio princípio de prazer:

Se levarmos em consideração observações como essas, baseadas no comportamento, na transferência e nas histórias da vida de homens e mulheres, não só encontraremos coragem para supor que existe realmente na mente uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer, como também ficaremos agora inclinados a relacionar com essa compulsão os sonhos que ocorrem nas neuroses traumáticas e o impulso que leva as crianças a brincar. (Freud, *Além do princípio do prazer*. ESB, Vol. 18; 2006, p. 33)

E um pouco mais adiante continua ele,

O exemplo menos dubio [de tal força motivadora, a compulsão a repetição] é talvez o dos sonhos traumáticos. Numa reflexão mais amadurecida, porém, seremos forçados a admitir que, mesmo nos outros casos, nem todo o campo é abrangido pelo funcionamento das familiares forças motivadoras (o princípio de prazer). Resta inexplicado o bastante para justificar a hipótese de uma compulsão à repetição, algo que parece mais primitivo, mais elementar e mais instintual do que o princípio de prazer que ela domina. (*Ibid.*, p. 34)

¹⁴ Cf. Freud, *Três ensaios sobre a sexualidade* (ESB, Vol. 7; 2006).

¹⁵ Trata-se aqui do complexo jogo econômico do masoquismo em suas diferentes esferas de manifestação individual e social. (Cf. Freud, *O problema econômico do masoquismo*. ESB, Vol. 19; 2006).

Tomando como metáfora a ideia de uma propriedade elástica da matéria, a compulsão à repetição aponta para uma tendência muito primitiva, inerente a todo organismo vivo, de retorno ao primitivo estado inorgânico. Esta tendência repousaria no íntimo das organizações biológicas de maneira ainda mais elementar que a inclinação ao prazer, mostrando-se ativamente presente no psiquismo por meio de seus delegados: as pulsões. Isso, no entanto, não impede pensar que a inclinação ao prazer não possa encontrar na compulsão à repetição um importante aliado que sirva de apoio a seus próprios interesses, podendo ser colocado até mesmo a serviço da reprodução. Do ponto de vista puramente metapsicológico, contudo, a compulsão à repetição pode ser simplesmente considerada como a tendência a *ligar* energia livre (torná-la *quiescente*), de modo a propiciar a maior eficiência de sua descarga, significando assim uma descarga mais completa. Ainda que a finalidade seja uma descarga biologicamente aproveitável, reduzindo a excitação psíquica a um nível aceitável e trazendo como resultado a satisfação, a finalidade da obtenção do prazer só pode ser considerado aqui de maneira apenas relativa a esta inclinação mais originária, que é a repetição. Assim, o conceito de prazer só poderia ser significado em função do novo conceito de repetição, de modo que o princípio de prazer se vê relativizado por algo que lhe é metapsicologicamente anterior, deixando então de ser um princípio no sentido rigoroso da palavra.

A vivência da dor fornece o exemplo paradigmático para compreender a suspensão, ainda que temporária, do princípio do prazer. A dor é entendida como sinal de que grandes somas de energia psíquica intempestivamente adentraram no interior sistema. Esta explicação da dor constitui o modelo para o mecanismo das neuroses traumáticas, entendidas como uma falha das defesas psíquicas contra essas Q's livres que tomaram de assalto o aparelho psíquico. Este, por sua vez, busca desesperadamente realizar a domesticação dessas Q's livres oriundas da situação traumática. Ligar essas Q's livres significaria retomar, *ab-reativamente*, o controle sobre a situação traumática. Do ponto de vista econômico e dinâmico, tratar-se-ia da tentativa de sujeitar energia livre a um objetivo biologicamente aproveitável, ou seja, ligá-la para fins de descarga segundo o princípio de realidade, sem contradizer o princípio do prazer.

Neste caso, a compulsão à repetição expressa uma tendência organicamente paradoxal: de um lado, está a serviço da vida, na medida em que busca ligar aquelas energias que se encontram livres no aparelho, no sentido da evitação do desprazer (evitação da dor); por outro lado, haja vista que outras Q's devem ser deslocadas para a consecução dessa tarefa, isto implica em um novo acúmulo de tensão intrapsíquica, cujo resultado

jamais pode ser a da descarga completa. Freud detecta nos sonhos referentes às neuroses traumáticas a repetição da vivência original do choque traumático psíquico, na qual se verificou um grande afluxo de energia intrapsíquica. Os sonhos nada mais seriam que tentativas, sempre frustradas, de tentar restabelecer a ordem psíquica destruída por esta repentina e inesperada invasão, revisitando, *ad nauseam*, a situação traumática cujo afeto reativa passa a reativar as representações associadas. O resultado é invariavelmente o desprazer na forma da angústia.

Aqui, pela primeira, é possível encontrar explicitada a negação da conhecida fórmula do sonho como realização de desejo (cf. Freud, *ibid.*, p. 42-43). Em princípio, a compulsão a repetição não implica em contradição com o *Princípio do prazer*, uma vez que, como dissemos acima, pode também servir de apoio à evitação do desprazer; ainda assim, é possível observar a independência da repetição em relação ao prazer, isto é, sua presença em situações clínicas sem qualquer sucesso posterior do prazer, denunciando empiricamente que o princípio do prazer não permanece nem solitária nem prioritariamente no psiquismo. Trata-se aqui, portanto, da indicação de uma tendência que se coloca de maneira independente de qualquer obtenção do prazer e, nesse sentido, que se mostraria a *mola pulsional*. Isto significa uma profunda revisão do estatuto ontológico do prazer enquanto princípio, uma vez que a repetição seria mais digna dessa designação. Neste caso, a inclinação ao prazer remeteria a um segundo momento de manifestação pulsional, apenas mais uma dentre as várias expressões psíquicas daquilo que é o *propriamente pulsional*: a repetição. No sentido da busca de uma psicologia das profundezas, Freud se embrenha cada vez mais no inconsciente, no pulsional, naquilo que está na fronteira entre o psíquico e o somático; para tanto lhe são muito propícias as metáforas e especulações de ordem biológica que são encontradas neste texto crucial 1920.

Dissemos anteriormente que toda descarga depende de um acúmulo prévio de tensão; neste sentido, pode-se entender a inclinação à repetição como a tendência do aparelho psíquico em transformar energia livre em ligada para o benefício biológico do sistema, colocando-se como a precursora de toda descarga, ainda que possa, em princípio, ser pensada independentemente dela, como um tipo de elasticidade psíquica similar a um tipo de inércia material. Os sonhos traumáticos seriam entendidos, então, como a tentativa de resgate de uma energia livre manifestando-se na forma da angústia, o mesmo podendo ser verificado nas diversas neuroses transferenciais e nos jogos infantis; tudo se resumindo, assim, na tentativa de tornar quiescente uma energia livre. Do ponto de vista que assevera uma finalidade, a repetição não contradiz o *Princípio do prazer*, uma vez que a

finalidade assim considerada é a obtenção da descarga. E nestes casos, ainda que aparentemente contrariado, o princípio do prazer não se vê derrocado.

Contudo, no caso da resistência à análise por meio da transferência é possível constatar uma completa oposição a este princípio, como se aí fosse possível perceber o pulsional em seu estado mais puro, independentemente de qualquer finalidade, completamente livre de processos secundários, onde o analisando apresenta um comportamento tipicamente regressivo e sem qualquer objetivo biologicamente aproveitável. Neste último caso é afirmada uma total independência da repetição frente ao *Princípio do prazer* e, assim, se avança teoricamente para além dele. O que é propriamente pulsional é a pura repetição sem qualquer fim, ficando estabelecida a inteira identificação entre os conceitos de pulsão e de repetição. Encontramos-nos aqui em um nível muito fundamental da metapsicologia freudiana.

Aqui expressão *mola pulsional* é bastante pertinente e elucidadora, uma vez que ilustra, por meio dela, a qualidade *elástica* do propriamente pulsional, simultaneamente flexível e resistente, tornando bastante razoável entender a pulsão como uma interpretação, no âmbito psíquico, do princípio de inércia na física. Assim, a pulsão se faz saber como uma tendência originária à permanência em um estado inercial:

*Parece, então que um instinto é um impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas, impulso que a entidade viva foi obrigada a abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas, ou seja, é uma espécie de elasticidade orgânica, ou, para dizê-lo de outro modo, a expressão da inércia inerente à vida orgânica.*¹⁶

A hipótese mais fundamental aqui é que a tendência à repetição seja inerente à toda organização biológica, apresentando-se numa esfera mais básica que a do psíquico, mas assumindo na esfera psíquica a forma do propriamente pulsional, cuja manifestação mais fácil de ser percebida é a das compulsões. A pulsão é, ela mesma, repetição e a repetição é a ordem natural da pulsão. É neste sentido que a repetição é o propriamente pulsional, independentemente de qualquer prazer que a ela possa vir a se associar e, portanto, independentemente de qualquer objeto.

Em sua manifestação máxima, ou suprema, a repetição deve reconduzir toda diferença à indiferenciação, toda heterogeneidade à homogeneidade, todo o orgânico ao inorgânico, haja vista que, em última instância, fora exatamente esse o estado de coisas, suposto como primitivo e que foi perturbado pelo surgimento da vida. A conclusão disto é que a

¹⁶ *Ibid.*, p. 47. Note-se que ainda consta nesta edição o uso do termo instinto para o alemão *Trieb*.

essência da esfera do inconsciente, em sua obscura profundidade, é a inclinação ao retorno ao substrato indiferenciado, retorno este que não significa outra coisa senão a própria anulação do estado perturbador: a vida. De modo que “o objetivo de toda vida é a morte” (*ibid.*, p. 49).

A repetição é expressão de uma tendência paradoxal nos seres vivos, pois, em um dado nível de manifestação biológico-psíquico, se inclina em favor da vida, articulando a série prazer-desprazer, com vistas ao aproveitamento biológico do prazer, particularmente por meio da reprodução do indivíduo e da perpetuação da espécie; por outro lado, contudo, se inclina também em favor da morte, na medida em que o *gozo pleno* no objeto de desejo significa o repouso absoluto na completa satisfação, a ausência de toda alteração, de todo movimento, de toda tensão, o retorno ao estado originário e anterior a toda vida:

Partindo de especulações sobre o começo da vida e de paralelos biológicos, concluí que, ao lado do instinto para preservar a substância viva e para reuni-la em unidades cada vez maiores, deveria haver outro instinto, contrário àquele, buscando dissolver essas unidades e conduzi-las de volta a seu estado primevo e inorgânico. Isso equivalia a dizer que, assim como Eros, existia também um instinto de morte. Os fenômenos da vida podiam ser explicados pela ação concorrente, ou mutuamente oposta, desses dois instintos.¹⁷

Conclusão

Alguns resultados possíveis

Do que foi dito acima, proporemos algumas aproximações que podem coincidir com o objetivo inicialmente proposto, a saber: o de apresentar o método investigativo que está na base da metapsicologia freudiana como símile àquele utilizado pela filosofia em sentido amplo. Esperamos assim proceder ao verificar que a forma das especulações metapsicológicas de Freud se afinam com aquilo que Kant apresentou como sendo a forma geral do método para a filosofia no texto analisado no primeiro momento deste artigo. Se for este o caso, então estas especulações metapsicológicas podem apresentar o *status* de generalidade filosófica, justificando o título de *Tiefenpsychologie*, ou de *Ontologia psíquica freudiana*.

Correspondência e síntese entre a filosofia e metapsicologia freudiana

¹⁷ Freud, *O mal estar na civilização* (ESB, Vol. 21; 2006, p. 122).

Tomando o prazer como fora esboçado acima – como um conceito/princípio vital da ordem anímica e posteriormente realocado à categoria de apenas uma das muitas manifestações possíveis de uma tendência ainda mais originária e fundamental, a pulsão de morte –, atentemos agora para o movimento metodológico adotado por Freud, para perceber alguns daqueles elementos anteriormente oferecidos por Kant como constituintes do método filosófico em geral.

i. O método da metafísica (filosofia) freudiana é o analítico:

a) Em primeiro lugar, é preciso destacar que em nenhum momento dos escritos metapsicológicos freudianos verificamos uma construção de cunho geométrico, isto é, que parte de definições básicas, ou postulados, cuja regra é o princípio de identidade, para a obtenção de proposições complexas por meio de sínteses. De fato, todos os conceitos obtidos ou são originários da observação direta, frutos empíricos da clínica psicológica freudiana, ou são derivados de noções oriundas de fontes diversas, literatura especializada, formulações psicológicas genéricas, conceitos filosóficos, ou ainda da compreensão comum, em certa medida leiga, do mental. A título de exemplo, tomemos apenas um exemplo para compreender como é genericamente explicitada a origem de formulações muito fundamentais:

No que constituía, a princípio, minha completa perplexidade tomei como ponto de partida uma expressão do poeta-filósofo Schiller: ‘são a fome e o amor que movem o mundo’^(*). A fome podia ser vista como representando os instintos (pulsões) que visam a preservar o indivíduo, ao passo que o amor se esforça na busca de objetos, e sua principal função, favorecida de todos os modos pela natureza, é a preservação da espécie.¹⁸

Mesmo que se relativize aqui a influência de Schiller sobre a criação da importante teoria das pulsões, o emblemático do testemunho de Freud é que sua investigação procede sempre de um conceito dado em sua inteira complexidade e, a seu ver, ainda bastante carente de uma análise mais completa do ponto de vista da psicologia geral. Isto está de acordo com a exposição kantiana acerca de uma concepção analítica para a metodologia filosófica, na qual os conceitos previamente dados demandam algum tipo de esclarecimento, principalmente através da identificação de suas notas características.

Assim, todo o prazer, em sua essência psicológica, ou em sua estrutura psíquica profunda, estaria diretamente relacionado com a *saciedade* destas duas carências biológicas fundamentais (a fome e o amor).

¹⁸ *Ibid.*, p. 121 – parênteses nosso.

(*) *Die Weltweisen* (Nota do autor).

E para tentar esclarecer isto um pouco melhor foi necessário, num primeiro momento, entender esta inter-relação entre desejo e saciedade por meio de sua descrição em termos tópicos, dinâmicos e econômicos. O prazer foi então apresentado como o sucesso da série *desejo, objeto, força (trabalho)* e *saciedade*. Pode-se dizer, em termos um tanto genéricos, que o prazer abarca esta série, percorrendo-a de uma ponta a outra, como se exatamente aí residissem as suas notas características essenciais, ontológicas, por meio das quais este conceito pode ser compreendido e encontrar seu lugar numa teoria psicológica aplicável. Se daí derivamos uma definição do tipo, o *prazer é o resultado psicológico da queda da tensão intrapsíquica, quando da execução de uma ação específica (motora) no mundo que é capaz de colocar o objeto de desejo na posição favorável*, o surgimento desta definição só é possível após um acúmulo de informações recolhidas alhures (clínica, teorias científicas não inteiramente psicológicas, senso comum, etc.) e de um estabelecimento do conceito de prazer (teoria propriamente metapsicológica); ou seja, a definição nominal do prazer é posterior ao início da investigação e de modo algum surge de uma síntese arbitrária de conceitos.

De fato, os conceitos metapsicológicos apresentam uma complexidade imediata, uma abertura perene a novos esclarecimentos, certo caráter indefinível e interminável, do ponto de vista geométrico, uma vez que o conceito de trapézio já nasce na sua forma final, enquanto que o conceito de prazer se mantém sempre aberto a novos esclarecimentos. Assim, a psicologia freudiana compartilha com a filosofia e com as ciências da natureza a característica de abrigar conceitos que não se apresentam desde sempre em sua forma definitiva.

Com a virada conceitual dos anos 20, Freud entendeu que o prazer poderia ser analisado de um ponto de vista ainda mais fundamental, a partir de uma condição pulsional mais genérica, capaz de abranger fenômenos para os quais o *Princípio do prazer* não se mostrava suficiente de um ponto de vista etiológico. Pode-se dizer que este conceito não resistiu à tensão gerada pelas observações no âmbito clínico, tendo de ser realocado no interior de uma definição mais ampla e fundamental de pulsão. Essa readequação do conceito de prazer não implicava em qualquer contradição com uma definição previamente postulada de pulsão. Sendo esta readequação a decorrência de uma melhor compreensão do que seja o propriamente pulsional e, portanto, evidenciando que o próprio conceito de pulsão passou por um esclarecimento, um aprofundamento teórico.

Pulsão e prazer ganham simultaneamente, assim, uma nova dimensão conceitual por meio da introdução de um novo elemento metapsicológico, a repetição, que viria a se unir às já conhecidas características do

inconsciente para a sua melhor compreensão em termos ontológicos: “*Repetir é um dos modos de ser do psiquismo*” (Monzani, 1989, p. 184). Esse redimensionamento conceitual obedece ao método analítico.

b) Em segundo lugar, é digno de menção que Freud realiza um movimento de paulatina aproximação do conceito de repetição, adotando uma estratégia na qual se percebe a intenção de recolher provas que minem gradativamente a pretensa generalidade do princípio de prazer por meio da exposição de uma série de contra-exemplos oriundos de condições psíquicas normais e patológicas¹⁹. Note-se que é a reunião desses contra-exemplos que adquire o caráter de justificativa para a investigação metapsicológica de uma tendência ainda mais fundamental de todo organismo vivo, mas somente quando ordenados pela exposição analítica.²⁰ Trata-se aqui, portanto, de investigar uma hipótese plausível, dado que existem elementos circunstanciais capazes de sustentá-la, revelando, assim, o caráter típico de um conceito que ainda carece de esclarecimento:

Mas, se uma compulsão à repetição opera *realmente* na mente, ficaríamos satisfeitos em conhecer algo sobre ela, aprender a que função corresponde, sob que condições pode surgir e qual é sua relação com o princípio de prazer, ao qual, afinal de contas, até agora atribuímos dominância sobre o curso dos processos de excitação na vida mental. (Freud, *Além do princípio do prazer*. ESB, Vol. 18; 2006, p. 34)

Ao reforçar a importância desse tipo de investigação está claro que a estratégia metodológica adotada por Freud é se apoiar na ideia de que as especulações possuem grande importância para o avanço das teorias. Neste sentido, uma investigação mais fundamental do psíquico, baseada em hipóteses biológicas de alto risco, seria suficiente, por si só, para justificar tal investigação. O conceito de repetição e, posteriormente, de *pulsão de morte* seriam, assim, os dividendos futuros dessa operação de risco. Futuros, haja vista que a capitalização desses dividendos só poderia se efetivar no âmbito empírico, o que é, por si mesmo, problemático, dada a independência, em princípio, dos âmbitos metapsicológico e clínico. Em outras palavras, é bem provável que a infraestrutura metapsicológica apresente justificativa, validade e consistência e que, justamente por isso, possa ser tratada como funcionalmente independente da clínica psicanalítica. Por sua vez, a prática clínica pode e deve, no entender de Freud, funcionar de maneira independente dessas especulações puramente teóricas, servindo ao mesmo tempo de farol para elas.

¹⁹ Cf. Freud, *Além do princípio do prazer*, seção III (ESB, Vol. 18; 2006).

²⁰ Cf. Monzani, 1989, p. 156; Freud, *Além do princípio do prazer* (ESB, Vol. 18), 2006, p. 33-34.

Esta relativa independência entre clínica e metapsicologia também é notada pela pouca, ou quase nenhuma, implicação das especulações realizadas em *Além do princípio de prazer* na prática psicanalítica. A prática psicanalítica seguiu seu curso sem fazer muito caso da *pulsão de morte* e, muitas vezes, evitando-a, como se aí se tratasse de uma espécie de resíduo filosófico das especulações freudianas (cf. Monzani, 1989, p. 148-149), ou seja, do freudismo.

Reveladora dessa ambivalente independência entre essas duas esferas, a metapsicologia e a prática psicanalítica, independência paradoxalmente em harmonia a um necessário e fértil intercâmbio, já é encontrada no obituário escrito por Freud àquele que o guiou durante seus primeiros passos na clínica psicológica e nas investigações que o levariam à sua psicologia profunda, Charcot:

De fato, Charcot era infatigável na defesa dos direitos do trabalho puramente clínico, que consiste em observar e ordenar as coisas, contrariando as usurpações da medicina teórica. Em certa ocasião, éramos um pequeno grupo de estudantes estrangeiros que, educados na tradição da fisiologia acadêmica alemã, esgotávamos sua paciência com nossas dúvidas quanto às suas inovações clínicas. “Mas isso não pode ser verdade”, objetou um de nós, “pois contradiz a teoria de Young-Helmholtz”. Ele não retrucou com um “tanto pior para a teoria; primeiro os fatos clínicos”, ou qualquer outra expressão no mesmo sentido; disse-nos, entretanto, uma coisa que nos causou enorme impressão: “*La théorie, c’est bon, mais ça n’empêche pas d’exister.*”²¹

O que nos leva a mais uma característica da forma metodológica da metapsicologia, ou da ontologia, freudiana.

ii. A filosofia freudiana trabalha in abstrato:

a) É possível afirmar que a prática psicanalítica trabalha *in concreto*; o psicanalista toma os conceitos inscritos nesta prática como signos de coisas dadas na intuição tais como pensamentos, memórias, aspectos emocionais, etc., que são, direta ou indiretamente, dados e significados como *representações* por meio do intercurso entre ele e o analisando. Contudo, como colocado anteriormente, a metapsicologia deve apresentar certa independência em relação à prática psicanalítica, não necessitando de outros recursos para a sustentação de sua estrutura que aqueles oriundos de seu próprio arcabouço conceitual: neste caso, os conceitos prescindem de qualquer intuição.

²¹ Freud; Charcot. In: Freud, *Primeiras publicações psicanalíticas [1893-1899]*(ESB, Vol. 3; 2006. p. 23).

Na metapsicologia, assim como na filosofia, a *coisa* é o próprio conceito, sua significação não necessita que nenhuma forma se dê na intuição, por isso, a forma metodológica adequada à metapsicologia deve se afastar tanto da matemática como das ciências da natureza, com as quais (as ciências da natureza) a metapsicologia poderia ser confundida até agora, não fosse o caso desta última requisitar para si, também, o critério empírico para a validação de suas proposições não elementares. Não fazendo caso do empírico, a metapsicologia trabalha exclusivamente *in abstracto*, ainda que a sua força motivadora se encontre no plano da clínica psicanalítica, invariavelmente buscando nela respaldo para muitas das suas conquistas puramente teóricas; porém, não podemos confundir esse respaldo clínico à metapsicologia com algum tipo de validação empírica, com se a metapsicologia devesse ter seus conceitos verificados ou falseados pela clínica.

Se a metapsicologia contradiz a clínica, nisto encontramos um bom motivo para repensar os conceitos metapsicológicos, contudo a autossuficiência como princípio da metapsicologia deve ser sempre preservada, mesmo diante dessa contrariedade; uma vez que é justamente a autossuficiência de um estudo *in abstracto* que lhe confere o seu alcance interpretativo e explicativo e, conseqüentemente, a sua capacidade de fornecer conceitos fundamentais que, eventualmente, possam garantir algum tipo de compreensão para estados de coisas no mundo.

iii. A *filosofia freudiana* apresenta conceitos e proposições irresolúveis:

a) No item anterior, concluímos que a metapsicologia freudiana nos conduz a certas proposições (hipóteses) cuja validade dependerá menos de sua validação no âmbito clínico que da consistência teórica (poder elucidativo) gerada a partir delas, disso dependendo o seu caráter interpretativo e sua aplicabilidade enquanto ontologia dos fenômenos psíquicos. Como consequência dessa independência, alguns conceitos e proposições deverão ser considerados irresolúveis, indicando mais uma vez que o método adotado é o analítico.

Segundo Kant, em matemática não existem proposições e conceitos irresolúveis, dado que o método adotado é o sintético, onde todas as definições iniciais são sínteses arbitrárias que impõem a *identidade* entre sujeito e predicado. Ao invés disso, a filosofia, e também a metapsicologia freudiana, toma alguns conceitos e proposições como totalidades dadas e, analiticamente, procede no seu esclarecimento, obtendo, por estas vias, outras proposições ou conceitos que determinam a identidade e o limite da investigação. Essas proposições e conceitos são ditos elementares e se

identificam com o núcleo definidor do *ser* daquilo que se pretende conhecer, mas de modo algum são *novos conceitos*, uma vez que já haviam sido pensados, ainda que confusamente, nos conceitos e proposições de onde partiram, isto é, de onde partiu a análise (cf. Kant, *KrV*, B 10).

Dizemos, então, que estamos diante da *essência* do objeto investigado e que a teoria que assim o determina deve ser considerada uma ontologia de algum tipo. Essa nomenclatura, contudo, não se aplicaria a nenhuma ciência da natureza que, mesmo compartilhando o método analítico com a filosofia e, portanto, também tendo de se deparar com proposições e conceitos irresolúveis, conta ainda com o recurso à matéria, substrato no qual se apóia para obter validação empírica para determinação de seus resultados, o que a distingue imediatamente da filosofia como pura análise.

O conceito de pulsão é o que melhor exemplifica a ideia de conceito irresolúvel, pois, para Freud, é ele que demarca a fronteira da investigação propriamente psicológica, constituindo, justamente, o representante psíquico de um estímulo somático.

Por “pulsão” podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente, para diferenciá-la do “estímulo”, que é produzido por excitações isoladas vindas de fora. Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico. (*Três ensaios sobre a sexualidade*. ESB, Vol. 7; 2006, p. 159)

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, um ‘instinto’ (pulsão) nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo. (“Os instintos e suas vicissitudes”. In: *Artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*. ESB, Vol. 14; 2006, p. 127 – parênteses nossos)

Tentar investigar a própria fonte da pulsão, sua causa, redundaria em extrapolar o limite do psíquico rumo a uma investigação puramente biológica. Pulsão é um conceito limite e, nesse sentido, irresolúvel. O apelo à biologia na definição acima revela que o limiar da investigação psicológica foi alcançado e que esta investigação deve ser efetuada *in abstracto*, ainda que o respaldo da clínica psicanalítica esteja sempre no horizonte.

Além disso, verificamos que este conceito não nasce de uma síntese arbitrária entre sujeito e predicado, como em uma definição nominal, mas que é um todo para o qual se busca esclarecimento através da identificação das notas características presentes no conceito. De início, Freud identifica um dos modos de *ser* da pulsão pelo nome de libido apresentando como

notas características as ideias de *fonte*, *objeto*, *força (pressão)* e *finalidade*. Posteriormente, o conceito de repetição, aprofundou e generalizou o *ser* pulsional, devendo este elemento ser considerado, também, como uma de suas notas características. Este enriquecimento (esclarecimento) do conceito de pulsão conduziu a uma ampliação da teoria e à derrocada do *Princípio de prazer*. Ainda assim, o conceito de pulsão permaneceu *irresolúvel* do ponto de vista da proposta kantiana, desde que não nasce de uma síntese arbitrária de conceitos mais simples, mas de análise e, por isso, nunca assumirá uma forma definitiva, uma vez que pode ser livremente modificado em suas notas características, desde que o resultado dessa modificação resulte em maiores esclarecimentos para o conceito.

Assim, damos esta investigação uma pausa para que as ideias aqui contidas possam ter seu tempo de maturação. Esperamos que Kant ainda hoje possa nos servir como rica fonte de ideias e como rigoroso regulador de nossas investigações filosóficas futuras em qualquer âmbito elas se apresentem a nós.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. por Marcelo Perine. Volumes I – III. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- ASSOUN, P.-L. *O freudismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- FREGE, G. J. *Os fundamentos da aritmética*. Trad. por Luiz Henrique Lopes dos Santos. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- FREUD, S. *Além do princípio de prazer*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FREUD, S. *Projeto de uma psicologia: obras isoladas de Freud*. Trad. por Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud em 24 volumes*, Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S.; FLIESS, W. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904*. Organizada por Jeoffrey Massoun. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- GABBI JR., O. F. “Notas críticas sobre Entwurf einer psychologie”. In: S. Freud, *Projeto de uma psicologia: obras isoladas de Freud*. Trad. por Osmyr Faria Gabbi Jr. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- GIACÓIA JR., O. *Além do princípio do prazer: um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

- GEROULT, M. “O problema da legitimidade da história da filosofia”. In: M. Geroult, *Filosofia da História da filosofia*. p. 45-68. Reflexão, n. 78. Campinas: PUC-Campinas, 2000.
- GEROULT, M. “Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos”, *Trans/Form/Ação*, 30.1 (2007): 235-246.
- GOLDSCHMIDT, V. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: V. Goldschmidt, *A religião de Platão*. Trad. por Oswaldo Porchat. p. 139-147. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce que la philosophie?* Trad. por Ernildo Stein. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973a.
- HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* Introdução (1949). Trad. por Ernildo Stein, (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973b.
- HYPPOLITE, J. Freud. In: J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*. p. 373-442. Paris: PUF, 1991.
- KANT, I. “Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral”. In: I. Kant, *Escritos pré-críticos*. Trad. por Jair Barboza et. al. p. 116-117. São Paulo: Unesp, 2005.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. por Manuela P. Santos e Alexandre F. Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LOPARIC, Z. *A Semântica transcendental de Kant*. (Coleção CLE, v. 29). Campinas: Unicamp. 2000.
- MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Unicamp, 1989.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. por Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri; Prefácio por José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

Resumo: Da exposição oferecida por Kant em seu tratado *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1764), aproveitamos as observações acerca da forma metodológica adequada às investigações em filosofia, distinguindo-a daquela que é própria da construção do conhecimento matemático. Essas observações servirão de base para uma tentativa de aproximação entre a forma metodológica oferecida pela metafísica, entendida como ontologia, e a metapsicologia freudiana que poderá, então, ser concebida como uma ontologia funcionando no interior de sua psicologia. Nosso intuito é entender a metapsicologia freudiana como obediente à forma metodológica que atribuímos à ontologia. Nesse sentido, a metapsicologia freudiana funcionaria como um tipo de gerador/processador de conceitos psicológicos muito fundamentais. Tomaremos o exemplo da concepção da série qualitativa prazer-desprazer, como apresentada no *Projeto de uma psicologia*, para descortinar o surgimento de um princípio geral para o funcionamento do aparelho psíquico: o *princípio de constância*. Em seguida,

nos encarregaremos de mostrar que o esforço de fundamentação conceitual de Freud o conduz, quase vinte e cinco anos depois, a uma profunda reconsideração do lugar desse princípio no seio de sua teoria, principalmente com a análise da hipótese de que todos os organismos partilhariam de uma tendência ainda mais fundamental que a busca pelo prazer: a pulsão de morte.

Palavras-chave: metapsicologia freudiana, Kant, filosofia

Abstract: From the presentation offered by Kant in his treatise *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality* (1764), also known as the “Prize essay”, we make remarks on the proper way to methodological research in philosophy, distinguishing it from that which is proper to the construction of mathematical knowledge. These observations form the basis for an attempt at rapprochement between methodological manner provided by metaphysics, understood as ontology, and Freudian metapsychology which can then be conceived as an ontology functioning within their psychology. Our aim is to understand the Freudian metapsychology as obedient to methodological way we attach to ontology. In this way, Freud’s metapsychology is conceived as a type of generator/processor of psychological concepts. We will take the example of the example of the qualitative pleasure-unpleasure series, as presented in the *Project for a psychology* to reveal the emergence of a general principle for the functioning of the psychic apparatus: *constancy principle*. Then will take care to show that the effort of conceptual basis guide Freud, almost twenty-five years later, a profound rethinking of the place of this principle within his theory, mainly with the analysis of the hypothesis that all organisms would share a inclination more fundamental than the pursuit of pleasure: the death drive.

Keywords: Freudian metapsychology, Kant, philosophy

Recebido em 14/09/2014; aprovado em 12/01/2015.

O jogo livre da imaginação é compatível com a dedução kantiana das categorias?

[Is the free play of imagination compatible with the Kantian deduction of the categories?]

Hélio Lopes da Silva*

Universidade Federal de Ouro Preto (Ouro Preto, MG, Brasil)

I.

A concepção de um jogo harmonioso e livre entre as faculdades da Imaginação e do Entendimento é uma das concepções mais centrais, e, no entanto, uma das mais obscuras, da *Crítica dos juízos estéticos* de Kant. Tal como apontado, por exemplo, por Ginsborg (2014), em seu verbete para *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, é através desta concepção que Kant pretende ir além das estéticas racionalistas e empiristas que o precederam, na medida em que através dela parece possível, pela primeira vez, explicar a peculiaridade característica dos juízos de gosto, que são, simultaneamente, fundados num sentimento subjetivo e, ainda, reivindicam validade universal (Ginsborg, 2014, § 2.2). Esta concepção parece, então, estar na base, não apenas da explicação kantiana da resposta estética, mas também de sua “dedução” dos juízos puros de gosto; ela está envolvida, não apenas na caracterização do prazer no belo como um prazer desinteressado suscitado pela apreensão de uma “conformidade a fins sem fim” de um objeto, mas, além disso, ela é apresentada como a meta subjetiva da atividade cognitiva em geral e, como tal, é considerada por Kant como o fundamento da reivindicação de validade universal feita pelos juízos de gosto. Em particular, poderíamos notar que duas das novas e importantes concepções introduzidas por Kant nesta *Crítica dos juízos estéticos*, a concepção de um momento “reflexivo” dos juízos, de uma capacidade reflexiva de pensamento que, tal como Longuenesse tem mostrado, não é tanto a produtora de um novo tipo de juízo, mas sim constitui um momento antecedente e necessário a todo tipo de juízo, incluindo os juízos determinantes, e a concepção de uma “conformidade a fins sem fim”, de uma conformidade a conceitos (regras e leis) sem conceito, todas estas duas concepções fazem referência ao comportamento da faculdade da

* Email: heliolopes2009@bol.com.br

Imaginação frente à faculdade do Entendimento, tal como definida por Kant em sua teoria do conhecimento em geral, e, portanto, não podem ser esclarecidas sem que antes seja esclarecida a própria concepção kantiana a respeito do jogo livre entre tais faculdades. Por fim, se nos recordarmos que, enquanto a “Analítica do Belo” é construída sobre esta concepção de uma harmonia entre a Imaginação e o Entendimento, assim também a “Analítica do Sublime” se move no interior da concepção de um jogo (*Spiel*) (KU, 05: 99 [p. 103]) entre a Imaginação e a outra faculdade intelectual, a Razão, um jogo que, embora inicialmente conflituoso, acaba numa nova forma de harmonia; e se nos lembrarmos também que, em suas observações concernentes à “Ideia Estética”, Ideias que constituem o tema central da Arte e do Gênio, Kant as caracteriza como resultantes do esforço da Imaginação no sentido de imitar ou simular o jogo da Razão (*Vernunft-Vorspiele nacheifern*) (KU, 05: 194 [p. 168]), então poderíamos dizer que o todo da *Crítica dos juízos estéticos* de Kant é construído sobre esta concepção, ampliada, de um jogo entre a Imaginação e as faculdades intelectuais. Ou, como diz Henrich, que a concepção de um jogo harmonioso entre a Imaginação e o Entendimento fornece a Kant “os recursos mais importantes de sua crítica do gosto e, portanto, da parte mais inovadora da Crítica da Faculdade de Julgar” (Henrich, 2003, p. 54).

Apesar de sua importância, esta concepção de um jogo livre entre Imaginação e Entendimento é, no entanto, uma das concepções mais obscuras desta *Crítica*, e esta obscuridade está ligada não apenas a seu evidente caráter metafórico, dado que apenas de pessoas em sua integralidade, e não das faculdades ou capacidades nas quais estas pessoas foram divididas, podemos literalmente dizer que elas “entram em jogo” com outras pessoas, mas, mais que isso, é decorrente da sua difícil inserção e acomodação na teoria kantiana do conhecimento em geral. Não podemos, é evidente, tratar aqui de todas as interpretações e controvérsias suscitadas por esta nova concepção de Kant, mas podemos nos referir diretamente ao modo como um dos mais renomados comentadores de Kant, Paul Guyer, formula o problema em seu *Kant and the claims of taste* (1997); aí, após localizar esta harmonia entre Imaginação e Entendimento como o núcleo da explicação kantiana da resposta estética, e após ter, de maneira muito bem sucedida, mostrado como, nesta harmonia, encontra-se um estado mental no qual, de maneira inesperada, é atingida a meta subjetiva de nossa faculdade de conhecimento em geral, e como daí surge um tipo de prazer especial, Guyer diz que, na medida em que esta concepção da harmonia entre Imaginação e Entendimento implica em que a Imaginação seja concebida como produzindo a unificação do múltiplo da intuição sem o uso de um conceito, então uma questão precisa, afinal, ser colocada:

Esta questão precisa ser formulada, porque a resposta estética foi considerada como envolvendo um tipo de síntese sem um conceito, ao passo que a conclusão triunfante da Dedução Transcendental da primeira *Crítica* é justamente que: ‘Toda síntese [...] mesmo aquela que torna possível a percepção, é submetida às categorias [...]’. Diante desta tese, como poderia Kant chegar sequer a considerar a possibilidade de alguma apreensão de um múltiplo sem um conceito, para não mencionar o fato de que ele efetivamente afirma a existência de tal estado mental. (Guyer, 1997, p. 85)

De fato, quando consideramos que a principal tese que Kant procura estabelecer com a Dedução Transcendental das Categorias de sua *Crítica da razão pura* é a tese de que certos *conceitos* aplicam-se necessariamente aos objetos intuídos da experiência justamente porque eles *constituem*, ao menos em parte, estes próprios objetos intuídos, e quando nos lembramos da importância atribuída por Kant a esta Dedução, e dos anos de trabalho que, segundo Kant, ela lhe custou (*KrV*, B xvi [p. 25]), não podemos deixar de nos espantar com o fato de que sua concepção do jogo livre entre Imaginação e Entendimento, tal como formulado por sua terceira *Crítica*, pareça anular todos estes esforços e esta importância de sua Dedução das Categorias. De fato, esta concepção, que parece incluir a possibilidade de que a Imaginação produza livremente, isto é, sem ser constrangida ou guiada por nenhum conceito proveniente das faculdades intelectuais, a unidade sintética do múltiplo da intuição que constitui o objeto (*Gegenstand*) percebido, poderia ser admitida por qualquer um, menos pelo autor da Dedução Transcendental das Categorias. De fato, e como Guyer sugere acima, a conclusão desta Dedução parece ser a de que nós não seríamos sequer capazes de perceber um objeto como *objeto*, isto é, como a representação de um algo que permanece inalterado por algum tempo, e que é o suporte de algumas qualidades variáveis e mutáveis, se não estivéssemos, antes, de posse de algumas representações intelectuais e universais, de alguns *conceitos a priori*, tal como, por exemplo, a categoria de “substância”. Chegar a esta conclusão, estabelecer esta tese, parece ser a principal tarefa a que se dedica Kant na Dedução das Categorias de sua primeira *Crítica*. Agora, como poderia Kant, diante disto, sugerir em sua terceira *Crítica* que a faculdade sensível da Imaginação, em seu jogo livre para com as faculdades intelectuais, e com o Entendimento em particular, não tanto apreende “sem conceito” um objeto supostamente já presente na percepção, mas, sobretudo, é capaz de, em sua atividade de síntese através da qual este próprio objeto percebido será produzido na intuição (é preciso lembrar que, tal como formulado numa nota à primeira edição da Dedução das Categorias, para Kant a *percepção* de um objeto, enquanto contrastada às meras *sensações* provocadas por ele, não deve ser atribuída à mera passividade do sujeito do conhecimento, mas envolve também uma

atividade por parte deste, atividade atribuída por ele nesta nota justamente à Imaginação), conduzir-se de maneira livre, isto é, sem obedecer a nenhuma regra fornecida por conceitos provenientes do Entendimento, ou obedecendo apenas às suas próprias regras? Cremos que esta incompatibilidade para com a Dedução das Categorias, e para com a teoria kantiana do conhecimento em geral, é a principal fonte da obscuridade que cerca a concepção do jogo livre entre Imaginação e Entendimento, tal como formulada por Kant em sua terceira *Crítica*, e é à análise desta incompatibilidade que nos dedicaremos aqui.

Segundo Guyer, um primeiro passo em direção à solução desta incompatibilidade seria a distinção, no interior da própria Dedução das Categorias, e da teoria kantiana do conhecimento em geral, entre seus elementos epistemológicos e seus elementos psicológicos: seria necessário distinguir, diz ele, entre a teoria da síntese enquanto um processo mental através do qual estados mentais de conhecimento são *produzidos*, e a teoria das categorias enquanto regras através das quais a *verificação* de pretensões de conhecimento é efetuada. Assim, continua Guyer, o jogo harmonioso das faculdades, incluindo a incômoda “liberdade” da Imaginação, poderia ser entendido como a ocorrência de uma base psicológica do conhecimento sem que uma efetiva pretensão de conhecimento esteja sendo feita, já que esta última demandaria o emprego de conceitos (Guyer, 1997, p. 86 s.). Esta base psicológica do conhecimento poderia ser pensada, diz Guyer, como a condição subjetiva ou sensível do conhecimento, como um estado mental no qual é atingida a meta de nossa faculdade de conhecimento em geral, a saber, “*um múltiplo da intuição é unificado, ou, ao menos, parece ser unificado, sem o uso de um conceito*” (Guyer, 1997, p. 75). É, ou apenas parece ser? De qualquer forma Guyer, referindo-se a “tripla síntese da imaginação”, tal como exposta por Kant na primeira edição da Dedução das Categorias, conclui que este estado mental poderia ser entendido como os dois primeiros tipos de síntese, as sínteses da “apreensão” e da “reprodução”, ao passo que o terceiro tipo, a síntese do “reconhecimento num conceito” corresponderia à condição objetiva e intelectual de conhecimento, na qual o múltiplo da intuição “*é referida à unidade da apercepção*”, e através da qual uma pretensão efetiva de conhecimento é feita (Guyer, 1997, p. 76). Veremos, mais adiante, que esta referência à apercepção parece, aos olhos da maioria dos comentadores de Kant, constituir o marco decisivo por meio do qual eles pretendem separar os elementos “meramente psicológicos” dos elementos propriamente epistemológicos, ou transcendentais, da teoria do conhecimento kantiana.

O que gostaríamos de notar, por enquanto, é que esta solução, proposta por Guyer, do problema suscitado pela aparente incompatibilidade

entre a concepção de um jogo livre da Imaginação e a intenção fundamental da Dedução das Categorias, não é, nem nova, nem é formulada apenas por ele. H. Cohen (2001), já em seu *A teoria kantiana da experiência*, originalmente publicado em 1871, já advertia que, por “experiência”, não se deve, em Kant, entender a experiência perceptual comum, que seria objeto de uma psicologia empírica, mas sim a experiência tal como capturada através dos meios puros da matemática, isto é, a ciência newtoniana da natureza (Cohen, 2001, p. 113], e já insistia na distinção entre a questão sobre a origem ou surgimento do conhecimento e a questão sobre sua validade ou justificação. E, desde então, formou-se, entre os comentadores de Kant, uma espécie de consenso a respeito da teoria kantiana do conhecimento, consenso no sentido de que, o que quer que a Imaginação, como uma faculdade “meramente psicológica”, consiga em sua atividade produtiva, tais produções só teriam relevância “transcendental”, isto é, só diriam respeito a teoria *kantiana* propriamente dita, quando fossem desenvolvidas sob a “unidade da apercepção”, uma unidade que, sem mais, é pensada como idêntica à “unidade do conceito”. Não podemos, é claro, tratar aqui de todo o trabalho exegético dedicado pelos inúmeros comentadores de Kant a este ponto de sua teoria do conhecimento, nem pretendemos colocar em questão aquela distinção como tal. Notemos, no entanto, que Guyer, mesmo aderindo a este consenso, hesita a respeito da medida em que tal distinção entre elementos psicológicos e epistemológicos poderia ser implementada, já que, diz ele, não é fácil entender como é que “a unidade imaginária intuída ‘sem conceitos’ não representaria uma rejeição da associação estreita, promovida pela primeira Crítica, entre a unidade da consciência e a aplicação de conceitos a objetos” (Guyer, 1997, p. 87). E, além disso, podemos ver o mesmo Guyer, num outro trabalho (2009), exprimir claramente dúvidas a respeito desta distinção entre a questão sobre a origem e a questão sobre a validade do conhecimento – em seu *Schopenhauer, Kant, e os métodos da filosofia*, Guyer, após reiteradamente recusar as objeções de Schopenhauer à segunda “Analogia da Experiência” de Kant mediante a conclusão de que Schopenhauer estaria, ao formular estas críticas, confundindo a fenomenologia ou psicologia do conhecimento com o método propriamente transcendental de Kant, finaliza este trabalho com uma queixa significativa:

[...] embora a teoria de Kant não pretenda ser uma descrição dos aspectos mais salientes ou mais imediatos de nossa experiência, mas sim uma explicação transcendental a respeito das condições de possibilidade de tal experiência, ainda pareceria razoável esperar que ele (Kant) houvesse fornecido alguma explicação da relação entre tais condições transcendentais e a experiência cotidiana, cuja possibilidade aquelas condições são supostas funda-

mentar, questão esta a respeito da qual ele (Kant) silenciou enormemente. (Guyer, 2009, p. 133)

Apesar de ter proposto a distinção neo-kantiana tradicional entre a questão da origem e a questão da validade do conhecimento como solução do problema representado pelo jogo livre da Imaginação da terceira *Crítica*, Guyer parece não ver, e nós também tampouco vemos, como tal distinção poderia resolver este problema. Em seu artigo posterior, “A harmonia das faculdades revisitada” (2005b), Guyer distingue entre duas interpretações desta harmonia; a primeira, chamada “pré-cognitiva”, entende esta harmonia como um estado mental no qual, tal como descrito acima, o múltiplo da intuição que se apresenta à percepção satisfaz todas as condições para um conhecimento de um objeto, exceto aquela que consiste na aplicação efetiva de um conceito a este múltiplo; a segunda, chamada de “multi-cognitiva”, ao invés de entender aquela harmonia como um estado mental que, por assim dizer, fica a “meio caminho”, ou que falha em satisfazer a todas as condições para o conhecimento, entende esta harmonia como satisfazendo a todas estas condições, embora o faça de um modo indeterminado; ao invés de *sem* conceitos, o objeto belo estaria antes sugerindo uma multiplicidade indeterminada, ou “em aberto”, de conceitos para o múltiplo intuído, fazendo com que a mente possa jogar, possa agradavelmente “ir e vir” através de modos diferentes de conceber o mesmo objeto (Guyer, 2005b, p. 80 s.). Existem dificuldades, diz Guyer, em ambas as interpretações, mas a dificuldade filosófica mais profunda, e que atinge a ambas as interpretações conjuntamente, é que a própria ideia de um estado cognitivo no qual não está envolvido nenhum *conceito determinado* é inconsistente com “[...] a tese mais fundamental da teoria do conhecimento de Kant” (Guyer, 2005b, p. 94). De acordo com a primeira *Crítica*, continua Guyer, é para nós sempre possível ligar o “Eu penso” a qualquer representação que tenhamos, e esta inclusão de uma representação na unidade da apercepção exige a aplicação de uma categoria, que de fato nada mais é do que a forma de conceitos empíricos determinados, de modo que “[...] nós nunca somos, de modo algum, conscientes de uma representação, e a fortiori, de uma representação de um objeto, a fortiori de um objeto de um juízo e resposta estética atual ou potencial, sem a aplicação de algum conceito empírico determinado a ele” (Guyer, 2005b, p. 96). Assim, contra a interpretação “pré-cognitiva”, Guyer aponta que a apreensão do objeto belo não pode ser inteiramente desprovida de conceitos, e contra a interpretação “multi-cognitiva” ele aponta que o conceito, ou conceitos, envolvidos em tal apreensão não podem ser “conceitos indeterminados”. De modo a evitar as dificuldades de ambas as interpretações, Guyer formula então sua interpretação “meta-cognitiva” da harmonia das faculdades –

trata-se, diz ele, de um estado mental no qual o múltiplo da intuição que se apresenta na percepção e na imaginação satisfaz as regras e condições de organização do múltiplo, tal como prescritas por um conceito, ou conceitos, determinados, e tal como pressupostas pelo reconhecimento normal de objetos, mas onde ainda é, em acréscimo, sentido que o interesse que o Entendimento tem na promoção desta unidade do múltiplo está sendo satisfeito de uma maneira que vai além daquilo que é exigido pelo conceito, ou conceitos, do qual depende o reconhecimento comum do objeto (Guyer, 2005b, p. 99). Infelizmente, Guyer não esclarece, na sequência, como tal “meta-cognição” efetivamente tem lugar. Ao formular tal interpretação, ele está certamente confiando em suas explicações prévias a respeito do modo como, de acordo com Kant, um prazer especial surge quando a natureza é descoberta, de maneira inesperada, como adequada e conforme aos interesses de nossas faculdades cognitivas. Mas, no caso da sistematicidade da natureza, as leis empíricas particulares que, de maneira inesperada e “prazerosa”, são descobertas como subsumíveis a leis mais gerais, são já obviamente expressas em *conceitos*, ao passo que a questão espinhosa suscitada pela concepção da harmonia das faculdades da terceira *Crítica* é, como Guyer mesmo já a havia formulado, a questão sobre se a Imaginação pode ou não produzir, *sem conceitos*, a intuição de um objeto. Guyer está correto ao recusar a saída “multi-cognitiva”, adotada por muitos outros comentadores, oferecida pela noção, difícil, de um conceito, ou conceitos, “indeterminados”, e está correto também ao indagar, contra a interpretação “pré-cognitiva”, como uma atividade que fica “a meio caminho” de atingir sua meta poderia gerar prazer. Mas, de acordo com sua interpretação “meta-cognitiva” da harmonia das faculdades, o objeto belo se apresentaria na intuição como dotado de uma unidade *já constituída*, e não se vê como esta unidade veio a ser em primeiro lugar. Se ela houver sido constituída de acordo com outro conceito, com um conceito diferente daquele em que normalmente é baseado o reconhecimento do objeto, então, além de voltarmos à interpretação “multi-cognitiva”, não poderemos entender em que sentido esta cognição seria uma *meta-cognição*. E, se aquela unidade for, ao contrário, pensada como constituindo-se na ausência de qualquer conceito, então voltaremos ao mesmo ponto a partir do qual formulou-se, primeiro, a interpretação “pré-cognitiva”. Guyer, enfim, apesar de qualificar o problema da “liberdade da Imaginação” como o problema básico de toda a teoria estética de Kant (Guyer, 1997, p. 220), e apesar de reconhecer neste problema a própria origem da estética moderna como um todo (Guyer, 2005a, p. 5), não parece ter chegado a desenvolver plenamente as consequências deste problema para com aquilo que ele mesmo, há

pouco, caracterizava como a tese mais fundamental da teoria do conhecimento de Kant.

II.

Parece que a concepção de Kant, exposta em sua terceira *Crítica*, a respeito da harmonia, ou jogo livre, entre as faculdades da Imaginação e do Entendimento exige a atribuição à Imaginação da capacidade de produzir, livre e inteiramente por si mesma, a intuição de um objeto como uma unidade sintética de representações, em especial, das sensações passivamente recebidas, e é esta atribuição o que causa perplexidade, quando posta em conexão com a intenção fundamental da Dedução das Categorias da primeira *Crítica*, já que esta consistia, tal como há pouco notada por Guyer, na tentativa de estabelecer uma associação estreita entre, de um lado, a unidade da consciência, ou consciência de um objeto como possuidor de uma unidade, e, de outro lado, a aplicação de um conceito a ele. É claro que não poderemos tratar aqui de todas as interpretações, de todos os debates e controvérsias suscitados pela Dedução kantiana das Categorias. O que pretendemos fazer é examinar as posições assumidas por outros dois intérpretes proeminentes de Kant (B. Longuenesse e H. Allison), intérpretes que parecem ter introduzido novos elementos neste debate concernente à liberdade da “Imaginação em Kant”, debate este antes notoriamente ligado à obra de M. Heidegger, *Kant e o problema da metafísica* – com efeito, na seção 31, parte III, desta obra, Heidegger acusa Kant de ter recuado diante da faculdade transcendental da Imaginação, na medida em que, entre a primeira (1781) e a segunda (1787) edição da Dedução das Categorias, esta faculdade foi despojada por Kant, tanto de seu *status* de “faculdade original ou fundamental da alma”, como de sua capacidade de executar a síntese fundamental, síntese que a segunda edição daquela Dedução atribui agora ao Entendimento; a síntese executada pela Imaginação, que na primeira edição era dita ser a “raiz desconhecida” da qual provinham o Entendimento e a Sensibilidade, agora, na segunda edição, é dita ser o mero “efeito” do Entendimento sobre a Sensibilidade. Em resumo, dizia aí Heidegger, Kant tentou, na segunda edição de sua obra-prima, isolar de uma maneira mais incisiva as operações do *ser racional finito em geral*, que está prestes a se tornar, na sua próxima segunda *Crítica*, o sujeito da Razão prática-moral, das operações do ser racional finito que “acidentalmente” acontece de ser também um *ser (humano) sensível e imaginante*. Ou, em outras palavras, Kant haveria, segundo Heidegger, sentido a necessidade de localizar a finitude como tal na Razão pura mesma, independentemente de seu contato “acidental” com a Sensibilidade, e, de modo a fazer isso, de modo a purificar a Razão prática-

moral de toda contaminação sensível e empírica, Kant viu-se obrigado a, na segunda edição da *Dedução das Categorias*, alocar toda espontaneidade ao Entendimento, e a degradar a Imaginação mais decididamente de volta a sua condição de faculdade meramente receptiva e sensível (Heidegger, 1997, p. 112 s.). Mas, contrapõe Heidegger, já que a *Metafísica*, que segundo ele estaria sendo fundamentada pela *Crítica da razão pura*, concerne à “natureza humana”, a finitude especificamente humana é decisiva (Heidegger, 1997, p. 120), e, na medida em que, através daquele recuo diante da Imaginação, Kant perdeu de vista o conhecimento “ontológico” especificamente humano que sua obra pretendia fundamentar, a primeira edição desta obra deve ser preferida à segunda, e:

[...] toda re-interpretação da faculdade pura da Imaginação como uma função do pensamento puro – uma re-interpretação que o ‘Idealismo Alemão’ tem acentuado na esteira da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* – compreende de maneira equivocada sua característica essencial. (Heidegger, 1997, p. 138)

Veremos que esta re-interpretação não ficou, de modo algum, circunscrita ao “Idealismo Alemão”. Mas não acompanharemos Heidegger para além desta seção 31, parte III, de seu *Kant-buch*. Parece mesmo que Heidegger teria, de acordo com Piché, posteriormente repudiado estas suas análises sobre Kant (Piché, 1986, p. 79), mas não poderemos tratar dos motivos que ele teria tido para tal. Tudo o que queremos reter desta ligeira menção a esta seção são suas observações a respeito das transformações introduzidas por Kant no *status* da Imaginação entre a primeira e a segunda edição da *Dedução das Categorias*, independentemente das implicações ontológicas ou metafísicas mais abrangentes que Heidegger atribuía a tais transformações.

Com a ilustre exceção de A. Schopenhauer (1966, p. 586), o autor de *Kant e o problema da metafísica* permaneceu sozinho em sua preferência pela primeira edição da *Crítica da razão pura* de Kant. Quase todos os intérpretes e comentadores de Kant têm, desde Cohen, ou negado que haja qualquer diferença significativa entre as duas edições, ou preferido a segunda edição, e isto, é curioso notar, por causa das mesmas modificações criticadas por Heidegger acima. Tem-se mesmo a impressão de que, na tentativa de rejeitar a atribuição, feita ali por Heidegger, da tarefa de fundamentar um conhecimento “ontológico” à *Crítica da razão pura*, a maioria destes comentadores de Kant teria enfatizado, talvez de maneira excessiva, não apenas uma continuidade básica entre as duas edições, mas também uma preferência pela segunda edição, que supostamente exibiria, de maneira mais clara, a exigência fundamental da teoria do conhecimento de Kant, a saber, e tal como há pouco formulado por Guyer, a tese de que

“toda unidade sintética de representações que constitui um objeto é proveniente da unidade da apercepção, que coincide com a unidade do conceito”. Não podemos, também, tratar aqui da imensa quantidade de trabalhos dedicados a esta espécie de defesa de Kant frente às críticas de Heidegger. Podemos, como exemplo, mencionar a colossal obra que Vleeschauwer dedica à Dedução das Categorias, *A dedução transcendental na obra de Kant* (1976), obra na qual, adotando a teoria “patchwork” de Vaihinger, Vleeschauwer procura mostrar que Kant, tendo precocemente (desde 1772) já formulado a Dedução em seus aspectos propriamente lógico-transcendentais, teria, às vésperas da primeira edição (1781) da Dedução, tido conhecimento da psicologia de Tetens, e teria, equivocadamente, entendido por bem complementar aquela Dedução lógico-transcendental com observações psicológicas sobre a imaginação, algo do que ele, felizmente, diz Vleeschauwer, se arrependeu, corrigindo assim a Dedução para a sua segunda edição (Vleeschauwer, 1976, III, p. 256). E, tal como Vleeschauwer, a maioria dos intérpretes de Kant têm procurado defender o aspecto “propriamente transcendental” da teoria kantiana do conhecimento, isolando-o das investidas “meramente psicológicas”, tal como, por exemplo, Cohen já havia feito antes diante das críticas que Schopenhauer endereçou a esta teoria (Cohen, 2001, p. 365 s.) Mas, até onde apuramos, Guyer foi o primeiro a notar a possível incompatibilidade entre aquela tese, característica deste ponto de vista puramente lógico-transcendental que a maioria destes comentadores pretendem resguardar, fundamental da teoria do conhecimento de Kant, a tese do “nenhum objeto sem conceito”, e sua concepção da Imaginação como jogando livremente na terceira *Crítica*. Até mesmo Heidegger, em seu *Kantbuch*, dispensa a consideração do papel da Imaginação na *Crítica da Faculdade de Julgar*, alegando que, aí, a Imaginação não se encontra em conexão com a fundamentação da Metafísica (Heidegger, 1997, p. 113). E, no entanto, em que outro lugar da obra de Kant poderíamos encontrar um apoio maior à concepção da Imaginação como livre e autônoma, tal como proposta pelo *Kantbuch* de Heidegger como sendo a concepção da primeira edição da Dedução das Categorias, do que na concepção do jogo livre da Imaginação, tal como exposta na terceira *Crítica*? Não seria a Imaginação aí capaz, na apreensão “sem conceitos” do objeto belo, e na invenção, que compete com as invenções da Razão, de Ideias estéticas, espontânea e ativa numa medida que só seria possível no arcabouço conceitual da primeira, mas não da segunda, edição da Dedução das Categorias? De qualquer forma, as observações de Heidegger sobre a Imaginação em Kant, bem como as complexidades da própria Dedução kantiana das Categorias, suscitaram uma enormidade de interpretações e controvérsias, enormidade

que não podemos, é claro, abarcar suficientemente aqui. Tudo o que pretendemos é, deixando de lado a questão sobre as implicações metafísicas que Heidegger pretendia extrair dessas observações, assim como deixando de lado também a questão sobre a exequibilidade da tarefa, a que se dedicam muitos daqueles comentadores de Kant, de depurar o aspecto lógico-transcendental da Dedução kantiana de todo elemento de ordem psicológica, indagar dois proeminentes intérpretes da filosofia de Kant a respeito daquilo que, como vimos desde o início deste, parece estar na origem da obscuridade que cerca a concepção do jogo livre entre Imaginação e Entendimento, tal como formulado por Kant em sua terceira *Crítica*, a saber, a respeito da possibilidade de uma apreensão exclusivamente intuitiva ou imaginativa (isto é, completamente desprovida de conceitos) de um objeto (*Gegenstand*).

III.

Segundo Allison, a obra de Longuenesse tem mérito de tornar explícito que a concepção de Kant a respeito da *geração ou produção de conceitos* a partir das representações intuitivas não corresponde à concepção empirista; a *reflexão* que conduz das intuições de particulares até o conceito (empírico) geral consiste numa comparação que já é, ao contrário da comparação de que são capazes mesmo os animais, uma comparação “universalizante”, é uma comparação que já é, desde o início, direcionada à detecção de aspectos comuns dos dados sensíveis com o objetivo de elevar estes aspectos comuns à condição de características de conceitos que possam, subsequentemente, serem usados em juízos (Allison, 2001, p. 24). E esta comparação universalizante é possível, diz Longuenesse, apenas se “*algo na natureza das aparições mesmas*” já for universal, e já estiver de acordo com as formas lógicas de nosso pensamento discursivo (Longuenesse, 2000, p. 28). A este respeito, Longuenesse se refere a uma *Reflexion* (2880) de Kant, segundo a qual “*Nós só comparamos aquilo que é universal na regra de nossa apreensão*” (Longuenesse, 2000, p. 116), e, continua agora Allison, como esta comparação equivale ao conceito de “esquema”, segue-se que a comparação que leva à formação de conceitos é uma comparação entre esquemas, ou é uma comparação entre regras e padrões de apreensão, ao invés de ser, como pensa o empirista, uma comparação entre meras imagens ou impressões, e, portanto, trata-se de uma comparação entre elementos que já possuem uma certa universalidade (Allison, 2001, p. 26). Mas, se isto é assim, continua Allison, o esquema precede o conceito que será esquematizado por ele, e teremos uma apreensão *não-conceitual* como a própria condição da *formação de conceitos*; assim, diz Allison, ao contrário

da sugestão de Heidegger, no sentido de que o papel desta condição não-conceitual ou imaginária teria sido desvalorizado na segunda edição da Dedução:

Estes textos de ambas as edições da primeira Crítica sugerem fortemente que Kant entendia que o reconhecimento conceitual exigido pelo ‘conhecimento propriamente dito’ surge a partir de uma reflexão subsequente sobre (um levar a conceitos de) uma ordem ou estrutura inicialmente imposta sobre o múltiplo sensível pela síntese ‘cega’ da imaginação. Sobretudo, isto, por sua vez, sugere que se pode ter e se pode usar um esquema (uma regra de apreensão) antes e independentemente da representação discursiva desta regra (como um conjunto de características) num conceito. (Allison, 2001, p. 26)

Assim, continua Allison, se a Imaginação não pudesse “*esquematizar sem conceito*”, ela não poderia esquematizar de modo algum, já que esta comparação “*pré-linguística e, portanto, pré-conceitual*” (Allison, 2001, p. 26) daquilo que é universal nas regras de apreensão é a própria condição da formação do conceito que será esquematizado por ela. Agora, é surpreendente ver que Allison, ao menos à primeira vista, recusa a sugestão de Heidegger, não porque ela afirma a presença de uma Imaginação muito livre na primeira edição da Dedução, mas sim porque ela supõe que esta liberdade teria sido diminuída na segunda edição desta Dedução. Poderíamos nós já reconhecer nesta condição não-conceitual da formação de conceitos a atividade livremente produtiva da Imaginação, atividade que reaparecerá na terceira *Crítica* de Kant como a apreensão “sem conceitos” da Imaginação em seu jogo livre? Não, segundo Allison, pois a esquematização realizada pela imaginação no jogo livre difere, diz ele, daquela que é exigida pelo conhecimento na medida em que dela não resulta um conceito *determinado*, mas apenas a “*forma de um conceito em geral*” (Allison, 2001, p. 171). Para Guyer, não é claro o que Allison pretende significar com esta expressão (Guyer, 2005b, p. 85). Mas, se atentarmos para a maneira como Allison, em seu *O idealismo transcendental de Kant* (1983), chama a atenção para a distinção entre dois sentidos da expressão “objeto” em Kant, o objeto (*Objekt*) como objeto lógico, isto é, qualquer coisa que possa aparecer como sujeito num juízo, e o objeto (*Gegenstand*) como o objeto real dos sentidos (Allison, 1983, p. 135), e, correspondentemente, para a distinção entre duas partes da Dedução das Categorias, uma na qual as categorias são pensadas como condições do objeto (*Objekt*) no primeiro sentido, isto é, como o objeto de uma intuição possivelmente não-humana em geral, e a segunda na qual as categorias são pensadas como condições do objeto (*Gegenstand*) de uma intuição especificamente humana, então constataremos que Allison, através destas distinções, realiza uma análise muito bem sucedida a respeito do

modo como, em Kant, a *unidade sintética da apercepção* incorpora a própria condição essencial, o “apanhar (*grasping*) uma multiplicidade como unidade”, ou o “apanhar a identidade na diferença”, do *Objekt* e do “conceito em geral” (Allison, 1983, p. 137 s.). Portanto, com a expressão “forma de um conceito em geral” ele deve estar se referindo justamente a esta consciência que é, ao mesmo tempo, a condição essencial, tanto do conceito em geral, como do objeto (*Objekt*) em geral. Conforme veremos em breve, Longuenesse também, referindo-se a uma passagem na qual Kant sublinha o termo alemão para conceito, *Begriff*, distingue entre o seu sentido de “combinar e apanhar junto” de seu outro sentido, no qual “conceito” significa o conceito discursivo, isto é, uma “representação refletida ou universal” (Longuenesse, 2000, p. 47). Por enquanto, porém, gostaríamos de notar que, mesmo quando entendemos a expressão “forma da consciência em geral” como a mera auto-consciência do “apanhar a unidade como multiplicidade”, não poderíamos, segundo Allison, entender melhor o que a Imaginação, em seu jogo livre da terceira *Crítica*, produz, já que, continua ele, Kant não teria conseguido chegar à outra parte da Dedução das Categorias, não teria conseguido fornecer uma demonstração de que as condições do *Objekt* (isto é, a unidade da apercepção, ou unidade da consciência da ação de “apanhar a multiplicidade na unidade”) são também as condições do objeto (*Gegenstand*) de uma intuição temporalmente estruturada, do objeto da síntese imaginativa humana:

O aspecto mais problemático da doutrina de Kant é a tese de que a síntese imaginativa é governada pelas categorias. Por que, afinal de contas, a atividade imaginativa teria alguma coisa a ver com as funções lógicas do juízo? Considero que esta seja a questão mais fundamental suscitada pela análise de Kant [...]. Esta é, então, uma questão central para o programa da Crítica como um todo. Infelizmente, Kant, ao invés de responde-la, parece indevidamente supô-la como respondida. (Allison, 1983, p. 161 – grifo nosso)

Embora Kant não nos esclareça mais a respeito, continua Allison, este “ponto principal” da Dedução das Categorias, a saber, a concordância entre a *síntese da imaginação* e as condições da *unidade da apercepção* e, “portanto”, os *conceitos* puros do Entendimento, tendo sido mais claramente formulado por Kant apenas na segunda edição daquela Dedução, esclarece e invalida a acusação de Heidegger, no sentido de que Kant teria recuado nesta segunda edição diante da imaginação mais independente da primeira edição (Allison, 1983, p. 163 s.). Entretanto, não é clara a maneira como Allison pensa enfrentar a questão que ele mesmo qualifica como a “mais central” da *Crítica* como um todo: a respeito da “esquematização sem conceito” envolvida especificamente na harmonia estética entre Imaginação e Entendimento da terceira *Crítica*, ele se limita a

concluir que, embora esta harmonia pareça incluir a possibilidade de uma “subsunção puramente não-conceitual”, tal subsunção não é, embora Kant seja, diz ele, “notoriamente obscuro” a respeito, a subsunção de intuições a conceitos, mas sim é a subsunção da faculdade das intuições como um todo à faculdade dos conceitos como um todo (Allison, 2001, p. 169 s.). Mas este novo tipo de subsunção, a subsunção de uma faculdade sob outra, também não é mais esclarecida por Allison. Tudo o que ele diz é que esta “*heautonomia*” do juízo de gosto significa que, nele, “*as representações são subsumidas sob as condições da subsunção*” (Allison, 2001, p. 170); ou que tais juízos são “*tanto origem como objeto de sua própria normatividade*”, sem explicar mais porque não deveríamos qualificar a Razão prática-moral autônoma como igualmente “reflexiva”, como igualmente “heautônoma”, já que ela também é origem e objeto de sua própria normatividade: pois quem mais poderia estar sujeito às leis morais da razão prática kantiana que não o próprio agente moral e racional no qual estas leis têm origem? Não podemos, é claro, continuar indagando Allison a respeito da heautonomia que, segundo ele, é o principal tema da *Crítica do juízo estético* de Kant. Mas gostaríamos de notar que, ao isolar com perfeição o “principal ponto”, ou a principal questão, da Dedução das Categorias, a saber, a concordância da “síntese da imaginação” com a “unidade da apercepção”, Allison, assim como muitos outros comentadores, imediatamente vincula esta última (a auto-consciência da ação do “apanhar a multiplicidade como unidade”) à *unidade do conceito*, e, conforme veremos, não parece imediatamente claro que toda auto-consciência deste tipo seja a consciência de um *conceito*.

IV.

A importante obra de Longuenesse, *Kant e a capacidade de julgar* (2000), promete nos oferecer mais informações sobre o modo como Kant, segundo ela, entende o problema com que nos defrontamos. Logo no início desta obra, Longuenesse diz que, na questão a respeito do modo como, segundo Kant, o pensamento discursivo refere-se ao que é dado à sensibilidade, precisamos distinguir dois aspectos: o primeiro diz respeito ao modo como formamos um conceito geral a partir de objetos sensíveis (ao modo como “refletimos sobre” o que é dado na sensibilidade), e o segundo diz respeito ao modo como, em primeiro lugar, geramos objetos sensíveis como objetos da representação, de maneira a que tais objetos sejam suscetíveis daquela reflexão, ou seja, objetos que sejam instâncias dos termos x, y, z de nossos juízos (Longuenesse, 2000, p. 10). O primeiro aspecto constitui, diz Longuenesse, aquilo que Kant chama de “análise”, e designa o modo como o dado sensível é elevado à forma discursiva através

das formas lógicas do juízo. Agora, diz Longuenesse, uma das principais razões para a rejeição geral da tese kantiana, no sentido de que tais formas lógicas podem ser tomadas como um “fio condutor” para o estabelecimento da tábua das categorias, consiste no fato de que Kant considerava como óbvio, ou como um ponto a respeito do qual não era preciso dizer mais nada, que estas formas lógicas, tal como dispostas na “tábua dos juízos”, já estavam envolvidas nas atividades de “comparação, abstração e reflexão” que constituem aquela análise. Se levarmos isto em consideração, continua Longuenesse, então o argumento da primeira *Crítica* pode ser resumido desta maneira: considere as formas da *análise* do que é dado na sensibilidade (as formas da “comparação, abstração, reflexão” – as formas lógicas do juízo), e você terá a chave das formas da *síntese que deve ter ocorrido anteriormente à esta análise*, a saber, a síntese exigida pela representação sensível dos objetos que virão a ser refletidos sob conceitos de acordo com as formas lógicas do juízo. Consequentemente, conclui Longuenesse, você terá também a chave para o significado e papel das categorias enquanto conceitos que “representam universalmente” as diferentes formas assumidas por esta síntese. Em resumo, recomenda Longuenesse, elucide as formas da *análise discursiva* – as formas lógicas do juízo – e você terá a chave das formas universais da *síntese sensível que é anterior a esta análise*, e que é anterior também às categorias enquanto conceitos “completos” (Longuenesse, 2000, p. 11-12). Estas formas lógicas do juízo, ou formas do pensamento discursivo em geral, constituirão aquilo que Longuenesse atribui à “Capacidade de Julgar” (*Vermögen zu urteilen*) de Kant, capacidade que vai muito além da capacidade de produzir conceitos “completos”, ou conceitos entendidos como representações “universais e refletidas”. Mas notemos, desde já, que Longuenesse está prestes a sugerir que a síntese sensível e imaginante, embora não guiada por conceitos completos, universais e refletidos, poderia ainda ser guiada por um tipo, ainda a ser definido, de *conceito*. Com efeito, continua Longuenesse, além da distinção, anteriormente mencionada aqui, entre dois sentidos de “conceito”, o primeiro referindo-se a “consciência da unidade da ação de apanhar junto”, o segundo a “representação universal ou refletida” (Longuenesse, 2000, p. 46), precisamos distinguir, de forma correspondente, dois sentidos nos quais um conceito pode servir como regra: o primeiro é aquele em que este conceito é a consciência da unidade da ação da síntese sensível, ou é a consciência do procedimento que gera uma intuição sensível, ou seja, é um esquema. O segundo sentido, ou o sentido *discursivo*, é aquele em que o conceito é uma regra na medida em que ele fornece uma razão para predicar um objeto, que é pensado por seu intermédio, com as características que definem o conceito (Longuenesse,

2000, p. 50). E, finalmente, continua Longuenesse, teremos a distinção, correspondente às primeiras, entre dois aspectos da atividade do Entendimento: segundo um primeiro aspecto, o Entendimento é *legislador* da síntese da Imaginação, e, de acordo com um segundo aspecto, que é o aspecto “discursivo ou reflexivo”, ele reflete a síntese sensível e imaginante sob conceitos, sejam empíricos ou puros (Longuenesse, 2000, p. 43). Em outros termos, como um “legislador” o Entendimento prescreve a regra para a síntese através da qual a Imaginação produzirá o objeto intuído a partir das sensações passivamente recebidas, e como “discursivo ou reflexivo” o mesmo Entendimento irá comparar “o que é universal nas regras da apreensão” dos objetos produzidos por aquela síntese, irá refletir e abstrair, de modo a produzir, através de sua atividade analítica, um conceito “completo” destes objetos. Entretanto, quando fala do modo como o Entendimento desempenha, nesta síntese e nesta análise, um papel que é, por assim dizer, a imagem invertida um do outro, Longuenesse parece afirmar a tese, curiosa, de que as regras prescritas pelo Entendimento à síntese da Imaginação são regras pré-conceituais:

O que torna as noções kantianas de síntese e de análise [...] originais é que, embora ambas as operações sejam dependentes do Entendimento, elas não são, de modo algum, simétricas, nem são ‘intelectuais’ [...] da mesma maneira. A síntese que o Entendimento precisa já ter efetuado antes que ele possa efetuar qualquer análise é uma ‘síntese do múltiplo da intuição sensível’, isto é, uma síntese que é ela mesma sensível e pré-conceitual [...] Isto é, o Entendimento pode analisar aquilo que é dado empiricamente em conceitos apenas quando, como um Entendimento/Imaginação transcendental, ele já estivera guiando a síntese do múltiplo sensível [...] O aspecto lógico (isto é, discursivo) do funcionamento do Entendimento é, portanto, dependente de seu aspecto como síntese do sensível, uma síntese ‘cega’ que, como Kant disse, permanece em grande parte desconhecida para nós. (Longuenesse, 2000, p. 64 – grifo nosso)

Onde mais poderíamos encontrar uma harmonia maior entre Entendimento e Imaginação do que aqui, onde ambas as faculdades aparecem separados apenas por uma simples barra (/)? Mas, se entendermos Longuenesse como oferecendo este novo “*Entendimento pré-conceitual*” em troca da Imaginação heideggeriana, o que ganharemos com isso? Longuenesse parece, aqui, estar estendendo o domínio do Entendimento ao preço de despojá-lo daquilo que, segundo Kant, é sua principal característica, qual seja, a característica de ser a faculdade dos conceitos, e não da intuição. Como poderia este “Entendimento pré-conceitual” ser ainda distinguido de um Entendimento intuitivo? Contrariando a advertência há pouco feita por Heidegger, não estaria Longuenesse re-

interpretando a faculdade da Imaginação como uma função do pensamento puro?

A respeito da crítica de Heidegger no sentido de que Kant haveria recuado, entre as duas edições da Dedução das Categorias, diante da Imaginação, Longuenesse diz que não há nenhuma oposição fundamental entre ambas as edições, que a Dedução da segunda edição apenas retoma a discussão a partir de onde a primeira edição a deixara, e, concordando com Allison (Allison, 1983, p. 133), ela diz que a segunda edição apenas clarifica mais o argumento que, em traços gerais, já estava essencialmente presente na primeira edição (Longuenesse, 2000, p. 59 s.). Este argumento, continua Longuenesse, é baseado na suposição de que as sínteses efetuadas pela Imaginação podem gerar a representação de um objeto apenas quando esta Imaginação adquiriu uma função transcendental por ter sido colocada sob a unidade da apercepção:

Daí que, mesmo na Dedução-A, a síntese(imaginação) e consciência da unidade da síntese (unidade da apercepção) dificilmente eram separáveis nas atividades das capacidades representacionais envolvidas na representação de um objeto. (E, se lembrarmos que na Dedução-B) [...] o Entendimento não significa outra coisa que não ‘a unidade da apercepção em relação à síntese da imaginação’, (então) pode-se reconhecer que a combinação do múltiplo sensível é realizada, com certeza, pela imaginação, mas sob a regra (ou regras) que lhe são fornecidas pela unidade da apercepção, que, por sua vez, ‘em sua relação para com a síntese da imaginação’ não é outra coisa que não o entendimento. (Longuenesse, 2000, p. 63 – grifo nosso)

Assim, sendo esta submissão da *síntese da imaginação* (isto é, a síntese através da qual o objeto-*Gegenstand* é, tanto intuído como uma unidade, como é ele mesmo produzido na intuição a partir da reunião das sensações passivas) à *unidade da apercepção* (isto é, a auto-consciência da ação do “apanhar” a multiplicidade como unidade), mais claramente afirmada por Kant apenas na segunda edição da Dedução, então, diz Longuenesse, pode-se entender porque alguém como Heidegger pôde ter a impressão de que a Imaginação houvera sido desvalorizada, e porque esta impressão é equivocada – pois a Imaginação, por si mesma, isto é, sem a orientação do entendimento/apercepção, nunca foi, de fato, diz Longuenesse, capaz de realizar aquilo que Heidegger pensava que ela realizava na primeira edição da Dedução. E Longuenesse não está sozinha em sua rejeição da crítica de Heidegger mediante este apelo à necessidade da submissão da síntese da Imaginação à unidade da apercepção – como vimos, Allison também pretende rejeitar a crítica de Heidegger mediante o reconhecimento daquela submissão como o “principal ponto do argumento” desenvolvido por Kant na Dedução das Categorias – e Guyer, também, e conforme vimos, pretende ver neste ponto em que a síntese da Imaginação

passa a estar submetida à unidade da apercepção o marco divisor entre o aspecto propriamente transcendental ou epistemológico e o aspecto meramente psicológico da teoria kantiana do conhecimento, assim como o princípio de uma solução da aparente incompatibilidade entre a Imaginação, que na Dedução é submetida à apercepção/entendimento, e a mesma Imaginação, que na terceira *Crítica* joga “livremente”, e apreende “sem conceito” o objeto belo na terceira *Crítica*. E, assim como estes três notáveis comentadores de Kant, muitos outros, conforme já mencionamos, põem ênfase no mesmo ponto, mas não podemos, é claro, tratar aqui da imensa literatura filosófica já dedicada ao tema. Mas gostaríamos de notar que, em todos estes comentadores, *a auto-consciência (Apercepção) da ação do “apanhar junto” em geral é muito rápida e inexplicadamente assimilada a sua forma mais específica e particular como “apanhar junto as características de (num) conceito”*. De modo a rejeitar as críticas de Heidegger quase todo comentador de Kant adere à tese de que a segunda edição da Dedução apenas afirma de maneira mais clara esta necessidade da submissão da síntese da Imaginação à unidade da Apercepção, mas estes comentadores também entendem como “óbvio”, como algo a respeito do qual “não é necessário sequer dizer algo”, que a unidade da apercepção não pode ser outra coisa que não uma unidade conceitual, ou uma unidade equivalente à unidade possuída pelo conceito. Mas retornemos, por um instante, a este importante trabalho de Longuenesse, de modo a verificar como ela caracteriza esta submissão da Imaginação à Apercepção.

Na parte III de sua obra, Longuenesse formula, finalmente, a questão decisiva: como devemos entender a tese de Kant no sentido de que uma atividade discursiva explica a combinação do múltiplo sensível dado, já que este, por sua vez, é completamente heterogêneo a qualquer forma discursiva? (Longuenesse, 2000, p. 202). Ou, tal como era perguntado por Allison, por que deveria a atividade imaginativa ter alguma coisa a ver com as funções lógicas do juízo? (Allison, 1983, p. 161). Referindo-se à distinção kantiana entre uma síntese intelectual, que diz respeito à síntese, acima mencionada, da apercepção, mediante a qual é gerado o conceito de um objeto (*Objekt*) em geral, e uma síntese figurativa, que, de acordo com a segunda edição da Dedução, resulta como efeito do Entendimento sobre a sensibilidade, e que é agora identificada à síntese transcendental da Imaginação, Longuenesse diz que Kant:

[...] fornece o fundamento da correspondência entre as ‘unidades de síntese’ discursiva e sensível ao tornar esta correspondência algo mais do que um mero paralelismo: um efeito real do entendimento sobre a sensibilidade [...] A razão para a correspondência entre as formas lógicas dos juízos [...] e as

síntese sensíveis [...] é que as últimas são os efeitos das ações que tendem a produzir as primeiras [...].

Em outras palavras, ao invés de um mero paralelismo entre as duas sínteses [...] (temos) sua unidade orgânica, na qual uma, a síntese discursiva [...] é o objetivo a ser alcançado por meio das [...] sínteses sensíveis. Isto não quer dizer que as formas lógicas, elas mesmas, afetem a sensibilidade [...]. Ao contrário, a sensibilidade é afetada, o dado sensível é combinado, por uma ação cujo objetivo, e cujo resultado apropriado, é refletir tais representações sob um conceito que são combinados de acordo com as formas lógicas do juízo. O que é esta ação, isto não sabemos, diz Kant. Tudo o que podemos dizer é que esta atividade está orientada em direção às formas da combinação discursiva nos juízos. (Longuenesse, 2000, p. 203)

Embora Longuenesse seja cautelosa o bastante, não há dúvida de que ela pretende sugerir que a síntese da Imaginação já é, desde o início, voltada à produção de objetos intuitos tais, que sejam suscetíveis das formas discursivas de combinações em conceitos e juízos. Assim, o objeto (*Gegenstand*) intuído seria, ele mesmo, constituído através de operações da Imaginação que já seriam direcionadas, desde o início, à subsunção deste objeto sob um conceito. Como já dizia Longuenesse há pouco, a *análise* lógica, que reúne objetos particulares intuídos sob conceitos completos e universais, só é possível porque estes próprios objetos já foram, desde o início, produzidos através de uma *síntese* orientada para esta análise. Mesmo sem chegar ao ponto de dizer, com Hegel, que o conceito é “o verdadeiramente primeiro” (Hegel, *Enciclopédia*, I, 163, [p. 298]), pode-se entender a interpretação de Longuenesse como procurando estabelecer que o, por assim dizer, “recorte” que a análise (comparação, abstração, reflexão) lógica vai fazer por entre os objetos particulares, que ela vai colocar sob um conceito assim produzido, já é feita sobre linhas antecipadamente tracejadas nestes objetos, linhas estas oriundas da síntese imaginante que os produziu na intuição. Agora, não há dúvida de que isto corresponde efetivamente àquilo que Kant procurava demonstrar na Dedução das Categorias. A questão que permanece, no entanto, é esta: por que aquela “unidade de síntese” intelectual precisa ser assimilada à unidade de um conceito? Não produziria esta interpretação uma diferenciação muito grande entre a intuição humana e a intuição animal? Falando de uma outra obra de Kant, a *Antropologia*, Longuenesse nota que Kant já admitia dois tipos diferentes de exercício da Imaginação, um associativo, outro ficcional, e, após afirmar que ambos podem ser “apropriados ou capturados pelo esforço em direção ao juízo”, considera brevemente o caso de um “jogo livre” da Imaginação, ou seja, um caso em que a síntese da Imaginação não é, da maneira acima descrita, apropriada ou capturada pelo Entendimento, mas, ao invés da experiência estética humana da harmonia das faculdades,

ela entende apenas as experiências dos *animais* como exemplificando este caso (Longuenesse, 2000, p. 207 s.). E isto sugere que Longuenesse não se deu conta do problema com que nos ocupamos aqui, a saber, a possível incompatibilidade entre a intenção geral da Dedução kantiana das Categorias e a sua concepção, exposta na *Crítica da faculdade de julgar*, da Imaginação como jogando livremente, e apreendendo e produzindo seu objeto “sem conceito” do Entendimento. E o mesmo pode ser, finalmente, dito de Henrich que, mesmo salientando, de maneira muito interessante, a importância da concepção do jogo livre da Imaginação para toda a Estética de Kant, e apesar de notar que tal concepção faz referência à explicação das duas faculdades dada na primeira *Crítica*, e que tal concepção só se mostrou utilizável por Kant após este ter “[...] *re-pensado os teoremas epistemológicos sobre a relação entre a Imaginação e o Entendimento*”, não entra diretamente na discussão do problema (Henrich, 2003, p. 37).

V.

Diante do problema formulado por Guyer no início deste, vimos que Allison, Longuenesse e o próprio Guyer, assim como praticamente todos os comentadores de Kant, formulariam a mesma resposta: o que quer que se queira atribuir à síntese sensível da Imaginação, o seu objeto, ou o objeto produzido por ela, só possuirá uma *unidade* quando esta síntese for realizada sob a *unidade* da apercepção. Até aqui, nada a objetar. A dificuldade surge, a nosso ver, quando esta unidade da apercepção é, sem mais, assimilada à unidade do *conceito*. Daí uma suposta implicação daquela resposta, a saber, a tese de que o objeto intuído pela Imaginação só possuiria uma unidade quando a síntese imaginante que o gerou estivesse sob as regras fornecidas por um conceito, se não um conceito “completo”, ao menos por um conceito “indeterminado”, ou, como dizia Longuenesse, por um “pré-conceito”. Mas por que, perguntamos, aquela apercepção, aquela auto-consciência da unidade da ação de apanhar o múltiplo como unidade, ou a identidade na diferença, precisa ser identificada à sua manifestação mais particular, onde as características comuns a vários objetos são reunidas num conceito? Mesmo que se admita que a síntese da Imaginação, que constitui o objeto (*Gegenstand*) na intuição, só é possível sob a unidade da apercepção, pareceria ainda surpreendente, tal como notado numa passagem de Allison citada aqui (Allison, 1983, p. 161), que este objeto intuído já fosse produzido de modo tal a se conformar a uma ou outra das “formas lógicas do juízo”. Por que, por exemplo, a intuição de um objeto como o relativamente permanente suporte de uma variedade de propriedades mutáveis precisaria ser construída sobre a forma “Sujeito/Predicado” dos juízos categóricos? Não seria, antes, o caso de ver

esta última forma como dependente da primeira intuição, de uma intuição gerada por uma síntese da Imaginação que, embora consciente da unidade de sua ação de síntese, fosse completamente intuitiva, e não tivesse, como tal, relação alguma com a capacidade de formular conceitos, e que, portanto, poderia apresentar-se mesmo no animal, e na experiência estética humana? Ao contrário de Kant e da maioria de seus comentadores, que mantêm indevidamente a tese que identifica a “unidade da apercepção” à “unidade do conceito” como uma tese óbvia, ou que não precisa sequer ser colocada em questão, Schopenhauer, em meio a uma série de críticas a teoria kantiana do conhecimento, faz esta observação:

Em todo uso normal da linguagem, entretanto, a apercepção não é o pensar um conceito (das Denken eines Begriffs), mas sim é, ao contrário, intuição (Anschauung). (Schopenhauer, 1966, p. 594)

A própria expressão “apercepção” já não estaria sugerindo que uma “percepção” (ou intuição) está nela incluída? Por que supor, como o supõe a maioria daqueles intérpretes de Kant, que, ao invés de referir-se à intuição, a apercepção refere-se à unidade de um conceito? É curioso observar que Kant, ele mesmo, ao introduzir o tema da apercepção na famosa seção 16 da segunda edição da Dedução das Categorias, parece caracterizá-la como *intuição*:

Deve sempre ser possível ao ‘eu penso’ acompanhar todas as minhas representações [...] A representação que pode ser dada antes de todo pensamento (Denken) é chamada de intuição [...] Mas esta representação é um ato da espontaneidade, isto é, ela não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade. Eu a chamo de apercepção pura. (KrV, B 132, 136)

Como os termos sublinhados por Kant sugerem, a apercepção é uma *intuição da espontaneidade*, e apenas por isso Kant pretendeu, principalmente na segunda edição da Dedução, desvinculá-la da sensibilidade (e da imaginação), e empurrá-la mais decididamente para o lado das faculdades intelectuais – pois, de acordo com os postulados mais amplos de sua teoria do conhecimento, toda espontaneidade é uma espontaneidade intelectual (conceitual), ao passo que toda sensibilidade é receptiva. Agora, por que Kant não colocou, dada esta sua caracterização da apercepção acima, estes postulados em questão? Após a fina análise desenvolvida por Longuenesse, ficamos sem saber se a síntese imaginante, a síntese que, anterior à análise, constitui o objeto (*Gegenstand*) na intuição, deve ser designada, tal como ela designa, como “pré-conceitual”, ou se, ao contrário, é esta própria análise lógica que deve ser designada como “pós-imaginante”, ou “pós-intuitiva”. Por que entender que esta síntese está, desde o início, “orientada”, como ela diz, “em direção ao

conceito e às formas lógicas do juízo”? Além de cavar um fosso intransponível e injustificável entre as intuições humana e animal, tal concepção torna completamente incompreensível que Kant, em sua terceira *Crítica*, conceba a Imaginação como apreendendo e constituindo “sem conceito” um objeto estético. Tal como magnificamente ilustrado por Kant com o exemplo da linha, onde a unidade da consciência da ação que produz (ou traça) efetivamente a linha no espaço é a mesma unidade da consciência encontrável no conceito sob o qual esta linha vai ser subsumida, pensada e conhecida (*KrV*, B 138-9, 140), o que interessa à sua Dedução das Categorias é a ideia de uma espontaneidade ou atividade que produz, tanto o conceito, como o objeto (*Gegenstand*) deste conceito. E, tal como notada pelo *Kant-buch* de Heidegger, e de certa forma também por Schopenhauer antes dele (Schopenhauer, 1966, p. 586), a primeira edição da Dedução das Categorias difere da segunda edição principalmente devido ao caráter mais intuitivo e sensível que a primeira edição atribui a esta espontaneidade ou atividade, enquanto contrastado ao caráter mais conceitual e intelectual atribuído a ela pela segunda edição. Daí a preferência que, conforme vimos, praticamente todos os comentadores de Kant, incluindo Guyer e Allison, têm pela segunda edição da Dedução das Categorias, chegando ao extremo de, como ocorre com Longuenesse, ver nas sínteses da Imaginação uma atividade desde o início orientada para as funções lógicas do juízo e para os conceitos do Entendimento. Ou seja, trata-se da preferência a ser dada, ou a terceira, ou a segunda das *Críticas* kantianas. De qualquer forma, não parece haver dúvidas de que, para acomodar a concepção a respeito do jogo livre “sem conceitos” da Imaginação, tal como exposta por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a primeira edição da Dedução das Categorias seria mais hospitaleira.

Referências

- ALLISON, H. *Kant's transcendental idealism*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- ALLISON, H. *Kant's theory of taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- COHEN, H. *La théorie kantienne de l'expérience*. Trad. E. Dufour; J. Servois. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.

- GINSBORG, H. "Kant's aesthetics and teleology". In: E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/kant-aesthetics/> .
- GUYER, P. *Kant and the claims of taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- GUYER, P. "The origins of modern aesthetics". In: P. Guyer, *Values of beauty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005a.
- GUYER, P. "The harmony of faculties revisited". In: P. Guyer, *Values of beauty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005b.
- GUYER, P. "Schopenhauer, Kant and the methods of philosophy". In: C. Janaway (Ed.), *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. I, parte 3, seção 163. Trad. por P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEIDEGGER, M. *Kant and the problem of metaphysics*. Trad. R. Taft. Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- HENRICH, D. "Kant's explanation of aesthetic judgment". In: D. Henrich, *Aesthetic judgment and the moral image of the world*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. In: F. M. Schiele (Ed.), *Sämtliche Werke V*. Leipzig: Felix Meiner, 1922.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. por W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*. Trans. by C. T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- PICHÉ, C. "Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant", *Les Études Philosophiques*, 1 (1986): 79-99.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol. I. Frankfurt: Insel Verlag, 1996.
- VLEESCHAUWER, H.J. "La deduction transcendente dans l'oeuvre de Kant". 3 vols. In: L. W. Beck (Ed.), *The philosophy of Immanuel Kant*. New York: Garland, 1976.

Resumo: Pretendemos neste artigo examinar a aparente incompatibilidade entre a concepção, exposta na terceira *Crítica* kantiana, do jogo livre ou harmonia entre as faculdades da Imaginação e do Entendimento e a Dedução Transcendental das Categorias da primeira das *Críticas* kantianas, na medida em que a primeira parece afirmar que a Imaginação pode apreender "sem conceitos" um objeto intuído, ao passo que a última parece submeter todas estas apreensões à posse a priori de um conceito. De modo a realizar este exame, vamos considerar as posições assumidas por alguns dos mais proeminentes interpretes da filosofia de Kant.

Palavras-chave: jogo livre, imaginação, entendimento, dedução transcendental, categorias

Abstract: We intend in this paper to examine the seemingly incompatibility between the third Kantian Critique's concept of the free play or harmony of the faculties Imagination and Understanding, and the Kantian first Critique's Transcendental Deduction of the Categories, as long as the former seems to imply that Imagination can perceive "without concepts" an intuited object, and this last one tried to submit all such kind of perception to an a priori possession of a concept. We will, in order to do this, consider the positions assumed by some of the most outstanding interpreters of the Kantian philosophy.

Keywords: free play, imagination, understanding, transcendental deduction, categories

Recebido em 03/06/2015; aprovado em 25/06/2015.

A importância das *Reflexões sobre o otimismo* para o desenvolvimento intelectual kantiano. Tradução e texto introdutório

[The significance of *Reflections on optimism* for Kant's intellectual development. Translation and introductory remarks]

Bruno Cunha*

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, MG, Brasil)
Johannes Gutenberg Universität (Mainz, Alemanha)

Comentário sobre a tradução

A seleção das notas, intituladas *Reflexionen zu Metaphysik*, que Adickes compilou, nos volumes 17 e 18 de *Kants Gesammelte Schriften*, entre 1926 e 1928, permitiram à *Kantsforschung* dar um grande passo em relação à reconstrução e à interpretação da gênese do pensamento kantiano em geral. Particularmente, queremos aqui dar uma atenção especial aos fragmentos que, no legado manuscrito [*handschriftlicher Nachlass*], são conhecidos como *Reflexões* 3703-3704-3705. Estas três reflexões sobre o *Otimismo*, como são intituladas, foram compostas em 1753 ou 1754, indubitavelmente, por ocasião do anúncio – publicado pela Academia Prussiana Real de Ciências, em julho de 1753, no *Hamburger freyen Urtheilen und Nachrichten* – da pergunta tema de seu concurso para 1755. Os participantes deveriam escrever sobre o sistema do Sr. Pope apresentado em seu *Ensaio sobre o homem*¹ e expresso na afirmação de que “Tudo é bom”². A discussão deveria ser complementada com uma comparação em relação ao sistema de *Otimismo* de Leibniz, baseado “na escola do melhor”. As *Reflexões* evidenciam as genuínas intenções de Kant em participar do

* Email: brunohells@hotmail.com

¹ O poema filosófico de Alexander Pope, *Um ensaio sobre o homem* [*An essay on man*], publicado entre 1733 e 1734, representou uma tentativa de elaborar um sistema de ética escrito em forma poética. O poema deseja justificar o caminho de Deus para os homens através de um debate sobre a possibilidade de se reconciliar o mal do mundo com a concepção de um Deus, criador, justo e misericordioso.

² Kant utilizou tradução de Brockes de 1740 que traz os seguintes versos ilustrando sua temática geral: “Trotz unserm Geist, der öfters irrt, trotz unserm Stolz und Übermuth. So ist die Warheit offenbar, das alles das, was ist, ist gut”. “Apesar de nosso espírito, que erra frequentemente; apesar de nosso orgulho e arrogância. A verdade é óbvia, tudo que existe é bom”.

curso, que teria, entre seus participantes, nomes como Mendelssohn, Lessing e Reinhard. No entanto, na ocasião do mesmo, em 1755, o jovem pensador de Königsberg provavelmente estava ocupado demais com suas obrigações acadêmicas³ e, por isso, não conduziu o trabalho à submissão. Os manuscritos não publicados, mesmo assim, conservam sua importância filosófica por apresentarem, através da crítica à justificação leibneiziana para o problema do mal no ensaio de *teodicéia*, as primeiras análises de Kant em torno das questões da teologia racional, antecipando⁴, de alguma forma, o argumento principal que seria, de fato, apresentado em 1763, em o *Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Ademais, segundo alguns intérpretes, as contribuições dos fragmentos se estendem para além do campo da teologia racional, proporcionando uma contribuição inicial maciça para o desenvolvimento da filosofia moral kantiana.

Em síntese, a *Reflexão 3703* apresenta algumas meditações acerca de um argumento presente na epístola IV do *Ensaio sobre o homem*, intitulada “Da natureza e estado do homem, com respeito à felicidade”. Na *Reflexão 3704*, Kant traz esquadrihado o esboço das linhas gerais do *Otimismo* e sua comparação em relação ao sistema de Pope, evidenciando claramente a preferência do último. Enfim, a *Reflexão 3705* destaca os defeitos do *Otimismo*, mostrando-nos mais especificamente os motivos pelos quais a crítica kantiana se endereça à doutrina de Leibniz.

De um modo geral, o ponto nevrálgico das *Reflexões* ancora-se na observação kantiana de que o sistema do *Otimismo* admite o mal no mundo não como um aspecto decorrente da aprovação divina, mas de uma necessidade eterna que envolve as coisas finitas. Na escolha do melhor dos mundos, Deus se vê diante das *possibilidades* pré-dispostas da natureza, de acordo com as quais ele delibera sem, contudo, alcançar a satisfação plena da escolha de um mundo totalmente sem irregularidades. De acordo com Kant, torna-se notável, a partir disso, um conflito insondável entre o arbítrio divino e as *possibilidades* eternas, que parecem submeter Deus a um tipo de fatalidade. Quando Leibniz admite o mal como algo à parte da aprovação de Deus, como uma exceção ou um defeito necessário no mundo, ele estabelece as regras da perfeição como divergentes umas em relação às outras. Disso decorre a impossibilidade de se aceitar o argumento físico-teleológico, que deseja assumir, através da contemplação da harmonia

³ Segundo Schönfeld (2000, p. 198), supostamente o motivo da desistência encontra-se no fato de que, em 1755, quando a competição aconteceria, Kant estava ocupado com sua tese “Magister” e dissertação doutoral.

⁴ Este é um ponto controverso dentro da literatura. Uma discussão especial a este respeito foi realizada por Heinrich (1960), Schmucker (1963); Reuscher (1977) e Schönfeld (2000).

universal dos arranjos do mundo, a existência de um *Criador*, de um *Designer inteligente* do qual todas as coisas dependem. Em contrapartida, a posição de Pope conquista a preferência de Kant, porque, segundo o jovem pensador, ela é capaz de estabelecer um melhor caminho para a justificação da referida prova ao submeter toda *possibilidade* ao domínio de um ser originário oni-suficiente. No caminho indicado por Pope, as propriedades das coisas, incluindo as essencialmente necessárias, devem se harmonizar em conjunto com o intuito de expressar completamente a natureza perfeita de Deus, cuja existência deve determinar tanto a *possibilidade* quanto tudo que é real.

As consequências das *Reflexões* são claramente notáveis no contexto pré-crítico de 1750, em que a problemática teológica aparece como *background*⁵ de uma tentativa de estabelecer as fundações metafísicas de uma filosofia da natureza. O argumento teológico das *possibilidades* pode ser verificado na *História natural universal e teoria dos céus*,⁶ onde a harmonia e a regularidade do cosmos são estabelecidas, no mesmo viés das *Reflexões*, como o ponto de partida para as provas da existência de Deus. O mesmo argumento pode ser observado, de um modo mais elaborado, na proposição VII da *Nova elucidação sobre os princípios do conhecimento metafísico*,⁷ onde ele é estabelecido, em contrapartida ao argumento cartesiano, como uma demonstração “do ponto de vista da essência” fundada em uma evidência absolutamente primeira, a saber, a *possibilidade* mesma das coisas. Este argumento⁸, após ser submetido a uma “longa

⁵ Alguns autores dentro da literatura secundária têm pontuado que motivos teológicos constituem o pano de fundo dos tratados metafísicos de Kant dos anos de 1750. Ver Palmquist (2000, p. 9-13), Pannenberg (2008, p. 168), Schönfeld (2000, p. 190).

⁶ Dentro do problema cosmogônico posto pela *História natural universal e teoria dos céus* de 1755, a harmonia e a regularidade dos entes e das leis da natureza, originadas a partir de um mecanismo isolado, é assumida como o advento através do qual se alcança a mais bela prova da existência de Deus. Ora, pois, segundo Kant, é possível verificar através do desdobramento natural do cosmos que as propriedades essenciais das coisas “não podem ter qualquer necessidade independente, mas que devem ter sua origem em um único entendimento [...]”. É possível concluir, a partir disso, que “[...] há um ser dos seres, um entendimento infinito e sabedoria independente, a partir do qual a natureza deriva a sua origem, inclusive sua possibilidade no conjunto completo das determinações (*Allgemeine Naturgeschichte*, 1910, AA 01: 333-334).

⁷ O argumento de Kant, aqui, afirma que o conceito de *possibilidade*, que existe pela não contradição de certas noções reunidas, é resultado de uma comparação. Onde não há coisas para a comparação não existe *possibilidade* e nada existe de real em todo conceito possível a menos que possa existir algo absolutamente necessário. Disso conclui-se que “Existe, por conseguinte, um Deus que é único, o princípio absolutamente necessário de toda a possibilidade”. Negar a existência de Deus é “abolir não somente a completa existência de todas as coisas, mas ainda sua própria possibilidade interna” (*Nova Dilucidatio*, 1910, vol. I, p. 395-396).

⁸ Parte da literatura secundária, dentro da qual se inserem as interpretações de Schmucker (1963), Heinrich (1960) e Reuscher (1977), acredita que as provas da década de 1750 não podem ser consideradas uma antecipação do argumento completo de 1763. Em contrapartida, é perceptível, como salienta Schönfeld (2000, p. 199), que tanto o esboço da proposição VII da *Nova Elucidação* quanto o

reflexão⁹, enfim, alcançará a sua maturidade conceitual sendo apresentado definitivamente na aparência integral de uma prova ontológica no ano de 1763, em o *Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*.¹⁰

Além das questões da teologia racional, a literatura secundária tem pontuado¹¹ que os problemas das *Reflexões* se estendem também para dentro da gênese das concepções éticas kantianas, tornando urgente, diante dos pressupostos da *Filosofia prática universal* de Wolff, a necessidade de uma revisão em torno de seu conceito fundamental, a saber, o conceito de *perfeição*, revisão esta que incidirá, diretamente, no próprio modo kantiano de caracterização da *vontade*.¹² Na década de 1750, é notável, como suposta consequência dessas *Reflexões*, algumas evidências textuais que destacam o posicionamento crítico de Kant frente à vontade intelectualizada de Wolff,¹³

argumento completo de 1763 partem de pressupostos comuns, a saber, começam com a análise da *possibilidade*, passam pela existência das coisas, para, enfim, terminar com a conclusão da existência de Deus como um ser necessário. Ademais, para Schönfeld (*idem*), a proposição VII já traz esboçada em seu argumento elaborado “a partir da essência” (*Nova Dilucidatio*, p. 395), a distinção fundamental da “prova ontológica” de 1763 (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, AA 02: 66), cuja ausência foi reclamada pelos comentadores, a saber, a rejeição da existência como um predicado.

⁹ *Beweisgrund*, 1910, vol. II, p. 66.

¹⁰ As implicações da rejeição kantiana da existência como um predicado mostram, ao ver de Kant, que a prova ontológica cartesiana está envolvida em uma grave “confusão conceitual”. Diante do problema, Kant sugere um diferente caminho para elaborar um argumento *a priori* da existência de Deus, no qual se deve começar com a existência contingente das coisas, considerando, a partir disso, a *possibilidade* interna dos objetos em geral, para então chegar à existência necessária de Deus (Schönfeld, 2000, p. 201). Nesse caminho, a análise da possibilidade alcança a existência de uma entidade necessária que revela a partir de si qualidades como unidade, imutabilidade, eternidade, realidade, ordem, beleza, *perfeição*, espírito, razão e *vontade*, que indicam que esta entidade só pode ser Deus. Para ver o argumento completo consultar Kant, *Beweisgrund*, 1910, AA 02: 77-79).

¹¹ Este ponto será particularmente discutido por Heinrich (1963, p. 408-414) e, posteriormente, por Schneewind (2001, p. 536-540).

¹² Segundo Heinrich (1963), nas *Reflexões*, o conflito entre o arbítrio divino e a necessidade metafísica da natureza nasce quando é assumido que o princípio da escolha do *melhor* na vontade de Deus é derivado de uma representação *possível* da ordem do mundo. Em contrapartida, a resposta de Kant deixa indicado que o arbítrio divino é um fundamento que se dirige ao bem sem estar restrito a *possibilidades* ou a qualquer fundamento oriundo da ordem das representações. Para Schneewind (2001), dessa questão decorre a reivindicação de que o conceito do bem ou da *perfeição* moral precisa se desvincular da ordem representacional das coisas, como em Wolff, para se relacionar, portanto, com a capacidade da vontade de produzir seu próprio objeto. Em 1763, depois de ter despendido “um longo tempo investigando cuidadosamente o conceito de perfeição, de forma geral e em particular”, Kant apresenta a conclusão de que este conceito “sempre pressupõe a relação de um ser dotado de conhecimento e desejo” (*Beweisgrund*, 1910, AA 02: 90).

¹³ Ver as reflexões 1570 e 1753. Além delas, segundo Heinrich (1963, p. 412), o tratamento kantiano da liberdade em *Nova Elucidação*, embora não promova um rompimento com Wolff, vai estabelecer uma teoria da vontade independente da psicologia universal e sem seu característico tom intelectualista. Wolff considera o prazer (*lubitus*) como consequência da percepção da perfeição, Kant, de outro modo, vai considerar o “*lubitus*” como idêntico à vontade (*voluptas*), interpretando o fenômeno volitivo a partir da atração (*allectamentum*) da vontade em relação ao objeto. Ver (*Nova Dilucidatio*,

que será importante por promover a abertura do caminho da independência de Kant no âmbito da ética, conduzindo-o, durante a década de 1760, à descoberta da concepção de *autonomia da vontade* e à formulação inicial do *imperativo categórico*.¹⁴

Enumeradas, de modo sintético, algumas razões que legitimam a importância das *Reflexões sobre o otimismo* para a interpretação do pensamento kantiano e, portanto, justificam o propósito dessa tradução para a *Studia Kantiana*, é preciso explicitar alguns critérios que foram adotados nesse processo. A tradução parte diretamente do fragmento contido em *Reflexionen zur Metaphysik*, vol. XVII, p. 229-239, de *Kants Gesammelte Schriften*, intitulado *Optimismus*, que, por sua vez, está dividido em *Lose Blätter E 69, D 32 e D 33* ou *Reflexionen 3703, 3704, 3705*. O objetivo de manter a tradução o mais próximo do original possível bem como o de realizar as adaptações necessárias para que o significado geral do texto – de seus termos e toda sua problemática – se mantivesse fiel às intenções do autor, fez com que empreendêssemos um processo comparativo em relação à tradução realizada em 1992 por David Walford para a *Theoretical philosophy 1755-1770*, um dos volumes da *Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. Vale mencionar que existe uma tradução anterior feita por François Marty e publicada em 1980 sob o título de *Premières réflexions sur l'optimisme* (In: Alquié, 1980, vol. I, p. 25-34), que, no entanto, não foi utilizada como referência para a presente tradução. Optamos, como nas edições de *Cambridge*, por não traduzir as palavras *tachadas* do texto original, retirando-as do corpo do texto, uma vez que elas não influem, de uma forma direta, no desenvolvimento argumentativo do autor. Foram omitidas, também, as notas explicativas e corretivas do organizador. Como o manuscrito é fragmentário, as súbitas paradas textuais são indicadas por aspas dentro de colchetes. Para fins comparativos, disponibilizamos os textos originais logo abaixo de cada reflexão traduzida, conservando a disposição das linhas na forma como estão apresentadas na edição da *Academia*. Levando em consideração toda complexidade que envolve a tradução de um texto filosófico, gostaríamos, de antemão, de deixá-lo aberto, em todos os seus aspectos, para sugestões ou críticas por parte dos especialistas.

1919, AA 01: 401). A hipótese recente de Shell (2009, p. 22-23) também é desenvolvida em uma direção semelhante.

¹⁴ Neste ponto é especialmente importante os trabalhos de Henrich (1963) e Schmucker (1961).

Referências

- CUNHA, Bruno L. *Sobre a questão do espírito: sonhos de um visionário e suas contribuições para a ética crítica de Kant*. Dissertação, UFJF. Juiz de Fora, 2011.
- HENRICH, Dieter. “Hutcheson und Kant”, *Kant-Studien*, 49 (1957): 49-69.
- HENRICH, Dieter. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr, 1960.
- HENRICH, Dieter. “Über Kants früheste Ethik”, *Kant-Studien*, 54 (1963): 404-431.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Ed. Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer/Walter de Gruyter, 1910.
- KANT, Immanuel. *Theoretical philosophy, 1755–1770*. (The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- PALMQUIST, Stephen. *Kant’s critical religion*. Aldershot, UK: Ashgate, 2000.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- REUSCHER, John A. “A clarification and critique of Kant’s *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*”, *Kant-Studien*, 68 (1977): 18-32.
- SCHNEEWIND, Jeromé. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Uisinos, 2001.
- SCHMUCKER, Josef. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.
- SCHMUCKER, Josef. “Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant”, *Kant-Studien*, 54 (1963): 445-463.
- SCHMUCKER, Josef. “Die Ontotheologie des vorkritischen Kant”, *Kant-Studien*, *Erganzungsheft* 112 (1980) .
- SCHÖNFELD, Martin. *The philosophy of the young Kant: the pre-critical project*. New York: Oxford University Press, 2000.
- SHELL, Susan Meld. *Kant and the limits of autonomy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

Resumo: As *Reflexões sobre o otimismo* são as mais antigas reflexões kantianas sobre metafísica que aparecem no legado manuscrito [*handschriftlicher Nachlass*], remetendo-se ao fecho de 1753 ou 1754. Para justificar a importância de sua tradução, eu argumento que as consequências oriundas do problema da teodicéia, que cerceiam sua problemática, apresentam-se como alguns dos aspectos

fundamentais do desenvolvimento intelectual kantiano no que concerne aos âmbitos da teologia racional e da ética. Por um lado, argumento que a crítica à teodicéia de Leibniz abre espaço para as primeiras reflexões kantianas em torno da teologia racional, proporcionando as bases para o fundamento da prova apresentada em o *Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Por outro, eu deixo indicado que as reflexões são, do mesmo modo, o ponto de partida para profundas investigações em torno do conceito de perfeição, investigações essas que vão incidir diretamente no próprio modo kantiano de caracterização da vontade.

Palavras-chave: teodicéia, teologia racional, ética, desenvolvimento intelectual

Abstract: The *Reflections on optimism* are the oldest Kant's reflections on metaphysics that appear in the manuscript legacy [*handschriftlicher Nachlass*], being probably composed in 1753 or 1754. To justify the importance of translation, I argue that the consequences resulting from the problem of theodicy appear as some of fundamental aspects of Kant's intellectual development concerning to the rational theology and ethics. On the one hand, I argue that the criticism to the theodicy of Leibniz makes room for the first Kantian reflections on rational theology, providing the basis for the argument presented in *The only possible argument for a demonstration of the existence of God*. On the other hand, I leave indicated that the reflections are, likewise, the starting point for deeper investigations into the concept of perfection, bringing direct consequences to own Kantian mode of characterization of the will.

Keywords: theodicy, rational theology, ethics, intellectual development

Tradução

Sobre o Otimismo

[17: 229]

3703

Tu perguntaste: quem é mais feliz no mundo, o virtuoso ou o vicioso [*Lasterhafte*]? Quando se examina a questão, conclui-se, então, que há sempre algo mesclado com as vantagens dos perversos que o virtuoso não deseja e em virtude do qual ele não gostaria de trocar seu estado com o de outros; portanto, o virtuoso é, de fato, mais satisfeito consigo do que se supõe. Os males que afetam os virtuosos não afetam propriamente a virtude, mas são comuns a todos. Ora, se as leis universais deviam limitar-se à relação entre piedosos e ímpios, então, diga-me: quem são, afinal, os piedosos? Ninguém vai considerar esta pessoa merecedora de punição, levando-se em conta que, antes disso, outra pessoa atribui a culpa a alguém diferente? Seria, então, a justiça de Deus reconhecida por todos? [17: 230] O pão não é a recompensa da virtude, mas do trabalho. Se tu, finalmente, concedeste todo bem ao homem, diga-me: estás, afinal, satisfeito? Não queres sempre mais? Deus poderá encontrar também o propósito de vossos desejos? O verdadeiro prêmio da virtude é a tranquilidade interior das almas; os demais bens a destroem ou a corrompem. A erudição, a fama e a riqueza: nada disso tem o verdadeiro bem em si. Portanto, só a virtude constitui a felicidade verdadeira, encontrando algo que lhe satisfaça tanto na abundância quanto na carência, tanto no pranto quanto na alegria. Uma vez que a virtude não possui nenhuma carência, então, nada se deve desejar.

O amor próprio, que se vincula a Deus e ao amor ao próximo, constitui a felicidade do homem. Quanto maior o amor, quanto mais ele se estende, maior é a felicidade. Deus começa a partir do amor pela totalidade e o estende até as partes, mas o amor das pessoas começa a partir de si mesmo e espalha-se gradativamente sobre a totalidade. A Terra sorri para tal pessoa a partir de todas as partes e a Divindade vê Sua própria imagem em sua alma.

Phase α 1. [AA 17: 229]

Nr. 3703-3705 über Optimismus

3703. α 1. L Bl. E 69. S. I. R II 235 f.

du fragst: ist wer ist glücklicher in der Welt, der Tugendhafte oder Lasterhafte? wenn man es untersucht, so wird bey den Vortheilen des Tugendhaften Boshaften allemal etwas untermengt seyn, was der Lasterhafte Tugendhafte nicht begehrt und um deswillen er seinen Zustand mit des andern seinem nicht vertauschen möchte; also ist er in der That zufriedener mit sich, als man denckt. Die Übel, die den Tugendhaften betreffen, betreffen eigentlich nicht die Tugend, sondern sind allen gemein. Wenn die allgemeinen Gesetze nur solten auf die Beziehung der frommen und gottlosen eingeschränkt seyn, so sagt: welches sind denn die Frommen. Werden nicht einer diesen vor strafwürdig, der andere aber einen andern davor halten, und würde denn Gottes Gerechtigkeit von allen erkannt seyn. [17: 230] Brod ist nicht der Tugend, sondern des Fleißes Lohn. Wenn du endlich dem Menschen alles Gute giebst (sage: bist du den zufrieden, begehrt du) nicht immer mehr, und wird Gott wohl ein Ziel deiner Wünsche finden können. Der wahre Preis der Tugend ist die innere Stille der Seelen, die übrigen güter stürzen oder verderben sie. Die Gelehrsamkeit, Nachruhm, Reichthum: alle haben nicht das wahre Gut bey sich. Also macht die Tugend nur das wahre Glück, welche so wohl in dem überfluß als in dem Mangel, in dem Weinen sowohl als in der Frohlichkeit etwas findet, was sie befriedigt. Da die Tugend also keinen Mangel findet, so gilt wünschen nichts. Die Eigenliebe, die sich mit Gottes und des Nächsten Liebe verbindet, macht der Menschen glük aus. Je größer die Liebe, je weiter ausgestreckt: desto größer ist das Glück. Gott fängt von der Liebe bey dem gantzen an und erstreckt sie bis zu den Theilen, die Menschenliebe aber fängt von sich selber an und verbreitet sich nach und nach über das Gantze. Einen solchen lacht die Erde von allen Seiten an, und die Gottheit sieht selber ihr Bild in seiner Seelen.

3704

Sinopse do Otimismo

O Otimismo é aquela doutrina que justifica o mal do mundo a partir da pressuposição de um Ser originário infinitamente perfeito, benevolente e onipotente, [17: 231] considerando que o que é escolhido por este Ser infinitamente perfeito, apesar de todas as aparentes contradições, não obstante, deve ser o melhor entre tudo o que é possível e atribuindo a presença do mal não à eleição do agrado [*Wohlgefallens*] divino, mas à inevitável necessidade dos defeitos essenciais das coisas finitas, que foram trazidos por meio destas coisas ao plano da criação, sem a culpa de Deus, através de um decreto de aprovação [*Rathschluß der Zulaßung*]; não obstante, através da sabedoria e bondade de Deus, estes defeitos são revertidos para o melhor da totalidade, porque a insatisfação que a visão deles em particular pode provocar é contrabalanceada completamente na totalidade através da substituição [*Ersetzung*] que a bondade divina é capaz de promover; então, uma vez que este mundo é o melhor de todos os mundos que foram possíveis através do poder de Deus e uma vez que aquele mundo que poderia ser melhor em partes não deveria, através de [...]. Quando se examina, rigorosamente, o esboço que Leibniz proporciona de seus princípios, constata-se que esta ideia expressa seu parecer tão precisamente quanto possível. É preciso considerar a classificação dos males em relação ao que é necessário ou metafísico e em relação ao que é contingente, ou seja, fisicamente e moralmente hipotético. Devemos considerar a distinção entre a vontade precedente e a consequente, em que a primeira busca a exclusão de todos os males enquanto a segunda os inclui em seu plano como uma consequência inevitável da natureza eterna das coisas; dessa maneira, é possível que sejas convencido da veracidade de nossa hipótese. Leib-[17: 232]niz representa a difundida bondade de Deus, sem limites, como o fluxo de uma correnteza que, com a mesma força, impele tudo ao movimento que é encontrado em seu interior; todavia, os barcos mais pesados, que possuem mais inércia natural do que os de menor dimensão, continuam mais devagar.

p. II:

Ele representa Deus como alguém pronto para se revelar com a completa infinitude de todas as suas propriedades nas obras da criação, mas possuindo um verdadeiro desagrado [*Misfallen*] diante dos males, cuja visão tanto inquieta o ânimo dos espíritos dotados de boa disposição. Todavia, a partir de outras indiscutíveis razões suficientemente conhecidas, como o bem, a sabedoria e a força desse Senhor, ele concede a tais espíritos a esperança de que estes defeitos serão compensados vantajosamente nessa

situação e que mesmo que os males possam também, no final das contas, prejudicar o melhor dos planos, eles, no entanto, não poderiam ter sido evitados na totalidade sem provocar uma irregularidade ainda maior. Com certeza, seres que agem livremente poderiam evitar algumas más ações para a maior satisfação de Deus, mas foi uma necessidade inevitável escolher o menor entre dois males dos quais o primeiro é a falta de liberdade e o outro o moralmente melhor. Havia também no melhor dos planos outros obstáculos que poderiam induzir Deus, por causa do receio de incongruências ainda maiores, a deixar de realizar certas causas motrizes [*Bewegungsursachen*] que poderiam evitar alguns tipos de males. Em suma: nenhuma outra coisa era possível, o mal tinha que existir. Graças sejam dadas à Sabedoria Eterna que admitiu o menor dos males e realizou tudo na totalidade de modo mais glorioso para o Seu louvor. É verdade, parece-me, que nós ainda não vimos para onde realmente tenderá a substituição que deve eximir a totalidade por causa de seus defeitos parciais. Mas, vós não estais seguros [17: 233] de que Deus é como deve ser, a fim de que possais esperar tudo que é melhor Dele? Neste caso, vós não poderíeis esperar nada mais do que uma satisfação plena subsequente ou pelo menos uma justificação plena da justiça e da bondade divina.

p. III:

Comparação da doutrina [*Lehrbegriffs*] de Pope com o Otimismo e preferência do primeiro

Leibniz admitiu que as irregularidades e os defeitos, que afligem as almas dotadas de boa disposição como se fossem males, seriam de fato imperfeições, mas reservou-se o direito de desculpar a Sabedoria Suprema, que ele reconhece a partir de outras razões, por essa aprovação. Assim, as propriedades de Deus foram estabelecidas seguramente para a satisfação daqueles que tem discernimento e obediência suficientes para conceder aplausos para as provas metafísicas da existência de Deus. O resto daqueles que gostariam de reconhecer o vestígio de Deus, junto à contemplação do mundo, continuam aflitos [*in Bekümmerniß*]. Pope escolheu um caminho que é o mais adequado dentre todos os possíveis para tornar acessível a todas as pessoas a mais bela prova da existência de Deus, caminho este – o qual justamente constitui a perfeição de seu sistema – que submete toda a possibilidade ao domínio de um Ser originário oni-suficiente, sobre o qual as coisas não podem ter outras propriedades, nem mesmo aquelas chamadas essencialmente necessárias, a não ser as que se harmonizam em conjunto para expressar completamente Sua perfeição. Ele investiga de modo detalhado a criação [17: 234], principalmente, onde parece faltar-lhe uma maior harmonia; ele ainda mostra que cada coisa que gostaríamos que

estivesse fora do plano da maior perfeição também deve ser considerada boa em si mesma e que não se pode ter, de antemão, um preconceito proveitoso da sabedoria divina a fim de lhe angariar aplausos. As determinações essenciais e necessárias das coisas – as leis universais que não são estabelecidas em relação mútua umas com as outras em um plano harmônico através de uma vinculação obrigatória – preparar-se-ão igualmente por si mesmas para a conservação de propósitos mais perfeitos. O amor próprio, que tem apenas a auto-satisfação como intento e que parece ser obviamente a causa da desordem moral que nós observamos, é a origem daquela bela harmonia que admiramos. Tudo que é útil por si está, ao mesmo tempo, dentro da necessidade de ser útil para os outros.

p. IV:

O vínculo universal, que interliga a totalidade de uma maneira inexplorada, faz com que as vantagens individuais se relacionem sempre com as vantagens das outras coisas, realizando este processo certamente através de uma sequencia natural. Portanto, uma lei universal da natureza estabelece aquele amor que sustenta a totalidade e, certamente, o faz através daquelas mesmas causas motrizes [*Bewegungsursachen*] que produzem de modo natural também aquele mal cuja origem nós gostaríamos de ver destruído. Quando se vê as qualidades essenciais em uma harmonia natural universal, pode-se muito bem presumir que o que se adapta à totalidade excelente, ao mesmo tempo, é a causa do mal [...].

Da perfeição universal da constituição do mundo em sentido físico e moral [17: 235]

A mais distinta regra da perfeição do mundo está no fato de que ele é completo no mais alto grau, sendo que tudo que é possível existe e que nada que é unicamente capaz de existir falta na corrente do ser ou ainda na diversidade de sua mudança, pois não há nenhum defeito maior no mundo, de um modo geral, do que o nada em qualquer uma de suas partes. Por isso, o campo da revelação da força divina compreende todas as espécies de coisas finitas e se estende até aos defeitos com um tipo de riqueza, não se esvanecendo de outra forma a não ser através de todas as etapas de diminuição a partir do mais alto grau da perfeição até o nada. Após esta pressuposição, ouvimos com desprezo as lamentações daqueles para os quais o paraíso, segundo opinam, não compartilhou nenhum destino agradável das perfeições. Eu gostaria, alguém diz, de ter menos obscuridade na compreensão e violência nas inclinações sensíveis, mas só se eu fosse tão afortunado a ponto de não ter outra inclinação a não ser a virtude. Se a

maioria tivesse em mente que, se eles desejassem para si tais propriedades que pressupõem uma mudança de sua natureza, significaria apenas que eles, como desejam, não existiriam de modo algum, estando disponível em seu lugar outro ser com as propriedades exigidas; portanto, estas pessoas deveriam refletir, pois o amor-próprio tem uma aversão diante [17: 236] da aniquilação, preferindo satisfazer-se com o estado que é concedido a si do que [...]

3704. α1. L Bl. D 32. S. I-IV. R I 295-299.

Abriß des Optimismus.

Der Optimismus ist diejenige Lehrverfassung, die aus der Voraussetzung eines höchst gütigen weisen und allmächtigen Urwesens die Anwesenheit [17: 231] übel der Welt mit dem Begriffe aus der Voraussetzung eines unendlich vollkommenen, gütigen und allmächtigen Urwesens zu vereinigen rechtfertigen, indem man sich überführt, daß von solchem nichts als dasjenige ohnerachtet allen scheinbaren Widersprüchen, was von diesem Unendlich vollkommenen Wesen gewehlet worden, dennoch das Beste unter allem möglichen seyn müße, und die Anwesenheit des Bösen nicht der Wahl des göttlichen Wohlgefallens, sondern der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Wesentlichen Mängel endlicher Dinge zuschreibet, welche die, indem sie ohne deßen Schuld durch den Rathschluß der Zulaßung mit in den Plan der Schöpfung gebracht worden, durch deßen weißheit und Güte dennoch so zum besten des Gantzen gekehrt werden, daß sie das Misfallen, das sie vor der Anblik derselben ins besondere erregen kan, durch die Ersetzung, die die göttliche Güte zu veranstalten Weis, im gantzen vollkommen vergütet wird, da also diese Welt unter allen, die durch die göttliche Macht möglich waren, die beste ist und dasjenige, was stükweise besser seyn könnte, der ohne es nicht möcht durch die *bricht ab*. Herr von Leibnitz Man wird, wenn man den Entwurf, den Leibnitz von seinen Grundsätzen giebt, mit genau prüfet, finden, daß diese Idee seine Meinung so genau als möglich ausdrücke. Man darf diese eintheilung in die Nothwendigen oder metaphysischen und in die zufälligen oder Hypothetisch physischen und Hypothetisch moralischen übel erwegen. Man muß deßen Unterscheidung unter dem Vorhergehenden und nachfolgenden Willen, deren der erste alles ohne alles Bose auszuschließen trachtet, der Zweyte durch die sie in seinem Plane als unvermeidliche Folge der endlichkeit ewigen Natur der Dinge mit einschließt, erwegen, so wird man von der Richtigkeit Warhaftigkeit unserer Abschilderung überführt werden. Leib-[17: 232]nitz stellet die sich

ohne Maaßen verbreitende Güte Gottes als den Zug eines Strohms vor, der alles, was in seinem inbegriffe befindlich ist, mit gleicher Kraft zur Bewegung treibet, allein die schweeren Lastschiffe, die mehr natürliche trägheitskraft als die von weniger Maße besitzen, langsamer als diese fortführt.

S. II:

Er stellet Gott vor, wie er bereit ist, sich mit seiner der gantzen Unendlichkeit aller Eigenschaften in den Werken der Schöpfung zu offenbaren, allein und wie er ein wahres Misfallen an den übeln hat, deren Anblick das Gemüth der Wohlgesinnten so sehr beunruhigen. allein er läßt sie von der aus andern unleugbaren Gründen genugsam erkannten Güte, Weisheit und Macht dieses Herrn hoffen, daß die Mangel im Zusammenhange mit Vortheilen werden ersetzt werden und daß, so sehr die Übel mögen endlich auch den Plan besten Plan verunziren, es sie doch nicht im gantzen ohne noch größere Abweichung nicht zu verhindern gewesen. Freylich hätten freyhandelnde Wesen manche böse Handlung zum großen Wohlgefallen Gottes vermeiden können; allein es war nicht in dem Bezug auf eine unvermeidliche Nothwendigkeit, unter zwey übeln, deren eines der Mangel der Freyheit, das andere des moralisch Besten ist, das geringste zu wählen, und es waren auch in dem besten Plane andere (hindernisse, die Gott bewegen konten, die Veranstaltung gewisser Bewegungsursachen, die einige Arten übel verhindern konten, aus Besorgniß noch größerer Ungereimtheiten zu auszulaßen. Kurtz. Es war nicht anders möglich, es mußte Böses seyn. Dank sey der Ewigen weisheit, das er das mindeste zugelaßen und alles im gantzen zu seinem Preise aufs herrlichste hinausgeführt hat. Es ist wahr, mich dünkt, wir sehen noch nicht, wohin die Ersetzung eigentlich ausschlagen wird, die das gantze wegen seiner Theilmängel schadloß halten soll. allein getra seydt ihr nicht versichert, [17: 233] daß Gott (g so) sey, (g wie er) seyn muß, um von ihm alles gute erwarten zu können. In diesem Falle könnt ihr nichts anders als in der Folge eine völlige Befriedigung, zum wenigsten eine völlige Rechtfertigung der gottlichen Gerechtigkeit und Güte erwarten.

S. III:

Vergleichung des Lehrbegrifs des Pope mit dem optimismus und vorzug des ersteren Leibnitz gestand, das die Abweichungen und Mängel (die als ware Übel die Wohlgesinnten in Bekuemmerniss setzen, es in der That wären; allein er behilt sich vor, die höchste Weisheit von (g die er aus andern Gründen erkannte, wegen) der Zulaßung zu entschuldigen. Die best Also wurden die Eigenschaften Gottes zum Behuf derjenigen in sicherheit

gesetzt, die Einsicht und Folgsamkeit gnug haben, den Metaphysischen Beweisen von dem Gottlichen Daseyn Beyfall zu geben. Der übrige Theil derjenigen, die wegen bey dem Anblicke der Welt die Spuhr Gottes gerne erkennen möchten, bleibt in Bekümmerniß. Pope wählete einen weg, der, um den schönen Beweis von Gott zu allen menschen vernehmlich zu machen, der allgeschickteste ist unter allen möglichen ist und der, welches eben die vollkommenheit seines Systems ausmacht, (g so gar) alle möglichkeit der Herrschaft eines allgnugsamen Urwesens unterwirft, unter welchem die Dinge keine andern Eigenschaften, auch so gar nicht solche, die man wesentlich notwendige nennt, haben können, die nicht vollkommen zu ausdrückung seiner Vollkommenheit zusammen stimmen. Er geht die Schopfung [17: 234] stückweise vornehmlich da durch, wo es ihr am meisten an übereinstimmung zu fehlen scheint; doch er zeigt, daß jedes Ding, welches wir gern aus dem Plane der größten Vollkommenheit wegwünschen möchten, auch vor sich erwogen gut sey und daß man nicht (g vorher) ein vortheilhaftes Vorurtheil von der Weisheit des anordnenden Wesens haben dürfe, um sie als ihm den Beyfall zu erwerben. Die Wesentliche und nothwendige Bestimmungen der Dinge, die allgemeine Gesetze, die durch keine ihnen abgenothigte fremde (g erzwungene) Vereinung in einen harmonirenden Plan gegen einander in Beziehung gesetzt sind, werden sich gleichsam von selber zu erhaltung vollkommner Zwecke anschicken. Die Eigenliebe, die nur daß eigene Vergnügen zur Absicht hat und die augenscheinlich die Ursache der moralischen Unordnung zu sein scheint, die wir beobachten, ist der Ursprung derjenigen schönen Eigenschaft übereinstimmung, die wir bewundern. Reichtum kan sich selbst Alles, was sich selbst nützt, findet sich in der nothwendigkeit, zugleich andern nützlich zu seyn. Die allgemeine Bande, die das Gantze auf eine unerforschte

S. IV:

Art zusammenverknüpfen, machen, daß die einzelne Vortheile sich immer auf den Vortheil der andern Dinge und zwar durch eine natürliche Folge beziehen. Also setzt ein allgemeines Naturgesetz diejenige Liebe fest durch die Triebe, die das Gantze Erhält, fest, und zwar durch solche BewegungsUrsachen, die natürlicher Weise auch dasjenige übel hervorbringen, deßen Qvellen wir gerne vernichtet sehen möchten. Kan man wohl, wenn man die Wesentliche Beschaffenheiten in einer so allgemeinen natürlichen Harmonie sieht, vermuthen, daß, was sich so zum trefflichen Gantzen anschickt, zugleich die Ursache so böser *bricht ab*.

Von der allgemeinen Vollkommenheit der Weltverfaßung im physischen und moralischen Verstande. [17: 235]

Die vornehmste Regel der Vollkommenheit der Welt ist, daß sie so im höchsten Grade vollständig sey, das alles dasey, was möglich ist und daß weder in der Kette der Wesen noch in der Manigfaltigkeit ihrer Abänderung etwas fehle, welches nur des Daseyns fähig ist; denn es ist vor die Welt überhaupt kein größer Gebrechen, als das Nichts in irgend einem ihrer Theile. Daher begreift das Offenbarung Feld der Offenbarung der Gottlichen Macht alle Gattungen endlicher Dinge und durch mit einer Art des Reichthums erstreckt sich es bis auf die Mängel und verlieret sich nicht anders als durch alle Stufen der Verminderung von den höchsten Graden der Vollkommenheit bis zum Nichts. Laßet uns nach dieser Voraussetzung die Klagen derjenigen mit Verachtung anhören, denen der Himmel ihrer Meinung nach kein gefälliges Loos der Vollkommenheiten zugetheilet hat. Ich möchte, spricht einer, gerne weniger über Finsterniß im Verstande und weniger Heftigkeit in den Sinnlichen Neigungen haben, wenn ich doch so glücklich wäre, keine Neigung zur Sünde zu haben andere Neigung als die vor die Tugend zu haben. Wenn die meisten bedächten, daß, wenn sie sich solche Eigenschaften wünschen, die eine Veränderung ihrer Natur voraussetzen, es eben so viel heißt, als begehren, daß sie gar nicht wären und daß an ihrer Stelle ein ander Wesen von der verlangten Beschaffenheit vorhanden seyn möchte, so würde man in sich gehen, denn die Selbstliebe hat einen Abscheu vor [17: 236] der Vernichtung und ist lieber mit dem Zustande, wie er ihr beschieden seyn mag, zufrieden als daß sie *bricht ab mit der Seite*

3705.

Defeitos do otimismo [17: 236]

Leibniz estava certo ao chamar sua doutrina de uma teodicéia ou defesa da boa causa de Deus. Pois, de fato, ela não é outra coisa senão uma justificação de Deus, diante da exigência incabível de que Ele talvez possa ser o autor do mal, através da garantia de que, tanto quanto é possível para Ele, tudo é bom, não sendo Sua culpa ao menos se nem tudo se realiza tão perfeitamente como deveria de acordo com o desejo do justo. Os erros dessa doutrina são muito sérios para que continuemos a aceitá-los. Leibniz apresenta as regras que tem a perfeição enquanto finalidade como conflitantes umas com as outras em seu exercício. Ele considera as exceções como defeitos necessários, visualizando a digníssima ação da

sabedoria suprema a partir do fato de que ela faz a escolha do lado do melhor tal como um marinheiro põe em sacrifício uma parte de sua carga para salvar o navio e o resto. É verdade que a sabedoria e o bem de Deus triunfam aqui sobre todas as contestações. Porém, o que se deve dizer da infinitude e da independência? Quais causas, pois, podem levar aquelas determinações essenciais das coisas a discordarem entre si? O que torna as perfeições, cada uma das quais deveria aumentar o prazer de Deus, incompatíveis em uma relação? O que está à frente do insondável conflito entre a vontade universal de Deus, que visa somente o bem, e a necessidade metafísica que não quer se adaptar a este fim com toda harmonia [17: 237] e sem exceções? Se os males – dos quais eu não conheço o tipo de fatalidade necessária – constroem Deus em Sua aprovação, sem ter provocado Nele o prazer, então tais males impõem certo tipo de desagrado a este Sumo Ser bem aventurado, que, embora possa ser atenuado em alguma medida pela justificativa de Sua inocência, não pode ser, todavia, suprimido. Se tudo foi bom na totalidade ou ainda é bom nas partes, então, a visão de todos os lados é infalivelmente a fonte do verdadeiro prazer. Por que deve ser, pois, tão proficiente que tudo nas partes

p. II:

seja desagradável com o propósito de provocar o prazer apenas na totalidade? Se Deus abomina os vícios e os tormentos – se Ele não os deseja, mas apenas os permite – por que então foi necessário que eles existissem, assumindo também que não podem ser excluídos para não abrir espaço para defeitos ainda maiores? É verdade que este pretexto serve para manter Deus livre da culpa, mas nunca resolverá a importante questão do porquê da necessidade essencial ter algo que contradiz a vontade universal de Deus, constroendo-a à aprovação dos males sem ter adquirido satisfação. O erro todo se baseia no fato de que Leibniz estabelece, por um lado, o plano do melhor mundo a partir de um tipo de independência e, por outro, a partir da dependência da vontade de Deus. Toda possibilidade está espalhada diante de Deus. Deus as observa, considera-as e as examina; por um lado, Ele é guiado através das determinações inerentes a essas possibilidades segundo o critério de suas perfeições particulares e, por outro lado, de acordo com aquilo que as coloca em uma combinação; essa comparação provoca a decisão de Deus. A essência do mundo não é assim simplesmente porque Deus a quer desse modo, mas porque não foi possível constituir-la de outra maneira, apenas [...]. [17: 238]

p. III:

O segundo erro capital do Otimismo encontra-se no fato de que os males e irregularidades que são percebidos no mundo são desculpados apenas a partir da pressuposição da existência de Deus, levando-nos, portanto, de antemão, a acreditar na existência de um Ser infinitamente benevolente e infinitamente perfeito, antes que possamos assegurar que o mundo, que se supõe como Seu trabalho, é belo e regular, em vez de nos levar a acreditar que a concordância universal da ordem do mundo, caso ela possa ser reconhecida por si e em si mesma, oferece a mais bela prova da existência de Deus e de que todas as coisas dependem universalmente Dele. A mais segura e simples prova, portanto, da realidade de um Ser oni-suficiente, infinitamente benevolente e infinitamente sábio, que é reconhecida a partir da consideração dos arranjos excelentes que o mundo exhibe em toda parte, é minada pela doutrina do Sr. Leibniz. Parece-me que um Epicuro responderia a alguém que elaborou em cima dessa prova da seguinte maneira: se a concordância que vós percebeis no mundo parece provar-lhes uma Sabedoria organizada como a criadora, então, deveis confessar que a maior parte do mundo não depende dessa Sabedoria, porque ele traz consigo em toda parte, em mais da metade de seus acontecimentos, incoerências e irregularidades desagradáveis. Eu não aceito vosso subterfúgio que levanta suspeita sobre aquela Sabedoria que organizou, por exemplo, algumas partes para propósitos [17: 239] sábios, escondendo, igualmente no restante, as evidências de Sua supervisão. Eu prefiro, portanto, concluir que se a sábia Causa suprema não foi capaz de trazer todas as coisas para dentro de um plano de beleza harmônica, então, isso significa que nem todas as coisas em suas propriedades foram submetidas, ao menos, ao prazer desta Causa e que o destino eterno, que tanto limita a força dessa poderosa Causa e a constringe ao consentimento de males brutos, por isso, rouba-lhe a oni-suficiência,

p. IV

submetendo-a à necessidade desses mesmos males.

3705.

α1. L Bl. D 33. S. I-IV. R I 299-302. S. I:

Mängel des Optimismus. [17: 236]

Leibnitz hatte Recht, daß er sein Lehrgebäude eine Theodice oder Vertheidigung der guten Sache Gottes nannte. Denn in der That ist es nichts anderes als eine Rechtfertigung Gottes in der Zumuthung, das er vielleicht

der Urheber des Bösen seyn möge, durch die Versicherung, daß soviel an ihm ist, alles gut ist und daß es wenigstens seyne Schuld nicht sey, wenn alles nicht jedes Ding vollkommen so ausfällt, als es nach dem Wunsche der redlichen ausfallen sollte. Die Fehler dieses Lehrbegriffs sind gar zu wichtig, als das man bey demselben solte stehen bleiben können. Leibnitz stellet stellet die Regeln der (g zum Zwecke habenden) Vollkommenheit vor, wie sie einander in der Ausübung streiten. Er sieht die Ausnahmen als nothwendige Mängel an und erblickt die der höchsten Weisheit anstandige Handlung darin, daß sie die Wahl auf die Seite des Besten trifft. so wie ein Seefahrer einen Theil seiner Waren in die Schantze schlägt, um das Schiff und das übrige zu retten. Es ist war, die Weisheit und Güte Gottes siegt hier über alle Vorwürfe. Allein was will man von der Unendlichkeit (g und) der Unabhängigkeit sagen. Von welchen Ursachen mögen doch die wesentliche Bestimmungen der Dinge diejenige Zwietracht haben, die die vollkommenheit, deren jede insonderheit das Wohlgefallen Gottes vermehren würde, in einer Verbindung unverträglich macht. Was ist es vor ein seltsamer unerforschlicher Streit zwischen dem allgemeinen Willen Gottes, der lediglich auf das Gute abzielt, und der (g metaphysischen) nothwendigkeit der metaphysischen Eigenschaften, die sich nicht dazu mit aller übereinstimmung [17: 237] (g ohne Ausnahmen) anschicken will. Wenn die Übel durch, ich weiß nicht, auf was vor Art nothwendige Fatalitaet Gott ihre Zulaßung ab-nothigen, ohne in ihm wegen ihr das Wohlgefallen erregt zu haben, so versetzen sie dieses höchst seelige wesen in eine gewisse Art eines Misfallens, das zwar durch die Rechtfertigung der Unschuld von seiner Seite kan einiger maaßen gemildert, aber nicht gedämpft werden. Wenn alles im ganzen Gut war oder noch in den Theilen Gut ist, so ist ohnfehlbar der anblick von allen Seiten die Qvelle eines wahren Vergnügens. Warum muß es denn so bewandt seyn, daß alles in den Theilen

S. II:

unangenehm sey, um nur im Gantzen das Wohlgefallen zu erwecken. Wenn Gott die Laster und die Qvaalen verabscheut, warum wenn er sie nicht begehrt, sondern nur zuläßt: warum war es denn nothwendig, daß sie vorhanden seyn müssen, da sie den gesetzt auch, daß sie nicht ausgeschlossen werden können, um nicht noch größeren Mängeln platz zu machen; diese Entschuldigung dient zwar, Gott von der Schuld frey zu sprechen, aber sie wird niemals den wichtigen Zweifel auflösen, warum die nothwendige Eigensch wesentliche nothwendigkeit etwas hat, welches Gott wieder sein dem allgemeinen Willen Gottes wiederstreite und ihm die Zulaßung abnöthige, ohne deßen Wolgefallen erworben zu haben. Der

gantzte Fehler beruht darin, Leibnitz versetzt den Plan der besten Welt einestheils in eine art einer Unabhängigkeit, andern theils in einer Abhängigkeit von dem Willen Gottes. Alle Möglichkeit ist vor Gott ausgebreitet Gott sieht, überlegt, prüfet sie; er wird durch die ihnen beywohnende Bestimmungen nach Maasgebung ihrer (g besonders) Vollkommenheiten auf eine Seite gelenkt und nach demjenigen, was sie in Verbindung ausmachen, auf die andere Seite; diese Vergleichung veranlaßt seinen Rathschluß. Die Welt ist eigentlich nicht so, weil sie Gott so haben will, sondern weil es sich nicht thun läßt, sie anders zu machen. Die Unabhängigkeit der ewigen naturen geht voran. Die Abhängigkei [17: 238] besteht nur in dem Plan, darin sie gott nach den Regeln des Besten so gut zu ordnen trachtet, als ihre wesentlichen Bestimungen es verstatten. Der Welt wesen gut ist nicht bloß darum gut weil lediglich darum so, weil sie Gott so haben will und, sondern weil sie nicht anders möglich war, *nur ei übrig*.

S. III:

Der zweyte Hauptfehler des Lehrb Optimismus ist, daß die übel und Ungereimtheiten, die in der Welt wahrgenommen werden, nur aus der Voraussetzung des Daseyns Gottes entschuldigt werden. und daß man also (g vorher) glauben muß, daß es ein unendlich gütiges und unendlich vollkommenes Wesen Gebe, ehe man sich versichern kan, daß die Welt, die als sein Werk angenommen wird, schön und regelmäßig sey, anstatt daß die allgemeine übereinstimmung und der Anordnungen der Welt, wenn sie an und vor sich selber erkant werden können, den Schönsten Beweis von em Daseyn Gottes und der Allgemeinen Abhängigkeit aller Dinge von demselben darreichen. Der sicherste und leichtste Beweis also von der Wirklichkeit eines allgenugsamen, unendlich en Wesens gütigen und unendlich Weisen wesens, welches aus der Betrachtung der vortrefflichen Anstalten, die die Welt allenthalben zeigt, erkant wird, wird durch das Lehrgebäude des Herrn v. Leibnitz entkräftet. Mich dünkt, ein Epikur würde demjenigen, der auf diesen Beweis bauete, antworten: Wenn die Übereinstimmung, die ihr in der Welt wahrnehmt, euch eine anordnende Weisheit zu als die urheberin zu beweisen scheint, so müst ihr gestehen, daß derjenige Theil die Welt dem grosten Theile nach von dieser nicht abhängt, weil sie allenthalben mehr als der Hälfte nach Ungereimtheiten und wiederwärtige Abweichungen in sich enthält. Ich nehme eure Ausflucht nicht an, daß von derjenigen Weisheit, die etwa einige Theile mit zu klugen [17: 239] Zwecken geordnet hat, zu vermuthen stehet, daß sie in den übrigen eben fals Beweisthümer ihrer Aufsicht versteckt habe. Ich will lieber also schließen: wenn ihr die Weise obere Ursache nicht vermocht hat,

alle Dinge in einen Plan von zusammenstimender Schönheit zu bringen, so waren wenigstens nicht alle Dinge ihren Eigenschaften nach dem Wohlgefallen derselben unterworfen, und daß das ewige schicksaal, welches die Absicht Macht dieser Gottheit der vermogenden Ursache nur Platz zu einzu so sehr eingeschränkt und die Einwilligung grober übel ihr abgenothigt, raubet ihr dadurch die allgenugsamkeit

S. IV:

und indem sie sie mit den übrigen wiegt, unter unterwirft sie eben derselben nothwendigkeit.

Recebido em 10/12/2014; aprovado em 06/03/2015.

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 uma 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.