

Studia Kantiana

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

Volume 16

Número 1

Abril de 2018

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Editor

Joel Thiago Klein
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, SC, Brasil

Comissão editorial

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

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

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

Web site

www.sociedadekant.org/studiakantiana

Endereço para correspondência

[Mailing address]:

Joel Thiago Klein
Departamento de Filosofia, UFSC
Campus Universitário,
CFH.
Florianópolis, SC, Brasil
CEP: 88040-900
Tel.: (48) 3721-4457
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

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

Volume 16

Número 1

Abril de 2018

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

Artigos

[Articles]

- 5 **Kant e Rousseau: religião e teodiceia nas *Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime***
[Kant and Rousseau: religion and theodicy in *Remarks on the Observations on the feeling of the Beautiful and Sublime*]
Bruno Cunha
- 25 **Observações críticas acerca da prova kantiana da objetividade das representações na Dedução Transcendental das Categorias**
[Critical remarks regarding the Kantian proof of the objectivity of representations in the Transcendental Deduction of the Categories]
Fernando Sposito Yokoyama
- 53 **Can we make sense of free harmony?**
Rafael Graebin Vogelmann

- 75 **Onde (não) entram voz universal e *sensus communis* nos juízos-de-gosto?**
[Where universal voice and *sensus communis* (don't) enter into judgments-of-taste?]
Rômulo Eisinger Guimarães
- 103 **Seria Kant um determinista? Considerações acerca da solução da terceira antinomia**
[Was Kant a determinist? Considerations about the third antinomy]
Luciano Vorpapel da Silva
Nilmar Pellizzaro
- 129 **A imaginação e a construção doutrinária da Estética Transcendental**
[The imagination and the doctrinaire construction of Transcendental Aesthetic]
Claudio Sehnem
- Resenhas**
[Reviews]
- 155 **Dörflinger, Bernd, La Rocca, Claudio, Louden, Robert, de Azevedo Marques, Ubirajara Rancan, Kant's Lectures / Kants Vorlesungen, Walter de Gruyter, Berlín, 2015. ISBN 978-3-11-035147-7.**
Miguel Alejandro Herszenbaun
Luciana Martínez
- 163 **Informações aos autores**
- 164 **Information for authors**

**Kant e Rousseau: religião e teodiceia nas
Anotações nas Observações sobre o Sentimento
do Belo e do Sublime**

[Kant and Rousseau: religion and theodicy in *Remarks on the Observations on the feeling of the Beautiful and Sublime*]

Bruno Cunha*

Universidade Federal de São João del Rei (São João del Rei, Brasil)

A profissão de Fé do Vigário Saboiano, apresentada no livro IV do *Emílio*, parece compor a parte menos convencional do grande romance didático de Rousseau. Mesmo depois de seu impacto inicial – quando o *Emílio* foi condenado às chamas logo após seu lançamento em 1762 por trazer coisas muito ousadas contra a religião e o governo - a profissão religiosa de Rousseau declarada nas palavras do vigário ainda se manteve às margens, excluída da versão autorizada, com o pretexto de não ser essencial para sua proposta educacional. O fato é que, em matéria de religião, as concepções rousseauianas eram revolucionárias ao preferir o chamado imediato do coração aos dogmas religiosos bem como a religião instituída pela consciência natural à religião histórica baseada nos estatutos. Mas a filosofia da religião de Rousseau não foi inovadora apenas devido ao seu teísmo e por ser uma crítica incisiva à religião estatutária. Ela é, ademais, uma inovadora tentativa de resposta a um dos principais problemas filosófico-religiosos da modernidade, a saber, o problema da teodiceia, cujo impacto resvalava fortemente na época do iluminismo. Como se sabe, a teodiceia - abordada na modernidade primeiramente por Leibniz – buscou uma justificativa racional para a liberdade humana, o mal no mundo e a bondade e a justiça de Deus.

Após o terremoto de Lisboa, em 1755, o debate em torno da teodiceia se reacendeu. Voltaire usou toda sua habilidade retórica e dialética para criticar por meio de seu poema sobre o terremoto toda forma de otimismo filosófico¹. O

* E-mail: brunocunha@ufsj.edu.br . Professor Adjunto na Universidade Federal de São João del Rei.

¹ Em um pequeno trecho do poema, Voltaire escreve: “Cem mil desafortunados que a terra devora, os quais, sangrando, despedaçados, e palpitações embora, enterrados com seus tetos terminam sem assistência. No horror dos tormentos sua lamentosa existência! Aos gritos balbuciados por suas vozes expirantes, ao espetáculo medonho de suas cinzas fumegantes, direis vós: eis das eternas leis o cumprimento, que de um Deus livre e bom requer o discernimento? Direis vós, perante tal amontoado de vítimas: Deus vingou-se, a morte deles é o preço de seus crimes? Que crime, que falta cometeram estas vítimas, sobre o seio materno esmagados e sangrantes? Lisboa, que

sistema de otimismo, representado pelo argumento de Leibniz sobre o melhor dos mundos possíveis, que se tornou amplamente popular através do dito poético de Pope², foi bastante influente na primeira metade do século XVIII (Cassirer, 1960, p.36). Voltaire argumentou que somente um filósofo abstrato e cego em relação aos sofrimentos da existência poderia apoiar uma hipótese assim. A resposta de Rousseau ao pessimismo de Voltaire foi apresentada em 1756, em uma carta na qual o pensador genebrino declara que não é a função de um filósofo aumentar o sofrimento pelo qual passa a humanidade, descrevendo-os em detalhes, condenando dessa forma todos ao desespero. Para Rousseau, é preferível o consolo do otimismo às muitas misérias que Voltaire considerou intoleráveis: “[o] poema de Pope alivia minha dor e me enche com paciência; o seu aumenta minha agonia e me força a protestar contra a providência”. O otimismo de Rousseau, não obstante, não encontra alento no pensamento metafísico que até então se estabelecera como base de uma justificativa dos propósitos divinos. Uma resposta à teodiceia não é uma na qual chegamos por meio dos princípios de uma razão lógica e não contraditória, mas é muito mais algo dado por uma convicção que nos é autoimposta de forma imediata e natural. A dissolução da teodiceia encontra lugar, dessa forma, em uma forte convicção em direção à imortalidade e à providência, que não se funda em princípios especulativos, mas, tem suas raízes em nossos mais profundos sentimentos naturais. É nesse sentido que Rousseau protesta contra Voltaire. “Eu sinto, eu acredito nela [na providência], eu a desejo, eu espero por ela e a defenderei até meu último suspiro” (Rousseau, *Correspondence Generale*, v.2, p.37-38).

não é mais, teve ela mais vícios, que Londres, que Paris, mergulhadas nas delícias? Lisboa está arruinada, e dança-se em Paris” (Voltaire, 1785, p.117-118).

² 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. A despeito de que o universo demonstre, por detrás de seus aspectos complexos e inescrutáveis, uma aparência de imperfeição, Pope argumenta que ele, enquanto um todo constituído de maneira racional através das leis naturais, deve ser entendido como resultado de um trabalho perfeito de Deus. Ainda que o mundo deixe transparecer imperfeição e maldade quando observado a partir da ótica limitada dos seres humanos, ele ainda sim é “[t]ão completo, tão perfeito” mesmo “no homem mau que lamenta” (Idem, p. 153). A aparência desordenada e caótica da vida é justificada através da pressuposição de uma realidade divinamente ordenada. Resta ao homem, concebido como um estágio intermediário entre os anjos e as bestas, aceitar sua posição na grande corrente do ser onde “nada é estranho” e “nada se sustenta sozinho” (1988, p. 155). Portanto, a despeito do “falso espelho da sabedoria” que sustenta “a luz da natureza”, deve-se admitir que “[o] que quer que seja é bom” (1988, p. 157). Uma vida virtuosa e feliz torna-se possível apenas quando se está ciente de que tudo na inescrutável ordem divina pressupõe o bem. O pensamento inicial de Kant será profundamente influenciado pelo poema de Pope. Isto pode ser constatado nos fragmentos que, no legado manuscrito [*handschriftlicher Nachlass*], estão apresentados como folhas soltas [*lose Blätter*] E69, D32 e D33 ou reflexões 3703- 3704-3705 que foram compostas em 1753 ou 1754. Para a tradução e comentário, consultar *Studia Kantiana* n.18, 2015. Ademais, observamos também claras referências a Pope na *História Natural Universal* e, no contexto dos anos de 1760, nas *Anotações*.

No início de 1760, as principais obras de Rousseau chegavam a Alemanha. No verão de 1762, Johann Kanter, o editor com quem Kant trabalhava, trouxe para Königsberg o polêmico *Contrato Social* e o *Emilio*, ambos condenados às chamas em Paris. “Foi então, segundo o testemunho de Herder, que Kant se entusiasmou por Rousseau, quando dedicou um verdadeiro culto à natureza e à ideia do valor moral do Homem” (Vleeschauwer, p.48, 1962). Não demorou até que, gradativamente, os primeiros traços dessa influência emergissem vigorosamente nos escritos de Kant. Como é possível verificar, já em 1763, encontramos a primeira referência direta a Rousseau no tratado estético-antropológico *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* em uma nota de rodapé (GSE, AA 02:247)³. Depois disso, uma série de referências indiretas podem ser encontradas em outras publicações, como é o caso da crítica à cultura apresentada no *Ensaio das Doenças Mentais*, do ataque aos acadêmicos e à metafísica especulativa a favor da moralidade em *Sonhos de um Visionário* ou, ainda, da importância atribuída à investigação antropológica no *Anúncio do Programa de suas Preleções do Inverno de 1765 e 1766*. O emergente interesse por antropologia⁴, observado nesse contexto, conduziu os primeiros intérpretes à conclusão de que a influência determinante de Rousseau sobre Kant esteve restrita apenas ao limitado campo das investigações antropológicas (Dieterich, 1878; Reich, 1936). O impacto e a extensão dessa influência, todavia, alcançaram proporções muito maiores, produzindo uma verdadeira revolução na maneira de se pensar a moral, a política e a religião. Não obstante, foi apenas com a publicação do conjunto completo das *Anotações* kantianas escritas à margem de seu exemplar de trabalho das *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*⁵, em meados do século XX, que se tornaram perceptíveis as reais consequências do impacto que as concepções rousseauianas imprimiram no desenvolvimento do pensamento de Kant. Ao analisar essas *Anotações*, Schmucker (1961, p.173-174) chega à conclusão de que “estamos claramente diante do mais imediato e originário debate [*Auseinandersetzung*] com as obras capitais de Rousseau, sobretudo com seu *Emílio*”. É bastante claro, segundo ele, que: [...] a leitura do *Emílio* produziu uma revolução nele (em Kant), tendo causado um efeito [*gewirkt*] tão forte sobre ele como nenhum outro livro antes. ”.

Dessa forma, tendo como referência o debate com Rousseau, meu objetivo nesse artigo é explicitar, por meio da análise de algumas dessas *Anotações* e com auxílio de algumas passagens de outros textos, as novas concepções kantianas sobre a religião e a teodiceia que emergiram em meados de 1760. Especificamente, busco mostrar que ao se apropriar criticamente do pensamento de Rousseau, Kant é

³ Será usado aqui o modelo de referência das obras completas de Kant publicadas pela Academia de Berlim.

⁴ Ver *Anúncio do Programa de suas Preleções do Inverno de 1765-1766* (NEV, AA 02:303-313).

⁵ Para tradução, ver Cunha (2016), *Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (seleção de notas).

levado às primeiras formulações de uma inovadora resposta para as questões do mal moral e da justiça de Deus, que resultarão no rompimento com Leibniz e, conseqüentemente, na elaboração dos *contornos mais essenciais* da ética e da filosofia da religião que anos à frente seriam apresentadas como doutrinas filosóficas definitivas em seus trabalhos da maturidade.

Em meados de 1760, cerca de vinte anos antes da publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant escreve um sugestivo comentário às margens de seu exemplar de trabalho de *Observações*: “Rousseau descobriu pela primeira vez, sob a diversidade das formas assumidas pelo homem, sua natureza profundamente escondida e a lei oculta [*versteckte Gesetz*] de acordo com a qual a providência é justificada através de suas observações. Antes disso, a objeção de Alphonso e Mannes ainda era válida. Após Newton e Rousseau, Deus está justificado e agora o teorema [*Lehrsatz*] de Pope é verdadeiro” (NTH, AA 20:59-60). Esse comentário é especialmente importante por dizer respeito a um problema ético e teológico de grandes proporções implícito nas origens do pensamento kantiano. Desde os anos de 1750, quando Kant publicou sua cosmogonia intitulada *História Natural Universal e Teoria do Céu*, é notável seu interesse em justificar a regularidade do universo natural, constituído pelos planetas e pelas estrelas, bem como a ordem do mundo espiritual formado por todas as criaturas racionais. Baseado nos pressupostos da mecânica de Newton, Kant está convicto de que a constituição da natureza está, desde o princípio, justificada através das leis universais e mecânicas da matéria. Mas, extrapolando os limites da própria doutrina newtoniana, em sua essência, estas leis são justificadas teleologicamente e em bases metafísicas. Na *História Natural*, a atividade da matéria é o indício de um “esforço essencial” (NTH, AA 01: 226) ou de um impulso de se organizar (NTH, AA 01:263). Isto é, “[a] matéria, determinando-se segundo suas leis mais gerais, produz - através de seu comportamento natural ou, se preferirmos, através de uma mecânica cega - conseqüências adequadas, que parecem ser o projeto de uma sabedoria suprema” (NTH, AA 01: 225). É como se Deus tivesse impresso nas forças naturais um tipo de arte secreta que faz com que a matéria seja capaz de transpor, “por si mesma, o caos em direção a uma constituição perfeita do mundo [*vollkommenen Weltverfassung*]” (NTH, AA 01:229). No entanto, se Kant está ciente, nesse contexto, de que uma *regra universal única* é responsável pela formação regular não apenas do sistema solar, mas de todo cosmos, não há qualquer referência ao princípio que, da mesma

maneira, deve ser responsável pela ordem e a regularidade da dimensão espiritual que é, sobretudo, constituída pelos seres racionais.

Ao refletir, na *História Natural*, pela primeira vez, sobre o lugar do homem no universo, é notável que Kant apresenta os primeiros traços de uma antropologia, que, em última instância, vai culminar no problema da teodiceia. Nessa perspectiva inicial, os seres humanos são concebidos, tomando como referência a sua localização no universo em vista da distância em relação ao sol e da matéria da qual são compostos, como estando em uma “determinada posição média” em relação aos habitantes de outros planetas, posição essa que proporciona a “infeliz capacidade para o pecado”. Os habitantes da Terra encontram-se justamente “no perigoso caminho do meio, onde a experiência dos encantos sensíveis tem uma poderosa habilidade para desviar a soberania do espírito”. A constituição natural dos seres humanos como intermediários entre a virtude e o vício leva Kant a admitir uma inevitável propensão humana para o mal. Não é possível ser indiferente, na história da natureza, ao fato de que “entre as criaturas racionais deste planeta existem seres maliciosos” que permanecem “presos firmemente ao serviço da vaidade” e “quão infeliz então é esta esfera por produzir tão miseráveis criaturas!” (NTH, AA 01:367). Ao discutir a condição humana nesses termos, Kant se encontra agora diante de sua própria teodiceia. Se as leis naturais representam a ordem de uma constituição perfeita do mundo, por outro lado, a dimensão humana, devido à manifestação do mal moral, parece ser expressão de uma completa *desordem*. Como conceber uma ordem universal perfeita, se o universo dos seres humanos não se conforma com isso? Não obstante, a questão que é aqui colocada pela primeira vez não vai encontrar qualquer resposta satisfatória⁶ até a década seguinte, depois do crucial encontro com o pensamento de Rousseau.

No Emílio, introduzindo o problema da teodiceia, Rousseau indaga-se sobre o lugar do homem dentre as coisas que Deus governa. Ele vê ordem na natureza, mas desordem no mundo humano.

Onde está a ordem que eu havia observado? O quadro da natureza oferece-me harmonia e proporções, enquanto o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! A concórdia [*Le concert*] reina entre os elementos, e os homens estão no caos! Os animais são felizes; só seu rei é desgraçado! Ó sabedoria, onde estão suas leis? Ó Providência, é assim que rege o mundo? Ser benevolente, onde está o seu poder? Eu só vejo o mal sobre a terra (Rousseau, 1856, p.214).

Conforme Rousseau constata, é preciso admitir a existência do mal no mundo. Apesar disso, ele chama a atenção para a sua origem a partir das próprias forças humanas. Considerando que a “liberdade consiste precisamente em não

⁶ Essa reflexão é abordada superficialmente na *História Natural* através da suposição do renascimento das almas em outras esferas do universo como meio de se alcançar a felicidade e a comunhão com Deus (NTH, AA 01:321-2; 368). Na *Nova Dilucidatio*, Kant articula uma resposta especulativa para a teodiceia aos moldes da de Leibniz (PND, AA 01:404). Para comentário, consultar Cunha (2017) – *A Gênese da Ética de Kant*.

poder querer senão aquilo que me convém ou julgue como tal, sem que nada de estranho a mim me determine”, Rousseau entende que nenhum mal pode ser atribuído a Deus. Enquanto impulso natural e legítimo, a liberdade dos atos da vontade, como princípio da *responsabilidade*, isenta a providência de qualquer culpa em relação a estes males:

[s]e, mesmo no estado de rebaixamento em que estamos durante a vida, nossos primeiros impulsos são legítimos; se todos nossos vícios provêm de nós mesmos, por que nos queixamos de ser subjugados por eles? Por que atribuímos ao autor das coisas os males que fazemos a nós mesmos e os inimigos que armamos contra nós? (Rousseau, 1856, p.226).

Consequentemente, o abuso que o homem faz de sua liberdade, devido a uma corrupção que lança sobre si, não é capaz de perturbar a ordem geral do mundo, recaindo, na verdade, como um efeito contrário sobre si próprio: “[o] mal que o homem faz cai sobre si mesmo sem mudar em nada o sistema do mundo, nem impede a conservação da espécie humana” (Rousseau, 1856, p.216). E diante da perfeição da providência, Rousseau não vê qualquer possibilidade - nem mesmo mediante as mais sinceras preces – de que essa ordem possa ser alterada de acordo com as inclinações degeradas do homem que se afastou da natureza.

Eu converso com Ele [Deus], introduzo todas as minhas faculdades na Sua essência divina, impressiono-me com os Seus benefícios e o abençoo pelos Seus dons; mas não lhe dirijo preces. O que eu poderia Lhe pedir? Que mudasse, para mim, o curso das coisas e realizasse milagres a meu favor? Eu que deveria amar sobre todas as coisas a ordem que a sua sabedoria estabeleceu e a sua providência mantém, pretenderia que a ordem fosse perturbada em meu benefício? ” (v.5. p.227).

A influência do argumento de Rousseau,⁷ nesse sentido, é bastante nítida nas *Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. Kant

⁷ Essas considerações remetem-nos, particularmente, às indicações concernentes à Teodiceia implícitas no escrito kantiano sobre a existência de Deus em 1763. Lá, Kant havia afirmado que, apesar da aparente desordem causada pela atividade livre dos seres humanos, a ordem do mundo poderia ser preservada, porque essas ações não eram aleatórias ou destituídas de um fundamento. Em seu escrito de habilitação de 1755, Kant havia tentado sustentar uma justificativa para a ordem perfeita do mundo e para o mal em geral a partir da ideia de que a vontade livre e as causas determinantes da natureza, a despeito de qualquer aparente discrepância que pudessem apresentar entre si, estão vinculadas a partir dos mesmos tipos de razões. Nas *Causas de um Terremoto*, Kant reafirma essa posição ao destacar que todos os acontecimentos do mundo, incluindo os males naturais que afligem os homens, são “estabelecidos por Deus como uma consequência de certa de leis invariáveis” (*GNVE*, AA 01:441). Mas é notável que algum tempo depois, em 1762, Kant já havia percebido que os limites da razão especulativa não permitiriam um discurso sobre tais razões. Dificilmente as leis invariáveis que concernem ao mundo humano poderiam ser justificadas a partir da mesma ordem de razões internas que constituem a natureza física. Estas leis estão menos ligadas aos juízos da razão especulativa e mais a uma capacidade interna acessível ao senso comum. A descoberta de um princípio imanente da vontade, nos escritos e reflexões de 1764-66, abre um novo caminho para explicar toda ordem e desordem (e, com isso, o problema do mal) do mundo moral em um caminho que é, por um lado, compatível com as razões de Deus e da natureza em geral e, por outro, independente tanto das razões constitutivas da natureza física quanto da intervenção sobrenatural de Deus e das promessas de recompensa e punição propostas pela teologia dogmática.

argumenta, em um de seus comentários, que somos levados a acreditar, por meio de um tipo de delírio, que toda a ordem do universo foi constituída para corresponder aos nossos desejos desordenados. Uma falsa teologia nos conduz à convicção de que devemos esperar, através de preces e outros atos de submissão, uma interferência direta de Deus na ordem natural para satisfazer os nossos desejos.

A providência é para ser louvada sobretudo por ela harmonizar-se muito bem com o estado presente do homem, a saber, por seus desejos fúteis [*läppische Wünsche*] não corresponderem à direção [divina]; ademais, por ela sofrer por conta de suas tolices e não se harmonizar com o homem que se separou da ordem da natureza. Observemos as necessidades [*Bedürfnisse*] de animais e plantas; a providência concorda com elas. Seria bastante paradoxal se o governo divino mudasse a ordem das coisas conforme o delírio [*Wahne*] do homem e como este se transforma. É também tão natural que, na medida em que ele deixa essa ordem para trás, tudo parece voltar para si mesmo segundo suas inclinações degeneradas [*Ausgearteten Neigungen*].

A partir desse delírio [*Wahne*] nasce um tipo de teologia como uma quimera [*Hirngespinnst*] de luxúria (porque ela é sempre fraca e supersticiosa) e então certa esperteza e prudência para, através da submissão, encaixar em seus negócios e projetos o mais elevado (*HN*, AA 20:57).

Sem sucesso, blasfemamos contra a providência porque acreditamos que todo infortúnio do mundo não diz respeito a nós mesmos. Imaginamos que tais infortúnios são, portanto, alheios à nossa responsabilidade e à nossa culpa. Todavia, de modo coerente, não deveríamos esperar que a providência pudesse concordar com os nossos desejos não naturais. Seguindo os passos de Rousseau, que está convicto de que “[é] o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e perversos [...]” e que “[n]ão existe nenhum outro mal além daquele que você [o homem] faz ou sofre” (Rousseau, v.5, p.217), fica claro que, para Kant, o mal que existe e provoca nossa infelicidade deve ser *atribuído* a nossas próprias ações e desejos (*HN*, AA 20:68).

Eu não sei qual consolo aqueles que consideram que suas carências imaginárias [*Eingebildete Bedürfnisse*] são justas e naturais podem encontrar em uma providência que nega a estas carências seu preenchimento. Eu, que certamente sei que eu não sofro de males além daqueles que eu carrego em mim mesmo e que [sei que] só depende de mim ser feliz através dos bens da ordem divina, nunca vou reclamar deles (*HN*, AA 20:68).

Ao atribuir o mal aos desejos humanos, é perceptível que Kant já se conduz em direção à posição que seria assumida em seu pensamento maduro. O mal pode ser atribuído aos homens porque ele não é uma necessidade metafísica de ordem natural, do tipo daquela apresentada na teodiceia de Leibniz, mas, de acordo com a antropologia de Rousseau, é um atributo que se liga à liberdade humana. Nesse contexto, influenciado profundamente pela concepção antropológica e política do

pensador genebrino⁸, Kant já compreende que o bem e o mal se radicam em um princípio ativo da faculdade de apetição: “[o] sentimento de prazer e desprazer diz respeito àquilo para o qual somos passivos ou àquilo que diz respeito a nós mesmos enquanto um princípio ativo do bem e do mal através da liberdade” (HN, AA 20: 146). Em um caminho que prenuncia a formulação tardia de sua regra moral, este princípio é, mais especificamente, a expressão de um estado de harmonia da vontade consigo mesma, que é alcançado, em um caminho estritamente formal, quando a vontade é determinada internamente a partir de uma regra universal⁹. Quando a vontade particular dos homens e a geral da humanidade são confrontadas e consideradas reciprocamente encontramos, como resultado, o bem ou o mal moral: “[a] vontade deve ser boa quando não se contradiz quando tomada universalmente e reciprocamente” (HN, AA 20: 67). Em outras palavras, o bem moral é verificado quando a disposição interna e mais particular da vontade se harmoniza com outras sob o ponto de vista *universal*¹⁰. No caso de uma contradição, contudo, pode-se dizer que estamos diante de uma ação ilícita ou do mal moral. Dessa forma, como Rousseau já havia sugerido, o mal se justifica em uma inversão de móveis que é possível em um universo onde existe, de fato, a liberdade humana. O mal moral é uma consequência da atividade de uma vontade livre ao aprovar motivos não coniventes com a sua própria regra universal¹¹.

⁸ É nítido que Kant se baseia na noção de vontade geral, que é apresentada por Rousseau no Contrato Social. Embora o Contrato Social seja um escrito de caráter político, segundo Vetö (2005, p. 174), ele pode representar “uma análise transcendental da vontade” na medida em que reconhece que o corpo político ou povo soberano é “construído à imagem e semelhança do indivíduo moral” (p. 174). No Contrato Social, Rousseau proclama que a soberania é o exercício da vontade geral, entendida como um todo indivisível e inalienável que expressa o princípio do bem e da racionalidade dentro da existência social. A soberania, enquanto exercício da vontade geral, é constituída pelo pacto entre os cidadãos. Este pacto expressa a unidade do conjunto das vontades de todos os contratantes, sendo, por isso, considerado como um corpo organizado e vivo, caracterizado pelo eu comum que faz com que o corpo coletivo seja também um corpo moral. Diz Rousseau (1978, p. 33): “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo”. Logo, ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia de vozes, ao qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.

⁹ Para uma discussão mais detalhada do tema, consultar Cunha (2017) – *A Gênese da Ética de Kant*

¹⁰ Esse importante momento da descoberta do princípio interno da vontade é relatado em *Sonhos de um Visionário* através da hipótese de um mundo espiritual pressuposto a partir da experiência da vontade. Eis as palavras de Kant: “Um poder secreto nos necessita a orientar nossa intenção ao mesmo tempo para o bem de outros ou de acordo com o arbítrio de estranhos, mesmo que isso o mais das vezes se dê a contragosto e se oponha fortemente à inclinação egoísta, e o ponto em que convergem as linhas diretrizes de nossos impulsos não se encontram, portanto, apenas em nós, mas existem ainda forças que nos movem no querer de outros fora de nós. Através disso [da efetividade da lei], vemo-nos, em nossos motivos mais secretos, dependentes da regra da vontade universal [*abhängig von der Regel des allgemeinen Willens*]” (TG, AA 02:334-335).

¹¹ Henrich (1958) acredita que, com isso, mesmo vinte anos antes da publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, estamos diante da primeira formulação do *imperativo categórico* compreendido como a mais alta universalidade interna e concordância da vontade consigo mesma. Schmucker (1963) também acredita que através do novo ponto de vista se explicita a doutrina que seria apresentada no período crítico, uma vez que liberdade e bondade moral já são compreendidas, exatamente à maneira da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, através da atividade interna da vontade, independente das forças físicas exteriores ou das circunstâncias.

Uma vez que a maior perfeição interna e a perfeição que emerge a partir dela consiste na subordinação do conjunto das faculdades e das receptividades [*Vermogen u. Empfanglichkeiten*] ao livre arbítrio [*freyen Willkühr*], então o sentimento pela bondade [*bonitat*] do arbítrio deve ser imediatamente diferente e também maior do que as boas conseqüências que podem ser *provocadas* a partir dele.

Esse arbítrio [*Willkühr*] contém agora tanto a vontade meramente particular como a vontade universal, ou ainda, o homem considera-se ao mesmo tempo em *consenso* com a vontade universal

Aquilo que é necessário através da vontade universal é uma obrigação (...). (*HN*, AA 20:145).

A bondade da vontade é derivada dos efeitos do uso privado e público e da forma de prazer existente neles; e o primeiro tem sua base na carência, o último na força para o bem; o primeiro relaciona-se com a própria utilidade, o último com a utilidade geral; ambos os sentimentos conformam com a simplicidade natural, mas a bondade da vontade como um princípio livre é reconhecida não na medida em que tais formas de utilidade nascem a partir dela, mas na medida em que são possíveis em si mesmas. E a felicidade de outros de acordo (...). (*HN*, AA 20:157).

A cogitação de uma regra interna do mundo moral aparece decisivamente como o elemento que faltava ao modelo de universo ainda deficiente da *História Natural*. Todas as suspeitas sobre a perfeição e a ordem do mundo, que restavam, podem ser dissipadas, uma vez que, tanto quanto o princípio universal da gravidade, agora a regra universal singular¹² do mundo moral pode proporcionar um suporte racional para apoiar e justificar a sua aparente desordem.¹³ Atuando do mesmo modo que a regra da gravitação, este princípio da moralidade deve ser capaz de justificar, por si mesmo, a regularidade e a ordem da dimensão moral, justificando o trabalho e a perfeição da providência. Este pressuposto também encontra em Rousseau o seu suporte, sendo este o motivo pelo qual Rousseau é o Newton da Moral. Para Rousseau, a justiça de Deus é o amor à ordem. Essa ordem é mantida e a justiça garantida porque o mal que o homem faz através de sua liberdade recai sobre si mesmo e não sobre a ordem do mundo. Influenciado por esse argumento, Kant acredita haver um ideal de equilíbrio e uma lei de retorno como base de uma ordem imanente e autossuficiente do mundo moral. As leis do mundo moral constituem-se da mesma maneira que as leis newtonianas do movimento que postulam que para toda ação há sempre uma reação igual e oposta (Shell, 2009, p.55). Pode-se dizer, em outras palavras, que do mesmo modo que um

¹² Grande parte das reflexões das *Anotações* encontram paralelo em *Sonhos de um Visionário* e outros escritos da mesma época.

¹³ Kant destaca o problema da desordem do mundo moral dos homens nas linhas de *Sonhos*, uma vez que nem sempre o justo é recompensado por sua virtude: “Toda a moralidade das ações jamais poderá ter, segundo a ordem da natureza, seu efeito completo na vida corpórea do homem, mas poderá tê-lo certamente no mundo dos espíritos segundo leis pneumatológicas. As verdadeiras intenções, os motivos secretos de muitos esforços infrutíferos por causa da impotência, a vitória sobre si mesmo ou por vezes também a perfídia abscondita em ações aparentemente boas são em grande parte perdidos para o resultado físico no estado corporal” (*TG*, AA 02:336).

rio cria novos bancos quando retrocede, no que concerne ao princípio reativo do mundo moral, os “males não podem ser trazidos ao seu ponto mais alto sem o balanço [*Waage*] oscilante do outro lado, aqui de novo estagnação e retorno [*stillstand u. die Rückkehr*] são encontrados” (*HN*, AA 20:107). Se, certamente, “a guerra gera mais males do que os leva embora [*wegnimmt*], mas em certa medida ela produz o estado de igualdade e coragem nobre [*edlen Muths*]. De tal modo, a corrupção tanto quanto a virtude não pode aumentar interminavelmente na natureza humana” (*HN*, AA 20:105). Esta ideia vai se substancializar, pouco tempo depois, em uma suposição na qual o mundo da vontade é identificado com um mundo espiritual aos moldes do universo natural de Newton onde forças de atração e repulsão atuam em equilíbrio, sem a necessidade de uma intervenção direta de Deus, para gerir ou consertar a ordem de seus acontecimentos.¹⁴ Com efeito, o mal e o bem moral carregam, como consequências diretas e imediatas de sua própria atividade, sua respectiva punição ou recompensa,¹⁵ infortúnio ou felicidade.¹⁶ A justiça de Deus pode ser conjecturada, nesse caminho, de uma maneira totalmente racional, como o princípio mantenedor da ordem do mundo.

Mas é certo que uma suposição desse tipo não pode ser garantida pelas pretensas provas da fracassada teodiceia especulativa¹⁷, porque seu assentimento

¹⁴ Em *Sonhos de um Visionário*, Kant afirma: “[...] e nasce daí [da regra da vontade universal] no mundo de todas as naturezas pensantes uma unidade moral e uma constituição sistemática segundo leis puramente espirituais [...]. Não seria possível representar a manifestação dos impulsos morais nas naturezas pensantes, tal como elas se reportam reciprocamente umas às outras, igualmente como a consequência de uma força verdadeiramente ativa [tal como a gravidade], através da qual naturezas espirituais exercem influência umas sobre as outras, de tal modo que o sentimento moral seria essa dependência sentida da vontade privada em relação à vontade universal e uma consequência da ação recíproca natural e universal, através da qual o mundo imaterial ganha sua unidade moral, na medida em se constitui de acordo com as leis dessa sua conexão própria em um sistema de perfeição espiritual?” (*TG*, AA 02:335).

¹⁵ Esse ponto é melhor destacado em *Sonhos de um Visionário*: “Com isso suceder-se-ia então que a alma do homem teria de tomar seu lugar entre as substâncias espirituais do universo já nesta vida e segundo o estado moral, assim como de acordo com as leis do movimento, as matérias do universo se colocam umas em relação às outras naquela ordem que é adequada a suas forças corporais. Quando então finalmente estivesse abolida na morte a comunidade da alma com o mundo corporal, a vida no outro mundo seria apenas uma continuação natural daquela conexão que ela já se encontrava com ele nesta vida e todas as consequências da moralidade aqui exercida seriam encontradas lá nos efeitos [recompensa ou punição] que um ser que se encontra em comunidade indissolúvel com o todo do mundo dos espíritos já causou ali antes, de acordo com leis pneumatológicas.” (*TG*, AA 02:336)

¹⁶ Em uma das notas, Kant afirma: “[...] liberdade em sentido próprio (moral e não metafísica) é o mais alto princípio de toda virtude e também de toda felicidade” (*HN*, AA 20:31).

¹⁷ Sobre os limites da metafísica e da razão, Kant escreve em *Sonhos de um Visionário*: “A metafísica, pela qual é meu destino estar apaixonado, apesar de raramente poder me vangloriar de alguma demonstração de favor, oferece duas vantagens. A primeira é cumprir as tarefas que o ânimo inquiridor propõe quando investiga com a razão a propriedade oculta das coisas. Mas aqui o resultado frustra demasiadas vezes a expectativa e escapou também desta vez de nossas mãos ávidas; a outra vantagem é mais adequada à natureza do entendimento humano e consiste em ver se a tarefa oriunda daquilo que se quer saber é de fato determinada e que relação a questão tem com conceitos da experiência nos quais sempre têm que se basear todos os nossos juízos. Nesta medida, a metafísica é uma ciência dos limites da razão humana [...]” (*TG*, AA 02:367:368). As *Anotações* também falam da filosofia como método zetético, aludindo-nos aos *limites da razão*, cujas fronteiras vão legitimar a atuação da *crença moral*: “[a] dúvida que eu assumo não é dogmática, mas uma dúvida de procrastinação [*Aufschubs*]. O

racional se sustenta em outras bases¹⁸. No *Emílio*, ao se indagar sobre a ordem do mundo, Rousseau (1856) se vê diante de um problema. Todos os justos deveriam ser, a rigor, recompensados com a felicidade. A essa convicção otimista, no entanto, está contraposto um profundo realismo. Ora, pois no estado real das coisas o justo é oprimido e o mal prevalece: “[m]as mal se verifica a situação, ao considerar o estado presente de coisas; prospera o mau, e o justo é oprimido” (Rousseau, 1856, p.218). Como é possível ao sujeito moral encarar a falta de sentido em vista de suas ações no mundo? Então para que a racionalidade da conduta moral seja preservada é necessário, ao mesmo tempo, a crença em um Deus justo, pois sem a fé em Deus não pode haver nenhuma virtude. Sem a pressuposição de Sua existência apenas o mal é racional. Se Deus não existisse, apenas a ação do perverso seria racional, enquanto o virtuoso comportar-se-ia de modo absurdo já que, nesse mundo, nenhuma recompensa pode lhe ser assegurada: “[s]e a Divindade não existisse, apenas o mau raciocinaria e o bom não seria mais do que um insensato” (Rousseau, 1856, p.225). As crenças na existência de Deus e em uma vida após a morte são necessárias para conferir sentido à conduta moral, pois, embora a dívida dos perversos deva ser paga ainda nesse mundo, o amor de Deus deverá trazer tudo à ordem e a uma justiça completa após a morte: “[q]ue me importa o que será dos perversos? Tenho pouco interesse pela sua sorte. Todavia, mal posso crer que eles sejam condenados a tormentos sem fim. Se a justiça suprema se vinga, ela vingará-se nesta vida” (Rousseau, 1856, p.219). Tudo o que restar impune nesse mundo terá, com efeito, uma resolução definitiva em outra vida: “[s]e a alma é imaterial, ela sobreviverá ao corpo; e se ela sobrevive a ele, a Providência está justificada. [...] Para nós, nada acaba com a vida; tudo volta à ordem com a morte” (Rousseau, 1856, p.218). Como se observa, a racionalidade exigida pela moral reclama e abre caminho, em Rousseau, para uma forte convicção em direção à providência, à imortalidade e à justiça de Deus.

Esse ponto de vista é identificado, em grande medida, nos comentários kantianos. De acordo com as notas, o preenchimento dos deveres morais parece ser impossível sem a crença religiosa. No estado de civilização, é possível que a disposição interna pura possa não alcançar força suficiente, através do sacrifício e da auto coerção interna, para a realização de nossos deveres. Em outras palavras,

método da dúvida é útil devido ao fato de que ele *preserva* o ânimo, não para agir de acordo com a especulação, mas de acordo com o entendimento sadio e o *sentimento* [...]” (HN, AA 20:175).

¹⁸ De fato, o novo caminho para responder a teodiceia se dá a partir de uma rejeição da resposta especulativa de Leibniz como podemos confirmar em uma passagem de *Sonhos*: “Em uma hipótese segundo meros fundamentos da razão, é muito inconveniente ter de buscar refúgio em uma vontade divina extraordinária para dar conta do estado inadequado que nasce da harmonia incompleta entre a moralidade e suas consequências nesse mundo, porque, por mais provável que possa ser o juízo sobre a mesma segundo nossos conceitos de sabedoria divina, sempre resta uma forte suspeita de que os frágeis conceitos de nosso entendimento tenham talvez sido transferidos de modo muito errôneo para o Ser supremo, dado ser obrigação do homem apenas julgar acerca da vontade divina a partir da harmonia que de fato percebe no mundo ou pode supor nele segundo a ordem natural e segundo a regra da analogia.” (TG, AA 02:337)

sob condições luxuriosas, injustiça e ilusão impedem que homens corruptos sejam movidos por “razões morais internas”, exigindo para estes mesmos homens, portanto, a representação de um estado futuro.

Deveres comuns não necessitam, como motivo [*Bewegungsgrund*], da esperança em outra vida; embora o maior sacrifício e abnegação [*Selbstverleugnung*] certamente possuem uma beleza interna, nosso sentimento de prazer em relação a isso, no entanto, não pode nunca ser tão forte em si mesmo a ponto de superar o dissabor da inconveniência [*Verdruß der Ungemächlichkeit*], a menos que venha em auxílio a representação de um estado futuro no qual uma tal beleza moral persiste e a felicidade é aumentada na medida em que o homem se encontra ainda mais capaz de agir (*HN*, AA 20:12).

Deve ser perguntado quão longe fundamentos morais internos podem levar um homem. Talvez, eles o levarão a ser bom em um estado de liberdade sem grandes tentações, mas se a injustiça de outros ou a coerção do delírio [*der Zwang des Wahnes*] violentá-lo, então esta moralidade interna não tem força suficiente. Ele deve ter *religião* e encorajar-se por meio de recompensas de uma vida futura; e a natureza humana não é capaz de uma pureza moral imediata. Mas se, de uma maneira sobrenatural, a pureza fosse provocada nele, então as recompensas futuras já não mais teriam a qualidade de motivações (*HN*, AA 20:28).

Sendo possível que, em tempos de luxúria, a moralidade por si possa não seja capaz de direcionar o homem ao bem, Kant considera a possibilidade de aceitar o auxílio de um fundamento dogmático e positivo para conduzir adequadamente as ações humanas. Como vimos, o tratamento negativo da religião (zetético) busca superar o delírio de que o mundo é desordenado e que podemos controlar, através de uma falsa teologia, a providência a favor de nossos desejos. A superação desse delírio religioso, através dos limites da razão, abre espaço para uma teologia positiva. Seguindo a sugestão de Rousseau, esta teologia, contudo, não é estabelecida através de uma especulação infrutuosa, mas pela fé moral. Dessa forma, o sobrenatural – a graça e o auxílio divino – vai ser assumido, nos comentários de Kant, como uma experiência importante dentro da vida ética, embora válida apenas nos limites de uma crença racional.

O conhecimento de Deus é especulativo - e este é incerto e passível de erros perigosos - ou moral através da fé e esta não supõe nenhuma outra propriedade em Deus além daquelas que tem como objetivo a moralidade. Esta fé é natural ou sobrenatural; aquela é... (*HN*, AA 20:57).

É perceptível que, em Rousseau, a crença na imortalidade e na existência de Deus assume, em certos momentos, a função de um móvel através do qual a plena realização da virtude se torna possível. Se nas notas acima, os comentários levantam a suspeita de que a religião deve ser assumida como um motivo para o agir em certos casos específicos, por outro lado, outras notas são capazes de nos mostrar um tratamento distinto dessa questão por parte de Kant. De acordo com Schmucker (1961), nas passagens que destacam a necessidade da religião e de suas

promessas, Kant de modo algum assume uma moral heterônoma. As promessas de recompensas e punições futuras, na verdade, adquirem uma função parecida com a dos instintos morais apresentados em *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* na medida em que atuam como um contrapeso contra os encantos da sensibilidade (HN, AA 20:18) ou servem como elemento substituto da própria motivação quando já não se pode mais, em certas situações, falar de disposição pura. Schmucker afirma que é totalmente inadequado concluir, a partir de algumas notas, que Kant abandona, seguindo a influência de Rousseau, a doutrina do *fim imediato* da ação moral que já havia sido proposta desde as linhas da *Presschrift* de 1764, assumindo aqui, com efeito, algum tipo de ética heterônoma. Como um apoio a isso, encontramos outras reflexões nas quais a moral natural é concebida como a pedra angular de toda religião, sendo a sensação natural suficiente para o exercício de todo dever nessa vida. Ao mesmo tempo, percebemos que Kant já destaca os problemas de se tentar fundar as regras imediatas da conduta moral no comando de um legislador que recompensa e pune as nossas ações.

O homem de boa natureza [*wohlgeartete*] e o bem civilizado [*wohlgesittete*] devem ser bem diferenciados. O primeiro não precisa da representação de seres mais elevados a fim de domesticar impulsos perversos porque estes impulsos são naturais e bons [...]. Se deve ser bom e esperar o resto. [...] A moralidade natural deve ser a pedra angular de toda religião. Pois se é incerto que pessoas de outra religião podem se tornar abençoadas e que tormentos neste mundo podem não ajudá-las em direção a sua felicidade no futuro, então é certo que eu não deveria segui-las. Este último não deveria ser o caso, no entanto, se a sensação natural não fosse suficiente para a realização de todos os deveres dessa vida (HN, AA 20:19).

A ameaça de punição eterna não pode ser o fundamento imediato de ações moralmente boas, mas muito bem um forte contrapeso [*gegengewicht*] contra as tentações para o mal; com isso, a sensação imediata da moralidade não é superada (HN, AA 20:18).

Quando se quer constituir a moralidade, não se deve de modo algum introduzir qualquer motivação que tornaria a ação moralmente boa, por exemplo, punições e recompensas [...] (HN, AA 20:24).

Pode-se promover o bem-estar [*Wohlfarth*] ou quando se permite os desejos de se alastrarem e se esforçando para satisfazê-los; pode se promover a retidão [*Rechtschaffenheit*] quando se permite aumentar as inclinações de delírio e luxúria [*Üppigkeit*] e se esforçando em direção a impulsos morais para resisti-las. Em ambos as tarefas, no entanto, há outra solução, a saber, não permitir essas inclinações de emergirem. Finalmente, pode-se então promover a boa conduta colocando de lado toda bondade [*bonitat*] moral imediata e aceitando unicamente, como fundamento, os comandos de um senhor supremo que recompensa e pune (HN, AA 20:39).

Mesmo frente o pecado original, Kant acredita ser possível alcançar, através das próprias forças naturais, o preenchimento de nossa obrigação (HN, AA 20:104; 189). Em relação àquilo que não está em nosso poder, é certamente possível aceitar o papel da piedade ou da graça, a saber, o complemento dado pela ajuda de Deus

(*HN*, AA 20:15), mas apenas de uma maneira distinta. A atuação da religião sobrenatural no aperfeiçoamento da moralidade pode se dar de dois modos: primeiramente partindo da revelação para esperar a santidade a partir de um efeito sobrenatural. Ou, de acordo com a perspectiva cristã kantiana, em um caminho inverso, que, mostrando-se já de acordo com sua hipótese madura, começa do aperfeiçoamento moral a partir da ordem natural de acordo com o maior esforço possível – ou seja, da aquisição da dignidade - para depois esperar uma ajuda sobrenatural¹⁹ (*HN*, AA 20:189-190).

Piedade é o meio de complementar a *bonität* moral em direção à santidade. Não se trata aqui da relação de um homem com outro. Nós não podemos naturalmente nos tornar santos. Perdemos isto através do pecado original, embora possamos ser moralmente bons (*HN*, AA 20:15).

[...] Aquele que reconhece a Deus, embora seja conduzido a estas ações somente através da boa moralidade natural possui teologia ou se ele deseja honrar a Deus por causa de sua moralidade, então isto é só uma moralidade cujo objeto foi estendido. Cristãos não podem tornar-se abençoados se sua fé não for viva da mesma forma que aqueles que não possuem nenhuma revelação, no entanto com aqueles algo mais acontece do que se passa naturalmente (*HN*, AA 20:104).

Ha dois caminhos da religião cristã na medida em que em que deve aperfeiçoar a moralidade: 1. Começar com a revelação dos mistérios, esperando uma santificação do coração a partir de um influxo divino sobrenatural; 2. Começar pelo aperfeiçoamento da moralidade de acordo com a ordem natural e, depois de despende nisto a maior quantidade de esforço possível, esperar a ajuda sobrenatural de acordo com a ordem dos decretos divinos expressos na revelação. Pois, quando se começa com a revelação, não é possível esperar, pela ordem da natureza, um aperfeiçoamento moral a partir desse ensinamento [*Unterweisung*] como seu resultado (*HN*, AA 20:190).

Embora possa haver um uso da religião que é dirigido imediatamente à bem-aventurança futura, ainda assim o uso mais natural é aquele que dirige os costumes de tal forma que estes sejam bons para o preenchimento de uma posição no mundo presente, para que, com isso, alguém se torne digno de um estado futuro. No que diz respeito ao jejum, à cerimônia e ao castigo, não há utilidade nenhuma no mundo presente. No entanto, para este uso natural ser alcançado, então a *moralidade* deve ser *aperfeiçoada* antes da *religião* (*HN*, AA 20:189).

A doutrina da fé moral, em sua primeira aparição nessas *Anotações*, portanto, propõe uma solução inicial a alguns problemas ligados à filosofia da religião. Ela permite, em primeiro lugar, a recolocação crítica dos conceitos da graça e da revelação, na medida em que os estabelece a partir dos conceitos da moral. Desse modo, a piedade e a santidade, aspectos que excedem os limites da força natural, já são assumidos como um complemento para nossa fraqueza,

¹⁹ Trata-se do problema da graça que será desenvolvido amplamente nas *Lições de Ética* (2018) de meados de 1770 e depois na *Religião nos Limites da Simples Razão*.

embora em um sentido imanente que não ultrapassa os limites da crença. Em segundo lugar, a crença moral proporciona também o suporte para se responder ao problema da teodiceia por meio de um assentimento racional. Isto é, demonstra que ao sujeito moral é permitido *esperar*, de acordo com uma ordem racional de coisas justificada na imortalidade e na justiça de Deus, que a virtude pode estar vinculada, de maneira proporcional, à felicidade.²⁰ Prenunciando a teoria dos postulados, trata-se, na verdade, de uma maneira de solucionar o problema originalmente levantado na *Cosmogonia* e mostrar, por meio da razão prática, que as ordens da natureza da liberdade podem ser, de alguma forma, compatíveis.²¹

Rousseau tem um papel fundamental na gênese dessas concepções porque foi ele quem ensinou a Kant que a moral é o apoio da religião, que o verdadeiro servir a Deus é identificado com a própria realização da moralidade: “Oh! Sejam primeiramente bons para sermos felizes! Não exijamos o prêmio antes da vitória, nem o salário antes do trabalho” (Rousseau, 1856, p.229-230). Ao mesmo tempo, foi Rousseau quem explicitou a necessidade prática de se conjecturar a imortalidade e a existência de Deus como um meio de conferir sentido ao horizonte de ação do sujeito moral, tornando concebível um mundo moral: “[e]ntão é assim que o uso adequado da sua liberdade torna-se tanto mérito e recompensa, ao mesmo tempo, e lhe prepara uma felicidade inalterável [...]”²². Todavia, se, de fato, devemos admitir que Kant assume muito da doutrina de Rousseau, é notável que ele também se afasta em pontos decisivos. Diferente do filósofo de Königsberg, Rousseau não acredita que a revelação religiosa, por ser condicionada pelo clima, pelas formas de governo e tipos de povos, possa acrescentar algo à religião natural.

Ou todas as religiões são boas e agradáveis a Deus ou só existe uma que ele prescreve aos homens, castigando aqueles que a ignoram. Nesta situação, Deus concedeu a essa religião sinais tão inequívocos e manifestos que nos habilitam a distingui-la e reconhecê-la como a única verdadeira: esses sinais são de todos os tempos e lugares e igualmente sensíveis a todos os homens, grandes e pequenos, sábios e ignorantes, europeus, índios, africanos e selvagens. Se houvesse uma religião na terra que

²⁰ Essa afirmação pode ser confirmada pela seguinte passagem de *Sonhos*: “[...] certamente nunca existiu uma alma honesta que pudesse ter suportado o pensamento de que com a morte acaba tudo e cuja nobre disposição não tivesse se elevado até a esperança no futuro. Por isso, parece mais adequado à natureza humana e à pureza dos costumes fundar a espera do mundo futuro sobre os sentimentos de uma alma bem constituída do que, inversamente, fundar seu bom comportamento sobre a esperança do outro mundo. Assim também é constituída a crença moral, cuja simplicidade pode dispensar muitas sutilezas da argúcia, sendo somente ela conveniente ao homem em qualquer estado, na medida em que o conduz sem rodeios aos seus verdadeiros fins. [...] como nosso destino no mundo futuro supostamente pode depender do modo como ocupamos o nosso posto no mundo presente, concluo com aquilo que Voltaire deixa seu honrado Cândido dizer a título de conclusão depois de tantas querelas escolásticas inúteis: *ocupemo-nos de nossa sorte, vamos ao jardim e trabalhemos* (TG, AA 02:373).

²¹ Nesse contexto, decerto, o resultado ainda é parcial, uma vez que o argumento se limita a uma suposição sobre a alma e o mundo espiritual. Será apenas na década de 1770, em suas *Lições e Reflexões*, que Kant se dedicará mais precisamente a essa questão através de uma investigação sobre o conceito de sumo bem. Para comentário, consultar Cunha (2017), *A Gênese da Ética de Kant*.

²² Essas palavras vão exatamente de encontro com a paráfrase de Voltaire no *Cândido* nas linhas finais de *Sonhos de um Visionário*. Ver nota acima.

condenasse quem não a seguisse à pena eterna e existisse um só mortal de boa-fé no mundo que não fosse tocado por sua evidência, o Deus dessa religião seria o mais iníquo e cruel dos tiranos (Rousseau, 1856, p.229-230).

A fé nos dogmas da religião natural, de acordo com Rousseau, deve ser a única base tanto para a vida moral particular quanto para a vida social²³. Em contrapartida, podemos notar que o discurso kantiano em torno de uma teologia moral positiva vai se identificar claramente com o do cristianismo. Contrapondo o velho e o novo testamento, Kant vai associar tanto a ideia da bem-aventurança moral quanto a concepção de um Deus justo e paterno com a doutrina cristã genuína ensinada por São Paulo. Portanto, em um caminho próximo ao de sua doutrina madura, a teologia prática de Kant já pressupõe, em oposição a desigualdade e a severidade do credo judaico, a base moral autêntica e universal do cristianismo.

O poder legiferante [*gesetzgebende Gewalt*] de Deus em relação aos primeiros homens é baseada na propriedade. O homem foi colocado no mundo recentemente; todas as árvores pertenciam a Deus. Ele proibiu-lhe uma delas*. Esta ideia chegou ao fim. O poder legiferante de Deus sobre o povo judeu é baseada no contrato social. Deus quer levá-los para fora do Egito e conceder-lhes outra terra caso os obedeçam; quando posteriormente eles tiveram Reis, Deus ainda manteve sua soberania e os reis foram somente sátrapas e vassalos [*Satrapen Lehnsträger*]. No Novo Testamento, este fundamento chegou ao fim. É o fundamento universal do poder legiferante de Deus pressuposto, mas a obrigação é baseada somente na bondade que não quer servir-se de qualquer severidade. Então, no cristianismo genuíno, isto é totalmente recusado ao legislador e é introduzido o pai.

Naquele tempo, Ele não era um Deus dos homens, mas dos Judeus.

Paulo julga que a lei somente produz relutância [*Unwillen*] porque leva alguém a fazer a contragosto aquilo o que foi ordenado, e assim o é. Por esta razão, ele vê a lei revogada através de Cristo e somente vê a graça, ou seja, um fundamento para amar a Deus verdadeiramente de coração, que não é possível de acordo com a natureza; e por meio do qual as ações serão conduzidas à *moralidade* e não é conduzida à *política teocrática* (HN, AA 20:90).

No primeiro estado do homem, sua obediência foi a de um escravo, por conseguinte, a de um súdito e depois a de um filho; o poder legiferante foi aquele de um senhor, de um príncipe, de um pai

Quem como um senhor (déspota) obrigou os escravos, impôs, como estímulos, apenas punições; o príncipe que obrigou seus súditos (legítimos) impôs recompensa e punição; o pai que obrigou seu filho impôs apenas amor e recompensas. No primeiro caso, o fundamento da obrigação é servidão natural e dívida; o segundo contém os fundamentos morais de um contrato; o terceiro compreende tudo anterior e, ao mesmo tempo, uma moralidade interna (HN, AA 20:158).

²³ Kant rejeita essa posição (HN, AA 20: 32,4) (HN, AA 20: 57,8).

Toda veracidade [*wahrhaftigkeit*] pressupõe uma *ideia* de igualdade. Por isso, os judeus, que em vossa opinião não tem deveres para com os outros, mentem e enganam sem ter qualquer dor de consciência. *Haereticis non est fides* [em heréticos não há fé] (HN, AA 20:15).

Para além de sua rejeição de toda revelação, Rousseau também está fadado a um sincretismo que, segundo Cassirer (1970, p.42), a hipótese de Kant, já nesse contexto, parece rejeitar. Ora, pois, ao mesmo tempo em que ele apresenta um estrito e elevado ideal de virtude, ele demanda, como preço de servi-lo, o seu preenchimento com a felicidade. Em contraste, embora Kant não renuncie, em seus comentários, à importância da felicidade dentro da vida moral, ele já introduz, nesse contexto, o ideal de uma disposição ética incondicionada, uma motivação independente de motivos da felicidade que deve prover a base racional de toda religião. Certamente, isto é uma clara oposição a Rousseau, que apresenta na base da moralidade um pronunciado eudemonismo, assumindo a esperança em uma vida futura sem considerar o reconhecimento de uma motivação totalmente racional e genuína (Schmucker, 1961, p.228).

Dentro da literatura, no que diz respeito ao problema da teodiceia, tem-se argumentando a favor de uma ruptura entre o período pré-crítico e a maturidade crítica²⁴. As evidências apresentadas nessa investigação demonstram, no entanto, que se há uma ruptura, ela só pode ser identificada como tendo acontecido antes da publicação da primeira *Crítica*, em meados de 1760. As consequências do debate com Rousseau resulta em uma drástica mudança de orientação em relação ao empreendimento altamente especulativo apresentado nos escritos de 1750, em especial, na *Nova Dilucidatio*²⁵. Depois da virada rousseauniana, o horizonte prático se abre para as questões relacionadas a Deus e a crença moral da razão prática se estabelece como o caminho possível para uma justificação tanto do sumo bem originário, a saber, Deus, quanto do sumo derivado, isto é, o melhor dos mundos possíveis, a realidade perfeitamente ordenada na qual os fins da liberdade e da natureza se harmonizam em absoluto.

²⁴ Na verdade, segundo alguns, essa ruptura se daria dentro do próprio período crítico. Para comentário, consultar Cunha, A Gênese da Ética de Kant (2017).

²⁵ Para o problema da teodiceia na década de 1750, ver Cunha, A Gênese da Ética de Kant (2017).

Referência Bibliográfica

- CASSIRER, E. “Kant and Rousseau”. In *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*. Traduzido por James Gutmann et al. Princeton: University Press, 1947.
- CUNHA, B. *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- CUNHA, B. “Sonhos de um Visionário e suas contribuições para a ética de Kant”. *Cadernos de Filosofia Alemã* n.22, (2013), pp. 82-106.
- CUNHA, B. “As consequências de Sonhos de um Visionário para a concepção kantiana de metafísica: o problema do espírito e suas implicações no período pré-crítico”. *Kalagatos* v.10, n.19, (2013), pp. 69-100.
- DIETERICH, K. *Kant und Rousseau*. Tübingen: 1878
- HENRICH, D. “Hutcheson und Kant”. *Kant-Studien*. v.49. Berlin: de Gruyter, 1957, p. 49-69.
- HENRICH, D. “Über Kants früheste Ethik”. *Kant-Studien*. v.54. (1963), p. 404–431.
- HÖFFDING, H. “Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik”. *Kant-Studien*. v.2. (1987), p. 11-21.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. v. I-XXI, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.
- KANT, I. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- KANT, I. “Reflexões sobre o Otimismo”. Traduzido por Bruno Cunha. *Studia Kantiana* n.18, (2015), p.206-226.
- KANT, I. “Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime” (seleção de notas). Traduzido por Bruno Cunha. *Kant E-prints* v.11, n.2. (2016), p.51-79.
- KANT, I. *Lições de Ética*. Traduzido por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018 (No prelo).
- LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by the Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923.
- POPE, A. *Selected Poetry and Prose*. Edited by Robin Sowerby. London: Routledge, 1988.
- REICH, K. *Rousseau und Kant*. Tübingen: 1936.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: 1856.
- SHELL, S. M. *Kant and Limits of Autonomy*. London: Harvard University Press, 2009.
- SCHILPP, P. A. *La Ética Pré-Crítica de Kant*. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.
- SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.
- SCHNEEWIND, J. *A Invenção da Autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Editora Uisinos, 2001.
- VOLTAIRE, *Oeuvres completes*. Tome douzieme: Paris, 1785.
- VLEESCHAUWER, H. *La Evolución del Pensamiento Kantiano*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

Resumo: Tomando como referência o debate com Rousseau, meu objetivo nesse artigo é explicitar, por meio da análise de algumas dessas *Anotações e* com auxílio de algumas passagens de outros textos, as novas concepções kantianas sobre a religião e a teodiceia que emergiram em meados de 1760. Especificamente, busco mostrar que ao se apropriar criticamente do pensamento de Rousseau, Kant é levado às primeiras formulações de uma inovadora resposta para as questões do mal moral e da justiça de Deus, que resultarão no rompimento com Leibniz e, conseqüentemente, na elaboração dos *contornos mais essenciais* da ética e da filosofia da religião que anos à frente seriam apresentadas como doutrinas filosóficas definitivas em seus trabalhos da maturidade.

Palavras chave: mal, teodiceia, justiça, ordem, razão prática.

Abstract: Highlighting the debate with Rousseau, my objective in this paper is to stress, through the analysis of some of these Notes and with the aid of some passages of other texts, the new Kant's conceptions on the religion and theodicy in the middle of 1760. Specifically, I try to show that by critically appropriating Rousseau's thought, Kant is led to the first formulations of an innovative answer to the questions of moral evil and God's justice. This answer will result in the rupture with Leibniz and consequently in the contours more essential of the ethics and philosophy of religion which will appear as definitive philosophical doctrines in Kant's maturity.

Keywords: evil, theodicy, justice, order, practical reason.

Recebido em: 07/2017

Aprovado em: 11/2017

Observações críticas acerca da prova kantiana da objetividade das representações na Dedução Transcendental das Categorias*

[Critical remarks regarding the Kantian proof of the objectivity of representations in the Transcendental Deduction of the Categories]

Fernando Sposito Yokoyama*

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

Introdução

De acordo com uma tradicional e influente linha interpretativa presente na literatura secundária, a Dedução Transcendental apresentada por Kant na *Crítica da Razão Pura*¹ contém, em ambas as suas versões, uma prova da objetividade do nosso conhecimento. Kant partiria de uma premissa a ser aceita por um eventual interlocutor cético que põe em dúvida essa objetividade e deduziria que nossas representações mentais devem necessariamente poder ser pensadas como se referindo a objetos delas distintos. Acreditando que esta é uma interpretação correta do argumento desenvolvido na Dedução, procuraremos, no entanto, mostrar que ele possui algumas importantes limitações que derivam de certos pressupostos fundamentais do sistema filosófico kantiano.

Não será nossa intenção, porém, defender de maneira pormenorizada *que* a Dedução de fato contenha este argumento “anti-cético”, o qual iremos criticar. Tal tarefa exigiria um trabalho exclusivamente dedicado a ela. Limitar-nos-emos a examinar algumas passagens que nos permitirão, ao menos, dar plausibilidade a

* E-mail: fernando_sy89@hotmail.com

* O presente trabalho foi realizado com o apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

¹ A *Crítica da Razão Pura* será referida pela abreviatura “*KrV*”. As letras “A” e “B” indicam a paginação das edições originais. A *Crítica da Faculdade do juízo*, sua introdução não publicada e os *Prolegômenos a toda Metafísica Futura* serão referidos, respectivamente, pelas abreviaturas *KU*, *EEKU* e *Prol*, sendo que em cada um desses casos as letras “AA” indicam a referência à paginação da Akademie-Ausgabe. As traduções utilizadas destas obras estão indicadas nas Referências Bibliográficas. Eventualmente, essas traduções foram modificadas. A tradução das citações de comentadores de língua inglesa são de nossa autoria.

esta leitura². Em seguida, seremos levados a considerar a crítica de Kenneth Westphal, que, ao partilhar de uma interpretação semelhante à nossa, alega que algumas teses com as quais Kant se compromete na Dedução são inconsistentes com certos pressupostos de sua filosofia. Defenderemos, contra Westphal, que o argumento de Kant não o deixa exposto a esta inconsistência. Por outro lado, tentaremos mostrar que o caminho que permite a Kant livrar-se dela passa pela adoção de determinadas posições que acarretam nas limitações deste argumento às quais nos referimos acima. Isso será feito a partir de uma comparação entre as doutrinas kantiana e humeana da experiência, comparação esta que se mostrará relevante pelo fato de que, embora, segundo nossa análise, Hume seja um dos principais alvos da Dedução, Kant posteriormente será levado a assumir posições que se assemelham a certas doutrinas humeanas das quais ele pretendia se afastar. Com isso, nosso trabalho pretenderá ter questionado o real alcance da suposta prova kantiana acerca da objetividade do conhecimento.

2. O argumento anti-cético da Dedução: apercepção e objetividade

Ao dizermos que a Dedução Transcendental contém um argumento anti-cético, estamos entendendo que ela busca *provar*, ao invés de apenas *pressupor*, que a nossa experiência é uma experiência de objetos distintos das nossas representações mentais, entendidas como estados de consciência meramente subjetivos. É incontroverso que o objetivo da Dedução consiste em demonstrar que os conceitos puros do entendimento, as categorias, se referem necessariamente aos objetos da experiência. Na terminologia kantiana, trata-se de provar sua “validade objetiva”. Fosse a objetividade da experiência algo pressuposto, e não provado, pela Dedução, então ela poderia levar, no máximo, a uma conclusão hipotética, do tipo: *se* temos experiência de objetos, então as categorias, por serem condições de possibilidade desse tipo de experiência, têm validade objetiva. Sendo assim, para que se diga que a Dedução contém um argumento contra o ceticismo deve-se mostrar que ela parte de alguma premissa que seja, supostamente, aceita pelo cético que, por outro lado, põe em dúvida a objetividade da experiência.

Na Dedução B, uma premissa capaz de cumprir essa função pode aparentemente ser encontrada na famosa sentença que abre o §16: “O *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o

² Como exemplo de autores que defendem o que estamos chamando de uma leitura “anti-cética” da Dedução, uns de uma maneira mais outros menos próxima da que estaremos fazendo, cf. Allison, 1972, pp. 203-6; Almeida, 1993; 2005, pp. 155-63; Faggion, 2007, pp. 70-100, 200-14; 2012, 375-86; Guyer, 1987, pp. 131-49; Strawson, 1966, pp. 72-4, 85-97; Wolff, 1963, pp. 111-7, 174-82.

mesmo é dizer que a representação ou seria impossível ou não seria nada para mim” (*KrV*, B 131-2). Se entendermos a exigência de que deve ser possível anexar o “*eu penso*” às minhas representações como a exigência de que deve ser possível tornar-se consciente delas, parece legítimo colocá-la como algo que deve ser aceito pelo cético, ainda que inicialmente se deixe em aberto a questão acerca da objetividade, ou não, dessas representações. Como observa Guido de Almeida, proponente de uma interpretação anti-cética da Dedução, a própria hipótese cética de que nossas representações não se referem a objetos delas distintos pressupõe que se possa ter consciência delas (2005, pp. 156; cf. também 1993, pp. 199-200). Se o leio corretamente, isso quer dizer que o cético deve poder estar consciente dessas representações como suas representações – anexar o “*eu penso*” a elas – pois, do contrário, a dúvida acerca de sua objetividade sequer poderia ser levantada, já que representações das quais ele não pode ter consciência “não seria[m] nada para” ele. Deste modo, a exigência de Kant valeria para nossas representações tomadas de modo geral, isto é, ainda que, em um primeiro momento, se deixe em aberto a questão acerca de sua objetividade.

Temos assim aquele que é denominado princípio da unidade transcendental da “apercepção” ou da “autoconsciência”, que, em uma leitura anti-cética da Dedução, ao menos da forma como nós (e mais um número considerável de autores) a estamos construindo, figura como sua premissa fundamental: “Portanto, todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra” (*ibid.*, *idem*). Pouco depois da passagem citada, Kant nos sugere a possibilidade de se derivar “conhecimento *a priori*” a partir deste princípio, justificando-a da seguinte maneira:

Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem na sua totalidade a uma auto-consciência; quer dizer, enquanto representações minhas (...), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência geral, pois não sendo assim, não me pertenceriam inteiramente. Desta ligação originária podem-se extrair muitas consequências (*KrV*, B 132-3).

Antes de vermos quais seriam essas “muitas consequências”, é preciso ressaltar que esta passagem indica que o princípio da unidade transcendental da apercepção, mais do que afirmar a necessidade de o “*eu penso*” acompanhar minhas representações, estabelece a *identidade*, ou, *singularidade* desse “eu”: para serem minhas, representações devem pertencer ou se encontrar reunidas em *uma* “auto-consciência geral”. No entanto, essa exigência da identidade do “eu” me parece lícita no contexto do argumento. O “eu” que pensa um múltiplo de representações não poderia estar consciente delas *enquanto um múltiplo* se as representações individuais que compõem esse múltiplo fossem acompanhadas por deferentes “eus”. Faggion explica de maneira precisa este momento do argumento

kantiano: no caso de não haver essa identidade do “eu”, o “‘eu’ ‘que pensa A não seria o mesmo ‘eu’ que pensa B e vice-versa, ou seja, para o ‘eu’ que pensa B, a representação A nada seria (...)” (Faggion, 2007, p. 82).

Kant irá alegar então que a identidade do “eu” com relação ao múltiplo de suas representações pressupõe uma “síntese” (*KrV*, B 133). A razão dada para isso é a de que “a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si mesma dispersa e sem referência à identidade do sujeito” (*ibid.*, *idem*). Para entendermos esse ponto, convém considerarmos o seguinte trecho da Dedução A, que enuncia o que seria a mesma tese contida em *KrV* B 133. Pouco depois de afirmar que “nenhum eu fixo e permanente” pode ser fornecido no fluxo empírico de nossos estados internos (*KrV*, A 107), Kant diz: “Com efeito, o espírito não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso de suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda a síntese da apreensão (...)” (*KrV*, A 108). Sem a intenção de nos aprofundarmos nessa etapa do argumento, diríamos apenas que o “eu” idêntico, que deve necessariamente acompanhar minhas representações, não é, ele próprio, algo dado mediante estas mesmas representações ou quaisquer outros estados internos meramente empíricos (cf. *KrV*, A 107, B 135). Como sugere *KrV* A 108, a consciência de sua identidade deve então ser assegurada mediante a consciência *de sua atividade de síntese* que reúne essas representações em uma única autoconsciência, ou, ao menos, mediante a consciência da “possibilidade” de tal atividade, como indicam outras formulações mais ponderadas de Kant (cf. *KrV*, B 134).

O §16 se encerra com a seguinte passagem, que constitui o passo fundamental da Dedução em sua leitura anti-cética:

Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo minhas todas as representações em conjunto, que perfazem uma só. Ora isto é o mesmo que dizer que tenho consciência de uma síntese necessária *a priori* dessas representações, a que se chama unidade sintética originária da apercepção, à qual se encontram submetidas todas as representações que me são dadas, mas à qual também deverão ser reduzidas mediante uma síntese (*KrV*, B 135-6).

Tendo estabelecido a necessidade da unidade da consciência e que ela depende de uma síntese, Kant está concluindo que esta última deve igualmente ser “necessária *a priori*”; afinal, a ela cabe garantir, ou, produzir algo que é, ele próprio, necessário: a unidade da consciência. Como diz Guyer, discorrendo sobre este mesmo tema: “A unidade de todas as representações em uma consciência que é independente de seu conteúdo empírico tem de estar fundada em uma síntese que é igualmente independente de condições meramente empíricas” (Guyer, 1987, p. 135). Sendo assim, a síntese que funda a unidade da consciência tem de ser

“necessária *a priori*”, vale dizer, guiada por regras *a priori* indiferentes ao conteúdo específico e contingente das representações a serem combinadas.

Do §17 ao §20, Kant irá argumentar que essa síntese *a priori* que funda a unidade da consciência é uma síntese guiada pelas categorias. Fica provado, assim, que os fenômenos devem necessariamente ser conformes a estas últimas (cf., especialmente, *KrV*, B 143). Não caberá examinar aqui de que modo se dá a passagem dos resultados do §16 para esta conclusão, tema que certamente provoca inúmeras divergências entre os intérpretes. Para os nossos propósitos, o essencial é enfatizar que, no contexto da filosofia kantiana, uma síntese de representações submetida às categorias é uma síntese objetivamente válida, isto é, uma por meio da qual tais representações são pensadas como se referindo a objetos delas distintos. Este é um ponto a ser melhor explorado a seguir. Por ora, vale mencionar que ele já havia sido estabelecido desde o §14, onde as categorias são colocadas como “os conceitos que concedem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência” (*KrV*, A 94/B 126).

Temos assim aquele que seria o caráter anti-cético do argumento da Dedução. Parte-se de uma premissa que supostamente deve ser aceita pelo cético, a de que o “*eu penso*” deve poder ser anexado às minhas representações, e prova-se, a partir dela, que estas representações devem necessariamente estar submetidas a uma unidade sintética fundada nas categorias, as quais conferem às representações uma *validade objetiva*.

Para clarificar e suportar estas conclusões convém examinarmos o modo como a mesma linha argumentativa é desenvolvida na Dedução A. Em *KrV* A 119-123 ela ganha, segundo penso, sua formulação mais clara³. Kant começa retomando temas relacionados àquela que ficou conhecida como doutrina da tríplice síntese. Ela estabelece, entre outras coisas, que um múltiplo de representações dado na sensibilidade nunca resultaria na imagem completa de um fenômeno se, na medida em que minha apreensão passasse das representações precedentes às subsequentes, as primeiras escapassem ao meu pensamento e não fossem reproduzidas na composição do todo (cf. *KrV*, A 102). No presente contexto, isso é formulado através da necessidade de haver um “princípio subjetivo capaz de evocar uma percepção, da qual o espírito passa de uma para a outra, depois para a seguinte e, assim, é capaz de representar séries inteiras dessas percepções (...)” (*KrV*, A 121). Kant acrescenta, porém, que, para que essas representações formem um “encadeamento determinado”, e não um mero “amontoado”, sua reprodução necessita de uma “regra, segundo a qual uma representação se une de preferência com esta do que com uma outra na imaginação” (ibid., idem). Trata-se aqui, diz Kant, de um princípio “empírico” e

³ Nossa interpretação do argumento aí desenvolvido é especialmente devedora de Allison, 1972, pp. 203-6; Wolff, 1963, pp. 157-9, 178-82; e, sobretudo, Faggion, 2007, pp. 210-12; 2012, pp. 375-84.

“subjetivo”, que ele denomina “associação de representações” (ibid., idem). Por serem *empíricos*, combinações de representações guiadas por princípios deste tipo não possuem validade objetiva para Kant. Sobre esse ponto, atentemos para o fato de que na Dedução B, ao tratar da distinção entre unidades objetivas e subjetivas de representações, unidades subjetivas são caracterizadas, justamente, por estarem pautadas meramente em tais “leis da associação”: “Em conformidade com estas diria apenas: quando seguro um corpo, sinto uma pressão de peso, mas não que o próprio corpo é pesado” (*KrV*, B 142). Ou seja, ao me deparar constantemente com a representação de corpos seguida pela sensação de peso, posso ser levado a associar estas representações entre si. Contudo, não posso requerer que todos necessariamente as associem como eu, pois tal associação está fundada em mecanismos meramente psicológicos desencadeados por tais e tais circunstâncias às quais fui individualmente exposto. Porém, na sequência da passagem sob exame, Kant irá argumentar em favor da necessidade de haver regras *objetivas* de síntese:

Se esta unidade da associação, contudo, não tivesse também um princípio objetivo, de tal modo que fosse impossível serem apreendidos os fenômenos pela imaginação, de outra maneira que não fossem subordinados à condição de uma unidade sintética possível dessa apreensão, seria também algo de completamente acidental que os fenômenos se acomodassem num encadeamento de conhecimentos humanos. Com efeito, embora nós tivéssemos a faculdade de associar percepções, mantinha-se contudo completamente indeterminado e contingente se elas seriam susceptíveis de associação. No caso de não o serem, poderia ser possível uma multidão de percepções e mesmo toda uma sensibilidade, onde muitas consciências empíricas se encontrariam no meu espírito, mas separadas e sem que pertencessem a uma consciência única de mim próprio, o que é impossível (*KrV*, A 121-2).

A justificativa apresentada aqui para a afirmação de que deve haver um “princípio objetivo” para unidades de associação é a de que a possibilidade de os fenômenos se acomodarem “num encadeamento de conhecimentos humanos” não pode ser algo de “completamente acidental” ou “contingente”. Como vimos em nossa análise da Dedução B, e como também é estabelecido na Dedução A (cf. *KrV*, A 108), a unidade da consciência com relação ao múltiplo de suas representações pressupõe uma síntese destas últimas. Sendo assim, no caso desta síntese não ser possível, “uma consciência única de mim próprio” também não o seria. Contudo, Kant simplesmente diz que isso “é impossível”. Ocorre que, como também vimos em nossa análise da Dedução B e como também é estabelecido na Dedução A, por ser “condição necessária da possibilidade de todas as representações” (*KrV*, A 118), Kant concebe a unidade da consciência como algo absolutamente necessário (cf., especialmente, *KrV*, A 116-8). Sendo assim, ele está deduzindo que esta unidade não pode estar dependente de aspectos acidentais ou contingentes da experiência. Isso lhe permite concluir em seguida:

Deve, portanto, haver um princípio objetivo, isto é, captável *a priori*, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação, sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo

a necessidade de uma lei extensiva a todos os fenômenos, que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, susceptíveis de se associarem entre si (...) (*KrV*, A 122).

Um “princípio objetivo, isto é, captável *a priori*” é um princípio de síntese que, diferentemente das “leis empíricas da imaginação”, possui um fundamento *a priori* no entendimento. Tal fundamento consiste, naturalmente, nas categorias (cf. *KrV*, A119). Já a associabilidade que é dita existir nos fenômenos na medida em que se conformam a este princípio “captável *a priori*” é denominada, em seguida, sua “afinidade”, ou, “afinidade transcendental” (*KrV*, A 114). Como fica mais claro nesta versão da Dedução, a posição de Kant fundamentada ao longo deste argumento consiste, em última instância, na tese de que, uma vez que a associabilidade dos fenômenos não pode ser algo relegado ao mero acaso, ela deve ser, por assim dizer, *gerada* pelo sujeito, isto é, *imposta* por ele aos fenômenos que lhe são dados. Como diz Guyer: “Apenas se nós estivermos certos de nós podemos impor as condições necessárias para a apercepção a quaisquer experiências possíveis nós podemos estar certos de que a apercepção será possível” (Guyer, 1987, p. 132). De fato, a “afinidade” dos fenômenos é, logo em seguida, caracterizada por Kant como uma “consequência necessária de uma síntese da imaginação, que está fundada *a priori* sobre regras” (*KrV*, A 123). Tratá-la como uma *consequência* da imaginação fundada *a priori* sob regras é, segundo penso, o mesmo que dizer que a afinidade é gerada ou imposta aos fenômenos por parte do sujeito. E, de maneira ainda mais clara, lemos um pouco depois que “nós próprios que introduzimos, portanto, a ordem e a regularidade nos fenômenos [isto é, sua “afinidade”], que chamamos natureza, e que não se poderiam encontrar, se nós (...) não as introduzíssemos originariamente” (*KrV*, A 125). Em conformidade com o modo como viemos analisando esta argumentação, a razão dada para esta afirmação é a de que “esta unidade da natureza deve ser uma unidade necessária, isto é, certa *a priori*, da ligação dos fenômenos” (*ibid.*, *idem*).

Contudo, sínteses *a priori*, para Kant, não apenas fundam a unidade da consciência como também conferem às nossas representações relação a um objeto. Este é um ponto que já havia sido abordado nessa versão da Dedução. Kant se pergunta o que devemos entender “quando se fala de um objeto correspondente ao conhecimento e, por consequência, distinto dele?” (*KrV*, A 104). O pensamento da relação de nossas representações ao objeto é então identificado ao pensamento de uma unidade *necessária* de síntese. Posto de modo muito geral, que é tudo o que caberá fazer aqui, a ideia de Kant é a de que, se a uma combinação de representações é pensada como objetivamente válida, elas devem ser pensadas como se relacionando necessariamente entre si: “porque, devendo se reportar-se a um objeto, devem também concordar necessariamente entre si, relativamente a este objeto (...)” (*KrV*, A 104-5). Por serem mecanismos psicológicos desencadeados pela experiência individual dos sujeitos, regras *empíricas* de associação não podem

conferir essa necessidade a unidades sintéticas. É diferente no caso de sínteses guiadas por categorias, já que, em virtude de sua origem *a priori* em todo e qualquer entendimento humano possível, categorias fornecem regras de síntese que não dependem de propensões psicológicas nem da experiência particular de sujeitos individuais (cf. *KrV*, A 111). Por isso, no contexto do sistema kantiano, sínteses de representações fundadas em conceitos *a priori* conferem a elas relação a objetos. O modo específico pelo qual cada categoria atua nesse processo é explicado na “Analítica dos Princípios”, cuja análise ultrapassaria, porém, os limites deste trabalho (cf., especialmente, *KrV*, B 218-9; A 189-91/B 234-6).

Temos assim, novamente, o caráter anti-cético da Dedução. A prova de que deve haver sínteses fundadas em conceitos *a priori* não toma o conhecimento objetivo como premissa. Sua premissa é, antes, o princípio da unidade transcendental da consciência, que, supostamente, deve ser aceito por um eventual interlocutor cético, pois ele estabelece uma “condição necessária da possibilidade de todas as representações” que “representam para mim qualquer coisa” (*KrV* A 118). Acontece que, como coloca Faggion, partidária de uma leitura anti-cética da Dedução, “a mesma unidade sintética que o conhecimento [objetivo] requer também é a unidade sintética que torna possível a consciência da identidade do sujeito que pensa o diverso da intuição (...)” (Faggion, 2007, p. 99). A unidade sintética que torna possível a consciência da identidade do sujeito deve ser uma unidade que não depende de fatores acidentais ou contingentes, uma vez que a consciência da identidade do sujeito é, segundo Kant, necessária, e sua dissolução é, portanto, “impossível” (*KrV*, A 121-2). Trata-se, em outras palavras, de uma unidade gerada por sínteses fundadas em conceitos *a priori*, as quais fundam também a objetividade do conhecimento e as quais devem ser, portanto, concedidas pelo cético que, em um primeiro momento, coloca em dúvida essa objetividade.

Evidentemente, com a análise dos trechos da Dedução realizada na presente seção não temos a pretensão de ter oferecido uma interpretação exaustiva desta complexa etapa da *Crítica*. Essa não será a intenção deste trabalho, que também não irá confrontar a leitura apresentada aqui com interpretações contrárias⁴. Ainda assim, vale mencionar que as passagens examinadas acima apresentam indícios em favor da nossa leitura, que, aliás, não tem qualquer pretensão de originalidade, fazendo parte de uma linha interpretativa bastante tradicional. Dito isto, o que faremos de agora em diante será tomar os resultados obtidos até aqui como uma premissa e investigar qual seria, de fato, a eficácia da Dedução enquanto um argumento contra o cético, partindo do pressuposto de que tal argumento possui o objetivo e a estrutura que estamos lhe atribuindo.

⁴ Como exemplo de autores que recusam que o argumento da Dedução possua o caráter anti-cético que estamos lhe atribuindo, cf. Ameriks, 1978; e Dickerson, 2004, pp. 206-210.

3. O problema da associabilidade dos fenômenos no que diz respeito à sua “matéria”

Segundo nossa análise acima, a etapa talvez mais importante do argumento da Dedução é aquela que estabelece que a unidade da consciência requer que associabilidade dos fenômenos, sua “afinidade”, esteja necessariamente garantida, não sendo, portanto, dependente do curso empírico da natureza (cf., especialmente, *KrV*, A 117-8, A 121-2, B 134-5). Devemos, segundo Kant, ser capazes de *gerar* ou *impor* essa associabilidade aos fenômenos, o que só seria possível mediante sínteses fundadas em regras *a priori*. Chega-se assim à “prova” da validade objetiva das categorias e, com isso, do conhecimento em geral. O problema é que, se não for tomada com os devidos cuidados, a afirmação de que o sujeito “impõe” ou “gera”, por si mesmo, a associabilidade dos fenômenos pode sugerir a presença de uma inconsistência no interior do sistema kantiano. Que haja tal inconsistência é uma tese defendida por Westphal, cuja análise será, por conta disso, utilizada como referência na presente seção.

Embora um pilar fundamental da filosofia teórica kantiana seja a tese de que as faculdades cognitivas do sujeito são a origem dos elementos *formais* de sua experiência - espaço e tempo assim como certas propriedades estruturais da realidade empírica refletidas nas categorias – não menos fundamental é a tese de que os elementos *materiais* da experiência *não* têm sua origem nestas mesmas faculdades. A “matéria” dos fenômenos depende, em última instância, da presença de “sensação”, definida como o “efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados” (*KrV*, A 19-20/B 34). Ao depender de uma afecção por parte de objetos externos à sua faculdade de representação, essa matéria não é, portanto, produzida pelo próprio sujeito, e só pode ser dada *a posteriori* (cf. *KrV*, B 72, A 720/B 748). Assim, quais objetos *particulares* existem, a maneira *particular* pela qual eles estão arranjados no espaço e no tempo, e quais leis *particulares* vigoram entre eles não pode ser, para Kant, algo determinado *a priori* pelo sujeito. Do contrário, o idealismo de Kant seria um idealismo absoluto no qual o sujeito seria responsável por todos os elementos de sua experiência - tanto formais/*a priori* quanto materiais/*a posteriori* - ao passo que o idealismo transcendental que é marca distintiva de toda a sua filosofia é concebido essencialmente como um idealismo *exclusivamente* “formal” (cf. *Prol*, AA 4: 374-5, 288-9).

Contudo, Westphal sustenta que os aspectos fundamentais do sistema kantiano que acabamos de ressaltar indicam a existência de uma “tensão” na doutrina da afinidade transcendental (Westphal, 2004, p. 110). Insistimos que, segundo Kant, a afinidade dos fenômenos é gerada ou imposta a eles pelo sujeito mediante sínteses *a priori*. Westphal reconhece que esta seja a posição assumida

por Kant (Westphal, 2004, pp. 107-110). O problema, segundo ele, é que a afinidade dos fenômenos só pode dizer respeito a “características específicas do conteúdo de sensações, intuições, ou aparecimentos” (Westphal, 2004, p. 112). Sua ideia é a de que, ainda que concedamos a Kant que a *combinação* de representações seja um ato do sujeito, que elas sejam suscetíveis de serem combinadas só pode ser uma função *dos próprios elementos a serem combinados* (cf. Westphal, 2004, pp. 89-90). Deste modo, se a associabilidade dos fenômenos fosse algo a ser “gerado” pelo sujeito, este seria responsável por “gerar” esses próprios fenômenos: “Nós seríamos responsáveis por gerar não apenas a forma, mas ao menos parte da matéria da experiência” (Westphal, 2004, p. 112). Isso levaria, porém, ao que nos referimos acima como um idealismo absoluto, no qual o sujeito seria responsável por produzir tanto a forma quanto a matéria da experiência (Westphal, 2004, pp. 112-3). Sendo assim, se quisermos nos manter fiéis ao princípio, fundamental na filosofia kantiana, de que essa matéria é *dada*, e não produzida pelo sujeito, temos, segundo o autor, que abandonar a tese de que a afinidade seja “gerada, injetada, ou imposta pelo sujeito cognoscente” (Westphal, 2004, p. 115): “A satisfação do princípio da afinidade transcendental é uma função contingente das características específicas da matéria *a posteriori* da sensação (...)” (Westphal, 2004, p. 115).

Contudo, penso ser razoável afirmar que é pouco provável que Kant tenha deixado escapar uma incompatibilidade tão profunda entre sua doutrina da afinidade transcendental e seu princípio básico de que a matéria dos fenômenos deve ser *dada*, e não gerada pelo sujeito. Dada a importância de ambos estes temas, Kant devia estar consciente de que a afinidade transcendental, sendo algo gerado pelo próprio sujeito, não só deve como pode ser concebida, no interior de seu sistema, como uma associabilidade que diz respeito *exclusivamente* à forma dos fenômenos. Isso tanto é verdade que se trata de um ponto que ele faz questão de ressaltar em ambas as versões da Dedução. No final da primeira, Kant reitera a tese, que já nos é conhecida, de que “o entendimento é a própria fonte das leis da natureza e, conseqüentemente, da unidade formal da natureza” (*KrV*, A 127). Trata-se, mais uma vez, do sujeito enquanto “gerador” da experiência. Em seguida, porém, Kant pondera: “É certo que leis empíricas, como tais, não podem derivar a sua origem, de modo algum, do entendimento puro (...)” (*KrV*, A 127). Pouco depois, lemos: “O entendimento puro é, portanto, nas categorias, a lei da unidade sintética de todos os fenômenos e torna assim primeira e originalmente possível a experiência *quanto à forma*” (*KrV*, A 128; grifo nosso). Tomados em conjunto, esses trechos deixam claro que a “legislação” do entendimento abrange, apenas, a forma da natureza, pois leis *empíricas* não podem ser derivadas dele. Observações análogas podem ser encontradas na Dedução B, em *KrV* B 164-5.

Sendo assim, é lícito concluir que a posição refletida de Kant seja mesmo a de que apenas a forma dos fenômenos é “gerada” ou “imposta” mediante princípios

a priori. Categorias aplicadas à forma espaço-temporal da sensibilidade fixam determinadas estruturas *a priori* (os chamados “esquemas transcendentais”) às quais o múltiplo da intuição *empírica* deve necessariamente se conformar. Diríamos que na medida em que esse múltiplo preenche tais estruturas ele adquire necessariamente sua “afinidade”. Nada, porém, é determinado *a priori* acerca de seu *conteúdo específico*, pois isso requer, sempre, o contributo da experiência.

Todavia, creio que é justamente o fato de a “legislação” do entendimento se limitar apenas à forma da experiência que levará Kant a posteriormente introduzir em seu sistema algumas doutrinas que parecem ir na contramão das conclusões que extraímos do argumento da Dedução. Enquanto esta sugeria fortemente que sínteses *a priori* do entendimento garantiriam *por si só* a unidade da experiência e, por conseguinte, da consciência, no Apêndice à Dialética Transcendental Kant aparentemente irá defender que tal unidade requer também os chamados princípios regulativos da razão. Examinemos este tema.

O uso regulativo da razão é inicialmente caracterizado como aquele que visa fornecer uma unidade sistemática aos produtos do entendimento (*KrV*, A 643-4/B 672-3). Tal unidade sistemática, por sua vez, é caracterizada mediante determinados “princípios lógicos”, denominados princípio da “homogeneidade”, da “especificação” e da “continuidade” (*KrV*, 657-8/B 685-6). Dados os resultados da Dedução, e da Analítica Transcendental como um todo, o natural seria imaginarmos que a obtenção desta unidade sistemática não seria imprescindível para o funcionamento do entendimento, mas apenas de interesse particular da razão. Contudo, Kant irá afirmar reiteradas vezes que os princípios “lógicos” mencionados pressupõem princípios “transcendentais” correspondentes. Estes são então por vezes colocados como princípios sem os quais “não haveria uso coerente do entendimento” (*KrV*, A 651/B 680) nem “experiência possível” (*KrV*, A 654/B 682). A passagem na qual tal posição recebe sua justificativa mais clara se relacionará diretamente com o nosso tema:

Se houvesse uma tal diversidade entre os fenômenos que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, comparando uns com os outros (um caso que é concebível), a lei lógica dos gêneros não se verificaria, nem sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito geral; conseqüentemente, nenhum entendimento, pois que este só desses conceitos se ocupa. O princípio lógico dos gêneros supõe, pois, um princípio transcendental, para poder ser aplicado à natureza (...). Segundo esse mesmo princípio, na diversidade de uma experiência possível deverá supor-se, necessariamente, uma homogeneidade (...) porque, sem esta, não haveria conceitos empíricos, nem, por conseguinte, experiência possível (*KrV*, 653-4/B 681-2).

A “lei lógica dos gêneros” consiste no princípio de “homogeneidade”, mencionado acima. O crucial aqui é que Kant afirma que, mesmo concedendo que os fenômenos se assemelhem *quanto à forma*, isso não elimina a possibilidade de a

diversidade *quanto ao seu conteúdo* ser tão grande a ponto de impossibilitar a formação de conceitos empíricos⁵. Isso, conclui Kant, acarretaria no fim de qualquer uso do entendimento, “pois que este só desses conceitos se ocupa”. Dada a absoluta interdependência entre sensibilidade e entendimento que caracteriza a filosofia kantiana, é lícito concluir que o fim do uso do entendimento inviabilizaria a mera possibilidade do “eu penso” acompanhar as minhas representações (*KrV*, B 132-3). Isso implica que, ao contrário do que é sugerido na Dedução, a unidade da consciência não pode ser garantida *tão somente* por sínteses *a priori* do entendimento, e daí o apelo aos princípios regulativos da razão⁶. Contudo, e isso é o que os caracteriza como “regulativos”, tais princípios não podem garantir que os fenômenos possuam uma ordenação que seja adequada às nossas faculdades cognitivas por meio de uma espécie de “imposição” análoga à que o entendimento realiza *no que diz respeito à sua forma*. Sabemos que isso não seria legítimo no interior do sistema kantiano, uma vez que o que está em jogo aqui é a matéria ou “conteúdo” empírico dos fenômenos. Como lemos diversas vezes, a ordenação dos fenômenos necessária para conferir-lhes uma unidade sistemática adequada às nossas faculdades cognitivas é apenas *pressuposta* (cf. *KrV*, A 650-7/B 678-685). Mais do que isso, tal “pressuposição” deve se dar mesmo quando a referida ordenação não é verificada na experiência, e mesmo quando sabemos de antemão que ela nunca poderá ser verificada (cf. *KrV*, A 650/B 678, A 657/B 685, A 661/B 689, A 668-B 696). Aliás, é dito desde o início que a unidade sistemática que a razão prescreve ao entendimento pressupõe sempre uma “ideia”, que se trata, no fim das contas, de uma “ilusão” (*KrV*, 644-5/B 672-3).

Embora a exposição realizada ao longo do Apêndice seja reconhecidamente confusa, aquela que parece ser a posição ponderada e definitiva de Kant no que diz respeito a este conjunto de problemas ganha uma expressão mais sólida na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Aqui, o trabalho antes conferido aos princípios regulativos da razão é transferido para o chamado “princípio de conformidade a fins”, atribuído agora à “faculdade de juízo reflexiva”. Não caberá indagar as razões que levaram Kant a esta mudança e nem realizar uma discussão mais detalhada acerca da terceira *Crítica*. Todavia, penso ser relativamente incontroverso que nas duas introduções (publicada e não publicada) da obra Kant toca diretamente nos problemas que viemos abordando. Especialmente nas seções IV e V de ambas, vemos ele reconhecendo reiteradamente que, mesmo que

⁵ Afinal, conceitos, para Kant, refletem propriedades *comuns* a diferentes objetos (cf. *KrV* A 320/B 377). Uma *diversidade* muito grande entre estes poderia, portanto, impossibilitar sua formação.

⁶ Westphal toma a passagem citada como um reconhecimento (talvez involuntário) por parte de Kant de que seu princípio da afinidade transcendental diz respeito não apenas à forma, mas também à matéria da experiência (cf. 2004, pp. 92-3, 110-1). Porém, como ele próprio reconhece (ibid., p. 111), este princípio não é mencionado ali. Pelo contrário, o contexto deixa claro que o princípio da homogeneidade é uma máxima regulativa *da razão*. Já a afinidade transcendental é caracterizada como um produto da síntese da imaginação transcendental, que, por sua vez, é caracterizada como estando fundada nos conceitos puros *do entendimento* (cf. *KrV* A 122-5).

admitamos que a natureza seja governada pelos princípios transcendentais do entendimento, não se tem a garantia de que em seu nível *empírico* ela possua uma ordem que seja apreensível pela nossa mente: “(...) a diversidade específica das leis empíricas da natureza, com os respectivos efeitos poderia ser, no entanto, tão grande que seria impossível para o nosso entendimento descobrir nela uma ordem suscetível de ser compreendida (...) (KU, AA 05: 185; cf. também KU, AA 05: 179-80, 183-4; EEKU, AA 20: 209, 213). As razões dadas para esta conclusão giram em torno do ponto que viemos insistindo: as leis do entendimento se limitam aos elementos *formais* da experiência (cf., especialmente, EEKU, AA 20: 210-1; KU, AA 05: 183-5).

Como adiantamos, Kant, diante deste cenário, recorrerá ao chamado princípio de conformidade a fins, que na introdução publicada recebe a seguinte formulação:

(...) como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (...) têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares. Não como se desse modo tivéssemos que admitir efetivamente um tal entendimento (...) pelo contrário, desse modo, esta faculdade [a faculdade de juízo reflexiva] dá uma lei somente a si mesma e não à natureza (KU, AA 05: 180).

Em certa medida, tal princípio se assemelha aos princípios “regulativos” do Apêndice. O modo como ele é caracterizado nas duas introduções mostra que Kant o concebe basicamente como um princípio que nos obriga a pressupor que a natureza possui uma organização sistemática que seja suscetível de ser apreendida por nós (cf., por exemplo, EEKU, AA 20: 213-6; KU, 5: 185). Não caberá tentar elucidar aqui de que maneira exatamente Kant espera que esse tipo de pressuposição seja o que nos permite “encontrar nosso caminho em um labirinto da multiplicidade de leis particulares empíricas possíveis” (EEKU, AA 20: 214). Para os nossos propósitos, bastarão as seguintes observações acerca da citação anterior (a de KU, AA 5: 180). Primeiro, fica claro mais uma vez que o princípio de conformidade a fins vem suprir aquilo que não pode ser garantido pelos princípios transcendentais do entendimento, ou seja: que mesmo no que diz respeito à sua ordem *empírica* a natureza exiba “uma uniformidade que nós podemos apreender” (EEKU, AA 20: 213). Como viemos insistindo, esse tipo de uniformidade não pode ser “gerada” pelo nosso entendimento, e daí o apelo de Kant a “um entendimento (ainda que não o nosso)”, o qual supostamente poderia, ele sim, a ter gerado “em favor da nossa faculdade de conhecimento”.

Contudo, como a mesma passagem deixa claro, não temos nenhuma espécie de prova da existência de um tal entendimento e, por conseguinte, da uniformidade

empírica supostamente produzida por ele. Em ambas as versões da introdução, fica claro que essa uniformidade é, mais uma vez, apenas *pressuposta* (cf., por exemplo, *EEKU*, AA 20: 209-10, 215; *KU*, 05: 185). Como observa Allison, a posição de Kant não é a de que nós temos “algum tipo de garantia *a priori* de que ela [a natureza] é ordenada de uma maneira proporcional às nossas capacidades e necessidades cognitivas”, mas, sim, a de que “nós somos racionalmente constrangidos a abordar a natureza *como se* ela fosse ordenada desta maneira” (Allison, 2012, p. 185-6). Isso explica por que Kant dirá de seu “conceito transcendental de uma conformidade a fins” que ele não é “um conceito de natureza”, já que ele “nada atribui ao objeto (da natureza)” (*KU*, AA 05: 184). Pelo contrário, ele apenas representa “a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza”, o que leva Kant a caracterizar o princípio em questão como “subjetivo” (ibid., idem; cf. também *KU*, AA 05: 185-6).

Com estes últimos esclarecimentos, podemos sintetizar as conclusões gerais da presente seção. Em primeiro lugar, discordamos de Westphal quando este afirma que a doutrina da afinidade transcendental acarreta em uma “tensão” no sistema kantiano. De modo consistente com seu sistema, Kant entende esta afinidade como uma associabilidade que se restringe *exclusivamente* à forma dos fenômenos. Isso tanto é verdade que depois ele se verá obrigado a recorrer a princípios adicionais para lidar com as limitações que decorrem desta restrição. No entanto, o próprio fato de Kant ter de recorrer a tais princípios indica que Westphal está certo quanto ao seu ponto básico. A associabilidade dos fenômenos necessária para a experiência possível deve, de alguma maneira, dizer respeito ao *conteúdo específico* desses fenômenos, ou seja, não apenas à forma, mas também à matéria empírica da experiência. A solução de Kant não consistirá, porém, em recorrer a um idealismo irrestrito no qual o sujeito seria responsável por “gerar” essa matéria. Ao chamarmos atenção para o caráter “subjetivo” e “regulativo” do princípio de conformidade a fins e dos princípios da razão, respectivamente, procuramos enfatizar que a associabilidade dos fenômenos no que diz respeito à sua matéria não é, de modo algum, gerada, mas apenas pressuposta pelo sujeito.

Porém, se isso parece preservar a consistência interna do sistema kantiano, pretendemos mostrar a seguir que o fato de Kant se ver obrigado a recorrer a tais princípios afeta, de maneira negativa, os resultados “anti-céticos” supostamente obtidos pela Dedução Transcendental. Para tanto, nossa estratégia será contrapor teses kantianas que viemos examinando a algumas ideias presentes na filosofia de David Hume. Não apenas porque, devido a fatores relacionados à própria gênese da primeira *Crítica*, esse tipo de contraposição seja geralmente frutífera e, por conseguinte, comumente realizada por estudiosos do livro; mas, sobretudo, porque, como pretendemos mostrar, o alvo de Kant nas passagens relevantes para o momento anti-cético de seu argumento são justamente certas doutrinas que

caracterizam a filosofia humeana. Deste modo, o contraste entre os dois filósofos nos ajudará a expor com precisão os problemas e as limitações que julgamos existir neste argumento.

4. Limitações do argumento anti-cético kantiano

É sabido que as conclusões de Hume acerca do estatuto do conceito de causalidade tiveram um impacto sobre Kant que foi determinante para a realização do projeto levado a cabo por ele em toda a Analítica Transcendental (cf. *Prol*, AA 4: 260-1). Por isso, grande parte dos estudos dedicados ao contraste entre os dois filósofos se concentra no tratamento que eles deram a tal conceito. Também aqui, será interessante estabelecer o nosso diálogo entre eles a partir deste tema. Sendo assim, convém, primeiramente, examinar algumas ideias envolvidas na concepção humeana de causalidade tal como desenvolvida no *Tratado da Natureza Humana*⁷.

Para Hume, a ideia de causalidade se mostra problemática por envolver a ideia de uma “*conexão necessária*” entre objetos que consideramos como causa e efeito um do outro (THN 1.3.2, 11). Que haja um problema aqui se deve ao seu princípio fundamental de que “*todas as nossas ideias simples no seu primeiro aparecimento derivam das impressões simples que lhes correspondem (...)*” (THN 1.1.1, 7). Acontece que Hume, em um primeiro momento, se diz incapaz de encontrar a impressão da qual a ideia de conexão necessária seria derivada (THN 1.3.2, 12). Diante deste impasse, ele levanta duas outras questões, “cujo exame talvez nos traga uma sugestão capaz de esclarecer a presente dificuldade” (THN 1.3.2, 13). É em meio ao exame da segunda delas que a origem da ideia de conexão necessária será localizada. Trata-se da questão de “por que concluímos que tais causas particulares devem necessariamente ter tais efeitos particulares, e qual é a natureza da inferência que fazemos de umas para as outras e da *crença* que nela depositamos?” (THN 1.3.2, 15). Inferências deste tipo, segundo Hume, só podem estar fundadas na “*experiência*”, uma vez que não há “objeto nenhum que implique a existência de qualquer outro, se consideramos estes objetos em si mesmos e não olhamos para além das ideias que formamos deles” (THN 1.3.6, 1-2). Como é bem conhecido, ele constata que a experiência em questão consiste na experiência da “*conjunção constante*” entre espécies de objetos que tomamos como causa e efeito um do outro (THN 1.3.6, 3). Todavia, Hume logo reconhece que, assim como a experiência de uma única sequência de objetos não contém a impressão de uma conexão necessária entre eles, tal impressão tampouco é encontrada na experiência

⁷ O *Tratado* será referido pela abreviatura “THN” (*Treatise of Human Nature*) seguida do número do livro, parte, seção e parágrafo conforme a edição indicada nas Referências Bibliográficas. A tradução utilizada também está indicada nas Referências.

da repetição de tais sequências (ibid., idem). Convencido de que, não obstante, a experiência de conjunções constantes é, sim, determinante em nossas inferências causais, ele passa a investigar se estas últimas, ao se apoiarem nesse tipo de experiência, se dariam mediante a “razão” ou a “imaginação” (THN 1.3.6, 4). A primeira hipótese é rejeitada com base no argumento de que a razão, para fundamentá-las, dependeria do princípio de “*que os casos de que não tivemos experiência se assemelham àqueles que experimentamos*” (THN 1.3.6, 5), o qual, alega Hume, não pode ser justificado nem por “argumentos demonstrativos” nem por “probabilidade” (THN 1.3.6, 4-7).

Rejeitada a via da razão, Hume defenderá então que nossas inferências causais estão fundadas na imaginação. Ele estabelece como “regra geral” que sempre que a mente realiza uma transição entre ideias ou impressões de um objeto para a ideia de outro “sem razão alguma” ela o faz mediante certos princípios que “associam umas às outras as ideias destes objetos e as unem na imaginação” (THN 1.3.6, 12). Não sendo determinadas pela razão, nossas inferências causais estariam fundadas justamente em um princípio desta natureza (cf. THN 1.3.6, 15), sendo que esta explicação elucidará também qual é, afinal, a origem da ideia de conexão necessária. Se, por um lado, a conjunção constante entre determinadas espécies de objetos não pode “produzir *no objeto* qualquer qualidade nova que possa ser o modelo desta ideia”, por outro lado a “*observação*” desta conjunção “produz *no espírito* uma nova impressão, que é o verdadeiro modelo da ideia” (THN 1.3.14, 20). Ou seja, a impressão correspondente à ideia de necessidade, que não pôde ser encontrada “externamente nos corpos” (THN 1.3.14, 24), é, na verdade, “uma impressão interna da mente, ou uma determinação de transportar os nossos pensamentos de um objeto para o outro”, que se manifesta após nossa mente ter se deparado com um número de conjunções de objetos suficiente a ponto de suas respectivas ideias serem unidas na imaginação (THN 1.3.14, 20).

Contudo, conexões necessárias são concebidas por nós como relações que vigoram *entre os próprios objetos*. A explicação de Hume para este fato consiste em apontar para uma propensão adicional da mente humana: “(...) a mente tem grande propensão para se expandir sobre objetos exteriores e conjugar com estes objetos as impressões interiores que eles provocam (...)” (THN 1.3.14, 25). Tal propensão seria “a razão que nos faz supor que a necessidade e o poder residem nos objetos que consideramos, e não na nossa mente que os considera” (ibid., idem). Hume pouco diz aqui acerca dessa propensão além de apontar que se trata de um fenômeno que se manifesta também em outros casos além do que está sob exame. Para os nossos propósitos, cumpre apenas ressaltar que, por tudo que vimos até então, sua posição só pode ser a de que, ao menos no caso da ideia de necessidade, tal “expansão” da mente resulta em uma perspectiva essencialmente

distorcida e ilusória⁸. Afinal, como lemos pouco antes: “(...) a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos; e jamais podemos formar dela uma noção, ainda que distante, se a considerarmos como uma qualidade dos corpos” (THN 1.3.14, 22).

Feita esta digressão, convém relacionarmos as últimas considerações ao nosso tema. Para tanto, comecemos pelo exame da seguinte caracterização que Kant faz da posição humeana:

(...) [David Hume] não podendo de maneira nenhuma explicar como era possível que o entendimento devesse pensar como necessariamente ligados no objeto conceitos que não estão ligados, em si, no entendimento, e como não lhe ocorreu que o entendimento poderia, por ventura, mediante esses conceitos [conceitos puros do entendimento], ser o autor da experiência onde se encontram os seus objetos, foi compelido a derivá-los da experiência (a saber, de uma necessidade subjetiva, que resulta de uma frequente associação na experiência, que é por fim falsamente tomada por objetiva, que é o *hábito*) (*KrV*, B 127).

A citação começa se referindo à incapacidade de Hume de explicar a possibilidade daquilo que Kant denomina juízos sintéticos *a priori* e termina com uma caracterização da explicação humeana do conceito de causalidade, na qual este é derivado da experiência. Também é sugerida, de passagem, a alternativa que Kant irá contrapor à de Hume: longe de derivá-los da experiência, o próprio entendimento é, por meio de seus conceitos puros, “o autor da experiência”. Temos aqui, evidentemente, o princípio que caracteriza a chamada “Revolução Copernicana” de Kant (*KrV*, B XVI-XVIII), princípio este que, como vimos mais acima, é trabalhado na Dedução através da tese de que o entendimento atua como uma espécie de legislador da natureza (cf. *KrV*, A 125, 127-8, B 164-5). Comentando especificamente sobre o conceito de causa, Kant afirma um pouco antes que ele “exige absolutamente que algo A seja de tal espécie, que algo B seja a sua consequência *necessária* e segundo *uma regra absolutamente universal*” (*KrV*, A 91/B 241). Hume e Kant concordam que este conceito, assim entendido, não pode ser dado ou encontrado na experiência – esta nos mostra, apenas, que “algo acontece habitualmente” (ibid., idem) – de modo que um conceito de causa dela derivado possuiria, como diz Kant, apenas uma “necessidade subjetiva”, que é precisamente aquela que Hume lhe atribui. Por outro lado, se, em conformidade com a chamada “Revolução Copernicana”, o entendimento é colocado como “autor” da experiência, então não precisamos que seus conceitos puros sejam dados através dela para explicar sua relação a objetos (cf. *KrV* A 92-4/B 124-7). Embora não sejam *dados*, estes conceitos teriam sido *impostos* ou *introduzidos*, pelo próprio entendimento, na “experiência onde se encontram os seus objetos”,

⁸ Este é um ponto bem explorado por Noonan (1999, pp. 143-9), de quem, aliás, a presente discussão acerca do *Tratado* é devedora.

possuindo, assim, validade objetiva, e não uma validade meramente subjetiva como a do conceito humeano de causa.

Todavia, teria Kant, diante de um adversário como Hume, uma prova de *que* o entendimento deve, de fato, ser tomado como o autor ou legislador da experiência; isto é, de que ele deve estruturá-la mediante seus conceitos *a priori*? Ora, segundo a leitura anti-cética da Dedução que estamos assumindo aqui, esta prova estaria justamente em um argumento que parte do princípio da unidade transcendental da apercepção. Vimos que Kant fala ali de leis empíricas de associação, as quais são classificadas como meramente subjetivas (cf. *KrV*, A 100-1, 121; B 139-40, 142). Sem pretensão de originalidade, acreditamos que nesse contexto ele tenha em vista princípios análogos aos princípios de associação sobre os quais Hume fundamenta nossas inferências causais^{9,10}. Embora seu nome não seja mencionado, é difícil não chegar a esta conclusão quando tais princípios são caracterizados como leis empíricas por meio das quais “representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma representação faz passar o espírito à outra representação” (*KrV*, A 100). Isso parece ser confirmado por passagens como *KrV*, B 5, B 127 e A 764-66/B 792-4, onde Hume é mencionado em contextos bastante semelhantes.

Pois bem, vimos que o que Kant faz na Dedução é argumentar que deve haver regras *a priori* que sirvam de “princípio objetivo” para estes princípios empíricos e subjetivos (*KrV*, A 121-2; cf. A 100-1). Se não fosse assim, a conformidade dos fenômenos à nossa faculdade de associar representações seria totalmente contingente. Embora Hume certamente estaria satisfeito com esta consequência, Kant alega que em um cenário em que fenômenos não fossem associáveis eles não pertenceriam a uma autoconsciência singular, o que, segundo ele, “é impossível” (*KrV*, A 122). Daí a “prova” de que deve haver princípios *a priori* de síntese, que introduzem nos fenômenos uma associabilidade necessária - sua “afinidade transcendental”. Tais princípios, como sabemos, são guiados pelas categorias, dentre as quais está o conceito de causa. Além disso, é essencial reiterar que, no contexto do sistema kantiano, provar a origem *a priori* e a validade objetiva das categorias é provar a objetividade do conhecimento empírico de modo

⁹ Como exemplo de autores que também interpretam a Dedução como contendo uma refutação da posição humeana, cf. Allison, 1972, pp. 203-6; Faggion, 2012, pp. 375-86; Guyer, 2008, pp. 96-107; Westphal, 2004, pp. 72-6; Wolff, 1963, pp. 154-64, 179-80. Nossa própria interpretação acerca deste ponto é especialmente devedora de Faggion.

¹⁰ Embora tenhamos optado por apresentar as ideias humeanas a partir do texto do *Tratado*, é sabido que o acesso de Kant a esta obra fora bastante limitado, sendo que seu contato com a filosofia de Hume teria se dado, provavelmente, através da *Investigação sobre o entendimento humano* (cf. Guyer, 2008, pp. 5-6). Todavia, embora não possamos nos estender sobre o tema, os aspectos da filosofia humeana que foram abordados acima e que serão relevantes para o que se segue são, de uma maneira ou de outra, desenvolvidos na *Investigação*. Sobre esta última afirmação, vale mencionar, especialmente, a Seção 7, Parte 2 desta obra, que trata, justamente, da origem da ideia de conexão necessária.

geral. Ligações de representações baseadas em regras empíricas de associação, como aquelas às quais Hume recorre em sua doutrina da causalidade, teriam, para Kant, uma validade meramente subjetiva, enquanto que ligações fundadas em conceitos *a priori* conferem às representações relação a um objeto (cf. *KrV*, A 111, B 141-3).

Assumindo, mais uma vez, que esta seja de fato a estrutura do argumento kantiano, gostaríamos de defender que ele possui algumas importantes limitações no que diz respeito ao seu objetivo anti-cético de provar a objetividade do conhecimento. Ocorre que, como mostramos na Seção 3, a exigência mencionada acima de que a conformidade dos fenômenos à nossa faculdade de cognição deve ser *necessária* não pode ser satisfeita tão somente mediante as sínteses transcendentais do entendimento. Estas garantem, apenas, a associabilidade dos fenômenos *no que diz respeito à sua forma*, mas não garantem que a natureza em seu nível *empírico* possua a uniformidade requerida pelas nossas faculdades cognitivas. Vimos Kant recorrer então aos princípios da razão e/ou da faculdade de juízo para suprir aquilo que não pode ser garantido pelos princípios transcendentais do entendimento. Contudo, aqueles princípios possuem confessadamente um caráter essencialmente *subjetivo*, o qual, segundo penso, acaba por obscurecer o contraste que Kant pretende estabelecer entre sua posição e a de seus eventuais adversários, dentre os quais focaremos em Hume.

Sabemos que Kant não sustentará que o sujeito, por meio de tais princípios, pode efetivamente *gerar* ou *impor* à matéria *a posteriori* dos fenômenos a ordenação requerida por nossas faculdades de cognição. Esta ordenação é, pelo contrário, apenas *pressuposta*; como diz Kant no Apêndice, a unidade sistemática que a razão prescreve ao entendimento “(como simples ideia) é apenas uma unidade projetada” (*KrV*, A 647/B 675). Por se assentar em uma “ideia”, trata-se, ao fim e ao cabo, de uma “ilusão”, ainda que “inevitavelmente necessária” (*KrV*, 644-5/B 672-3). Na terceira *Crítica*, estas mesmas teses são formuladas mediante a caracterização do princípio de conformidade a fins como um princípio “subjetivo”, posto que “nada atribui ao objeto (da natureza)” (*KU*, AA 05: 184). Diferentemente do entendimento, que prescreve leis à natureza, a faculdade do juízo legisla apenas para si mesma (*KU*, AA 05: 185-6).

O problema aqui, a meu ver, é que isso faz com que os princípios regulativos da razão assim como o de conformidade a fins apresentem características perigosamente similares àquelas que Kant condenava nos princípios associativos humeanos. Vimos que, ao caracterizar (corretamente) a doutrina humeana, Kant diz que Hume teria derivado conceitos puros do entendimento de uma “necessidade subjetiva, que resulta de uma frequente associação na experiência, que é por fim falsamente tomada por objetiva” (*KrV*, B 127). E, de fato, da perspectiva de Hume a conexão necessária contida no conceito de causa não é uma relação que existe nos próprios objetos, mas apenas uma impressão subjetiva, a qual é tomada, de

maneira ilusória, como residindo nos objetos devido a uma grande propensão da mente para se “expandir” sobre eles (THN 1.3.14, 25). Entretanto, a unidade sistemática que pressupomos vigorar na natureza mediante os princípios kantianos da razão e da faculdade de juízo reflexiva se mostra “subjativa” em um sentido muito próximo a este. Uma vez que o que está em jogo aqui são os elementos *empíricos* da natureza, Kant, desta vez, não poderá lançar mão de sua doutrina do sujeito como “autor” da experiência, à qual, como vimos anteriormente, ele recorre para contrapor sua posição à humeana (*KrV*, B 127). Mas, sendo assim, nos encontramos na seguinte situação. De um lado, devemos necessariamente pressupor que esta unidade sistemática existe *na própria natureza*, pois, sem isso, “nós não poderíamos esperar encontrar nosso caminho em um labirinto da multiplicidade de leis particulares empíricas possíveis” (*EEKU*, AA 20: 214). Por outro lado, assim como a conexão necessária em Hume era uma impressão interna da mente que não possuía correspondência com objetos externos, em certo sentido o mesmo poderá ser dito acerca da unidade sistemática de Kant. O sujeito kantiano deve necessariamente pressupor que a natureza possui, em seu nível empírico, uma ordenação que corresponde ao modo segundo o qual ele é obrigado, em virtude da constituição de suas faculdades cognitivas, a refletir sobre ela, mas sem, contudo, poder *gerar* ou *impor* esta ordenação à natureza. Parafraçando Hume, diríamos que o que temos aqui é o sujeito kantiano se “expandindo” sobre a natureza, ou seja, imputando a ela uma ordenação de origem subjativa que - diferentemente do que ocorre na “legislação” do entendimento - não terá seu correlato objetivo.

Guyer chega a conclusões semelhantes ao examinar, mais especificamente, a questão referente à conformidade dos fenômenos à categoria kantiana de causalidade. Uma vez que em ambas as introduções da terceira *Crítica* o princípio de conformidade a fins é colocado como condição para a descoberta de leis causais *empíricas* particulares (cf. *EEKU*, AA 20: 213, *KU*, AA 05: 183-4), Guyer afirma que, ao insistir que este princípio “se aplica apenas ao nosso modo de pensar e não à própria natureza”, Kant estaria cedendo a Hume (Guyer, 2008, p. 120; cf. *ibid.*, p. 115). No restante deste trabalho, iremos examinar o quanto Kant estaria realmente disposto a ceder, e tentar mostrar que, apesar das conclusões do parágrafo anterior, há importantes diferenças entre os dois filósofos que precisam ser reconhecidas e que se relacionam diretamente com o nosso tema. Veremos que Kant não cede e nem precisa ceder a Hume, ao menos, no que diz respeito a um ponto central que tem dominado toda a nossa discussão, a saber: a questão referente à necessidade ou contingência da conformidade da natureza às nossas faculdades cognitivas.

Assim como viemos fazendo, Guyer enfatiza que o idealismo de Kant diz respeito apenas à forma dos objetos, mas não à sua “existência”, existência esta que, segundo Kant, “de modo algum depende de nós” (Guyer, 2008, p 106). Contudo, relações causais, afirma o autor, “parecem depender da existência efetiva de objetos que se comportam de uma maneira regular [*behave in an orderly*

fashion]” (ibid., idem). Sendo assim, Guyer conclui que, mesmo que aceitemos seu idealismo transcendental, Kant não pode evitar que a conformidade dos fenômenos à categoria de causa seja algo *contingente*. Embora a intenção de Kant seja justamente eliminar esta contingência (cf. Guyer, 2008, pp. 95-6), tal conformidade estaria, *assim como em Hume*, na dependência de uma “feliz harmonia pré-estabelecida” entre nossas formas de pensamento e o curso da natureza (Guyer, 2008, 107; cf. também pp. 120-1). O termo “harmonia pré-estabelecida” é retirado justamente da *Investigação sobre o entendimento humano*, em um contexto em que Hume se refere, provavelmente de modo irônico, à concordância entre, de um lado, as propensões da imaginação em que se origina a ideia de causa e, de outro, a regularidade da natureza (cf. Guyer, 2008, p. 92). E é evidente que, *para Hume*, essa “harmonia pré-estabelecida” só pode ser algo contingente. Não há, no seu sistema, nada que garanta que a natureza necessariamente apresente uma regularidade que satisfaça nossas propensões naturais, de modo que estas poderiam ser frustradas a qualquer momento caso objetos que tomamos como causa e efeito um do outro deixem de ser exibidos em conjunções constantes.

Dito isto, gostaríamos de defender aqui que, ao menos no que diz respeito a este ponto, Kant não só não estaria disposto a ceder a Hume como também não teria a necessidade fazê-lo. Ou seja, Kant não coloca, e nem precisa colocar, a conformidade da natureza às nossas faculdades cognitivas – incluindo aí sua conformidade à categoria de causa em específico - na dependência de uma “harmonia pré-estabelecida” *contingente*. Em primeiro lugar, a categoria de causa assim como todas as demais categorias dizem respeito *exclusivamente* aos aspectos *formais* da experiência. Por conseguinte, Kant, seguindo sua “Revolução Copernicana”, poderá alegar, sem prejuízo para a consistência interna de seu sistema, que elas são efetivamente *impostas* aos fenômenos pelo sujeito. Isso tornaria a conformidade da natureza tanto à categoria de causa como às demais categorias algo necessário, e não dependente daquela “harmonia pré-estabelecida” contingente¹¹. É verdade que no Apêndice à Dialética e nas introduções da terceira *Crítica* Kant irá admitir que esta “imposição” não garante que a natureza possua *em seu nível empírico* “uma ordem suscetível de ser compreendida” pelo nosso entendimento (*KU*, AA 05: 185). No entanto, não há, segundo penso, nada no Apêndice ou na terceira *Crítica* que indique que ele estaria disposto a abrir mão do princípio, estabelecido na Dedução, de que a conformidade dos fenômenos às nossas faculdades cognitivas *não* pode depender das contingências do curso empírico da experiência. Pelo contrário, sua posição parece ser a de que a pressuposição de que a natureza possui uma unidade sistemática apreensível por

¹¹ Em Yokoyama, 2015, procurei explicar de que maneira a categoria de causa pode ser entendida, no interior do sistema kantiano, como estruturando *exclusivamente a forma* da experiência, apesar do fato de que, como diz Guyer, leis causais particulares aparentemente dizem respeito à “existência efetiva de objetos que se comportam de uma maneira regular” (Guyer, 2008, p. 106).

nós deve atuar com uma considerável “independência” com relação àquilo que é *de fato* constatado através de nossas observações empíricas.

Por exemplo, sobre a tarefa de reduzir as diferentes forças da natureza a uma “força fundamental única e radical” (princípio da “homogeneidade”), Kant diz no Apêndice que nós pressupomos que esta será descoberta “mesmo que se não tenha tentado ainda a concordância das diversas forças que a natureza nos dá a conhecer e mesmo que essa tentativa se malogre após todos os esforços para a descobrir” (*KrV*, A 649-50/B 677-8, grifo nosso). Afirmações semelhantes são feitas acerca do princípio da “especificação” (cf. *KrV*, A 657/B 685). Por fim, e de modo ainda mais radical, sobre o princípio da “continuidade”, que deve igualmente ser imputado à natureza, é dito que: a “continuidade das formas é uma mera ideia, para a qual *se não pode mostrar na experiência um objeto correspondente*” (*KrV*, 661/B 689; grifo nosso); e que “da observação e compreensão das disposições da natureza não se poderia extrair como algo a ser afirmado objetivamente” (*KrV*, A 668/B 696).

Na terceira *Crítica* também é verificada a mesma “independência” do princípio de conformidade a fins com relação ao modo como a natureza seria *de fato* constituída em seu nível empírico. Ela é, a meu ver, confirmada nas diversas passagens em que este princípio é justificado: Kant justifica que nós devemos considerar a natureza como se ela fosse conforme às nossas faculdades de cognição *justamente* com base no argumento de que os princípios *a priori* do entendimento não excluem a possibilidade de que a natureza *não* seja efetivamente conforme às nossas faculdades de cognição (cf., por exemplo, *EEKU*, AA 20: 209-210, 20: 213; *KU*, 05: 183-5). Também é interessante considerarmos o trecho no qual Kant afirma que, quando se diz que a natureza se organiza segundo o princípio de conformidade a fins, “nem se prescreve à natureza uma lei, nem dela se apreende alguma mediante a observação (ainda que aquele princípio possa ser confirmado por esta)” (*KU*, AA: 05: 186). Ora, ao dizer, quase que de passagem, que seu princípio *pode* ser confirmado “mediante a observação”, Kant parece deixar em aberto a possibilidade de que ele, eventualmente, *não* possa ser assim confirmado, e não parece achar que isso represente uma grande ameaça para o mesmo. Isso indica que a *pressuposição* de que a natureza é adequada à nossa faculdade de cognição atuaria, ao menos em grande medida, de forma *independente* com relação àquilo que nos é efetivamente dado mediante observação empírica.

Sendo assim, concluímos que, para Kant, a conformidade da natureza às faculdades de cognição do sujeito não está na dependência de uma “harmonia pré-estabelecida” contingente entre ambas - diferentemente do que ocorre no caso do tratamento humeano da causalidade. E isso porque, embora a diversidade *empírica* da natureza (possivelmente) seja, em si mesma, caótica a ponto de ser inacessível a ele, o sujeito kantiano, parafraseando o Apêndice (*KrV* A 647/B 675), simplesmente “projeta” sobre a natureza uma unidade sistemática que seja

conforme à sua faculdade de cognição. Sabemos que essa conformidade é, para Kant, uma condição da unidade da consciência. Uma vez que a primeira continua sendo tomada como estando garantida independentemente de elementos contingentes da experiência, Kant se mantém, assim, fiel ao princípio estabelecido na Dedução de que a própria unidade da consciência deve estar necessariamente garantida. Tendo em vista que este princípio desempenhava um papel essencial no argumento “anti-cético” da Dedução, isso significa que as considerações de Kant feitas tanto no Apêndice como na terceira *Crítica* não constituem, ao menos não necessariamente, um desabono deste argumento. Kant ainda estaria “provando” que sínteses guiadas por categorias devem ser possíveis, pois estas fundamentam a unidade da consciência na medida em que garantem a associabilidade dos fenômenos *no que diz respeito à sua forma*. O problema, como é fácil de antever, é que a *mesma* exigência de que os fenômenos devem necessariamente ser conformes às nossas faculdades de cognição traz consigo a demanda por aqueles princípios adicionais que possuem um caráter confessadamente subjetivo.

Por isso, embora reconheçamos que Kant não deixa a conformidade da natureza à nossa faculdade de cognição dependente de uma “harmonia pré-estabelecida” contingente, continuamos tendo motivos para questionar o alcance de seu argumento anti-cético. Se os fenômenos devem necessariamente ser conformes às nossas faculdades de cognição, essa conformidade necessária deve dizer respeito não apenas à sua forma, mas também à *sua matéria*. Isso será garantido mediante a unidade sistemática “projetada” sobre a natureza através dos princípios regulativos da razão e/ou de conformidade a fins. É sobre *esta* unidade “projetada” que se darão as sínteses do entendimento guiadas por categorias. Os princípios mencionados são o que garante que a natureza seja considerada como organizada segundo um sistema que seja apreensível por nossas faculdades de cognição. Sem isso, não estaria garantida, entre outras coisas, sequer a possibilidade de formarmos conceitos empíricos (cf. *KrV*, A 653-4/B 681-2; *EEKU*, AA 20: 211-3; *KU*, 05: 185). E é evidente que, para Kant, juízos objetivos acerca da natureza, aqueles que os *Prolegômenos* denominam “juízos de experiência” (cf. *Prol*, AA 04: 298), pressupõem (além de categorias) conceitos empíricos. Portanto, esses juízos serão formados por conceitos extraídos a partir daquela ordenação que é “projetada” sobre a natureza, mas que possui, no entanto, um estatuto essencialmente “subjetivo”, no sentido explicado mais acima: embora ela deva de alguma maneira ser concebida pelo sujeito como vigorando na natureza, trata-se de uma ordenação que, por dizer respeito aos seus elementos *empíricos*, não pode, todavia, ser *gerada* pelo próprio sujeito e efetivamente *imposta* por ele à natureza - diferentemente do que ocorre com as categorias mediante a “legislação” do entendimento no que diz respeito à *forma* da natureza. Vemos assim que os mesmos princípios que permitem ao sujeito kantiano não depender daquela “harmonia pré-estabelecida” contingente que caracteriza a doutrina humeana da causalidade levam ele a -

parafrazeando o próprio Hume - se “expandir” sobre a natureza, isto é, a “projetar” sobre ela uma ordenação de origem subjetiva que *não* terá seu correlato objetivo.

Por conseguinte, “juízos de experiência” conterão em si um ingrediente que, segundo princípios fundamentais da filosofia kantiana, não é e nem pode ser objetivo. Ou seja, aqueles que no sistema de Kant são nossos juízos objetivos por excelência acabam por adquirir um ingrediente essencialmente subjetivo, o que era justamente uma das coisas que ele queria evitar por meio de seu argumento desenvolvido na Dedução Transcendental (cf. *KrV*, B 127). Se nossa análise estiver correta, isso indica a presença de uma importante limitação deste argumento, ao menos no que diz respeito à sua tentativa de provar a objetividade do conhecimento. Como dissemos desde o início, defender isto era a intenção do presente trabalho. Kant não estaria, porém, em condições de abrir mão de seus princípios regulativos da razão e/ou de conformidade a fins com o intuito de evitar o impacto negativo que eles têm sobre os resultados anti-céticos da Dedução. Pois, se nossa análise estiver correta, a necessidade de recorrer a estes princípios seria uma consequência inevitável do princípio da unidade transcendental da consciência, o qual é, por sua vez, a premissa da qual Kant precisa para que a Dedução funcione como um argumento contra o cético que duvida da objetividade das nossas representações.

5. Referências Bibliográficas

- ALLISON, H. "Reflective judgment and the application of logic to nature: Kant's deduction of the principle of purposiveness as an answer to Hume". In: ALLISON, H. *Essays on Kant*, pp. 177-188. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- ALLISON, H. "Transcendental Affinity – Kant's Answer to Hume". In: BECK L. W. (ed.). *Proceedings of the Third International Kant Congress*, pp. 203-11. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1972.
- ALMEIDA, G. A. "Consciência de si e conhecimento objetivo na 'Dedução Transcendental' da 'Crítica da Razão Pura'", *Analytica*, v. 1, n. 1 (1993), pp. 187-219.
- ALMEIDA, G. A. "Kant e o 'Escândalo da Filosofia'". PEREZ D. O. (org.). *Kant no Brasil*, pp. 137-66. São Paulo: Escuta, 2005.
- AMERIKS, K. "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument", *Kant-Studien*, 69 (1978), pp. 273-87.
- DICKERSON, A. B. *Kant on Representation and Objectivity*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- FAGGION, A. *Dedução Transcendental e Esquematismo Transcendental: O problema da possibilidade e da necessidade da constituição de objetos em Kant*. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2007. Versão digital em <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000415265&opt=4>
- FAGGION, A. "O problema da causalidade à luz do naturalismo de Hume e do Criticismo de Kant. In: KLEIN J. T. (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*, pp. 343-413. Florianópolis: NEFIPO, 2012.
- GUYER, P. *Kant and the claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GUYER, P. *Knowledge, reason and taste: Kant's response to Hume*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Volume 1. David Fate Norton and Mary J. Norton (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HUME, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do juízo*. 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Critique of pure reason*. Trad. Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. *Critique of the power of judgment*. Trad. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Trad. Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- NOONAN, H. *Hume on knowledge*. London and New York: Routledge, 1999.

- STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London and New York: Routledge, 1966.
- WESTPHAL, K. *Kant's transcendental proof of realism*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- WOLFF, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.
- YOKOYAMA, F. "Leis causais empíricas na Segunda Analogia e a suposta dependência de uma "harmonia pré-estabelecida". *Studia Kantiana*. v. 13, n. 19 (2015), pp. 63-88

Resumo: De acordo com uma tradicional linha interpretativa, a Dedução Transcendental apresentada por Kant na *Crítica da Razão Pura* contém um argumento anti-cético que se propõe a provar a objetividade de nossas representações mentais. Embora acreditemos que esta seja uma interpretação correta da Dedução, o presente artigo pretende questionar o real alcance deste seu argumento anti-cético. Segundo nossa análise, para provar a objetividade das nossas representações Kant precisa se comprometer com a tese de que a conformidade dos fenômenos à nossa faculdade de cognição não é meramente contingente, mas necessária. Porém, defenderemos que esta mesma tese nos obrigará a atribuir aos princípios regulativos da razão e/ou ao chamado “princípio de conformidade a fins” um papel por meio do qual eles afetarão de maneira negativa os resultados “anti-céticos” supostamente obtidos pelo argumento da Dedução.

Palavras-chave: Kant, dedução transcendental, objetividade, ceticismo, idealismo transcendental.

Abstract: According to a long line of interpreters, the Transcendental Deduction presented by Kant in the *Critique of Pure Reason* contains an anti-skeptical argument that aims to prove the objectivity of our mental representations. Although we believe this is a correct reading of the Deduction, the present article intends to question the effectiveness of its anti-skeptical argument. According to our analysis, in order to prove the objectivity of our representations Kant must commit himself to the thesis that the agreement of appearances with our faculty of cognition is not merely contingent, but necessary. However, we will argue that this same thesis will force us to assign to the regulative principles of reason and/or to the so-called “principle of purposiveness” a role through which they will undermine the anti-skeptical results supposedly achieved in the Deduction’s argument.

Keywords: Kant, transcendental deduction, objectivity, skepticism, transcendental idealism.

Recebido em: 04/2017

Aprovado em: 01/2018

Can we make sense of free harmony?

Rafael Graebin Vogelmann *

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

1. Introduction

The notion of the free harmony of the imagination and the understanding is central to Kant's account of the judgment of taste. Despite its centrality to Kant's project, however, it is remarkably hard to grasp.¹ Free harmony is a state in which imagination *in its free play* agrees with the lawfulness of the understanding. Kant claims, for instance, that “the aesthetic power of judgment in judging the beautiful relates the imagination *in its free play* to the understanding, in order to agree with its concepts in general (without determination of them)” (*KU*, AA 05: 256, my emphasis) and that judgments of taste “must rest on a mere sensation of the reciprocally animating imagination *in its freedom* and the understanding with its *lawfulness*” (*KU*, AA 05: 287, my emphasis).² The trouble is to explain what this relation amounts to. In what follows I argue that the difficulty in accounting for free harmony springs from the fact that this notion has to satisfy two *desiderata*: (a) that free harmony is compatible with a determinate cognition of the beautiful object and thus with the application of a determinate empirical concept to it and that (b) what empirical concept the object is subsumed under is irrelevant to determine whether or not it elicits free harmony. As I will briefly show in section 2, Guyer's well known argument against what he calls the precognitive and the multicognitive interpretations of free harmony (Guyer, 2006, p.165) draw attention to the fact that these interpretations do not account for (a). On the other hand, Guyer's own

* E-mail: rafael.vog@gmail.com . I am grateful to Mojca Küplen and Sílvia Altmann for their guidance and useful suggestions.

¹This is made evident by the sheer amount of different interpretations of free harmony available in the literature. See, for instance, Ginsborg (1997), Allison (2001), Rush (2001), Guyer (2006), Rueger (2008), Crowther (2010) and Küplen (2015).

²Quotations from the *Critique of the Power of Judgment* (*KU*) are from Paul Guyer's translation (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). Quotations from the *Critique of Pure Reason* (*KrV*) are from Paul Guyer's and Allen Wood's translation (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). References to the First Introduction (*Erste Einleitung*) to the *Critique of the Power of Judgment* are abbreviated "EE" and include the section number and the page number according to the pagination of volume 20 of the *Akademie* edition.

metacognitive interpretation faces insurmountable problems in virtue of failing to account for (b). The same difficulty plagues other metacognitive interpretations, such as the one defended by Küplen (2015). I discuss Guyer's interpretation in section 3 and Küplen's in section 4. In light of the problem faced by metacognitive interpretations, it may seem that these desiderata are incompatible: when we apply an empirical concept to an object, imagination is to some extent restrained by the concept; given (a), if the free play of imagination is to be possible, then the concept must leave some room for the imagination's free activity; but concepts can be more or less restrictive and then the extent to which imagination is free, and thus the possibility of free harmony, will depend on the concept applied – contrary to (b).

Further difficulties are added when we consider a couple of claims Kant makes in the *General remark on the first section of the Analytic*. In this section, Kant claims, unsurprisingly, that when it comes to a beautiful object taste fastens on what imaginations apprehends. But he also claims that when apprehending an object imagination is bound to its form and “to this extent has no free play”. These claims imply that the free harmony is not a state of mind in which we can find ourselves while apprehending a beautiful object. Kant quickly dismisses this concern as unproblematic on the grounds that we can, nevertheless, find objects with a form that presents exactly the composition of the manifold imagination *would* design, in accordance with the understanding, *if* left free by itself (*KU*, AA 05: 240-1). With these claims in view I will suggest that what distinguishes a beautiful object is not so much the fact that when perceiving it imagination and understanding engage in free harmony, but that its form correspond to a form imagination *would* freely create in accordance with understanding. This leads to an interpretation of free harmony according to which it is not a state of mind that actually takes place in the contemplation of beauty but rather a state that is emulated by our cognitive faculties when we apprehend a beautiful object. This interpretation can make (a) and (b) compatible as well as account for the connection between the pleasure of taste and the principle of the power of judgment which Kant calls the “Principle of Purposiveness”. This will be the object of section 5.

2. Beauty and Cognition

If we want to make sense of the notion of free harmony, a reasonable place to start our investigation is Kant's account of the roles of imagination and understanding in cognition. For Kant, cognition requires both intuition and concepts (*KrV*, A74/B50). The cognitive roles of imagination and understanding are correlated, respectively, to intuitions and concepts. While imagination is

required “for the intuition and the composition of the manifold of intuition”, the understanding is required “for the concept as representation of the unity of this composition” (KU, AA 05: 287). The function of imagination is not only to passively apprehend but to actively compose, put together in a certain way, the manifold of intuition. The claim that the concept represents the unity of the composition of the manifold alludes to the idea that concepts are rules for the composition of the manifold by the imagination. This is confirmed by the claim that “in the use of the imagination for cognition, the imagination is under the constraint of the understanding and is subject to the limitation of being adequate to its concept” (KU, AA 05: 316-7). Since in free harmony imagination is to be taken in its freedom and, thus, presumably not constrained by the understanding, a natural way to comprehend free harmony is this: in free harmony imagination engages in its typical cognitive function of composing the manifold in a way that somehow agrees with understanding yet without being guided by any determinate concept.

Several different accounts of free harmony agree with this general characterization. Guyer, in his *Kant and the Claims of Taste*, argued that Free Harmony is a state in which imagination's cognitive goal of providing a unified composition of the manifold of intuition is felt to be achieved without the subsumption of the manifold under a determinate concept (Guyer, 1997, p.74-5). According to Guyer, “the harmony of the faculties is then a state in which, somehow, a manifold of intuition is run through and held together as a unity by the imagination without the use of a concept” (Guyer, 1997, p.76). In a similar fashion, Ginsborg claims that “The free play of the faculties does not take place in every or, indeed, in any act of cognition. [...] in aesthetic experience [...] I take my imaginative activity to be as it ought to be *without having in mind any determinate rule to which it conform*” (Ginsborg, 1997, p.74). Given that what provides rules for the activity of imagination are concepts, what Ginsborg is claiming is that free harmony occurs when we take our imaginative activity to harmonize with the demands of understanding without having in mind any determinate concept to which this activity objectively conforms. Finally, Allison claims that when the harmony of the faculties is based on a determinate concept, as in ordinary cognition, it “leaves no scope for the free activity of imagination” (Allison, 2001, p.117) and characterizes free harmony as the state in which imagination and understanding “each proceed on their own paths, without the customary interference or friction between them” (Allison, 2001, p.171), thus, in which imagination engages in its typical activity without being constrained by a determinate concept.

There are important differences between these accounts of free harmony³ but all of them claim that free harmony is incompatible with the application of a determinate concept to (and, therefore, with a determinate cognition of) the object we contemplate. Their common feature is the idea that when understanding applies a concept to the object, imagination can no longer agree with understanding without being subjected to the “limitation of being adequate to its concept” (without complying with a determinate rule of which we are aware in the form of a concept) - and then there is no room for imagination's free activity. This interpretation is strongly suggested by a number of passages, such as Kant's claim that the freedom of the imagination consist in the fact that it “schematizes without a concept” (*KU*, AA 05: 287) and that “when the imagination is compelled to proceed in accordance with a determinate law [...] [then] the satisfaction is not that in the beautiful, but in the good (of perfection, in any case merely the formal kind), and the judgment is not a judgment by means of taste” (*KU*, AA 05: 241).

Guyer, in more recent papers, offered a very strong objection against this interpretation. According to him, Kant is committed to the idea that “we cannot be conscious of an object at all without applying some determinate concept to it” (Guyer, 2006, p.180). His argument is roughly this: according to Kant, one cannot be conscious of an object without applying some pure concepts of understanding to it (the categories); these concepts, however, are nothing but the form of determinate empirical concepts, in such a way that their application requires the application of empirical determinate concepts; it is, therefore, impossible to be conscious of an object, without applying some empirical concept to it. If free harmony prevented the application of determinate concepts to the manifold, we couldn't be conscious of the beautiful object at all.

Even if this objection could be avoided (and for our purposes we may admit that it can)⁴, a related and quite strong objection would still stand. Judgments of taste are always about a particular object and we usually know what the object is (a flower, a bird, a crustacean – to stick to examples Kant himself uses)⁵. We cannot know that an object is a flower without judging it to be a flower and we cannot

³ In particular, Ginsborg's position and Guyer's former position qualify as *precognitive* interpretations of free harmony in Guyer's taxonomy, while Allison's is similar to a *multicognitive* interpretation (Guyer, 2006, p.165-6). According to precognitive interpretations, in cases of free harmony imagination is not compelled to proceed in accordance with any determinate concept. According to multicognitive interpretations, in free harmony imagination is not compelled to proceed according to a determinate rule not because no concept is applied to the object of contemplation but because a number of conceptual possibilities is considered and understanding does not settle for a particular one. Rush (2001, p.58) and Crowther (2010, p. 82) also defend a multicognitive interpretation.

⁴ Assessing Guyer's argument would get us far from the topic of this paper and into the debate about the argument of the Transcendental Deduction. Here it is enough to point out that it is far from uncontroversial. See, for instance, Allais (2015, chapter 11) for a reading of the Transcendental Deduction that allows for the possibility that we may be conscious of “perceptual particulars” through intuition without applying any concept.

⁵ See *KU* AA 05: 229 and AA 05: 281-2.

judge it to be a flower without applying the concept 'flower' to it. Even if it was possible to find something beautiful without having any idea what it is (contrary to Guyer's argument), it is clear that that is not the case with most beautiful objects (as Kant's own examples confirm). As Guyer puts it, judgments of taste usually have the form "This *F* is beautiful" where "*F*" stands for a determinate empirical concept (Guyer, 2006, p.179).

If we assume that free harmony is incompatible with the application of a determinate concept to the object we contemplate, it becomes quite hard to account for all these perfectly ordinary cases in which we judge an object beautiful and derive pleasure from it while, *at the same time*, subsuming it under a concept. In these cases we are aware, in the form of a concept, of a determinate rule to which imagination must conform; imagination will agree with understanding only if its activity conforms to this rule; if this means that in such cases there cannot be an agreement between understanding and imagination *in its freedom*, then most of the judgments we ordinarily take to be judgments of taste will turn out not to be genuine judgments of beauty (which must be grounded on free harmony).

3. Guyer's Metacognitive Interpretation

With these objections in mind Guyer argues that we should adopt a *metacognitive interpretation*. According to this interpretation, when we perceive a beautiful object the manifold of intuition composed by the imagination is recognized to satisfy the rules dictated by the concept we apply to the object. What is distinctive of the state of mind of free harmony is that in it "[...] it is felt that – or as if – the understanding's underlying objective or interest in unity is being satisfied in a way that goes beyond anything required for or dictated by satisfaction of the determinate concept" (Guyer, 2006, p.183). A beautiful object is recognized as an object of a determinate kind, but our experience of it has more unity or coherence than what is required for it to fall under that concept.

How can we understand the idea of a degree of unity in our experience of an object? Recall that for Kant, a concept can be thought of as a representation of the unity of the composition of the manifold (KU, AA 05: 287). We may think of the degree of unity in our experience as relative to the concept in which we recognize the object. For instance, a three-legged dog would present less unity than a dog with four legs because it does not fit so well with the concept of 'dog'. A dog which presented all the traits associated with this concept (such as having a snout, four

legs, a tail, a wet nose, pointy teeth, a furry body – all of these in a particular proportion and arranged in a particular form) would present a high degree of unity.⁶

If this is what Guyer has in mind when he speaks of the degree of unity in our experience, then his account fails. An object with a high degree of unity in this sense is an object that agrees perfectly with the concept applied to it. But Kant clearly states that the agreement of the manifold of an object with its concept makes the object qualitatively perfect, not beautiful (*KU*, AA 05: 227).⁷ Guyer could perhaps claim that the unity which a beautiful object presents is one that goes beyond the objective correspondence between the manifold and the concept of the object – after all it is supposed to be a unity that goes beyond the unity required for the satisfaction of the determinate concept and can only be felt, not objectively ascertained. But if that was the case, every beautiful object would have to be deemed perfect as well, because it cannot have the high degree of unity required for beauty, that goes beyond the agreement of the manifold with the concept, without achieving the agreement of the manifold with the concept that amounts to qualitative perfection. To conceive of something as beautiful would be impossible without conceiving of it as perfect but “by beauty [...] there is not conceived any perfection of the object” (*KU*, AA 05: 228).

Suppose, however, that we could make sense of the idea of a degree of unity in such a way as to distinguish between beauty and perfection – even then Guyer's interpretation would face serious challenges. His interpretation has trouble accounting for pure judgments of ugliness. This is not a problem for Guyer, since he claims that, for Kant, judgments of ugliness are always impure (Guyer, 2004, p.11).⁸ But it is worth considering one way in which Guyer could try to accommodate pure judgments of ugliness and the reasons why this attempt would fail because those reasons point to a serious problem in his account of pure judgments of beauty as well.

Presumably, if a beautiful object is one that presents a unity that goes beyond what is required for the satisfaction of the concept in which we recognize it, an object would fail to be beautiful if it presented just the degree of unity necessary for it to be identified as an instance of a certain concept (no more no less). But that is not the same as being ugly. Given Guyer's formulation of the metacognitive interpretation, it is natural to suppose that ugly objects would be those whose unity falls short of what is required for the satisfaction of a

⁶ For an explanation of the notion of a degree of harmony of the cognitive faculties along these lines see Allison (2001, p.48).

⁷ For a discussion of this problem see Küplen (2015, p.54-5).

⁸ There is an ongoing debate among commentators about the possibility of making room for ugliness in Kant's theory of taste. David Shier (1998) has argued that Kant's account of judgments of taste renders judgments of ugliness impossible. Miles Rind (2002, p.9-10) agrees with Guyer in claiming that Kant's theory leaves room only for impure judgments of taste. For a discussion of Guyer's claim that judgments of ugliness are always impure, see James Phillips (2011). For a comprehensive overview of the debate see Küplen (2015).

determinate concept. But that makes no sense. By this account, an ugly dog is a dog whose unity falls short of what is required for us to recognize it as a dog – and that is just contradictory. One could try to open space for ugliness in this interpretation by claiming that when an object presents only the bare minimum of unity necessary for subsuming it under a determinate concept it is ugly, not just non-beautiful. There would be a *continuum* ranging from the bare minimum of unity necessary for recognition in a concept (ugly), through a reasonable degree of unity (neither beautiful nor ugly) to a very high degree of unity (beautiful). A problem for this approach (and this is a problem for an interpretation as Guyer's in general) is that it makes aesthetic value depend on the concept in which we recognize the object. If a concept is the representation of the unity of the composition of the manifold, then different concepts represent that unity differently and the same manifold may present a high degree of unity with respect to one concept and fall short of it with respect to another.

Consider this case: Peter has never seen nor heard about an anglerfish and, therefore, he has no concept of 'anglerfish'; one fine day he somehow comes across a specimen of anglerfish; he can see it is a fish but it looks very strange: it has an antenna, extremely long and pointy teeth that do not fit in its mouth, a dark gray skin, its side fins seem to be out of place; since he has been hearing a lot of stories about how big companies dump radioactive waste in the sea he figures that is a fish that got deformed due to exposure to radioactivity; at any rate, he finds it very ugly. The interpretation we are considering can explain this last judgment: he finds it ugly because it has the bare minimum of unity required for the satisfaction of the concept of 'fish' – it has gills and fins, but there are a lot of extra features that do not seem to fit together. But now suppose that Anna, who has the concept of 'anglerfish', comes across the same specimen: she recognizes it as an anglerfish and indeed as a very good example of an anglerfish – it has all the right features in all the right places. It is false to say that this specimen *barely* satisfies the concept of 'anglerfish', it actually fits rather smoothly with it. This means that Anna should not find it ugly and that Peter should cease to find it ugly once he acquires the concept of 'anglerfish'. But this is hardly the case: people who know very well what an anglerfish is still find it ugly. Suppose, however, that was the case – even admitting that we would come to a deeper problem. Judgments of taste lay claim to universal validity, but if these judgments are based on the unity the manifold presents in relation to the concept we recognize the object in, then Peter would be justified in judging the anglerfish ugly and Anna would be justified in judging it not-ugly. The only way to restore the universality of judgments of taste in this scenario would be to establish that the anglerfish should be seen according to some concept in particular (since it is in fact an anglerfish, it is natural to suppose that the proper way to see it is as an anglerfish). But then, deciding if the object is ugly or not would require that we settle the question of what it is or what it is supposed to be,

and Kant is clear in claiming that judgments of taste do not depend on the answer to this question (even if, as Guyer claims, they cannot be made before we provide *some* answer to it): the state of mind in the free play of the imagination and the understanding occurs “without presupposing a determinate concept” (*KU*, AA 05: 217-8).

This is a serious problem and Guyer cannot escape it simply by refusing to acknowledge pure judgments of ugliness, for analogous considerations show that Guyer's interpretation has trouble accounting for the idea that judgments of beauty lay claim to universal validity *without presupposing any concept*.

According to Guyer, the felt harmony of the faculties is “a feeling that [the manifold] is unified in a way that goes beyond the unity that is dictated by whatever determinate concept the object is subsumed under – an excess of felt unity or harmony” (Guyer, 2004, p.9). Suppose you see a hummingbird and find it beautiful; it has the usual features you would expect on a hummingbird – the long beak, the small body, delicate wings that flap really fast (all of these combined in the right way so that this particular bird presents the necessary unity to be recognized as a hummingbird); but it has other features that are not necessary for it to fall under the concept 'hummingbird' - green back and breast, a purplish crown, blue-green chin, whitish ear stripe, and a red bill; you feel all of these fit together; there is, therefore, a reasonably clear sense in which this particular manifold presents a degree of unity that goes beyond what is dictated by the concept the object is subsumed under – it is very complex but yet all its features somehow hang together. But now suppose you were accompanied by an ornithologist who saw the hummingbird as well. The ornithologist has at her disposal concepts that are much more fine-grained than your concept of 'hummingbird'. She actually can tell that the bird you are seeing is a male white-eared hummingbird. And, actually, it is not a very good example of a male white-eared hummingbird – the green of its back and breast is not quite the emerald green you would expect and the characteristic black tip in its bill is barely noticeable. It is unified enough for you to recognize its species, but it is not unified in a way that goes beyond what is dictated by the satisfaction of the concept of 'male white-eared hummingbird'. According to Guyer's interpretation, the ornithologist should not find this particular bird beautiful. But judgments of taste lay claim to universal validity. Since you find the bird beautiful, you would demand the agreement of the ornithologist. The trouble here is that free harmony is being conceived as a matter of unity, and unity is being conceived as relative to the concept under which the object appraised is subsumed. As with the case of ugliness, the only way to restore the universality of judgments of taste would be to establish that the beautiful object has to be perceived under some particular concept. But then, deciding whether it is beautiful or not would require that we settle the question of what it is or what it is supposed to be.

Kant clearly indicates, however, that settling conceptual questions about the object is not necessary in order to appreciate its beauty: “the satisfaction in beauty, however, is one that presupposes no concept, but is immediately combined with the representation through which the object is given (not through which it is thought)” (KU, §16, 5: 230). Actually, Kant suggests that concepts may play a role in a particular kind of judgment of beauty – that which he calls “adherent or conditioned beauty” (KU, §16, 5: 229). Adherent beauties, in contrast with free beauty (which pertains to such things as the shells of marine crustaceans or hummingbirds), “presuppose a concept of the end that determines what the thing should be, hence a concept of its perfection” (KU, §16, 5: 230). For that reason judgments of adherent beauty do not qualify as pure judgments of taste. The idea of judgments of adherent beauty introduces its own set of interpretative difficulties regarding Kant's position, but at least this should be clear: if judgments of free beauty presupposed that the object should be viewed according to a concept in particular (which supplies the rule for the combination of the manifold and, therefore, a concept of its qualitative perfection), then a sharp distinction between free and adherent beauty would be impossible.

4. The Extra-Feature Metacognitive Interpretation

Guyer's metacognitive interpretation does not provide us with an adequate account of free harmony. We should not think, however, that the problems we just considered derive from the particular form Guyer gives to this interpretation. The interpretations Guyer objected to conceived of imagination as completely free in the composition of the manifold presented by a beautiful object. The metacognitive interpretation was motivated by the claim that imagination cannot be completely free in the free harmony – we always (or at least very often) subsume the beautiful object under a concept that provides a rule for the composition of the manifold. What is characteristic of the metacognitive interpretation is the idea that imagination's freedom manifest itself in an activity that somehow sits on top of the activity constrained by the concept. This image itself is problematic. We can see that by considering another way of cashing out the metacognitive interpretation.

Mojca Küplen puts forward a version of this interpretation that makes room for pure judgments of ugliness. Küplen agrees with Guyer that in order for us to have any perceptual experience we must apply some empirical concept to the manifold (Küplen, 2015, p.63). A determinate cognitive judgment always precedes the judgments of taste. Usually, however, the concept we apply does not fully specify how to compose the manifold (Küplen, 2015, p.64-5). If I see a dog, the concept of 'dog' specifies that it should be a four-legged mammal, with a snout, a

tail, a wet nose etc. But every particular dog has many more features that are not included in the concept – their fur has a particular color and texture, they have different sizes, different proportions between their parts. The concept cannot provide a rule for the composition of this particularized features of the manifold. With respect to these additional features that are not entailed by the concept, understanding cannot constraint imagination, which to this extent is free (Küplen, 2015, p.67).

This interpretation finds textual support in Kant's claim that while in its cognitive function imagination is under the limitation of being adequate to a concept:

“[...] in an aesthetic respect, however, the imagination is free to provide, beyond that concord with the concept, unsought extensive undeveloped material for the understanding, *of which the latter took no regard in its concept*, but which it applies, not so much objectively, for cognition, as subjectively, for the animation of the cognitive powers” (KU, AA 05: 316-7, my emphasis).

According to Küplen, the key to understand free harmony as well as to accommodate pure judgments of ugliness is the distinction between the free play of imagination and the free harmony between imagination and understanding (Küplen, 2013, p.117-8). “Free play” amounts to imagination free activity in the composition of the features of the manifold not determined by the concept we apply. We engage in free harmony when the free play of imagination is in accordance with the lawfulness of understanding (what exactly this amounts to is hard to grasp; but let's suppose we can make sense out of it). Free harmony grounds judgments of beauty. By parity, when the free play of imagination is not in agreement with the lawfulness of the understanding we have free disharmony, which grounds judgments of ugliness (Küplen, 2013, p.136).

This interpretation can account for Kant's main example of aesthetic neutrality: regular forms. Regular forms are those that “cannot be represented except by being regarded as mere presentations of a determinate concept, which prescribes the rule for that shape” (KU, AA 05: 241). The circle is a regular form because we regard a particular circle as a mere presentation of the concept of 'circle' and, thus, as containing *only* the combination of the manifold which is prescribed by that concept. The suggestion is that we see regular shapes as completely determined by their concept – there are no additional features with respect to which imagination could be free. Since in contemplating these forms there is no free play of imagination they cannot be beautiful nor ugly.

This approach has, therefore, the advantage of accounting smoothly for the possibility of three aesthetic values. A worry may arise, however, that it imposes an artificial restriction on the scope of the aesthetically neutral. Neutrality in this interpretation is explained in terms of the absence of additional features that could open up space for imagination's free activity. Even if we do admit that regular

forms are completely determined by their concept, we must recognize that that is not the case with most objects. Dogs, flowers, houses, valleys, chairs – no instance of these concepts is completely determined by them (for the simple reason that the concept must be somewhat abstract in order to cover all its instances). Most objects leave some space for the free play of imagination and must be, therefore, either beautiful or ugly. But that cannot be right: surely there are dogs that are neither beautiful nor ugly as there are chairs that are neither even though they cannot at all be regarded as a mere presentation of the concept of chair (consider a one-legged armchair).

Even if this problem could be avoided, the extra-feature interpretation would face the same problem Guyer's interpretation faced: it makes free harmony or disharmony depend on the concept under which the object is subsumed. Consider the anglerfish case again. Peter, who has no concept of 'anglerfish', comes across an anglerfish specimen; he subsumes this particular individual under the concept of 'fish'; the anglerfish, odd as it is, presents a number of features that are not determined by the concept 'fish' and, therefore, plenty of room for the free play of imagination; since this is a very ugly animal, we can presume that in this case the free play of imagination will be in disharmony with understanding, producing the displeasure of taste and grounding a judgment of ugliness. Anna, on the other hand, has the concept of 'anglerfish'; she sees the same specimen Peter sees and, as it turns out, it is a pretty normal anglerfish; the amount of additional features in the manifold not determined by the concept is much smaller in this case, if compared to Peter's perception of the same animal; to be sure, there are some such additional features, but these do not include the features we would usually point out as making anglerfishes ugly: the disproportionate jaws and teeth, the odd proportions of the body, the position of its side fin; it may very well be that, given the restriction in its scope, in this case the free play of imagination will not be in disharmony with understanding. This threatens the claim to universal validity of the judgment of taste, for whether or not we experience the displeasure of taste which grounds the judgment of ugliness will depend on what concept we mobilize in perceiving the object.

The problem here is that as we move to mere specific concepts the room for the free play of imagination gets smaller. One could argue, as does Malcolm Budd, that:

[...] when the object is brought under a concept it was not formerly brought under there will be no change at all in the perception itself, and so no change in the object's perceived form, but only a change in the interpretation of the object (what kind of object it is) [...] if at one time I see a tree but without the ability to identify its kind and at a later time, when I have acquired the ability, see it as aspen, its form is not thereby represented to me differently (Budd, 2008, p.111).

And while that is true, it does not change the fact that the more specific the concept the less additional features are left for the free play of imagination. In order to claim universality for our judgments of taste we would need to establish which concept the manifold should be recognized in – but for Kant the validity of judgments of taste does not depend on the way this question is settled. Budd's claim shows only that the extra-feature interpretation (as well as Guyer's metacognitive interpretation) cannot account for the fact that an object is beautiful or ugly in virtue only of its form. If I see a bird merely as a hummingbird or as a male white-eared hummingbird, its perceived form will be the same, in the latter case, however, the manifold will be almost entirely determined by the concept, so much so that it will be barely plausible to speak of a free play of imagination (according to the extra-feature interpretation). Nevertheless an ornithologist, who knows very well what a male white-eared hummingbird is supposed to look like still may find a specimen of this kind of bird very beautiful.

5. The General Remark: Free Play as Invention

On the one hand, the arguments that motivated Guyer's metacognitive interpretation show that many interpretations of free harmony fail because they cannot account for the fact that we usually know very well what kind of thing a beautiful object is. One *desideratum* any satisfactory account of free harmony must satisfy is this: (a) free harmony is compatible with a determinate cognition of the beautiful object. On the other hand, the metacognitive interpretation fails because it makes the possibility of free harmony depend on the particular concept we apply to the beautiful object. Another *desideratum* for an interpretation of free harmony is, therefore, this: (b) whether or not an object elicits free harmony depends only on the object, particularly on its form, not on the concept under which it is cognized.

Now we can see why it is so hard to make sense of the free harmony of the faculties: (a) and (b) seem to be incompatible. Whether or not an object elicits free harmony, we suppose, depends on two factors: (i) whether or not imagination is free in apprehending the object and (ii) whether or not imagination's activity harmonizes with the lawfulness of the understanding. But, when we have a determinate cognition of an object, imagination is to some extent restrained by a concept; whether and to what extent imagination is free in the cognition of an object depends on the concept applied – the more general and abstract the concept, the more freedom imagination will get. Whether there is free harmony, free disharmony or no free play at all will depend on the concept mobilized in the cognition of the object. It seems, therefore, that if (a) is admitted (b) is precluded.

Can we provide an interpretation of free harmony that makes these *desiderata* compatible? Some underappreciated claims Kant makes in the *General remark on the first section of the Analytic* suggest that the actual freedom of the imagination in the apprehension of an object is not, contrary to all the interpretations considered so far, necessary for the object to be deemed beautiful. This points the way to a different understanding of the free harmony. Consider this passage:

[...] if in the judgment of taste the imagination must be considered in its freedom, then it is in the first instance taken not as reproductive, as subjected to the laws of association, but as productive and self-active (as the authoress of voluntary forms of possible intuitions); and although *in the apprehension of a given object of the senses it is of course bound to a determinate form of this object and to this extent has no free play* (as in invention), nevertheless it is still quite conceivable that the object can provide it with a form that contains precisely such a composition of the manifold as the imagination would design in harmony with the lawfulness of the understanding in general if it were left free by itself. (*KU*, AA 05: 240-1, my emphasis)

One of the cognitive functions of the imagination is to perform the syntheses of apprehension.⁹ It is at this point that imagination composes the manifold of intuition and this is where its freedom can manifest. In this passage, however, Kant claims that, in the apprehension of an object, imagination is “bound to a determinate form of this object and to this extent has no free play”. The suggestion is clear (and reinforced by the claim that, in other circumstances it could be “left free by itself”): in its cognitive function imagination is never actually free. But the reason for this is not that understanding imposes a rule upon imagination that completely determines it. Rather, imagination is said to be bound to the form of the *object*. That makes sense as a tenet of Empirical Realism: if we think of ourselves as faced with objects that do not depend on us for existing or for being what they are, then we cannot think of imagination, in so far as it is oriented to the apprehension of those objects, as free to compose the manifold of an object as it will – given that there is a way the object actually is, there is a way imagination *must* compose the manifold. This accords with the claim that we regard objects “as that which is opposed to our cognitions being determined at pleasure or arbitrarily” (*KrV*, A104).

But if there is always a rule for the composition of the manifold and when confronted with an object imagination is never actually free, how is the free play

⁹See *KrV*, A98-103. According to this passage, a cognition is made possible by three distinct syntheses: the “synthesis of apprehension” in which we “run through” and “take together” the manifold; the “synthesis of reproduction in imagination”, through which an apprehended representation is associated and combined with other representations and the “synthesis of recognition in a concept” in which a concept is finally applied to the manifold, resulting in a cognition. Kant’s claim, in the quoted passage, that we should not take imagination as reproductive when we think of it as free, suggests that the activity of the imagination in the second step of the threefold syntheses is irrelevant to the judgment of taste.

possible? In the passage quoted, Kant claims that an object can have a form that contains exactly the composition of the manifold that imagination “would design in harmony with the lawfulness of the understanding in general *if it were left free by itself*”. If imagination cannot be free in the apprehension of objects, how could it be left free? Kant claims that when we consider imagination in its freedom we take it as productive of “voluntary forms of possible intuitions”. This idea of the freedom of imagination as the freedom to create forms for *possible* (not actual) intuitions, combined with the claim that in cognition imagination has no free play as it has “in invention” and that an object can have a form imagination would *design* if left free, suggests that imagination is free when it create forms. This is reinforced by the remark about “beautiful views” in the last paragraph of the *General Remark*:

[...] beautiful objects are to be distinguished from beautiful views of objects (which on account of the distance can often no longer be distinctly cognized). In the latter, taste seems to fasten not so much on what the imagination *apprehends* in this field as on what gives it occasion to *invent*, i.e., on what are strictly speaking the fantasies with which the mind entertains itself while it is being continuously aroused by the manifold which strikes the eye, as for instance in looking at the changing shapes of a fire in a hearth or of a rippling brook, neither of which are beauties, but both of which carry with them a charm for the imagination, because they sustain its free play. (*KU*, AA 05: 243-4)

The fantasies of the imagination “sustain its free play” because in this case it needs not concern itself with the apprehension of objects and has occasion to *invent*. To consider imagination in its freedom (i.e., as engaged in free play) is, therefore, to conceive of it as engaged in an activity that is imaginative in the ordinary sense – the fanciful creation of forms. If I say to you: “imagine a flower” your imagination engages in an activity that is somewhat free, because you can imagine any flower you want (you are not bound to the determinate form of an object of cognition), but not completely free, because it will be restricted by the concept of flower in general. That activity can be completely free when imagination is left free to create forms without any guidance whatsoever being provided by determinate concepts (we can think, for instance, of the work of an abstract painter in this way).

But surely there are beautiful *objects*. If imagination is not free in apprehending these, how can they elicit free play? One could suggest that an object is beautiful when it is such as to lead imagination to its free inventive activity. We would have then to conceive of imagination as playing two distinct roles in the judgment of taste: first, it would be employed in the cognition of the object and, at this stage, its activity would not be free; second, the object's form, as apprehended, could arouse it, leading to the fanciful activity of creating forms and thus to free play. This, proposal, however, does not fit the text. In the passage just quoted, Kant distinguish between beautiful objects and beautiful views and he clearly states that

in the case of beautiful objects (as opposed to beautiful views) taste fasten on what imagination *apprehends* and not on what it invents.

What Kant's claims in the *General Remark* actually imply is that whether or not an object elicits the free play of imagination is *irrelevant* to whether or not it is beautiful. For, on the one hand, if imagination is in free play when it is inventing, not apprehending, and when we derive pleasure from imagination's inventive activity (i.e., its free play) aroused by an object what we are dealing with are beautiful views and not a beautiful object, then an object can induce the free play of imagination (and, further, a free play which accords with the lawfulness of the understanding) without being beautiful (as is the case of the rippling brook, for instance). And, on the other hand, if a beautiful object happens to arouse the free creative activity of imagination, that cannot be the ground on which it is declared beautiful, for when it comes to beautiful objects pleasure is to be derived from reflecting on its form as apprehended by imagination and not on what that form gives occasion for imagination to invent.

This conclusion seems to be diametrically opposed to the conclusions of the *Analytic of the Beautiful*, but Kant quickly dismisses any concern about his previous conclusions by pointing to the fact that an object can present a form that contains exactly the combination of the manifold imagination would design in harmony with the lawfulness of the understanding *if left free*. This move suggests that it does not really matter to the judgment of taste whether imagination is actually free in apprehending the form of the beautiful object (which, we are now told, is not the case) or whether it merely proceeds in composing the manifold as it *would* proceed if left free. And the fact that these considerations occur in the *General Remark* at the end of the *Analytic* indicates that they should be taken as a cautionary advice (aimed at clarifying an anticipated misunderstanding) about how to comprehend the thesis laid down in the section it closes.

We can make sense of the claims in the *General Remark* if we think of the free harmony of the faculties as a state of mind that merely provides a model for the activity of the imagination in apprehending a beautiful object. According to this proposal an object is beautiful when its form corresponds to a fanciful form imagination would conjure in its free inventive activity (when in harmony with understanding). In apprehending a beautiful object imagination is not free – there is a way it must compose the manifold in order to apprehend the object as it actually is. Nevertheless, the way imagination *must* proceed in composing the manifold corresponds exactly to a way it *would* proceed if left free. The beautiful object does not elicit the free play of imagination, which is characteristic of its inventive function, but provides an occasion for imagination to proceed *in its cognitive function* as it would proceed in its inventive function. In apprehending a beautiful object imagination emulates its free creative activity, even though it is not free to

compose the manifold as it pleases. And Kant suggests this is enough to ground a judgment of taste.

This proposal has a couple of advantages. First, it can account for *desiderata* (a) and (b) that caused problems for other interpretations. It does so by claiming that whether or not an object is beautiful does not depend on the extent to which imagination is free in composing the manifold of the object when apprehending it, but rather on the correspondence between the form of the object to a form imagination would come up with if engaged in a free creative activity. Whether we recognize the manifold in a concept and what concept we recognize it in is irrelevant to the beauty of the object. Second, it accounts for the often neglected claims of the *General Remark*. One could worry, however, that it is unable to account for the connection between free harmony and the pleasure of taste, given that it severs the connection between the apprehension of the beautiful object and a full-blown state of free play of the imagination.

Kant does suggest that the pleasure of taste is nothing but our mode of awareness of an actual state of free harmony. Judgments of taste, we are told, “must rest on a mere sensation of the reciprocally animating imagination in its freedom and the understanding with its lawfulness” (*KU*, AA 05: 287). Nevertheless, in light of the *General Remark*, this suggestion cannot be taken literally. If imagination is literally set into a state of free play, then it is left free to design or invent forms. If the pleasure of taste was the sensation of this state (on the condition that it agrees with the lawfulness of understanding), then the pleasure of taste would be pleasure in the inventive state aroused by an object. But, as attested by Kant's example of the rippling brook, an object cannot be declared beautiful on that ground. And if one claims that the pleasure of taste is the sensation of free harmony *in the apprehension of an object*, one plainly contradicts Kant's claim that in apprehending an object imagination has no free play. We should, then, take the *General Remark* as qualifying the claim that the pleasure of taste is our mode of awareness of a state of mind of free play. Rather it is our mode of awareness of a state of mind in which the activity of the imagination in apprehending the form of an object *emulates* the activity of the creative imagination in composing that same manifold in accordance with the lawfulness of the understanding. We can provide support for this interpretation by explaining why, according to Kant, we should be aware of such a state of mind in the form of pleasure and by showing that this explanation amounts to Kant's explanation of the source of the pleasure of taste.

Consider first how are we to conceive of free harmony according to this proposal. We get free harmony when the free play of imagination harmonizes with the lawfulness of understanding. As a first approach to explaining free harmony we could say this: imagination in its truly free creative activity comes up with forms for possible intuitions without being guided by concepts; in this sense imagination

is not constrained by a determinate law that specifies “how its product should be” and there cannot be an *objective correspondence* between its product and understanding (*KU*, AA 05: 241); nevertheless, the forms it comes up with can agree with or offend the *lawfulness* of the understanding without agreeing or offending any particular law. What this amounts to can be explained in the same way other interpretations of the free harmony explain it: we could say with Guyer that in this case understanding’s underlying interest in unity is being satisfied in a way that is not accounted for in terms of the conformity to a concept or we could say with Ginsborg that in such cases we just have a primitive sense that imagination is proceeding in a proper way. When the forms imagination creates agree with the lawfulness of understanding we get free harmony. This description of free harmony is restricted to the realm of the inventive activity of the imagination. We explain the connection between the free harmony and the beauty of actual objects (that imagination has to apprehend and not create) in the following way: if an object has a form that contains exactly the composition of the manifold imagination would come up with in its creative activity when in agreement with the lawfulness of understanding, the object is beautiful.

Now, why the apprehension of an object whose form correspond to the combination of the manifold imagination would freely create in harmony with the lawfulness of understanding elicits the peculiar pleasure of taste? Or rather, why should we be aware in the form of pleasure of the fact that imagination is, in apprehending the object, proceeding as it would proceed in creative free harmony? To answer this question we have to take a look at what Kant has to say about the *Principle of Purposiveness*.

Understanding is the faculty of concepts. Empirical concepts have to be acquired. Finding concepts (finding the universal to a particular) is the task of the *Reflective Power of Judgment* (*KU*, AA 05: 179). This power is guided in its activity by the Principle of Purposiveness (*KU*, AA 05: 181). This principle represents nature in a particular way, namely, “as a system for our power of judgment, in which the manifold, divided into genera and species, makes it possible to bring all the natural forms that are forthcoming to concepts” (*EEKU*, AA 20: 212). Furthermore, this principle gives a law only to the Reflective Power of Judgment, not to nature itself (*KU*, 05: 180). This principle “attributes nothing at all to the object (of nature), but rather only represents the unique way in which we must proceed in reflection on the objects of nature” (*KU*, AA 05: 184). The principle does not determine nature, but only our way of approaching it – in this sense it is a subjective principle. Consequently, there is no guarantee that nature conforms to this principle. For this reason, “we are also delighted” when we find this principle realized in nature (*KU*, AA 05: 184) – that is, when we find a systematic unity in nature. This feeling of pleasure is actually the only thing the Power of Judgment can determine for itself and, Kant adds, if a feeling of pleasure

is to be grounded on an *a priori* principle (as is the case of the pleasure of taste) that can only be the *a priori* principle of the power of judgment (*EEKU*, AA 20: 208).

Kant claims that judgments of taste are reflective judgments (*EEKU*, AA 20: 223-4) and that it is only properly in taste that “the power of judgment reveals itself as a faculty that has its own special principle” (*EEKU*, AA 20: 244). Indeed, the principle of taste “is the subjective principle of the power of judgment in general” (*KU*, AA 05: 286). The principle of taste is what guides our judgments of taste; these judgments are grounded only on the pleasure or displeasure we experience in contemplating an object; therefore, the principle of taste is what determines these feelings; presumably then, the pleasure and displeasure of taste are the pleasure and displeasure that the Power of Judgment, guided by the Principle of Purposiveness, can determine. That is confirmed by Kant's claim that a beautiful object does reveal a systematicity in nature that is in accordance with the Principle of Purposiveness:

The self-sufficient beauty of nature reveals to us a technique of nature, which makes it possible to represent it as a system in accordance with laws the principle of which we do not encounter anywhere in our entire faculty of understanding, namely that of a purposiveness with respect to the use of the power of judgment in regard to appearances (*KU*, AA 05: 246).

Nature is declared technical when it conforms to the principle of the power of judgment: “the power of judgment is properly technical; nature is represented technically only insofar as it conforms to that procedure of the power of judgment and makes it necessary” (*EEKU*, AA 20: 220). It is then safe to conclude that, for Kant, an object is beautiful when it conforms to the principle that guides the procedure of the power of judgment, that is, the Principle of Purposiveness,¹⁰ and that the pleasure we connect necessarily and *a priori* to the apprehension of the beautiful object is grounded in the satisfaction of this principle.

The idea that we could find out that nature presents (or does not present) a systematic unity by empirically investigating it and considering it (or part of it) as whole with a view to the possibility of finding laws that can account for the great variety of particular natural laws we observe is reasonably clear. Judgments of taste, however, are always about a particular object and do not involve comparing it to other objects (*KU*, AA 05: 215). If the Principle of Purposiveness is supposed to be the principle of taste then it must be possible for an object to be in conformity or not with the Principle of Purposiveness regardless of how it fits on the system of nature. How can we comprehend that?

Kant explains the subjective principle of the power of judgment as “[...] a command of our power of judgment to proceed in accordance with the principle of the suitability of nature to our faculty of cognition as far as it reaches” (*KU*, AA 05:

¹⁰This point is made by Küplen (2015, p.79-80).

188). What the principle requires (but cannot guarantee) is that nature be suitable to our faculty of cognition. The idea of beauty as the correspondence of the form of an object to a form freely created by imagination in accordance with the lawfulness of understanding allow us to comprehend how a beautiful object indicates the suitability of nature to our cognitive capacities. If the world had been created by a mind like ours whose faculties were in harmony (that is, a mind with an imagination like ours and an understanding that seeks systematic unity in nature working together), then it would necessarily adjust to the expectations of our cognitive powers and we could be sure the subjective principle of the power of judgment would be perfectly satisfied. A particular beautiful object, on account of its form, conforms to the Principle of Purposiveness regardless of how it fits on the system on nature because it is the kind of thing that would have a place in a world create by a mind like ours for a mind like ours and, thus, is perfectly suitable for our cognitive powers. We become aware of the conformity of the object to the Principle of Purposiveness in the form of the pleasure of taste. This thought is eloquently captured by Phillips' claim that the "pleasure of beauty is the pleasure in the world's seeming willingness to be known" (Phillips, 2001, p.394).

According to this interpretation, what the reflective power of judgment does is to ascertain that the activity of the imagination and the understanding in the apprehension of a particular object corresponds (abstraction made from their current cognitive employment) to a model for their relation – the state of free harmony. This fits rather well with the way in which Kant describes a reflecting judgment:

[...] in a merely reflecting judgment imagination and understanding are considered in the relation to each other in which they must stand in the power of judgment in general, as compared with the relation in which they actually stand in the case of a given perception. (*EEKU*, AA 20: 220)

According to Kant, the power of judgment can be identified with the "subjective formal condition of all judgments" (*KU*, AA 05: 287). When we consider only the formal condition of judgments we abstract from their content, which is given by concepts. Nevertheless, the subjective condition of judgments "requires the agreement of two powers of representation" (*KU*, AA 05: 287). We can infer that the relation in which imagination and understanding must stand in the power of judgment in general is characterized by their agreement without the specification of a concept, that is, a relation of free harmony. What the reflective power of judgment does, therefore, is to compare the relation in which imagination and understanding actually stand in a perception to the free harmony. If there is a match, if imagination composes the manifold in the apprehension of an object as it would compose it if left free for itself and in agreement with the lawfulness of understanding, we become aware of it in the form of the pleasure of taste.

6. Conclusion

Any reasonable interpretation of free harmony must account for two *desiderata*: (a) that free harmony is compatible with a determinate cognition of the beautiful object and that (b) what concept the object is subsumed under is irrelevant to determine whether or not it elicits free harmony. Guyer has forcefully argued against a number of interpretation on the grounds that they fail to account for (a). His own metacognitive interpretation as well as variations on it (such as Küplen's extra-feature interpretation) fail, however, because they cannot account for (b). I have outlined an alternative interpretation that can account for both these *desiderata*. This interpretation involves a reconsideration of the place of free harmony in Kant's theory. It is no longer conceived of as a state of mind that actually takes place in the apprehension of a beautiful object, but as a state of mind that is emulated in that apprehension. The proposed interpretation can account for the connection between the Principle of Purposiveness and the pleasure of taste. And while it conflicts with Kant's suggestion in the *Analytic of the Beautiful* and elsewhere that the pleasure of taste is simply our mode of awareness of a state of free harmony, it is motivated by and agrees with the ideas exposed in the *General Remark*. Its plausibility depends then on the ascription of a certain interpretative prevalence to the text of the *General Remark* which, on its turn, is justified by its position as a subsequent commentary to the conclusions of the *Analytic* and by the difficulties faced by the interpretations that do not acknowledge it.

References

- ALLAIS, L. *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*. New York: Oxford University Press, 2015.
- ALLISON, H. *Kant's theory of taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BUDD, M. *Aesthetic Essays*. New York: Oxford University Press, 2008.
- CROWTHER, P. *The Kantian aesthetics: From knowledge to the avant-garde*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- GINSBORG, H. "Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding". *Philosophical Topics* 25 (1), (1997) pp. 37–81.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Taste*. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- GUYER, P. "The harmony of the faculties revisited". In: KUKLA, R. (ed.) *Aesthetics and cognition in Kant's critical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.162–193, 2006.
- KANT, I. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Trans. by Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KÜPLEN, M. "Kant and the Problem of Pure Judgments of Ugliness". *Kant Studies Online*, (2013), 102-143.
- KÜPLEN, M. *Beauty, Ugliness and the Free Play of Imagination: An Approach to Kant's Aesthetics*. Springer International Publishing, 2015.
- PHILLIPS, J. "Placing Ugliness in Kant's Third Critique: A Reply to Paul Guyer". *Kant-Studien* 102 (2011), 385-395.
- RIND, M. "Can Kant's deduction of judgments of taste be saved?" *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 84(1), (2002) pp.20–45.
- RUEGER, A. "The free play of the faculties and the status of natural beauty in Kant's theory of taste". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 90(3): (2008), 298–322.
- RUSH, F. L. "The harmony of the faculties". *Kant-Studien* 92(1): (2001) 38–61.
- SHIER, D. "Why Kant Finds Nothing Ugly". *British Journal of Aesthetics*, 38(4), (1998), pp.412–418.

Abstract. Despite its centrality to Kant's account of judgments of taste, the notion of free harmony is remarkably hard to grasp. The difficulty springs, I argue, from the fact that any interpretation of this notion has to account for two *desiderata* that conflict under the assumption that concepts restrict imagination's freedom in composing the manifold of intuition: (a) that free harmony is compatible with a determinate cognition of the beautiful object and (b) what concept the object is subsumed under is irrelevant to determine whether or not it elicits free harmony. Guyer has objected to a number of interpretations on the ground that they cannot account for (a). I argue that Guyer's own metacognitive interpretation fails because it cannot account for (b). Based on some claims in the *General remark on the first section of the Analytic*, I outline an interpretation of free harmony that can make (a) and (b) compatible.

Keywords: Beauty, Taste, Free Play, Free Harmony, Imagination.

Recebido em: 02/2018

Aprovado em: 03/2018

Onde (não) entram voz universal e *sensus communis* nos juízos-de-gosto?

[Where universal voice and *sensus communis* (don't) enter into judgments-of-taste?]

Rômulo Eisinger Guimarães *

Universidade Federal de Santa Maria (Santa Maria, Brasil)

1.

Compreendendo “transcendental” como o que diz respeito “somente [à]quele [conhecimento *a priori*] pelo qual [re]conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas unicamente *a priori* (isto é, a possibilidade do conhecimento ou uso do mesmo *a priori*)” (*KrV*, B80)¹, a afirmação de que juízos-de-gosto têm fundamentação transcendental implica vinculá-los, de algum modo, à **constelação formal** das faculdades de que, *a priori*, dispomos para conhecer o que conhecemos. E é em vista desta vinculação que pretende Kant justificar a validade universal de juízos-de-gosto no contexto da *Crítica da Faculdade de Juízo* (doravante simplesmente *Crítica do Juízo*).

Com efeito, é precisamente a isso que se propõe Kant na investigação do que denomina a “chave da crítica do Gosto” (*KU*, AA 05: 216). Ali consta que o fundamento de determinação de um juízo-de-gosto – enquanto juízo reflexionante – “não pode ser nenhum outro senão **o estado-de-ânimo, que é encontrado na relação recíproca das faculdades-de-conhecimento, na medida em que elas se referem a uma representação dada ao conhecimento em geral**” (*KU*, AA 05: 217). E, em virtude deste fundamento de determinação, atribui Kant aos juízos-de-gosto uma **validade universal**: porque se “conhecimentos devem poder

*E-mail: maraba.8b@gmail.com . Doutorando na UFSM e realizando estágio sanduíche na Friedrich-Schiller-Universität Jena (Jena, Alemanha)

¹ Quanto às citações das obras de Kant, utilizo as abreviações indicadas pela *Kant-Gesellschaft* e a paginação da *Akademieausgabe*. Para citar as obras de David Hume, utilizo como referência *The Philosophical Works of David Hume*, 4 vols, Edinburgh: Adam Black, William Tait and Charles Tait, 1826. Estes textos serão indicados da seguinte maneira: [PW (volume): *ABREVIATURA*, LIVRO, parte, seção (§) (quando disponíveis), paginação]. As abreviaturas das quais me sirvo são: *Tratado da natureza humana* (T), *Do padrão do gosto* (SOT). Finalmente, para citar a obra Aristóteles utilizo a abreviatura [DA] para *De Anima*, indicando paginação e subdivisões universais do *Corpus Aristotelicum* organizado Immanuel Bekker para a *Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften*. Em todas citações, grifos *italicos* dizem respeito aos textos originais; **negritos** são grifos meus.

comunicar-se, então também o estado-de-ânimo, i.e., a disposição [afinação] das faculdades-de-conhecimento para um conhecimento em geral (...), tem de poder comunicar-se universalmente” (*KU*, AA 05: 238).

Nada obstante, para além desta fundamentação transcendental apresenta Kant outras figuras argumentativas não menos significativas, as quais pretendem justificar uma reivindicação de adesão de qualquer um em juízos-de-gosto. São elas as figuras de uma voz universal, que aquele que julga “crê ter em seu favor” (*KU*, AA 05: 216), e de um *sensus communis*, enquanto condição da “necessidade do assentimento universal, que é pensada em juízo-de-gosto” (*KU*, AA 05: 239).

De difícil localização dentro do sistema crítico transcendental da Razão, estas figuras ora parecem complementar a argumentação transcendental da “chave da crítica do Gosto”, ora parecem diametralmente opostas a esta. Em função disso, qualquer esforço a fim de conciliar estas figuras – as quais não combinam (nem podem combinar) em todos os seus aspectos – termina, necessariamente, por deixar algo de fora. Isso porque ou legitimaríamos a validade universal de juízos-de-gosto na “relação recíproca das faculdades-de-conhecimento” (*KU*, AA 05: 217), ou numa voz universal que cremos ouvir – a qual tem como base um suposto *sensus communis*.

Ora, voz universal e *sensus communis* são figuras que fazem parte do *hall* de elementos (aparentemente) paradoxais da argumentação desenvolvida na terceira *Crítica* – a qual, nas pretensões de Kant, deveria completar a arquitetura do sistema crítico-transcendental da Razão (cf. *KU*, AA 05: 176). Em função disso, o presente trabalho se debruça sobre o suposto papel que Kant delega a estas figuras.

Inicialmente, apresentando um panorama do problema e a direção da análise, exponho sucintamente como chega Kant e como justifica, no § 9 da *Crítica do Juízo*, a pretensão de validade universal em termos da relação de nossas faculdades-de-conhecimento naquilo que denomina ele um estado de jogo livre, o qual “tem de valer também para todos e conseqüentemente ser universalmente comunicável” (*KU*, AA 05: 218). Contudo, essa justificativa não o impede de introduzir, em meio ao segundo momento da *Análítica do Belo*, a figura de uma voz universal que, supostamente, legitima a pretensão de validade universal em juízos-gosto (*seção 2*). Procedo, então, a uma breve análise das condições em que esta voz é apresentada (*seção 3*). No entanto, na apresentação desta figura argumentativa, Kant é um bastante lacônico, prometendo-nos uma resposta ao afirmar que “em quê ela se baseia, não será ainda investigado aqui” (*KU*, AA 05: 216). É, pois, só posteriormente que percebemos que esta voz universal se apoia na pressuposição de um *sensus communis*. Reconhecido isso, busco identificar no que consiste este *sensus communis*, distinguindo-o dos outros sentidos que a tradição filosófica atribuiu a este termo, e tateando uma conciliação desta figura com a argumentação transcendental fornecida no § 9 (*seção 4*). Finalmente, reconhecendo que a argumentação de Kant parece postergar uma resposta definitiva (sem,

efetivamente, fornecê-la) para o que é um *sensus communis* em juízos-de-gosto, à guisa de conclusão, busco uma tentativa de limitar a localização desta figura (e da voz universal que ela fundamenta), bem como oferecer uma interpretação para a função sistemática que cumprem tais figuras dentro da terceira *Crítica* (seção 5).

2.

Dentre diversos elementos de difícil conciliação da *Crítica do Juízo*, particularmente conflitantes são o caráter não-conceitual dos juízos-de-gosto sobre o Belo e a pretensão de validade universal dos mesmos. À primeira vista incompatíveis entre si, estas características do que considera Kant um juízo-de-gosto genuinamente estético são manifestas nos dois primeiros momentos da *Análítica do Belo* (quais sejam: os momentos de qualidade e de quantidade).

Que juízos-de-gosto sobre o Belo não repousem sobre conceitos, anuncia Kant já no §1 desta obra. Pois ali é possível ler que

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 e desprazer [, de modo que] **o juízo não é, pois, nenhum juízo de conhecimento** [i.e., de atribuição de conceito a um objeto-da-intuição], por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo (*KU*, AA 05: 203-4).

Como se sabe, inicia Kant sua análise de juízos-de-gosto sobre o Belo pelo momento da qualidade – “porque o juízo sobre o Belo encara est[e] em primeiro lugar” (*KU*, AA 05: 203n). Ali se ocupa ele de mostrar que um juízo sobre a beleza das coisas, “ao qual se mescla o mínimo de interesse, é muito faccioso e não é nenhum juízo-de-gosto puro” (*KU*, AA 05: 205).

Compreende Kant por interesse “o comprazimento que ligamos à representação da existência de um objeto”. Tal interesse, segue ele, “envolve ao mesmo tempo referência à faculdade da apetição [daquele que julga], quer como seu fundamento de determinação, quer como vinculando-se necessariamente ao seu fundamento de determinação” (*KU*, AA 05: 204). Um interesse referente à faculdade de apetição como fundamento de sua determinação é aquele ligado à satisfação das preferências no que diz respeito à sensação dos sentidos de quem julga. Por outro lado, um interesse que se refere à faculdade de apetição, vinculando-se necessariamente ao seu fundamento de determinação, é aquele no qual se tem em vista um determinado fim (um interesse no que a coisa julgada deva ser, um conceito da mesma). No primeiro caso, a faculdade de apetição é patológica e “inferior” (*KU*, AA 05: 178) e o interesse, contingente, refere-se àquilo que denomina Kant Agradável. No segundo caso, o fim pode ser externo ou

interno à coisa julgada, sendo ela “boa-para-algo” ou “boa-em-si”. E se tratando do que é “bom-em-si”, enquanto objeto máximo do querer, a faculdade de apetição é pura e “superior” (*KU*, AA 05: 179), e o interesse, agora necessário, diz respeito àquilo que é “absolutamente e em todos os sentidos bom, a saber, o bem Moral” (*KU*, AA 05: 209).

Dito isso, a afirmação de Kant de que em juízos-de-gosto sobre o Belo “não se quer saber se a nós ou qualquer um importa ou sequer possa importar algo da existência da coisa (...), mas ser a esse respeito completamente indiferente para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz” (*KU*, AA 05 204-5) é categórica: devem estes juízos-de-gosto – na medida em que pretendem o título de “estéticos” – ser apartados de toda e qualquer apetição (seja ela inferior ou superior). Deve-se também, portanto, abrir mão mesmo de um interesse na determinação do objeto-do-juízo através de conceitos.

Isso, por conseguinte, nada mais significa senão – e essa é a explicação inferida por Kant no primeiro momento da Analítica do Belo – que “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação (ao qual denominamos “belo”) mediante um comprazimento ou descomprazimento independente de todo interesse [por parte daquele que julga este objeto ou modo de representação]” (*KU*, AA 05: 211).

Dessa explicação, por sua vez, depreende Kant no § 6 outra característica de juízos-de-gosto genuinamente estéticos, a qual poder-se-ia presumir diametralmente oposta à não-conceitualidade – a saber: uma pretensão de validade universal.

Bastante direta é a inferência de Kant: “aquilo, a respeito de cujo comprazimento alguém é consciente de que ele é nele próprio independente de todo interesse, isso ele não pode ajuizar de outro modo, senão de que tenha de conter um fundamento do comprazimento para qualquer um” (*KU*, AA 05: 211). Ora, não encontrando no comprazimento sentido mediante o ajuizamento de um objeto ou modo de representação “nenhuma condição privada como [seu] fundamento”, aquele que realiza este juízo não só pode, mas “tem que considerá-lo [este comprazimento] fundado naquilo que ele pode **pressupor em qualquer outro**” (*KU*, AA 05: 211). Em decorrência disso, segue Kant,

ele falará (...) do Belo **como se** a beleza fosse uma qualidade do objeto e o juízo fosse lógico [constituindo através de conceitos um conhecimento do objeto-do-juízo], conquanto ele seja somente estético e contenha simplesmente uma referência da representação do objeto ao sujeito; porque ele contudo possui **semelhança com o lógico**, pode-se **pressupor a sua validade para qualquer um**. (*KU*, AA 05: 211)

Nada obstante, conclui Kant, se “de conceitos essa universalidade não pode surgir”, não é outra coisa senão “uma reivindicação de **universalidade subjetiva** [que] tem que estar ligada a esse juízo” (*KU*, AA 05: 212).

Neste ponto, duas considerações: a primeira é que, se no § 1 separa Kant categoricamente o juízo-de-gosto sobre o Belo (estético) de juízos de conhecimento (juízos lógicos), agora, no § 6, fica evidente que esta distinção não é absoluta. Antes, começa ele a mostrar em que sentido estes juízos se aproximam, i.e., num certo âmbito subjetivo que, de algum modo, pode ser pressuposto em qualquer um.

A segunda consideração a ser feita – e esta mais interessante ao propósito do presente trabalho – é que inicia Kant, neste mesmo § 6, sua tentativa de solução do impasse entre não-conceitualidade e pretensão de validade universal em juízos sobre o Belo. E é com a introdução da figura de uma “universalidade subjetiva” reivindicada nestes juízos que sua solução começa a tomar forma. É, porém, só nos §§ 8 e, em especial, 9 onde ele apresenta uma hipótese suficientemente bem formulada para resolver esta aparente aporia.

Esta hipótese – isso pode ser adiantado – não fundamenta qualquer princípio no qual o juízo-de-gosto sobre o Belo se baseia. Em vez disso, restringe-se a apresentar de modo suficientemente claro o que caracteriza a reflexão sobre o Belo como uma reflexão genuinamente estética, bem como de que modo esta reflexão é possível. Isso, por si só, já é muito, e nos permite, a partir daí, compreender em que sentido um juízo-de-gosto sobre o Belo pode pretender validade universal.

De acordo com Kant, encerra o § 9 da *Crítica do Juízo* “a chave da crítica do Gosto” (*KU*, AA 05: 216). E é respondendo à questão “se no juízo-de-gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento do objeto ou se este ajuizamento precede o prazer” que encontramos esta “chave”.

Considerando inicialmente que “se o prazer no objeto dado fosse o antecedente” (*KU*, AA 05: 216), afirma Kant que “tal prazer não seria nenhum outro que o simples agrado na sensação sensorial”. Antecedendo qualquer ajuizamento, tal prazer “dependeria imediatamente da representação pela qual o objeto[-do-juízo] é dado” (*KU*, AA 05: 217), e não teria senão uma validade privada para aquele que julga.

Implícito fica, então, que qualquer prazer pretensamente universalizável deve proceder do ajuizamento. É, porém, só algumas linhas depois desta passagem onde fica manifesto que o “ajuizamento simplesmente subjetivo (estético) do objeto (...) precede, pois, o prazer no mesmo” (*KU*, AA 05: 218).

Atrelado a esta afirmação está o fato de que, segundo Kant, este prazer, procedente do ajuizamento – doravante, prazer-da-reflexão – estaria fundamentado na “harmonia das faculdades-de-conhecimento”, e sua pretensão de validade universal, “sobre aquela universalidade das condições subjetivas do ajuizamento dos objetos” (*KU*, AA 05: 218). Ora, ao falar das “condições subjetivas do ajuizamento”, não parece distinguir Kant o que poderíamos denominar *modus operandi* do Juízo em juízos lógicos e estéticos. A diferença consistiria, portanto, no que se obtém destes juízos.

Com efeito, da *Doutrina do Esquematismo* exposta na *Crítica da Razão Pura* sabemos que um Esquema é a “representação mediadora” (*KrV*, B177) necessária para a formação de conhecimento empírico. “Homogêneo, de um lado, com a categoria e, de outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação da primeira ao último”, o Esquema, afirma Kant, seria “em si mesmo sempre só um produto da faculdade da Imaginação” (*KrV*, B179). Esta faculdade se ocuparia de sintetizar o múltiplo do que é intuído, tornando-o concordante com os conceitos do Entendimento. Este último, por sua vez, não seria “senão a faculdade de conectar *a priori* e de submeter o múltiplo das representações dadas à unidade da apercepção” (*KrV*, B135), unificando-o sob conceitos, a fim de que possamos ter experiência do que é intuído.

Assim, na formação de conhecimento, Imaginação e Entendimento são as faculdades postas em **jogo** com vistas à determinação do objeto intuído. Este jogo não se dá, porém, de modo aleatório. Antes, enquanto jogo, se desenvolve segundo **regras**, i.e., princípios de funcionamento do Juízo “para aplicar aos fenômenos os conceitos do Entendimento” (*KrV*, B171). E são estes princípios aquelas “condições subjetivas [i.e., relativas ao funcionamento das faculdades do sujeito] do ajuizamento dos objetos” (*KU*, AA 05: 218).

É em vista desta “legalidade do uso empírico da faculdade do Juízo em geral” (*KU*, AA 05: 190) que argumenta Kant, no § 9 da terceira *Crítica*, em favor da universalidade – ou comunicabilidade universal – de um prazer-da-reflexão. Isso porque na **atividade reflexionante** interrompe-se, sim, o percurso da formação de conhecimento empírico de um objeto-da-intuição. Mas com esta interrupção **não se anulam aquelas regras do jogo jogado entre Imaginação e Entendimento**. Antes, afirma Kant que, num juízo-de-gosto estético sobre um objeto, “as faculdades-de-conhecimento (...) através desta representação são postas em jogo”, mas num estado de “livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular [i.e., a um conceito]” (*KU*, AA 05:217). Este estado de jogo-livre das faculdades-de-conhecimento por ocasião de uma representação dada denomina Kant o “estado-de-ânimo, que é encontrado na relação recíproca das faculdades-de-conhecimento, na medida em que elas referem uma representação dada ao *conhecimento em geral*” (*KU*, AA 05: 217). Deste estado-de-ânimo, ao seu turno, decorreria um sentimento de prazer genuinamente estético, apto de ser comunicado universalmente.

Em duas palavras, segue-se a comunicabilidade universal do prazer-da-reflexão do fato de que o estado de livre jogo das faculdades-de-conhecimento concorda com a relação destas faculdades entre si (i.e., o *modus operandi* harmônico da Imaginação com o Entendimento) exigida na formação de conhecimento como determinação do objeto, sem, contudo, atribuição de conceitos ao que é sensivelmente intuído. Não havendo uma determinação conceitual, este jogo diz respeito, agora, a um “estado-de-ânimo que não é, ele mesmo, cognitivo

[i.e., que não forma conhecimento], mas envolve a relação de nossas faculdades cognitivas entre si, o que mantém a mesma reivindicação de validade universal que o conhecimento propriamente dito” (Ginsborg, 2008, p. 71).

Ora, é porque se trata de algo que se refere ao jogo de nossas faculdades-de-conhecimento que a pretensa “universalidade de um juízo estético (...) é na verdade uma curiosidade não para o lógico, mas sim para o filósofo transcendental” (*KU*, AA 05: 213). Com efeito, o § 9 da *Crítica do Juízo* se esforça para demonstrar que, unicamente porque está fundamentado num nível transcendental, o prazer-da-reflexão pode ter pretensão de validade universal. E ainda que, como aponta Kant, ficássemos tentados a explicar, empírica ou psicologicamente, a comunicabilidade universal deste sentimento pela “tendência natural do homem à sociabilidade” (*KU*, AA 05: 218), isso de nada serviria à investigação sobre a validade universal *a priori* de juízos-de-gosto com a qual se ocupa a primeira parte da *Crítica do Juízo*.

Em virtude disso, não causa pouca perplexidade o fato de que, para além do que é desenvolvido no § 9 – as figuras do jogo-livre e do estado-de-ânimo requerido para um *conhecimento em geral* –, introduza Kant outras figuras não menos importantes a fim de, aparentemente, legitimar a pretensão de validade universal de juízos-de-gosto sobre o Belo. São elas as figuras de um *sensus communis (aestheticus)* e de uma voz universal – ideia segundo qual aquele crê preferir um juízo-de-gosto estético julga.

3.

Em meio ao segundo momento de sua análise dos juízo-de-gosto sobre o Belo aborda Kant a “universalidade [sem conceitos] do comprazimento em um juízo-de-gosto. Ali, no § 8, sob o título mais amplo de juízos estéticos – aqueles que tomam em consideração a relação da representação de um objeto com o sentimento de prazer ou desprazer de quem o julga – distingue Kant os juízos proferidos com base no “gosto dos sentidos” daqueles proferidos com base no “gosto da reflexão”. Nos primeiros, considera ele, “deixa-se a cada um seguir sua própria cabeça”. Isso porque tais juízos, privados, dizem respeito àquilo que agrada tão-somente aos sentidos de quem julga. Nos segundos, juízos de pretensa validade universal, “imputa-se a qualquer um o comprazimento no objeto, sem contudo se fundar sobre um conceito”. Aqueles são juízos-de-gosto estéticos sobre o Agradável; estes, sobre o Belo. (*KU*, AA 05: 214).

Que juízos-de-gosto sobre o Agradável não presumam a adesão de outros, a experiência mesmo mostra: pois o que agrada a um pode desagradar a outro, de modo que “acerca do Agradável vale o princípio: *cada um tem seu próprio gosto* (dos sentidos)” (*KU*, AA 05: 212). Em virtude disso, nestes juízos, “qualquer um

também é por si tão desprezioso que precisamente não imputa a outros este acordo unânime” (KU, AA 05, 214).

Que, porém, a experiência mostre que um juízo-de-gosto sobre o Belo “também é bastante frequentemente rejeitado com sua reivindicação de validade universal (...) para qualquer um” (KU, AA 05: 214), disso não se segue que aquele que julga não “possa considerar possível (o que ele também faz efetivamente) representar-se juízos-de-gosto que pudessem exigir universalmente este acordo unânime e de fato o presume para cada um de seus juízos-de-gosto” (KU, AA 05: 214). Em outras palavras, muito embora a experiência demonstre não poucas vezes que uma validade universal pretendida em juízos-de-gosto sobre o Belo poderia, com boas razões, ser descartada, isso não dissuade aquele que julga de tal reivindicação. Isso porque, afirma Kant, “se a gente então chama o objeto Belo, crê ter em seu favor uma **voz universal** e reivindica a adesão de qualquer um, já que do contrário cada sensação privada decidiria só e unicamente para o observador e seu comprazimento” (KU, AA 05: 216).

Assim, em vista da “possibilidade de um juízo estético que, ao mesmo tempo, possa ser considerado como válido para qualquer um” (KU, AA: 216), introduz Kant, aqui, a figura de uma voz universal. Em que se baseia esta voz universal só é revelado ao leitor mais persistente no momento final (i.e., de modalidade) da *Analítica do Belo* – mais precisamente nos §§ 21-22 e nos §§ 37-40 da suposta *Dedução dos juízos[-de-gosto] estéticos puros*. Ali percebemos que a esta pretensa voz universal em juízos-de-gosto – apontada por Kant ainda no § 8 como “somente uma **ideia**” (KU, AA 05: 216) – se apoia na **pressuposição de um sentido comum** (*sensus communis aestheticus*), “o qual é essencialmente distinto do Entendimento, que às vezes também se chama senso comum (*sensus communis [logicus]*)” (KU, AA 05: 238).

Por ora, aponta Kant tão-somente o seguinte:

que aquele que crê proferir um juízo-de-gosto, de fato julgue conforme esta ideia, pode ser incerto; mas que ele, contudo, o refira a ela, conseqüentemente que ele deva ser um juízo-de-gosto, anuncia-o através da expressão “beleza”. Por si próprio, porém, ele pode estar certo disso pela simples consciência da separação, de tudo o que pertence ao Agradável e ao Bom, do comprazimento que ainda lhe resta; e isto é tudo para o qual ele se promete o assentimento de qualquer um; uma pretensão para a qual, sob estas condições, ele também estaria autorizado, se ele não incorresse frequentemente em falta contra elas e por isso proferisse um juízo-de-gosto errôneo. (KU, AA 05 : 216)

Nestas poucas linhas, dois pontos devem ser comentados: a “simples consciência da separação” de um eventual comprazimento com o Belo do Agradável e do Bom, e a figura da voz universal em juízos-de-gosto como base da “prom[essa] do assentimento de qualquer um”, o que possibilitaria juízos-de-gosto universalmente válidos.

O tratamento da “consciência da separação, de tudo o que pertence ao Agradável e ao Bom, do comprazimento que ainda (...) resta” no ajuizamento sobre o Belo como algo “simples” sugere, da parte de Kant, pouca atenção dedicada ao modo como nos tornamos conscientes de proferir juízos-de-gosto estéticos puros. E, algumas linhas abaixo, o próprio Kant ratifica esta suspeita.

Com efeito, se a demanda principal da “chave da crítica do Gosto” era averiguar se o sentimento de prazer genuinamente estético precede a reflexão ou dela procede (*KU*, AA 05: 216), restaria, de acordo com Kant, “ocuparmo-nos ainda com [um]a **questão menor** [, a saber]: de que modo tornamo-nos conscientes de uma concordância subjetiva das faculdades-de-conhecimento entre si no juízo-de-gosto” (*KU*, AA 05: 218).

Decerto considera Kant se tratar de uma questão menor por crer ter resolvido, linhas acima, o problema da localização transcendental dos juízos-de-gosto sobre o Belo – e isso através da concordância das faculdades-de-conhecimento num estado de jogo-livre, do qual provém o prazer-da-reflexão. Disso não se segue, porém, que a consciência desta concordância seja um **problema de segunda ordem**.

Antes, dizendo respeito ao modo como distinguimos se algo é ou não Belo, é um (senão o) ponto fundamental para a reivindicação de validade universal em juízos-de-gosto: pois é só pela depuração do que sentimos por ocasião da representação de um objeto – i.e., pela separação do genuíno prazer-da-reflexão – que podemos ter certeza de que estamos realizando um juízo-de-gosto estético, e é só deste juízo refinado que podemos reivindic[ar] a adesão de qualquer um” (*KU*, AA 05: 216). Nesta perspectiva, uma vez que é a consciência da livre concordância das faculdades-de-conhecimento – numa relação harmoniosa que se “fortalece e reproduz a si própria” (*KU*, AA 05: 222) – aquilo nos permite denominar algo Belo e reclamar a anuência de qualquer um ao nosso juízo, a “questão menor” da “chave da crítica do Gosto” é digna de não pouca atenção, e sobre ela poderia Kant deter-se um pouco mais – o que ele, efetivamente, não faz.

É, no entanto, compreensível que a “**questão principal**” abordada do § 9 serviu não apenas para distinguir o juízo-de-gosto do Belo do Agradável no âmbito da terceira *Crítica*, mas também (e, principalmente!) para **afastar a teoria kantiana de juízo-de-gosto de uma estética empirista** fundada no prazer imediato das sensações (*PW* 02: *T*, III, i, §2, 238). **Reconhecer, contudo, a primazia desta tarefa na perspectiva de uma filosofia crítico-transcendental não implica (nem pode implicar) diminuir a profundidade e a dificuldade de se responder a questão “menor”**. Isso não impede, porém, que ao respondê-la seja Kant bastante sucinto.

Oferece-nos ele duas alternativas: ou tornamo-nos conscientes de nos encontrarmos em um estado de livre jogo de nossas faculdades-de-conhecimento “**esteticamente**” pelo sentimento de prazer daí decorrente, ou “**intelectualmente**”

pela consciência de nossa atividade intencional, com que pomos aquelas em jogo” (KU, AA 05: 218). Poucas linhas abaixo, **aponta ele para a primeira opção**. Ali consta que

[se] o juízo-de-gosto (...) determina independentemente de conceitos o objeto com respeito ao comprazimento e ao predicado da beleza (...), aquela unidade subjetiva da relação [das faculdades-de-conhecimento] somente pode **fazer-se cognoscível** através da sensação. A vivificação de ambas as faculdades (da Imaginação e do Entendimento) para uma atividade indeterminada, mas contudo unânime através da iniciativa da representação dada, a saber, daquela atividade que pertence a um conhecimento em geral, é a sensação, cuja comunicabilidade universal o juízo-de-gosto postula (KU, AA 05: 219).

Por outro lado, sua recusa à depuração de juízos-de-gosto pela via intelectual é apresentada da seguinte forma:

Se a representação dada, que enseja o juízo-de-gosto, fosse um conceito, que unificasse Entendimento e faculdade da Imaginação no ajuizamento do objeto <Gegenstand> para um conhecimento do mesmo <Objekt>, então a consciência desta relação seria **intelectual** (como no Esquematismo objetivo da faculdade do Juízo, do qual a [primeira] *Crítica* trata). Mas **o juízo tampouco seria proferido em referência a prazer e desprazer, portanto, não seria nenhum juízo-de-gosto** (KU, AA 05: 218-9).

Assim, é pelo sentimento de prazer sentido que reconhecemos se tratar nosso juízo-de-gosto de um juízo estético, do qual pode-se reivindicar a “adesão de qualquer um” (KU, AA 05: 216). Este prazer-da-reflexão, por assim dizer, dá a conhecer que nossas faculdades se encontram dispostas “[n]uma atividade indeterminada, mas contudo unânime através da iniciativa da representação dada” (KU, AA 05: 219). E esta atividade indeterminada e unânime não é outra coisa senão a atividade reflexionante do Juízo. Numa palavra, o sentimento de prazer-da-reflexão sentido é como que um “sinal” através do qual percebemos que nos encontramos num juízo reflexionante, e, nesse sentido, o fundamento de determinação do juízo-de-gosto genuinamente estético.

Ora, que Kant considere um sentimento de prazer – e não um conceito – o fundamento de determinação de juízos-de-gosto, é repetido quase à exaustão nos parágrafos iniciais da terceira *Crítica*. Curioso é, porém, que ao contrastar a via intelectual da estética no modo como nos tornamos conscientes da relação harmônica das faculdades da Imaginação e do Entendimento, restringe Kant uma atividade intelectual consciente do Juízo à formação de conhecimento. Com isso, parece ele não tomar em consideração (ao menos, não aqui) aquela outra atividade: aquela que não visa conhecer os objetos-de-juízo, mas **permite-nos prestar atenção ao que se passa com nossas faculdades-de-conhecimento durante a atividade de formação de conhecimento** – precisamente, a atividade reflexionante do Juízo

Além disso, como afirma Kant em outro trecho, se o sentimento de prazer-da-reflexão é fundamento de determinação de um juízo-de-gosto estético, é tão-somente “pelo fato de estarmos **conscientes de que assente[a] simplesmente na reflexão** e nas condições universais, ainda que subjetivas, do seu acordo com o conhecimento dos objetos em geral” (*KU*, AA 05: 191). E, assim posto, parece que o prazer-da-reflexão decorre da consciência de um estado de jogo-livre das faculdades-de-conhecimento, e não que esta consciência decorra daquele sentimento de prazer! Seja qual for o caso, contudo, certo é que o prazer sentido em um juízo-de-gosto refere-se à **consciência de que estamos em uma atividade reflexionante do Juízo**, o que é, a rigor, atividade **intelectual**.

Fora isso, de qualquer modo, no exato momento em que formula aquela “questão menor”, a resposta de Kant parece apoiar-se em algo já resolvido. Isso porque já havia ele afirmado que é pela “simples consciência da separação, de tudo o que pertence ao agradável e ao bom, do **comprazimento** que lhe resta” (*KU*, AA 05: 216) que nos tornamos cientes de proferir juízos-de-gosto estéticos e, por conseguinte, podemos reivindicar um acordo unânime em nossos juízos. No entanto, se esta consciência fosse, de fato, “simples”, ou nossos juízos-de-gosto, na prática, não seriam “frequentemente rejeitados com sua reivindicação de validade universal (...) para qualquer um” (*KU*, AA 05: 214), ou hesitaríamos em proferir juízo do tipo “isso é Belo!”.

Com efeito, isso parece apontar para uma confiança talvez excessiva de Kant nos resultados da primeira parte do § 9 – os quais também não são isentos de crítica (Ginsborg, 2008, 71). Porque aquilo que denomina ele a “questão menor” da “chave da crítica do Gosto” não é, de todo, de menor importância. Antes, não poucos são os problemas que dela podem surgir, quando investigada seriamente.

Nada obstante – e com isso chego ao segundo ponto, antes mencionado – problemática é também a introdução das figuras de um *sensus communis* e de uma voz universal para, ao que tudo indica, justificar a possibilidade de reivindicação de um acordo unânime em juízos-de-gosto sobre o Belo. Pois, se é realmente com este intuito que apresenta Kant estas figuras, isso parece se chocar com a argumentação do § 9, de modo que, das duas possibilidades, teríamos de optar por uma: ou reivindicamos validade universal em juízo-de-gosto sobre o Belo graças à sua localização transcendental; ou porque, ao proferirmos tais juízos, cremos ouvir uma voz universal baseada num suposto *sensus communis*. E se fosse este o caso, emerge daí outro problema, a saber: como debruçar uma reivindicação de universalidade de juízos-de-gosto em um *sensus communis*, sem com isso fundar tais juízos na empiria e, por conseguinte, minar a própria teoria kantiana de juízos-de-gosto estéticos puros?

4.

Claro é que a noção de *sensus communis* não surge com Kant. Com efeito, este termo possui uma história “rica e complexa, não somente porque é longa (...), mas também porque há vários troncos nos quais se desenvolveu e se entrelaçou em diferentes tempos e diferentes lugares com diferentes ênfases e interesses” (Wenzel, 2005, p. 82). Cronologicamente próximo a Kant, encontramos, já no Empirismo britânico, David Hume. Defendendo que podemos apreender (intuitivamente) princípios tanto teóricos (PW 02: *T*, Introdução, 8) quanto práticos (PW 02: *T*, III, iii, §3, 393) pela observação da experiência, atribui Hume ao senso comum (ou bom senso, baseado na observação da empírica) um papel importante tanto na Epistemologia quanto na Moral.

Isso, sabemos, é contestado por Kant: não só porque **a experiência é apenas o começo do nosso conhecimento** (e não a totalidade dele) (*KrV*, B1), mas também porque, em **questões morais**, “quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, (...) **se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever** (...) e que tenham, portanto, valor moral” (*GMS*, AA 04: 406).

Nada obstante, não somente na Epistemologia e na Ética versa Hume sobre a noção de um senso comum. Afirma ele, em seu ensaio *Do padrão do gosto*, que frente ao “provérbio popular (que) afirma com muita razão que gostos não se discutem (...), um tipo de **senso comum** (...) se lhe opõe, ou pelo menos tem a função de modificá-lo e restringi-lo” (PW 03: *SOT*, 260). Refere-se Hume, aqui, às obras (de arte) da humanidade, as quais “se verificou agradar em todos os países e em todos os tempos” (PW 03: *SOT*, 261). Homero, Milton, Sófocles, Cervantes, Petrarca, Boccaccio, Virgílio, Bunyan: autores cujas obras provocaram (e ainda provocam)

duradoura admiração (...) sobreviv[endo] a todos os caprichos da moda, a todos os erros da ignorância. [Pois] o mesmo Homero que agradava a Atenas e Roma há dois mil anos é ainda admirado em Paris e Londres [e] todas as diferenças de clima, governo e religião foram incapazes de obscurecer sua glória. (...) É sempre, enquanto o mundo durar, conservarão [estas obras] sua autoridade sobre os espíritos humanos (PW 03: *SOT*, 263-4).

Ora, se, como aponta Hume, a autoridade destas obras é um **fato**, é de se esperar que julguemo-las como obras de “católica e universal beleza” (PW 03: *SOT*, 263). É precisamente nisto que consiste o **senso comum humeano** para o gosto: que a algumas obras se atribui o título de “beleza” porque a admiração que provocam é duradora, servindo, estas obras, de “modelos (...) que foram estabelecidos pelo consentimento e experiência uniforme de todas as nações e de todas as épocas” (PW 03: *SOT*, 268).

E a fim de julgar estas obras como tais – i.e., com o devido crédito de “boa arte” –, requer-se, de acordo com Hume, um **padrão do gosto**. Este padrão (para proferir genuínos juízos) do gosto não seria senão a capacidade de “ver, examinar e ponderar as diversas produções que foram admiradas em diferentes épocas e nações (...) [, e] de avaliar os méritos de uma obra submetida a sua aprovação, apontando seu devido lugar entre as obras de gênio (PW 03: *SOT*, 270).

Se assim for, embora Hume argumente que verdadeiros juízes do gosto, “reconhecidos pela opinião universal como merecedores de preferência, acima dos outros”, sejam raros ((PW 03: *SOT*, 274-5), fica evidente o **caráter estatutário** que atribui a juízos-de-gosto. Isso porque há obras que devem ser reconhecidas como belas. E o que atribui este crédito a elas é a **permanência de sua admirabilidade** em diferentes épocas e nações; uma admirabilidade reconhecida pelo senso comum e comprovada pela experiência.

Ora, a universalidade do gosto fundamentada na verificação e comprovação pela experiência em diferentes povos e tempos – tal como apresentada por Hume – não poderia estar mais distante do que é apresentado por Kant em sua *Crítica do Juízo* – sobretudo, graças à localização do problema no nível transcendental, realizada no § 9.

Com efeito, se a pretensão Kant com a terceira *Crítica* era fundamentar a “faculdade do Juízo como uma faculdade legislante *a priori*” (*KU*, AA 05: 179), uma afirmação do tipo “isto é Belo!” – i.e., o pronunciamento de um suposto juízo-de-gosto estético – não pode estar fundamentada naquela “experiência uniforme de todas as nações e de todas as épocas”.

Na verdade, vale aqui o que já havia Kant deixado suficientemente esclarecido em suas *Críticas* anteriores, a saber: que é só “o **pensamento a priori** (...) [aquilo que pode ser] ordenado incondicionalmente como Lei, **sem nada tirar da experiência**” (*KpV*, AA 05: 31). Isso porque

a experiência não concede nunca aos seus juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, apenas universalidade suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto **até agora** nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra. Portanto, **se um juízo é pensado com rigorosa universalidade**, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, **não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido a priori** (*KrV*, B3-4).

Em vista disso, muito embora Kant aponte o *sensus communis* como fundamento da voz universal que aquele que profere um juízo-de-gosto **crê** ouvir, não é (nem pode ser) especificamente este *sensus communis* o que vem a conferir validade universal aos juízos-de-gosto estéticos. Pois na prática, atentando em demasia a este elemento para a legitimação de uma universalidade pretendida em juízos-de-gosto, facilmente tudo o que foi desenvolvido na *Analítica* da terceira *Crítica* ficaria sujeito a desaguar numa **estética empirista**.

A dificuldade de admitir que é a figura de um *sensus communis* aquilo que possibilita a reivindicação de acordo unânime em juízos-de-gosto deve-se ao fato de que, para Kant, uma “rigorosa universalidade” em juízos só pode ser exigida mediante aprioridade. Assim, o que poderíamos chamar de “resposta oficial” de Kant para reivindicação de validade universal em juízos-de-gosto deveria ser: se juízos-de-gosto têm alguma pretensão de reivindicar um acordo unânime, é porque há (pelo menos, deve haver) nestes juízos algo de *a priori*. E, como visto, é precisamente disso que se ocupa a primeira parte “chave da crítica do Gosto”, a saber: de vincular dos juízos-de-gosto estéticos sobre o Belo com o estado de jogo-livre das faculdades que *a priori* dispomos para formar conhecimento empírico, voltadas agora para um conhecimento em geral.

Além disso, se mais tarde afirma Kant que não apenas “conhecimentos devem poder comunicar-se” mas “também o estado-de-ânimo, i.e., a disposição [afinação] <*Stimmung*> das faculdades-de-conhecimento para um conhecimento em geral (...), tem que poder comunicar-se universalmente” (KU, AA 05: 238), isso só corrobora a ideia de que, se juízos-de-gosto têm pretensão de validade universal, é porque estão fundamentados *a priori* num nível transcendental.

Nada obstante, após situar o problema da validade universal reivindicada em juízos-de-gosto no nível transcendental (§ 9), Kant não só não se desfaz, mas retoma a figura de um *sensus communis* em juízos-de-gosto sobre o Belo. Isso fica evidente quando, no quarto momento da *Análítica do Belo*, afirma ele que “a condição da necessidade que um juízo-de-gosto pretende é a ideia de um sentido comum” [i.e., de um *sensus communis aestheticus*] (KU, AA 05: 237 ss), e posteriormente quando, após a suposta *Dedução dos juízos-de-gosto*, nos fala “do Gosto como uma espécie de *sensus communis*” (KU, AA 05: 293).

Em função disso, se há alguma esperança de conciliar a argumentação transcendental com as figuras (à primeira vista, eminentemente empíricas) de um *sensus communis* e de uma voz universal que cremos ouvir em juízos-de-gosto, deve-se antes tomar em conta: **o que pode pretender Kant que entendamos por *sensus communis*?**

Retomando os usos atribuídos à expressão *sensus communis*, “podemos (...) distinguir, sumariamente, dois troncos”:

a ideia de algo que é comum a, ou unifica, os diferentes sentidos em *um* individual (a origem grega), e a ideia de algo que é comum a, e assim unifica diferentes indivíduos (a tradição estoica e romana). Resumindo, **há um aspecto *intra-* e um *intersubjetivo* do *sensus communis*** (Wenzel, 2005, p.82).

Esta última concepção – i.e., como algo **comum entre** os indivíduos – muito se aproxima da noção humeana de *sensus communis* e, como tal, não serve aos propósitos de Kant. A primeira, por sua vez, remetendo a Aristóteles (DA, 425 b 10ss.), leva-nos a considerar o *sensus communis* como algo **comum aos** indivíduos.

Onde (não) entram voz universal e *sensus communis* nos juízos-de-gosto?

No entanto, afirmando Kant que a unanimidade do juízo-de-gosto (*a priori* fundamentados num nível transcendental) se dá em termos da consideração de um *sensus communis*, deve ele, para tanto, **modificar significativamente este termo para não corromper a própria argumentação**. Por conseguinte, *sensus communis* (*aestheticus*), dentro do sistema crítico-transcendental da Razão, não pode corresponder nem ao *sensus communis* humeano (inter-subjetivo) nem exatamente ao *sensus communis* aristotélico (intra-subjetivo)².

Antes, a fim de não comprometer a própria argumentação transcendental, teria Kant de explicar (a exigência de) um acordo unânime na prolação de um juízo-de-gosto (§ 8) através do que viria fundamentar em seguida (§ 9), a saber: o jogo-livre das faculdades-de-conhecimento. Sendo assim, **o *sensus communis* atribuído a um juízo-de-gosto necessariamente tem de se referir ao nosso próprio estado mental**. E isso parece ficar perfeitamente claro quando Kant aponta que por *sensus communis* (ou sentido comum) “não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito <Wirkung> do jogo-livre de nossas faculdades de conhecimento” (*KU*, AA 05: 238).

Se assim for, se quisermos, como em algum momento parece propor Kant, pensar o *sensus communis* como algo que é sentido (*KU*, AA 05: 238), **deve ser em termos daquilo que é sentido na relação harmoniosas e recíproca estabelecida entre Imaginação e Entendimento no estado de jogo-livre**. E uma vez que estas faculdades já haviam sido devidamente fundamentadas num nível *a priori* transcendental no contexto da primeira *Crítica*³, também o jogo-livre delas (e o seu efeito – o sentimento de prazer genuinamente estético, agora, ao que tudo indica, *sensus communis*) fica fundamentado *a priori*, sendo, por conseguinte, universalmente válido⁴.

Se, todavia, é este *sensus communis* aquilo que serve de base à voz universal em juízos-de-gosto, não deixa de ser estranho a figura desta voz universal inserida **antes** da argumentação kantiana atingir seu ápice (ou, pelo menos, solidez suficiente para não comprometer a teoria dos juízos-de-gosto estéticos puros). Isso pode nos levar a crer que **talvez introduza Kant a figura da voz universal**

² Com efeito, embora a perspectiva de Kant pareça mais se aproximar desta do que daquela – porque o *sensus communis* kantiano corresponde a algo interno e não externo (i.e., retirado da experiência) – claro é, todavia, que falta à definição aristotélica toda a argumentação transcendental sem a qual a teoria kantiana dos juízos-de-gosto ficaria comprometida.

³ O que corresponde à *quid facti* e à *quid juris* dos conceitos puros do Entendimento na *Analítica dos Conceitos*.

⁴ É válido apontar que um dos êxitos do § 8 [*A universalidade do comprazimento é representada em um juízo-de-gosto somente como subjetiva*] seja precisamente **a distinção feita entre validade objetiva e intersubjetiva**. A primeira, **lógica**, apoia-se em conceitos, ao passo que a segunda, **estética**, i.e., subjetiva de validade comum <*Gemeingültigkeit*> (*KU*, AA 05: 214), “não remete absolutamente ao objeto (...) [] não conect[ando] o predicado da Beleza ao conceito do objeto, considerado em sua inteira esfera lógica, e no entanto estende o mesmo sobre a esfera inteira dos que julgam” (*KU*, AA 05: 215). É justamente esta distinção que devemos ter em mente quando, algumas linhas abaixo, no mesmo parágrafo, Kant introduz a ideia de uma “voz universal [em juízos-de-gosto] com vistas ao comprazimento [dos outros] sem mediação dos conceitos” (*KU*, AA 05: 216).

demasiadamente cedo em sua *Analítica* – precisamente o que dificulta a sua localização e sua função sistemática dentro da terceira *Crítica*. E isso parece ficar evidente quando, no § 8, afirma ele que naquilo que efetivamente esta voz se baseia será investigado só posteriormente (KU, AA 05: 216). Assim, parece Kant antecipar o problema da voz universal de juízos-de-gosto e, algumas linhas a seguir, prorrogar sua solução.

Ora, uma interpretação para esta prorrogação de resposta é que, talvez, isso se deva ao fato de que, para tanto – i.e., para pôr em cena a figura do *sensus communis* como condição de necessidade de assentimento universal nos juízos-de-gosto, escapando, ao mesmo tempo, da estética humeana – teria Kant de fundamentar as bases *a priori* do jogo-livre das faculdades-de-conhecimento (§ 9)⁵. É só a partir de então que poderíamos compreender por qual motivo, ao dizer “isto é belo!”, aquele que profere este juízo-de-gosto (empírico, i.e., no qual “submet[e-se] os objetos aos próprios olhos”) “crê ter em seu favor uma voz universal e reivindica a adesão de qualquer um” (KU, AA 05: 216): porque sua reivindicação está “sancionada por fundamentos transcendentais” (Zammito, 1992, p 113) e, em função disso, o julgante reclama validade intersubjetiva para seu juízo-de-gosto.

Nada obstante, mesmo quando já está inserido na argumentação acerca deste *sensus communis* (§ 22), afirma Kant que, no que consiste isso, “não queremos, e não podemos, ainda investigar isso; por ora, cabe-nos somente decompor a faculdade do Gosto em seus elementos e uni-la finalmente na ideia de um sentido comum [*sensus communis*]” (KU, AA, 05: 240). Tudo indica, então, que o local onde, finalmente, será investigado no que consiste o *sensus communis*, corresponde à *Dedução dos juízos-de-gosto estéticos* – e, em particular, aos §§ 37-40.

Antes de iniciar propriamente sua *Dedução dos juízos-de-gosto estéticos*, afirma Kant, no § 31 [*Do método da dedução dos juízos-de-gosto*], que o juízo-de-gosto tem uma “**peculiaridade dupla**”, a saber: uma “validade universal *a priori* e, contudo, não uma universalidade lógica segundo conceitos” e “uma necessidade (que sempre tem de assentar sobre fundamentos *a priori*), que, porém, não depende de nenhum argumento (melhor, fundamento de argumentação) *a priori* <von keinen Beweisgründen a priori abhängt>, através de cuja representação a aprovação, que um juízo-de-gosto imputa a qualquer um, pudesse ser imposta [exigida] <erzungen werden könnte>.” (KU, AA 05: 281).

Ambos aspectos desta peculiaridade são reformulados nos parágrafos subsequentes, respectivamente, das seguintes formas: “o juízo-de-gosto determina seu objeto com respeito ao comprazimento (como beleza) com uma pretensão de assentimento de *qualquer um*, como se fosse objetivo” (KU, AA 05: 281), e “o

⁵ O que, por sua vez, levá-lo-ia prontamente à argumentação sobre o princípio *a priori* da forma da conformidade a fins sem um fim nos juízos-de-gosto; argumentação desenvolvida nos §§ 10-12, e que retoma o princípio transcendental do Juízo, exposto e deduzido na *Introdução da Crítica do Juízo* (KU, AA 05: 179 ss).

Onde (não) entram voz universal e *sensus communis* nos juízos-de-gosto?

juízo-de-gosto não é absolutamente determinável por fundamentos de argumentação como se ele fosse simplesmente subjetivo” (KU, AA 05: 284).

Ora, começa-se a duvidar do genuíno peso desta *Dedução* no momento em que Kant afirma que

a resolução destas peculiaridades lógicas, em que um juízo-de-gosto distingue-se de todos os juízos de conhecimento, se aqui inicialmente abstraímos de todo o conteúdo do mesmo, ou seja, do sentimento de prazer, e comparamos simplesmente a forma [i.e., o aspecto formal de nossas faculdades-de-conhecimento numa postura] estética com a forma dos juízos objetivos, como a lógica os prescreve, **será por si só suficiente para a Dedução desta singular faculdade** (KU, AA 05: 281).

Isso porque, pode-se contestar, **ambas peculiaridades já haviam sido suficientemente sanadas dentro da Analítica**, respectivamente nos segundo (donde é inferido que “*belo* é o que apraz universalmente sem conceitos” (KU, AA 05: 219)) e quarto momentos (onde consta que “*belo* é o que é conhecido sem conceitos como objeto de um comprazimento *necessário*” (KU, AA 05: 240)). Isso nada mais significa senão dizer que, **se a argumentação desenvolvida na Analítica**, em sua exposição dos quatro momentos do juízo-de-gosto, **é sólida, parece não haver necessidade de uma Dedução**.

Somando a isso, se atentarmos às poucas linhas que Kant, efetivamente, se dedica à *Dedução dos juízos-de-gosto* (§ 38), somos levados a considerar que, **o que havia para ser esclarecido, já foi feito anteriormente**⁶.

Mas se a *Dedução* não faz mais do que rerepresentar, com outra roupagem, a argumentação da *Analítica*, isso, para o problema de um *sensus communis* e de uma voz universal em juízo-de-gosto é, quando menos, frustrante. Pois, o que poderia constituir uma resposta, não faz mais do que repetir o próprio contexto em que foi formulada a pergunta.

E é em vista deste mal-estar que, na parte final do presente trabalho, busco oferecer uma tentativa de, senão resolver, ao menos limitar consideravelmente as possibilidades de localização da ideia de uma voz universal nos juízos-de-gosto (e do *sensus communis* que a fundamenta), bem como sua função sistemática dentro do sistema crítico-transcendental da Razão – isso, claro, sem escapar à própria argumentação kantiana.

⁶ Essa interpretação é também defendida por Kulenkampff, para o qual “a assim chamada ‘Dedução dos juízos[-de-gosto] estéticos puros’ não é o que seu título anuncia: muito pelo contrário, ela é apenas uma segunda análise da estrutura superficial e da hipotética estrutura profunda dos juízos-de-gosto e não ultrapassa, por conseguinte, a *Analítica do Belo*” (Kulenkampff, 1992, p.73).

5.

Realiza Kant, como sabemos, a fundamentação transcendental dos juízos-de-gosto sobre o Belo no § 9 da *Crítica do Juízo*. E, embora ele não forneça ali o princípio através do qual julgamos algo como Belo, é ali onde nos é explicado o modo como a reflexão genuinamente estética é possível – motivo pelo qual localiza ele neste parágrafo a “chave da crítica do Gosto” (*KU*, AA 05: 216). Sabemos, além disso, que a figura de uma voz universal em juízos-de-gosto sobre o Belo (que tem como base um *sensus communis*) é introduzida antes desta fundamentação – o que dificulta sua inserção na discussão. Finalmente, sabemos (ou, pelo menos, fomos levados a crer) que alguns elementos de possível conexão entre voz universal, *sensus communis* e a argumentação do § 9 poderiam ser procurados no quarto momento na *Analítica do Belo* e na *Dedução dos juízos-de-gosto estéticos puros*.

De tudo o que pode ser encontrado ali, algumas respostas realmente sugerem uma continuação do que é exposto na fundamentação dos juízos-de-gosto sobre o Belo. Outras soluções, porém, ao contrário das pretensões de Kant, não só escapam, mas em alguns aspectos se chocam com a argumentação do § 9. Em função disso, outra conciliação deveria ser pensada: uma que não colocasse voz universal e *sensus communis* no contexto da fundamentação de juízos-de-gosto.

Na arquitetura do sistema crítico-transcendental da Razão, não podem ser ignorados os esforços de Kant a fim de que tudo o que é fundamentado num nível teórico não seja contradito no nível prático. A isso corresponde a ligação e o compromisso necessário entre fundamentação e realização em sua filosofia. Além disso, não raro se atribui à filosofia kantiana um **formalismo** e um **rigorismo**.

O primeiro corresponde a um **aspecto teórico** que se estende e serve de base não somente à sua filosofia teórica propriamente dita (sobre os limites do nosso possível conhecimento), mas também à sua filosofia prática (sobre os fundamentos do agir moral). Como consequência, não só a Epistemologia, mas também a Ética kantiana fica fundamentada num âmbito teórico-formal. O segundo atributo, o rigorismo, deve-se ao fato de que, se não há escapatória desta fundamentação teórico-formal ao abordar tanto problemas teóricos quanto práticos, é **necessário** que esta fundamentação não apenas não encontre lacunas de um ponto de vista teórico, mas que também não seja desmentida na prática.

Esta preocupação com (e a pressuposição da) validade e justificativa daquilo que é fundamentado no nível teórico-formal corresponde ao que poderíamos chamar realizabilidade da fundamentação, i.e., a possibilidade de retirar a “pura teoria” do âmbito meramente formal e dar uma resposta séria quanto à sua realização. Com efeito, tanto no que diz respeito à filosofia teórico-especulativa, quanto à filosofia prática tem Kant particular interesse que, aquilo que é

fundamentado, não se trate de uma fundamentação vazia; antes, que encontre esta fundamentação um anteparo na prática.

Na primeira *Crítica*, esta efetivação da fundamentação é verificável na medida que os limites do possível conhecimento correspondem àquilo que experienciamos (limitados pelas formas puras do Espaço e Tempo, por onde adentra tudo o que podemos conhecer, e pelos conceitos puros do Entendimento, os quais se aplicam aos fenômenos). Na segunda *Crítica*, os postulados da Razão prática são introduzidos para que o Sumo-Bem, que a Lei Moral me obriga promover como “objeto necessário” (*KpV*, AA 05: 122), possa ser pensado como realizável (mesmo quando parcialmente fora do meu alcance). Na *Crítica do Juízo*, porém, Kant não parece tão claro sobre a realizabilidade do que é fundamentado para juízos-de-gosto estéticos no § 9.

Serve-se ele do argumento da comunicabilidade para consolidar a “chave da crítica do Gosto”, distinguindo, assim, juízos estéticos sobre o Agradável, de validade meramente privada, de juízos estéticos sobre o Belo, juízos de pretensa validade universal. Baseia-se este argumento no condicional: **se** juízos estéticos têm alguma pretensão de comunicabilidade, **é tão-somente** porque têm, como ponto de apoio, algo que estabeleça alguma vinculação entre estes juízos e conhecimento. Pois (e Kant é categórico ao afirmar),

nada (...) pode ser comunicado universalmente a não ser conhecimento e representação, na medida em que ela pertence ao conhecimento. Pois só e unicamente nesta medida a última é objetiva e só assim tem um ponto de referência com a qual a faculdade de representação [no caso, o Juízo] é **coagida a concordar** (*KU*, AA 05: 217).

Esta consideração é retomada e ampliada no § 21, onde é possível ler:

se, porém, conhecimentos devem poder comunicar-se [do contrário, seria mero jogo de validade privada das faculdades-de-conhecimento], então também o estado-de-ânimo, i.e., a disposição das faculdades-de-conhecimento para um conhecimento em geral, e na verdade aquela proporção que se presta a uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para fazê-la um conhecimento, tem que poder comunicar-se universalmente; porque sem esta condição subjetiva do conhecer, o conhecimento como efeito não poderia surgir (*KU*, AA 05: 238)

Por ora, na “chave da crítica do Gosto”, encerra Kant o § 9 com a seguinte colocação:

uma representação, que como singular e sem comparação com outras todavia possui uma concordância com as condições da universalidade, a qual constitui a tarefa do Entendimento em geral, **conduz as faculdades-de-conhecimento à proporcionada disposição, que exigimos para todo o conhecimento e que por isso também consideramos válida para qualquer um** que esteja destinado a julgar através de Entendimento e sentidos [i.e., Sensibilidade] coligados (**para todo homem**). (*KU*, AA 05: 219)

Se lemos estes três fragmentos em conjunto, podemos extrair daí que juízos são universalizáveis (ou comunicáveis) não apenas quando há um conceito atribuído ao objeto-do-juízo, formando assim conhecimento deste objeto. Antes, uma universalidade pode ser reclamada já na medida em que estes juízos envolvam a disposição das faculdades-de-conhecimento para um conhecimento em geral, i.e., quando há uma afinação entre Imaginação e Entendimento requerida para atividade cognoscente, sem que haja, todavia, subsunção de um conceito.

Assim, o § 9 da *Crítica do Juízo* apresenta o que torna um juízo-de-gosto universalizável, a saber: a disposição das faculdades-de-conhecimento num estado de jogo-livre. Mas para que ele seja, na prática, universalizado, devo **proceder de certo modo**.

Ora, no § 8 este modo de proceder em juízos-de-gosto foi posto em termos de uma voz universal que aquele que julga crê ouvir! Em virtude disso, podemos pensar que a voz universal que ele crê ouvir corresponde à suposição de que, no ato de julgar, está dispondo suas faculdades aquele estado de jogo-livre. E se assim for, a figura de uma voz universal não pertence ao contexto da fundamentação de juízos-de-gosto, mas à **realização** destes. Em duas palavras, a voz universal “ouvida” em juízos-de-gosto não é o que torna juízos-de-gosto comunicáveis, mas diz respeito ao **modo como se dá (ou deve se dar) a comunicação**. Uma reivindicação de validade universal deve-se ao fato de que aquele que julga pensa subsumir adequadamente o objeto ao seu Juízo. Dessa subsunção correta provém o sentimento de prazer-da-reflexão, genuinamente estético. Mas da genuinidade deste prazer ele só pode ser consciente pela “separação, de tudo o que pertence ao Agradável e ao Bom, do comprazimento que lhe resta” (*KU*, AA 05: 216). E é a esta consciência que, ao que tudo indica, refere-se uma tal voz universal em juízos-de-gosto!

Por conseguinte, aquele que “crê ter em seu favor uma voz universal (...) reivindica a adesão de qualquer um” (*KU*, AA 05: 216), porque crê, a si mesmo, assumindo uma **postura estética** diante do objeto-do-juízo. Esta postura não é outra coisa senão a realização de um juízo desinteressado, sem formar conhecimento lógico-determinado sobre o que é julgado, **prestando atenção unicamente àquilo que ocorre com a constelação de suas faculdades-de-conhecimento em virtude de uma representação**. E isso parece ser confirmado pela afirmação de Kant, segundo a qual “a necessidade (...) que atribuímos ao gosto é condicionada” (*KU*, AA 05: 237): **condicionada pela subsunção correta do objeto às faculdades-de-conhecimento de quem julga**, “fundamento que é comum a todos” (*KU*, AA 05: 237).

Que, contudo, ele esteja “seguro de ter feito a subsunção correta” (*KU*, AA 05: 239), é questionável. Pois como, *e.g.*, no caso da argumentação moral, a empiria não apresenta nenhum exemplo seguro de ação praticada unicamente por dever (i.e., uma ação genuinamente moral) (*GMS*, AA 04: 406-7), também

pronunciamentos (empíricos) do tipo “isso é Belo!”, realizados com base na crença se ouvir uma voz universal, não nos dão certeza de serem tais juízos genuínos juízos-de-gosto estéticos puros.

Isso nada mais significa senão que, em última análise, não é legítimo fundamentar juízos-de-gosto nem na suposta voz universal que pensamos ouvir, nem no *sensus communis* que serve-lhe de base. E isso simplesmente pelo fato de que podemos ser (e, geralmente, somos!) “maus julgadores, pois não conhecemos suficientemente bem a nós mesmos e aos nossos sentimentos, para que p[ossamos] alguma vez afirmar com segurança quando um prazer, que sentimos, é verdadeiramente livre de todos momentos provados idiossincráticos” (Kulenkampff, 1992, p.73) – motivo pelo qual dificilmente recebemos a anuência de outros em nossos juízo-de-gosto.

Ora, se por um lado isso pode lançar luz à localização de uma voz universal (e de um *sensus communis* que lhe serve de base) em juízos-de-gosto, por outro lado, não resolve muito sobre a função sistemática que estas figuras desempenham no contexto da terceira *Crítica*. Numa perspectiva bastante otimista, trata-se, no § 8, de uma **apresentação superficial** do que seria detalhado na “chave da crítica do Gosto” (§ 9).

Mas uma vez aprofundada – i.e., fundamentada num nível transcendental – isto não explica porque esta argumentação é retomada por Kant no quarto momento do juízo-de-gosto (e, posteriormente, na *Dedução*). Significa dizer: **uma vez fundamentada a priori a universalidade dos juízos-de-gosto, que razões tem Kant para retomar a ideia de um *sensus communis* como condição de necessidade do assentimento universal nos juízos-de-gosto (§§21-2)?**

Quanto a isso, poder-se-ia objetar que, apesar da proximidade, o segundo e quarto momento da *Analítica do Belo* têm focos distintos. Isso porque aqueles corresponderiam à análise da **universalidade partilhável do sentimento nos juízos do tipo “isso é Belo!”**; estes, à análise de **como alguém deve realizar este juízo**. (Cf. Allison, 2001, p.146). Nada obstante, essa afirmação parece não tomar em consideração que o **êxito do § 9 é a localização do estado mental universalmente comunicável** (o estado de jogo-livre das faculdades-de-conhecimento) que serve não só como **fonte do prazer-da-reflexão genuinamente estético**, mas também (e principalmente!) como **fundamentação a comunicabilidade universal dos juízos-de-gosto**.

Ora, se já no § 9 fica fundamentada que

a comunicabilidade universal subjetiva do modo de representação em um juízo-de-gosto (...) não pode ser outra coisa senão o estado-de-ânimo no jogo-livre da faculdade da Imaginação e do Entendimento (na medida em que concordam entre si, como é requerido para um conhecimento em geral),

e, segue Kant,

esta relação subjetiva, conveniente ao conhecimento em geral, tem de valer também para todos e conseqüentemente ser universalmente comunicável, como o é cada conhecimento determinado, que, pois, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva (*KU*, AA 05: 217-8),

parece claro que já aqui explicita Kant como alguém deve realizar um juízo-de-gosto estético puro – a saber: dispondo, **afinando suas faculdades-de-conhecimento para o conhecimento em geral**, naquilo que posteriormente denomina Kant estado de “serena contemplação” (*KU*, AA 05: 247), abdicando não só de formar conhecimento mas também do “simples agrado da sensação sensorial (...) [de] validade privada” (*KU*, AA 05: 217).

Com efeito,

se alguém está ciente de que seu comprazimento com um objeto é de todo sem interesse <*ohne alles Interesse*> [quer seja um interesse dos sentidos, quer seja um interesse com vistas à formação de conhecimento lógico-determinado], tem ele, então, de aceitar que seu comprazimento não se funda em condições privadas que o diferenciam de outros sujeitos; por isso ele tem de ‘crer que possui razão para pretender de qualquer um um comprazimento semelhante’ (*KU*, AA 05: 211)” (Ginsborg, 2008, p.64-5).

Isso porque, como Kant mesmo apontaria posteriormente,

não é o prazer, mas a validade universal deste prazer, que é percebida como ligada no ânimo ao simples ajuizamento de um objeto <*mit der bloßen Beurteilung eines Gegenstandes im Gemüte als verbunden wahrgenommen wird*> [i.e., diz respeito ao modo desinteressado como o sujeito recebe esta representação em suas faculdades-de-conhecimento], e que é representada *a priori* em um juízo-de-gosto como regra universal para a faculdade do Juízo e válida para qualquer um [i.e., universalmente comunicável] (*KU*, AA 05: 289).

Em face disso, se o quarto momento da *Analítica do Belo* se debruça sobre o problema de como alguém deveria proferir juízos-de-gosto, a fim de que estes possam ser universalmente comunicados, a fundamentação transcendental do § 9 já havia fornecido uma resposta substancial.

Somado a isso, problemático é, também, o fato de que a figura do *sensus communis* não é assinalada de maneira unívoca – o que acentua a dificuldade de determinação da função sistemática que cumpre desempenhar na terceira *Crítica*. Se se trata do “efeito <*Wirkung*> do jogo-livre de nossas faculdades-de-conhecimento” (*KU*, AA 05: 238), de uma “norma ideal” <*ideale Norm*> (*KU*, AA 05: 239), de uma “faculdade original” ou da “a ideia de uma faculdade fictícia” (*KU*, AA 05: 240), do próprio Gosto <*Geschmack*> (*KU*, AA 05: 295): **isso não fica claro**. Tampouco se se trata do próprio princípio de “heautonomia” (*KU*, AA 05: 185) – enquanto “autonormatização” <*Selbstnormierung*> – do Juízo (Cf.

Vossenkuhl, 1995, pp. 105ss), ou ainda, “[d]a condição da cognição identificada com o ‘talento peculiar’ referida da primeira *Crítica*” (Allison, 2001, p.154).⁷

Defronte dessas dificuldades, muito permanece em aberto⁸ acerca de uma voz universal e de um *sensus communis* em juízos-de-gosto. O que podemos afirmar é que, embora pareça Kant sugerir-lhes um caráter *a priori*, quando postas em cena no contexto da terceira *Crítica*, **parece não se tratar mais de uma argumentação transcendental** – aos moldes do que é desenvolvido na “chave da crítica do Gosto”. Antes, parece ser o caso de uma argumentação acerca da **possibilidade de encontrar, em juízos singulares de objetos da Natureza, um anteparo para a possível realização (e conseqüente verificação) daquilo que é fundamentado num nível transcendental.**

Mas, além disso, uma vez que, como aponta Kant, “o Gosto da reflexão (...) como o ensina a experiência (...) é bastante frequentemente rejeitado com sua reivindicação de validade universal” (*KU*, AA 05: 214), **as figuras de um *sensus communis* e de uma voz universal ouvida em juízos-de-gosto não parecem se tratar de algo já estabelecido.** Ao contrário, têm essas figuras o aspecto de um **ideal a ser alcançado.** E neste ponto, um último comentário.

Logo após introduzir, no § 8, a figura de uma voz universal em juízos-de-gosto, a qual aquele que julga algo Belo crê ouvir, afirma Kant que “no juízo-de-gosto nada é **postulado** <*postuliert*> a não ser uma tal *voz universal* com vistas ao comprazimento, sem a mediação dos conceitos” (*KU*, AA 05: 216). E, segue ele,

⁷ Esta última interpretação poderia parecer adequada ao identificar *sensus communis* com a capacidade de saber julgar da maneira correta, mesmo sem a aplicação de conceitos: a capacidade de colocar as faculdades-de-conhecimento no peculiar movimento harmonioso próprio do estado de jogo-livre. Nesta perspectiva, a expressão *Wirkung* [§ 20] parece não corresponder exatamente ao efeito (sentimento de prazer), mas à (percepção da) reação às nossas faculdades-de-conhecimento sincronizadas para o conhecimento em geral. De fato, embora denomine Kant *sensus communis* o “efeito do jogo-livre de nossas faculdades de conhecimento” (*KU*, AA 05: 238), este efeito <*Wirkung*> não parece se referir, como bem aponta Allison (Allison, 2001, p.153), ao sentimento de prazer ou desprazer decorrente do estado de contemplação demorada próprio dos juízo-de-gosto sobre o Belo (*KU*, AA 05: 222). Antes, parece mais plausível se tratar, enquanto efeito do ato reflexionante, da consciência das condições que dispomos para julgar objetos – o que condiz com a afirmação de que “não é o prazer, mas a *validade universal deste prazer* [...] que é representada *a priori* em um juízo-de-gosto como regra universal para a faculdade do Juízo e válida para qualquer um” (*KU*, AA 05: 289). Em vista disso, se algo é generalizável, são precisamente estas condições (quer seja para determinar, quer seja para reflexionar sobre algo). E esta generalização se dá, aparentemente, porque existe uma regularidade no funcionamento das formas do Juízo (*KU*, AA 05: 190). **No entanto, identificar *sensus communis* com a consciência das condições que dispomos para julgar não significa, contudo, identificá-lo com o “talento particular” apontado na *Crítica da Razão Pura*; um talento referente ao uso da capacidade de julgar, enquanto “faculdade de *subsumir* sob regras, i.e., de distinguir se algo está sob uma regra dada [*a priori* pelo Entendimento] (*casus datae legis*) ou não” (*KrV*, B171). Antes, **fazê-lo parece não levar em conta o alargamento da faculdade do Juízo realizado por Kant da primeira para a terceira *Crítica*** – a qual não se limita mais à aplicação das categorias do Entendimento aos objetos-da-intuição sensível (formando, assim, conhecimento lógico-determinado acerca destes), mas se estende, para além deste uso determinante, para um uso **reflexionante.****

⁸ Para outra tentativa de conciliação entre a figura de um *sensus communis* em juízos-de-gosto e a argumentação transcendental do jogo-livre das faculdades-de-conhecimento, cf. Hamm, 2017.

o próprio juízo-de-gosto não *postula* o acordo unânime de qualquer um (pois isto só pode fazê-lo um juízo lógico-universal, porque ele pode alegar razões); ele somente imputa *<es sinnt an>* 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. A voz universal é, portanto, somente uma ideia(...). (KU, AA 05: 216).

Que seja “somente uma ideia”, não parece esta voz universal condizer nem com as ideias regulativas da Razão em uso teórico, em vista de uma “unidade coletiva (...) das ações do Entendimento” (*KrV*, B672), tampouco com as ideias constitutivas da Razão em seu uso prático, relativas “apenas ao exercício da Lei Moral” (*KpV*, AA 05: 138). Que, porém, seja um “postulado”, isso pode servir de ensejo para tentar compreender algo mais sobre esta figura, a saber: sua função sistemática. Mas que entende Kant por um postulado?

Em suas *Preleções de Lógica* (1800), reunidas em manual por Gottlob Benjamin Jäsche, encontramos que “*postulado* é uma proposição prática imediatamente certa ou um princípio que determina uma ação possível na qual se pressupõe que a maneira de executá-la é imediatamente certa” (*Log*, AA 09: 112). Uma proposição prática, ao seu tempo, seria “aquele[a] que enunci[a] a ação pela qual, enquanto **condição necessária** da mesma, um objeto se torna possível” (*Log*, AA 09: 110). Ora, assim definido, um postulado não é senão **algo pensado a fim de que outra coisa seja possível**, i.e., a fim de satisfazer sua condição necessária.

Com efeito, no contexto da segunda *Crítica*, os postulados da Razão prática são introduzidos como condições necessárias para se pensar a realizabilidade do “conceito *prático* de Sumo-Bem”, que a Lei Moral ordena “como objeto de nossa vontade” (*KpV*, AA 05: 133). Que significa, porém, dizer que uma voz universal em juízos-de-gosto é, também ela, um postulado?

Se este postulado diz respeito à “possibilidade de um juízo estético que, ao mesmo tempo, possa ser considerado como válido para qualquer um” (*KU*, AA 05: 216), a figura da voz universal que cremos ouvir em juízos-de-gosto parece se referir a **algo pensado a fim de que o pretendido acordo unânime seja possível, i.e., a fim de satisfazer uma condição necessária para a universalização de juízos-de-gosto** (cuja universalidade está fundamentada num nível transcendental). Isso, por sua vez, parece revelar o **aspecto normativo** desta figura (e *do sensus communis* que lhe serve de base), i.e., a “força normativa da reivindicação de validade universal” (Ginsgorg, 2008, p. 66). E se cotejamos isso com o § 22 da *Crítica do Juízo*, esse aspecto normativo se torna mais evidente. Pois ali consta que o *sensus communis* – então denominado sentido comum *<Gemeinsinn>* ou sentimento comunitário *<gemeinschaftliches Gefühl>* – “não diz que qualquer um irá concordar com nosso juízo, mas que ele **deve** concordar com ele” (*KU*, AA 05: 239)

Ora compreender no que implica o aspecto normativo de voz universal e *sensus communis* pode lançar luz ao problema da determinação da função

Onde (não) entram voz universal e *sensus communis* nos juízos-de-gosto?

sistemática que cumprem tais figuras dentro da terceira *Crítica*. Enquanto componente da constituição da postura estética, a voz universal que cremos ouvir em juízos-de-gosto é um elemento empiricamente importante, dizendo respeito não à comunicabilidade, mas ao pronunciamento, i.e., ao modo de comunicação de juízos-de-gosto. Mas esta comunicação é consequência da própria comunicabilidade!

Com efeito, juízos-de-gosto são comunicáveis em virtude de sua fundamentação transcendental. Isso é realizado no § 9. No entanto, para que sejam, efetivamente, comunicados, **devo assumir uma certa posição**. E esta posição coloca Kant em termos da **“audição” de uma voz universal**, a qual possibilita o acordo unânime, empiricamente falando.

Se assim for, este acordo não é, ele mesmo, algo já dado. Antes, num horizonte almejado, deve ser promovido pela própria pessoa que julga, a qual **faz-se ouvir, na prática, as condições da universalidade do juízo estético**.

A função sistemática de voz universal e *sensus communis* pode ser pensada, então, a partir deste aspecto normativo, i.e., de uma postura que deve ser assumida por parte do sujeito, a fim de que seus juízos-de-gosto sejam (ou possam ser) empiricamente comunicados. Finalmente, se, em contrapartida, não encontramos em nossos pronunciamentos (empíricos) de juízos-de-gosto um acordo unânime, é porque não fazemos ouvir esta voz universal. E isso equivale dizer: não assumimos uma **postura genuinamente estética** diante do objeto-do-juízo.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. A., *Kant's theory of taste: a Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ARISTÓTELES. *Da alma* (trad. Carlos Humberto Gomes). Lisboa: Edições 70, 2001.
- GINSBORG, H. “Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1-9)”. In.: HÖFFE, O. (Hrsg.), *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008, 59-77.
- HAMM, C. V. “‘Jogo livre’ e ‘sentido comum’ na teoria estética kantiana”. *Estudos Kantianos*, v. 5, n. 1, Jan./Jun., (2017), 69-80.
- HUME, D. *The Philosophical Works of David Hume*, 4 vols. Edinburgh: Adam Black, William Tait and Charles Tait, 1826.
- HUME, D. Do padrão do gosto. In.: *Investigação acerca do entendimento humano, ensaios morais, políticos e literários* (Col. Os Pensadores). (trad. Anoar Aiex) São Paulo: Nova Cultural, 1996, 333-50.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais* (trad. Déborah Danowski). São Paulo: UNESR, 2009.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. (Akademieausgabe). Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften / Walter de Gruyter, 1990.
- KANT, I. *Crítica da razão pura* (trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger). São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Col. Os Pensadores).
- KANT, I. *Crítica da razão prática* (trad. Monique Hulshof), Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo* (trad. Valério Rohden e António Marques). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- KANT, I. *Lógica* (trad. Guido Antônio de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.
- KULENKAMPFF, J. “Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, ou sobre as condições da comunicação estética”. Trad. Peter Naumann. In.: ROHDEN, V. (Org.), *200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*. Porto Alegre: UFRGS, 1992, 65-82.
- VOSENKUHL, W. „Die Norm des Gemeinsinns: über die Modalität des Geschmackurteils“. In.: ESSER, A. (Hrsg.), *Autonomie der Kunst?: zur Aktualität von Kants Ästhetik*. Berlin: Akademie Verlag, 1995, 99-123.
- WENZEL, C. H., *An introduction to Kant's aesthetics: core concepts and problems*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- ZAMMITO, J. H., *The genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Onde (não) entram voz universal e *sensus communis* nos juízos-de-gosto?

Resumo: Seja uma das tarefas da *Crítica do Juízo* a fundamentação transcendental de uma faculdade que, como Entendimento e Razão, possui *a priori* seus princípios legislantes. Em virtude desta fundamentação atribui Kant à faculdade do Juízo – e ao sentimento de prazer envolvido em juízos-de-gosto estéticos – *validade universal*. Contudo, em meio ao segundo momento da *Analítica do Belo*, afirma Kant que quem profere um juízo-de-gosto “crê ter em seu favor uma **voz universal** (baseada num *sensus communis*) e reivindica a adesão de qualquer um” (KU, AA 05: 216). Sendo assim, voz universal e *sensus communis* parecem colidir com a fundamentação transcendental dos juízos-de-gosto: porque ou reivindicamos universalidade graças à sua localização transcendental; ou porque, proferindo tais juízos, cremos ouvir uma voz universal. O presente artigo se debruça sobre algumas obscuridades da argumentação kantiana referente às figuras de voz universal e *sensus communis* em juízos-de-gosto, numa tentativa de situá-las no contexto da terceira *Crítica*.

Palavras-chave: *Crítica do Juízo*, voz universal, *sensus communis*, fundamentação transcendental dos juízos-de-gosto

Abstract: Be one of the tasks of *Critique of Judgment* the groundwork of a faculty that, as Understanding and Reason, has its principles *a priori* to legislate. By virtue of this groundwork assigns Kant to Judgment – and to the feeling of pleasure involved in judgments-of-taste – *universal validity*. However, amid the second moment of *Analytic of the Beautiful* affirms Kant that one, who utters judgments-of-taste, “believes oneself to have a universal voice (which is based on a *sensus communis*), and lays claim to the consent of everyone” (KU, AA 05: 216). So, universal voice and *sensus communis* seems to collide with transcendental groundwork: because either we claim universality thanks to transcendental location, or because, by uttering such judgments, we believe to hear a universal voice. This paper deals with some obscurities of Kant’s arguments pertaining to universal voice and *sensus communis*, in an attempt to situate them in the third *Critique* context.

Keywords: *Critique of Judgment*, universal voice, *sensus communis*, transcendental groundwork of judgments-of-taste

Recebido em: 11/2017

Aprovado em: 03/2018

Seria Kant um determinista? Considerações acerca da solução da terceira antinomia

[Was Kant a determinist? Considerations about the third antinomy]

Luciano Vorpapel da Silva ; Nilmar Pellizzaro*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Introdução

O presente estudo visa discutir a solução de Kant¹ à terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*. Não é nossa intenção aqui reconstruir toda a argumentação em torno das antinomias e nem mesmo tratar dos problemas internos ao próprio conflito antinômico, mas, especialmente, discutir os problemas gerados a partir da solução de Kant. E o faremos num diálogo com autores que tecem críticas à posição de Kant (tais como Beck e Bennett), bem como com autores que, como Allison, procuram elaborar uma teoria que sirva como modelo explicativo da posição de Kant. Em nossas ponderações, procuraremos esclarecer em que medida aquilo que Kant expressa é teoricamente consistente e em que medida as posições dos críticos e simpatizantes fazem sentido ou não. De modo especial, veremos que o modo como Kant expõe alguns excertos na *Dialética*, conduz seu pensamento a determinadas aporias. Por isso, julgamos importante apontar em que medida tais problemas dificultam a fundamentação de sua teoria, bem como sugerir uma interpretação que seja coerente com a tese kantiana da conciliação da causalidade natural com a causalidade por liberdade no âmbito do *idealismo transcendental*.

Dividiremos nosso trabalho em duas partes. Na primeira delas faremos uma rápida reconstrução da solução kantiana ao conflito antinômico. Não há nenhum teor crítico nesta primeira parte, com exceção de alguns questionamentos. Na segunda parte é o momento da abordagem crítica. Ali, apresentaremos as críticas dos comentadores e, em seguida, veremos se elas se sustentam ou não a partir de nossa interpretação de Kant.

* E-mail: lucianovorpapel@yahoo.com.br ; nilpellizza@gmail.com

¹ Esclarecemos ao leitor que todas as citações das obras de Kant serão feitas conforme a Academia.

1. Reconstruindo a solução da terceira antinomia

Na solução da terceira antinomia, do ponto de vista teórico Kant chega à conclusão de que seria possível conciliar a causalidade por liberdade (liberdade transcendental) com a causalidade natural, tendo em vista o *idealismo transcendental*, o qual pensa todo fenômeno a partir de uma dupla perspectiva: a *fenomênica* e a *noumênica*. No âmbito fenomênico, toda ação ocorreria conforme a causalidade da natureza, segundo a qual os fenômenos estão encadeados e decorrem de causas anteriores no tempo, por meio de uma regra *a priori*, de modo que, sempre que ocorre um evento, lhe precede outro necessariamente (cf. *KrV*, B238-241). Ao mesmo tempo, no âmbito *noumênico*, poderíamos pensar esta ação como livre, já que o agente inicia uma nova série de forma absolutamente espontânea, embora os efeitos possam ser considerados como simples consequências de uma causa empírica anterior. Por sinal, salienta Kant, “em consequência, o efeito pode ser encarado, ao mesmo tempo, como livre no que se refere à sua causa inteligível e como um resultado de fenômenos segundo a necessidade da natureza no que se refere aos fenômenos” (*KrV*, B565). Assim, “[...] liberdade e natureza, cada qual em seu significado pleno, seriam encontradas, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, exatamente nas mesmas ações, e isto conforme reportarmos estas últimas à sua causa inteligível ou sensível” (*KrV*, B569).

Neste sentido, a liberdade transcendental pode ser pensada juntamente com a causalidade natural num mesmo fenômeno, como dois planos distintos e sem que um interfira no outro. Por causa de seu caráter inteligível, a liberdade seria pensada como um conceito regulador, puramente problemático e figuraria como uma causalidade de ações não determinadas por outra causa anterior na série causal; por sua vez, a causalidade natural, por se aplicar ao caráter empírico, teria sua regularidade preservada, de modo que natureza e liberdade poderiam coexistir pacificamente, cada uma no domínio que lhe é próprio. Por isso, Kant conclui que “a liberdade é aqui tratada unicamente como uma ideia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos [...]” (*KrV*, B586), sendo que a antinomia repousa numa simples aparência quando vista na ótica do idealismo transcendental, ao passo que deveria ser considerada uma autêntica antinomia se tomada a partir do realismo transcendental.

1.1. A questão da liberdade prática

Embora a liberdade transcendental só possa ser pensada enquanto uma possibilidade lógica, na Dialética isso representa um passo importante, pois aquela ideia da razão permite também pensar que a liberdade pode ser prática, isto é, que a razão pode determinar o arbítrio independentemente dos impulsos da sensibilidade. Vejamos as palavras do próprio Kant:

A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coerção pelos impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é sensível na medida em que é afetado patologicamente (por motivação da sensibilidade); denomina-se animal (arbitrium brutum) quando ele pode ser patologicamente necessitado. Apesar de consistir num arbitrium sensitivum, o arbítrio humano não é um arbitrium brutum, mas sim liberum, pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis (KrV, B562).

Para Kant, a natureza meramente animal possui um *arbitrium brutum*, ao qual não é possível atribuir nenhuma liberdade, já que é patologicamente necessitado. Exclusivamente no homem, por seu *arbitrium liberum*, que é afetado, mas não patologicamente determinado pelos impulsos da sensibilidade, temos que pressupor um caráter inteligível em sua ação, o qual, expressa certas faculdades, como entendimento e razão, que se distinguem de todas as formas empiricamente condicionadas, já que a razão pondera os seus objetos segundo ideias, e determina que o entendimento possa fazer uso dos conceitos puros (cf. *KrV*, B575). Conforme Kant, “o *dever* [*sollen*²] expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorrem alhures com toda a natureza” (*KrV*, B575 colchetes acrescentado). A natureza só pode revelar o que é. Não pode dar a conhecer que algo *deva ser*, de tal modo que, se houver algum dever, ele não pode ser proveniente da natureza. Assim, ao ter em vista o dever e os imperativos, é necessário admitirmos uma efetiva causalidade da razão e pode-se dizer que, por seu caráter inteligível, ela inicia espontaneamente uma nova série independentemente dos impulsos da sensibilidade. “[...] com toda a espontaneidade ela [a razão] se constrói uma ordem própria segundo ideias, à qual adapta as condições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda

² Na *Dialética*, sempre que se refere ao dever, Kant usa o termo *sollen*. Este termo se refere a ações possíveis, sejam elas morais ou não. Para expressar o dever de não matar, usamos o termo *sollen*. Este é um dever moral que comanda incondicionalmente. Trata-se, pois, de um imperativo que, nos termos da *GMS*, é categórico. Mas o *sollen* também pode ser usado como imperativo hipotético, numa ação condicionada, como, por exemplo, na determinação: “deves ir ao médico se queres ficar curado”. Deste modo, há alguns deveres (os morais) que ordenam incondicionalmente; já outros (não morais) que são sempre condicionados. E ambos estão contemplados no termo *sollen*. Observemos ainda que Kant não usa somente o termo *sollen* para referir-se ao dever, mas usa inclusive o termo “imperativos” (cf. *KrV*, B575), evidenciando, assim, que há uma nítida conotação moral quando trata da liberdade prática na *Dialética*. Ainda sobre este assunto, ver a tese de Luciano Vorpapel da Silva intitulada *Natureza e liberdade: os fundamentos da causalidade em Kant*, conforme referência no final.

não ocorreram e que talvez nem venham a ocorrer” (*KrV*, B576 colchetes acrescentado). E aqui Kant quer expressar algo mais que um mero conceito problemático, não contraditório, pensado enquanto liberdade transcendental. Kant parece afirmar que há alguns “sinais” que nos permitiriam reconhecer uma ação espontânea da liberdade prática, já que tais ações manifestariam um dever (seja quando o dever é cumprido, seja quando não o é, o que denotaria claramente sua violação, ressaltando a consciência faltosa do violador) que não poderia ser pensado se somente levássemos em conta a natureza.

Embora Kant fale do dever como expressão do caráter espontâneo da razão, ele não dá nenhuma prova de que existe uma lei moral que nos obriga irrestritamente. Aliás, é só na *Segunda crítica* que Kant consegue fundamentar a lei moral como um *factum*³ da razão. Mas sobre os motivos pelos quais Kant introduz a liberdade prática aqui no âmbito teórico, trataremos na última parte.

Notemos que a ideia da liberdade transcendental consiste justamente na possibilidade de *pensarmos* que a razão *inicia uma série no tempo* de forma espontânea. Mas esta é uma simples ideia que, como tal, não possui qualquer realidade objetiva, pois, que a razão pura seja capaz de pensar para si uma capacidade de iniciar espontaneamente uma série de fenômenos no tempo, isso não significa que *realmente* tenha esta faculdade. Por sua vez, a liberdade prática fundamenta-se na liberdade transcendental e não pode ser pensada em separado dela, pelo menos aqui na razão teórica. Deste modo, “[...] a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática” (*KrV*, B562). Isto significa que, para que a liberdade prática exerça uma causalidade sobre o arbítrio, ela precisa estar fundada na liberdade transcendental, a qual nos permite pensar uma espontaneidade para a ação. Além disso, se houver uma liberdade prática e se ela puder ser provada, ela evidenciará que há no ser humano uma capacidade de sobrepor-se à lei natural e determinar-se pela própria razão, independentemente dos impulsos sensíveis.

Contudo, a *liberdade prática* não apenas requer um fundamento transcendental, mas também uma condição antropológica, que é o próprio arbítrio, isto é, nossa faculdade humana de agir. Ora, o *livre-arbítrio*⁴ é este elemento que

³ Segundo Guido de Almeida, Kant somente deu uma prova do imperativo categórico, na sua fórmula universal, na segunda *Crítica*, após a sua terceira tentativa de fundamentá-lo, sendo as duas primeiras sem sucesso. A primeira teria ocorrido no *Cânon*. Ali, Kant tentaria conciliar o conceito de liberdade com o de causa natural, supondo que este conceito empírico de liberdade daria conta de explicar, sejam as ações com base em regras prudenciais, sejam as com base em princípios morais. Uma segunda tentativa teria sido feita na *GMS*, em que Kant toma como ponto de partida a ideia da espontaneidade da liberdade como uma ideia que deve ser pressuposta para que possamos agir com base em imperativos. Porém, ele mesmo se dá conta de que não é possível extrair da espontaneidade do juízo nenhuma conclusão acerca da liberdade de nossas máximas e escolhas. Finalmente, uma terceira tentativa, e agora com mais sucesso, ocorreria na segunda *Crítica*, quando Kant inverte a ordem dos conceitos e funda a validade do imperativo categórico no *factum* da razão (cf. Almeida, 1997, 176-77).

⁴ Quando na *Dialética* Kant menciona o duplo caráter do sujeito (o empírico e o inteligível), está na verdade se referindo ao duplo caráter do arbítrio, uma vez que é este quem faz a ligação dos elementos empíricos e

possibilita a ligação entre o inteligível e o sensível, de modo que se não há referida faculdade, então não há uma forma pela qual a razão possa *iniciar* eventos no mundo. O *livre-arbítrio* é o elemento que possibilita respectiva harmonia, pois sua causalidade é sensível e inteligível simultaneamente. Pelo caráter sensível, todo ato de *livre-arbítrio*, juntamente com seu efeito, é empírico, pois, para que de um ato suceda um efeito, exige-se que esteja no tempo e, portanto, sob a lei do encadeamento natural dos fenômenos. Porque, segundo a lei da natureza, todo acontecimento tem que ter uma *causa suficiente* determinada *a priori*. Mas, pelo caráter inteligível, todo ato de *livre-arbítrio* será sempre um *primeiro ato*, de modo que jamais será efeito numa série que regride *ad infinitum*. Portanto, o *livre-arbítrio* é uma faculdade natural, cuja causalidade tem que ser encarada como fenômeno (pertencente ao mundo dos sentidos). Mas, ao mesmo tempo, possui um poder em si (o de autodeterminação espontânea a partir da razão) que não é objeto da intuição sensível, por meio do qual pode ser a causa de fenômenos mediante a liberdade.

1.2. Os dois caracteres do sujeito: o empírico e o inteligível

Segundo Kant, a razão possui um caráter inteligível, puramente *a priori*, que a mantém ligada ao mundo *noumênico*, mas, ao mesmo tempo, suas ações terão uma incidência no mundo fenomênico, expressando assim um caráter empírico. Segundo este caráter, qualquer ação pode ser explicada como um fenômeno da natureza dentro da experiência possível. O caráter empírico é sempre encontrado dentro da série, não podendo ser determinado a não ser por leis puramente causais. Negar que tudo na natureza tenha uma *causa suficiente* determinada *a priori* significaria aceitar que algo ocorreu por meio de um milagre. E isto certamente violaria a lei da causalidade natural.

Contudo, a dificuldade que os comentadores encontram para interpretar Kant ocorre em virtude de que, em algumas passagens da *Dialética*, Kant parece referir-se à causalidade natural como sinônimo de um *determinismo natural*. Vejamos o seguinte excerto: “e se fosse possível perscrutar até o fundo todos os fenômenos do arbítrio humano, não haveria sequer uma ação humana que não fosse possível de ser predita com certeza e de ser reconhecida como necessária a partir de suas condições precedentes” (*KrV*, B577-8). Pouco mais adiante, referindo-se às ações humanas, afirma novamente: “antes mesmo que ocorra, cada uma delas está predeterminada no caráter empírico do ser humano” (*KrV*, B581). Segundo o que

inteligíveis da ação. A razão, em sendo uma faculdade dos princípios puros, é totalmente *a priori* e não se relaciona diretamente com a experiência, mas apenas contém os princípios que servirão de fundamento para a máxima do arbítrio.

está posto nos excertos, Kant pareceria estar afirmando algo a mais que a causalidade natural, isto é, um determinismo nas ações humanas e, com isso, estaria negando qualquer possibilidade da liberdade. Contudo, a causalidade natural apenas diz que todo efeito fenomênico é condicionado por uma *causa suficiente* que lhe antecede no tempo. Não está afirmando que dadas certas condições seguem-se *necessariamente* certos efeitos. O fato de eu livremente deixar meu copo de café cair da mão não segue *necessariamente* do fato de ele estar em minha mão, pois eu poderia tê-lo colocado no chão ao invés de deixá-lo cair. E, com isso, eu teria uma mesma condição gerando dois efeitos diferentes. Portanto, em princípio, a causalidade natural não deveria ser equiparada ao determinismo. Caso admitíssemos o determinismo condicionando patologicamente as ações humanas a partir de uma causa anterior, uma liberdade assim não passaria da liberdade de um assador, liberdade esta, por sinal, tão criticada por Kant na *Segunda crítica*, e cujo conceito expressa que, uma vez dado início ao mundo, todos os demais fenômenos se dariam meramente por leis mecânicas (cf. *KpV* AA 05: 97). Se esta fosse a posição de Kant, sua defesa da liberdade prática seria, no mínimo, ingênua e totalmente contraditória. Isto porque o grande problema que Kant teria que enfrentar seria a questão da imputação das ações, uma vez que não teríamos como imputar ações previamente determinadas.

Kant afirma que o caráter empírico da razão é o esquema sensível e efeito do inteligível (cf. *KrV*, B 581). Mas, se tudo o que ocorre pode ser explicado pela causalidade natural, por que estaria Kant lançando mão de um caráter inteligível? Neste mesmo sentido, Kant fala ainda que o caráter sensível é sinal do inteligível. Como o inteligível não pode ser conhecido nele mesmo (pois está no âmbito da *coisa em si*), a não ser enquanto se manifesta no sensível, este, na medida em que é sinal, indica o inteligível por meio deste sinal (cf. *KrV*, B 574). Com isso, podemos deduzir que Kant sugere que o inteligível de alguma forma e se dá a conhecer, o que é um problema, uma vez que logo adiante veremos que o inteligível não pode ser conhecido, pois está no âmbito *noumênico* (*coisa em si*), indo além da experiência possível. Como aponta Bennett, o inteligível, por seu caráter inacessível, acaba sendo um conceito vazio, ao qual efetivamente não podemos atribuir conteúdo algum (cf. Bennett, 1981, 224). Haveria então uma contradição neste aspecto?

Quanto ao caráter inteligível do sujeito, por estar no domínio da *coisa em si*, só podemos pensá-lo como um conceito puramente universal (cf. *KrV*, B569). Não está ainda determinado por quaisquer leis da temporalidade, estando, como causa, isenta de quaisquer condições da série empírica, mas “[...] teria que ser *pensado* em adequação ao caráter empírico, da mesma forma como, de um modo geral, temos que idear um objeto transcendental como o fundamento dos fenômenos, mesmo que nada saibamos sobre o que ele é em si mesmo” (*KrV*, B568).

A tese de Kant é que o caráter inteligível da razão é a causa *noumênica* do sensível, isto é, ele é responsável por uma ação originária, mediante a qual ocorre algo que anteriormente não existia, mas sem que com isso haja uma interferência na causalidade natural a ponto de gerar desordem na natureza.

No que diz respeito aos fenômenos, esta causalidade inteligível seria uma ação originária de uma causa que, nesta medida, pois, não seria um fenômeno, mas sim inteligível segundo este poder, embora de resto ela tenha que ser totalmente incluída, como um membro da cadeia natural, no mundo dos sentidos (*KrV*, B572).

Este “resto”, que pode ser incluso na causalidade natural, pode ser entendido como o caráter empírico, pois, uma vez que a causalidade da causa é pressuposta como um caráter inteligível, todo o restante pode ser explicado como uma simples relação de causas naturais.

Se, por um lado, Kant observa que o caráter inteligível da razão não pode ser conhecido ao ser equiparado ao conceito de *noumenon* (enquanto um conceito limite), por outro afirma que, por meio do *dever*, podemos representar-nos como tendo uma razão com caráter inteligível. Tal caráter nos permitiria uma autodeterminação independente dos impulsos da sensibilidade. De fato, nos diz Kant, “[...] se compararmos estas ações com a razão tendo em vista um propósito *prático*, então encontraremos uma regra e uma ordem que são totalmente diversas da ordem da natureza. Com efeito, neste caso talvez *não deveria ter ocorrido* tudo aquilo que *ocorreu* de acordo com o curso da natureza [...]” (*KrV*, B578). O que Kant está afirmando é que haveria algumas ações exigidas pelo *dever* em que poderíamos perceber uma ordem inteligível distinta da natureza, embora tal ordem não geraria desordem na causalidade natural. Mas, se a razão no seu propósito prático pode gerar uma ordem diversa da natureza, isso de alguma forma não entraria em choque com a causalidade natural?

Esta forma aporética de escrever de Kant coloca o intérprete em situações difíceis, pois, sugere que, se realizássemos o dever, as coisas não teriam acontecido conforme aconteceram segundo a causalidade da natureza. E aqui parece ressurgir o suposto determinismo, estabelecendo um plano retilíneo de causas e efeitos. E a liberdade, por justamente criar uma ordem própria e diversa da ordem natural, acabaria rompendo com a natureza. Novamente, aqui não se trata apenas da possibilidade de *pensarmos* a liberdade transcendental enquanto um conceito problemático, de uma possibilidade lógica, mas de uma efetiva ação da liberdade prática que pretende deixar a sua marca no mundo.

Se analisarmos o texto da *Dialética* não há nenhuma “prova” da liberdade prática. A liberdade transcendental pode até ser admitida como um conceito não contraditório, porém a liberdade prática exige algum tipo de “prova” para que todo o sistema não fique sem fundamento, já que ela cria uma ordem totalmente distinta da natureza.

Mas, os resultados conquistados por Kant na razão teórica não vão além da *Analítica* com o conceito do *eu penso*. Pelo fato de que eu posso, na minha consciência, ligar um múltiplo de representações, é preciso pressupor que existe um *eu* que acompanha todas elas, pois, do contrário, a representação seria impossível. Tal consciência do *eu* se daria por meio da *apercepção*. “Chamo-a [...] *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso* tem que *poder acompanhar* todas as demais e é uma e idêntica em toda consciência, e não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra” (*KrV*, B132). Trata-se de uma representação meramente intelectual da espontaneidade do entendimento e não de uma intuição de um objeto real dado no tempo, de modo que o sujeito de tal *apercepção* jamais poderá ser conhecido enquanto um objeto inteligível, restando dele somente a mera forma, isto é, a forma da pura espontaneidade do pensamento.

Allison salienta que a espontaneidade da razão projeta uma ordem que lhe é própria. Assim, se é possível o *eu penso* da *apercepção* que acompanha todas as ‘minhas’ representações, também seria possível o *eu devo* que acompanharia as ‘minhas’ inclinações, se elas são minhas enquanto agente racional fornecendo motivos ou razões para agir (cf. Allison, 1990, 38-40). Allison conclui que, assim como do *eu penso* não podemos ter experiência, assim também acerca do *eu devo* não podemos ter qualquer intuição, mas apenas podemos pensá-lo como espontaneidade. Nas suas palavras,

eu posso não mais observar a mim mesmo decidindo do que eu posso observar a mim mesmo julgando, embora em ambos os casos eu devo estar consciente daquilo que estou fazendo. Precisamente por isso que ambas as atividades são meramente inteligíveis no sentido especificamente kantiano (Allison, 1990, 40. Tradução nossa).

Embora Allison mencione que haveria um sujeito transcendental (*eu devo*) por trás das inclinações, fornecendo as regras para a ação, isso também não dá nenhuma “prova” de que exista um dever ou mesmo regras racionais de caráter mais amplo que orientem a ação. Tudo o que se chega é a um conceito formal do *eu devo*. Portanto, aqui na razão teórica, embora Kant fale de um *eu* passível de ações morais que seriam sinais de um *eu* inteligível, os limites da razão teórica o impedem de prová-lo, e por isso tal sujeito pode ser apenas postulado.

2. A vez dos críticos

Passamos agora ao momento crítico de nosso trabalho, no qual tentaremos problematizar a solução de Kant a partir de seus críticos e de algumas questões levantadas nos tópicos anteriores. Veremos se a posição de Kant é sólida e em quais termos ela pode ser sustentada contra os críticos.

A solução kantiana ao terceiro conflito antinômico tem gerado muita polêmica entre os comentadores. Ao vincular a liberdade ao caráter inteligível do sujeito, Kant pareceria não explicar muita coisa a respeito de sua natureza, dada a inacessibilidade ao plano do inteligível, e assim a liberdade seria um conceito muito amplo e vago. A esta questão se liga o problema de que, se todas as ações atribuídas à liberdade podem ser igualmente explicadas pela causalidade natural, por que lançar mão da liberdade? Vejamos o que segue.

2.1. As posições de Beck, Allison e Bennett

Beck, um dos grandes críticos de Kant, pensa que o filósofo de Königsberg obteve sucesso ao apresentar a liberdade transcendental como um conceito problemático. Contudo, se a conclusão a que chega Kant na terceira antinomia prova a liberdade, ela prova demasiado, no sentido de que se há liberdade em qualquer lugar, ela estaria em todas as coisas. Se tudo tem duas dimensões, uma fenomênica e outra *noumênica*, e esta última contém um predicado universal, então a liberdade, tendo um predicado universal, não teria nenhum proveito, pois o conceito referente à sua causalidade permaneceria vazio, uma vez que não temos acesso à sua realidade *noumênica*, à *coisa em si*. A liberdade só teria algum proveito se pudéssemos saber o que ela é e como age. Beck considera que Kant funde o conceito de liberdade ao de *noúmenon*, o qual é pressuposto em todo fenômeno. Assim, a liberdade seria estendida a todos os fenômenos indistintamente, sejam causados pela razão ou não. Segundo ele, no que diz respeito aos fenômenos ligados à ação humana, poderíamos até admitir alguma liberdade, embora ela não pudesse ser conhecida. Porém, em relação a outros tipos de fenômenos que não os humanos, não saberíamos em que consistiria a suposta liberdade. Por exemplo, não teríamos como saber como seria a liberdade atribuída a uma pedra, pois não sabemos como a pedra age (cf. Beck, 1960, 188-9).

Allison corretamente observa que o erro de Beck está em querer atribuir liberdade a todos os fenômenos indistintamente, equiparando, assim, a teoria de Kant a um *panlibertarianismo*. Contudo, para Allison, o que Kant parece demonstrar é que o fundamento transcendental é apenas uma *condição necessária* para se pensar todos os fenômenos, mas não *suficiente*. Neste sentido, todos os fenômenos teriam um fundamento *noumênico*, mas só alguns seriam causados pela liberdade, pois, para que uma ação possa ser considerada livre, ela precisa ter a própria razão como fundamento, a única capaz de exercer uma causalidade por liberdade. Neste sentido, a liberdade diria respeito ao âmbito da ação racional somente, tendo a ver com os imperativos que a razão impõe a si mesma por meio de sua espontaneidade (cf. Allison, 1990, 73-4). Uma pedra, por exemplo, não

poderia agir por liberdade, uma vez que sua ação não tem nenhuma espontaneidade a partir de princípios racionais. Nem mesmo poderíamos afirmar que uma pedra é capaz de alguma ação.

Contudo, após essa primeira investida não muito feliz do *panlibertarismo*, Beck dá um segundo passo um pouco mais contundente em sua crítica. Primeiramente ele ataca o suposto determinismo de Kant: “Como podemos considerar um homem responsável por suas ações e, ao mesmo tempo, dizer que ‘antes mesmo que elas tivessem acontecido, estavam todas predeterminadas no caráter empírico?’” (Beck, 1960, 191. Tradução nossa). Na sequência Beck afirma que, se por um lado, com o conceito de liberdade prática Kant teria provado demasiado, por outro, teria provado muito pouco. Afinal, se a liberdade transcendental é um conceito cujo conteúdo não pode ser determinado na experiência, de que nos serviria admitirmos tal liberdade? Se a causalidade *noumênica* da liberdade não pode ser conhecida, então não há justificção para afirmarmos que ela pode ser aplicada a uns e não a outros fenômenos. Além disso, considerar que a liberdade não infringe em nada a lei da causalidade natural, e que, portanto, toda a ação considerada livre poderia igualmente ser explicada pela regra da natureza, isso tornaria a liberdade sem qualquer função. Em outros termos, uma liberdade assim concebida não faria diferença no mundo dos fenômenos. Daí que Kant teria provado muito pouco a seu respeito. Por isso, Beck lança seu famoso dilema: “se a posse da liberdade faz a diferença na uniformidade da natureza, então não há nenhuma uniformidade; se ela não faz, chamá-la de liberdade é uma vã pretensão” (Beck, 1960, 192. Tradução nossa).

O próprio Beck tenta uma saída para o dilema. Segundo ele, deveríamos considerar o mundo não ontologicamente, mas a partir de um ponto de vista metodológico, compreendendo ambas as causalidades como dois aspectos reguladores e não constitutivos do mundo fenomênico. Deste modo, no mundo natural, a produção de coisas materiais deveria ser possível somente de acordo com as leis do mecanismo causal (assim, na ciência sempre se deveria buscar as causas mecânicas, não sendo permitida nenhuma outra causa a não ser a natural para explicar os fenômenos). Já na ética, deveríamos considerar como se a máxima do arbítrio fosse uma fonte de determinação suficiente da conduta. Neste sentido, não poderíamos ter as duas coisas ao mesmo tempo, isto é, ou teríamos liberdade ou teríamos natureza, da mesma forma que ninguém pode ser expectador e ator ao mesmo tempo. Assim compreendidos, os dois mundos (natureza e moralidade) poderiam manter suas estruturas intactas, de modo que juntos cobririam a totalidade da experiência, cada um no seu próprio domínio, cada reino sendo o limite do outro, de modo que só eventualmente entrariam em conflito (cf. Beck, 1960, 192-94).

Beck considera que o âmbito da liberdade prática e da causalidade natural são campos totalmente distintos e não teriam como ser pensados conjuntamente

numa mesma ação. Por isso, nas ações que consideramos a liberdade, não poderia haver causalidade natural. Se houver liberdade ela deve fazer a diferença no mundo dos fenômenos e, em algumas situações, pode entrar em choque com a regularidade da natureza, especialmente naquelas em que teríamos dificuldade de estabelecer se tal causalidade é moral ou não. Esta forma de pensar nos remete ao determinismo. Beck parece pensar a natureza deterministicamente. Assim, se há uma determinação prévia nos eventos pela natureza, na medida em que entra em cena a liberdade, de alguma forma deve haver um rompimento com a causalidade natural. De fato, se consideramos sua crítica à impossibilidade de imputarmos um agente cujas ações já estão previamente determinadas no caráter empírico, fica muito claro que aquela aporia gerada por uma interpretação determinista de Kant é levada a sério por Beck. Sua questão é: seria justo imputarmos um sujeito cujo caráter inteligível não pode ser conhecido e, mais grave ainda, cuja ação não tem poder para contrariar a causalidade natural? Se a ação pode ser explicada por causas naturais, não poderíamos imputá-lo por isso, uma vez que sua ação não constituiria um ato baseado na liberdade. De fato, o texto de Kant às vezes nos conduz a pensar desta forma. Porém, apesar das dificuldades de interpretação, Kant não seria tão ingênuo ao postular um determinismo nestes moldes, pois todo o seu empenho foi demonstrar que o livre-arbítrio é *influenciado*, mas não *determinado* pelos impulsos sensíveis.

Vejamos, por exemplo, o caso clássico da mentira maldosa, em que um sujeito traz certa confusão à sociedade. Embora sua ação possa ser explicada por condições antecedentes, conforme seu caráter empírico (tais como uma educação defeituosa, más companhias, uma índole insensível à vergonha e outras causas ocasionais), mesmo assim, afirma Kant, este sujeito, “[...] sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas, poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem” (*KrV*, B583). Beck não considera correto imputar o agente numa situação dessas, já que sua ação pode ser explicada pela causalidade natural (entendida como determinismo). Isto significa que, na interpretação de Beck, o caráter empírico da razão do agente fora constituído de tal maneira que o impediu de agir de outra forma. Então, se há liberdade, de alguma forma ela precisa fazer a diferença no mundo, e isto significaria romper com a causalidade natural.

Na linha de Beck, Bennett afirma que a liberdade precisa deixar a sua marca no mundo e imprimir uma lei diferente daquela da causalidade natural. Do contrário, ela não faria qualquer sentido. Para Bennett, por um lado Kant quer que a liberdade afete o mundo dos fenômenos (inicie por si mesma uma nova série no tempo), mas, por outro lado, mesmo considerando que ela exerça uma causalidade, o que acontece no mundo é o que teria acontecido se houvesse apenas a causalidade natural, tornando, com isso, a ação da liberdade desnecessária (cf. Bennett, 1981, 221).

Voltando-nos novamente ao caso paradigmático da mentira maldosa, Bennett salienta que este é um caso típico que expressa o caráter inócuo da liberdade. A razão aqui não produziu o que devia ter produzido (evitar a mentira), de modo que os seus efeitos poderiam ser explicados recorrendo meramente à causalidade da natureza. Mesmo sendo livre, o sujeito preferiu mentir, gerando grandes transtornos à sociedade. Por outro lado, se os impulsos sensíveis fossem bons, isto é, se conduzissem o homem a falar a verdade, então considerar que o sujeito agiu livremente ao mentir significaria afirmar que a sua liberdade fora a causa da mentira. Mas isso geraria um problema ainda maior para Kant, no entender de Bennett (cf. Bennett, 1981, 222).

Do ponto de vista de Kant, a liberdade, fundada na razão, aparece como um *dever* que precisaria determinar diferentemente a conduta do homem. Porém o indivíduo nem sempre segue a razão. E é justamente por não seguir a determinação da razão que ele deverá ser imputado. Aqui, o agente racional não escolheu o dever, deixando que seu arbítrio fosse determinado puramente pela sensibilidade. E mesmo não cumprindo o dever de dizer a verdade, ainda assim agiu livremente, e por isso deve ser imputado. Neste sentido, seguindo ou não o imperativo da razão, o sujeito poderá ser imputado, pois mesmo quando não segue o dever, este permanece válido como uma regra. Notemos que aqui, na razão teórica, o dever é ainda um pressuposto sem qualquer demonstração. É a partir da *Segunda crítica* que teremos a demonstração de que o dever se impõe através de nossa consciência, seja quando agimos por dever, seja quando agimos contra ele.

2.2. Conectando os pontos

Já temos em pauta os grandes problemas e agora está na hora de começar a conectar os pontos para ver em que medida Kant pode ser salvo de seus críticos. Embora, como já mencionado, em alguns fragmentos textuais Kant dê margens para um tipo de leitura que secciona liberdade e natureza, permitindo que uma interpretação determinística da causalidade natural impossibilite a conciliação desses dois conceitos, um olhar mais abrangente no texto da *Dialética* nos permite perceber que há coerência em Kant. Lembremos que, pelo *idealismo transcendental*, Kant sustenta ser possível dois domínios paralelos que poderiam ser pensados juntos numa e mesma ação (e não em ações diferentes como pensa Beck), sem que a liberdade jamais interfira na causalidade natural. No entender de Pinto, a solução de Kant não apresenta problemas do ponto de vista lógico, pois como os domínios são diferentes, não há perigo de contradição. Nas palavras do intérprete: “A ilusão da existência de um conflito entre tese e antítese é criada a partir da não percepção de que, embora os predicados envolvidos por estas

proposições sejam os mesmos, os seus sujeitos lógicos são diferentes” (Pinto, 2002, 385).

Numa crítica direta a Beck, Allison sustenta que este não compreendeu bem a teoria de Kant. Segundo ele, Kant pretende apenas afirmar que atribuir liberdade a uma ação racional, por si só, não é incompatível com a explicação causal dos fenômenos, pois se trata de duas ordens distintas de causalidades. Assim, uma causalidade por liberdade em termos de *razões* poderá ser pensada conjuntamente com uma causalidade em termos de *causa eficiente*. Para Allison, Kant considera que a causalidade da razão não concorre com a da natureza por se tratar de uma *causalidade epistêmica* (cf. Allison, 1990, 74-5). O seu domínio é um domínio *lógico* e não *ontológico*.

Podemos concordar com Allison que a causalidade por liberdade seja uma causalidade epistêmica e esteja no âmbito das *razões*. Contudo, não nos parece sustentável uma defesa da liberdade prática nos termos que faz Allison, em que as supostas *razões* sejam apenas regras racionais, enquanto que os *móveis* da ação devam necessária e exclusivamente advir das inclinações, como expressa a sua *tese da incorporação*⁵, a qual nos conduziria a uma liberdade relativa, semicrítica.

Notemos que as supostas *razões* assumem usos diferentes, quer façamos referência a elas em sua relação com a liberdade transcendental, quer com a liberdade prática. Podemos conceder que, no âmbito da liberdade transcendental, é possível e necessário pensarmos um conceito de *razão* como possibilidade lógica apenas. Neste sentido, podemos *pensar* que agimos livremente quando executamos qualquer ação, seja ela moral ou não. Notemos que neste nível fundamental, ao falar da liberdade transcendental, Kant não está tratando do conceito positivo da liberdade no sentido moral (segundo o qual haveria determinadas ações que nos permitiriam ver os “sinais” atuantes desta liberdade), mas simplesmente de uma suposta *possibilidade* das ações. O ato, por exemplo, de eu levantar da cadeira não tem qualquer conotação moral, e, no entanto, pode ser pensado como um ato livre, pois esta suposta espontaneidade não impede que o efeito (o fato de eu estar em pé) seja pensado em conexão com um fenômeno anterior (o fato de eu estar sentado). Assim, a espontaneidade da liberdade é apenas *pensada*, e eu apenas posso ver que um fenômeno se seguiu de outro segundo uma *regra*, a qual é dada *a priori* na minha mente. E aqui, reiteramos, a liberdade precisa ser pensada como *possibilidade de qualquer ato espontâneo de um ser humano, seja ele moral ou não*. O que Kant está dizendo é que a ideia transcendental de liberdade é apenas um conceito não-contraditório, o qual nos permite *pensar* que nossas ações estão fundadas numa espontaneidade. Do contrário, teríamos que admitir que somos totalmente determinados pelo mecanismo natural como tudo o mais na natureza.

⁵ Daremos mais detalhes desta tese logo adiante.

A espontaneidade não pode ser “vista”, isto é, não possui qualquer “sinal” que a identifique. Por isso, ainda que no plano da natureza nada mude, eu posso pressupor que agi espontaneamente. E isto porque há em nós uma condição antropológica que nos diferencia dos outros seres da natureza, que é o livre-arbítrio. Portanto, o ser humano, por possuir livre-arbítrio, tem um diferencial que permite pensar sua ação como espontânea. É claro que Kant não pode deduzir a liberdade do livre-arbítrio, afinal este conceito também precisaria de um fundamento, a saber, a liberdade transcendental, a qual é inteiramente desconhecida para nós, que só possuímos uma ideia da mesma. Mas, a partir da *ideia* de liberdade qualquer ação pode ser *pensada* como um ato espontâneo do arbítrio, inclusive as que não possuem qualquer conotação moral, como seria o ato de levantar-se de uma cadeira. Portanto, neste âmbito da liberdade transcendental, Kant está apenas considerando a possibilidade de *pensarmos* a liberdade sem contradição com as leis da natureza, tendo em vista os limites da experiência possível (em conformidade com a causalidade natural), bem como as exigências da razão por uma causalidade inteligível (no âmbito da coisa em si). Neste contexto, a liberdade não passa de uma *ideia* da razão pura, que só pode ser *pensada* e, portanto, sua finalidade é apenas reguladora, para orientar o pensamento e evitar que se caia nos enganos da sofística natural, traçando os limites da experiência possível no âmbito teórico, mas abrindo nova perspectiva para a razão no âmbito prático.

Já no tocante à liberdade prática, precisamos considerar outros elementos, pois as *razões* (dever, imperativos) devem não só estabelecer regras racionais (como pensa Allison) para as ações, mas também servir de *móbil*, uma vez que temos em vista a moralidade incondicional e não juízos hipotéticos ou outras ações de cunho amoral. Quanto à liberdade prática, consideram-se as ações morais propriamente ditas. Neste âmbito, pensamos a liberdade enquanto exercendo uma causalidade efetiva no mundo dos fenômenos e o *dever* se sobrepondo aos impulsos da sensibilidade. Neste sentido (conforme esclareceremos logo à frente), mesmo uma liberdade pensada nesses termos não contraria em nada a causalidade natural. Com a liberdade prática perceberemos “sinais” de um arbítrio determinado pela razão, o que não seria possível para os animais, que possuem um *arbitrium brutum*, totalmente determinado pela natureza.

Pensar a liberdade transcendental como ideia reguladora da razão não costuma trazer problemas entre os comentadores. A dificuldade maior em conciliar liberdade e natureza incide diretamente sobre a liberdade prática e geralmente está atrelada à interpretação determinística do conceito de causalidade natural, tal como fazem Beck e Bennett.

Na *primeira Crítica*, Kant apresenta um conceito de natureza totalmente mecanicista. Como já mencionado, a causalidade não significa que a uma causa tem que seguir sempre o mesmo efeito necessariamente. Pelo contrário, Kant

apenas diz que, dado um efeito, devemos pensá-lo como decorrente de uma causa *suficiente* que lhe antecede no tempo. Ora, isso significa que o efeito deve encontrar *suficiência* numa causa anterior que possa produzi-lo, segundo o tempo; por outro lado, nada é espontâneo ou incondicionado na natureza, mas tudo é *condicionado*. E Kant tem dois modos de pensar a causalidade: ela pode ser pensada de um ponto de vista puramente material, em que a maquinaria é movida pela matéria (*automaton materiale*); ou ainda algum tipo de evento em que a maquinaria é movida por representações (*automaton spirituale*) (cf. *KpV* AA 05: 97). Pensar o encadeamento de causas de um ponto de vista *material* é intuitivamente fácil de aceitarmos. Por exemplo, se abro minha mão e deixo cair meu copo de café, a *causa material* desta queda seria o fato de eu ter aberto minha mão. E antes de estar em minha mão (efeito) houve uma causa anterior que possibilitou que este copo de café chegasse até minha mão, que poderia ser o fato de eu pegá-lo sobre a mesa (causa). E assim poderíamos continuar o encadeamento empírico indefinidamente na série ascendente. No entanto, preciso considerar que, no momento em que deixei o copo cair, entrou em cena um ato de absoluta espontaneidade de minha liberdade e deu início a uma nova série no tempo, mas cujos efeitos estão conectados com a série empírica, conforme leis mecânicas da natureza. Logo (se pressupormos o que acaba de ser afirmado), qualquer ação proveniente do livre-arbítrio pode ser considerada livre e, neste sentido, não viola o encadeamento causal da natureza.

O problema amplia-se quando Kant também fala da natureza como um *autômaton spirituale*, conceito este que incide sobremaneira na compreensão da liberdade prática. Aqui a causalidade natural está num nível mais abstrato, pois trata dos *móveis* da sensibilidade, das inclinações e condicionamentos do comportamento humano. Ora, quando Beck e Bennett levantam suas respectivas críticas a Kant, é esta ordem de causas que estão colocando em questão. Neste sentido, pareceria que, em princípio, este tipo de causas nem sempre permitiriam uma conciliação com a natureza. Vejamos o caso da mentira maldosa. Numa interpretação da causalidade natural aos moldes do determinismo, o indivíduo que mente por *causa* de uma educação defeituosa, más companhias, uma índole insensível à vergonha etc., teria *razões* e *móveis* naturais suficientes para mentir. Se de fato ele mente, este ato de liberdade facilmente poderia ser explicado igualmente por estas causas naturais que apontamos. Contudo, se mesmo tendo esses *motivos* naturais condicionantes ele não mentir, então para Beck e Bennett isto equivaleria a um rompimento com a causalidade natural e, portanto, liberdade e natureza não poderiam ser conciliadas, pois a liberdade criou uma nova ordem, deu um rumo diferente àquilo que fora condicionado pelos impulsos naturais. Parece-nos que este é o nó górdio que, para esses críticos, Kant não supera.

É claro que ao postular a liberdade prática Kant está dando um passo além da razão teórica. Como a liberdade transcendental é um conceito abstrato e, por

isso, não podemos lhe atribuir uma identidade, Kant postula que, de alguma forma, a liberdade deve existir, uma vez que o dever e os imperativos da nossa razão não podem ser encontrados na natureza, mas somente nos seres racionais. E se pelo menos não é contraditório pensarmos-nos como livres, deve haver uma forma de provar que de fato somos livres. Ora, se de fato existir o dever, hipoteticamente podemos admitir que, quando fazemos o que o dever nos exige, estamos agindo livremente. Aliás, pelo fato de existir o dever, mesmo que não realizemos aquilo que os imperativos da razão nos prescrevem, devemos considerar-nos livres, já que ele se mantém como um acusador à nossa consciência (cf. *KpV* AA 05: 98). Com isso, o suposto sujeito abstrato da liberdade transcendental passaria a ter realidade. Portanto, num primeiro nível, a liberdade seria apenas uma possibilidade lógica (liberdade transcendental). Mas, com a liberdade prática, conhecida apenas a partir da consciência do dever (aquele acusador interno), teríamos uma “prova” de que nossa liberdade é real.

Mesmo sem ter uma “prova” da liberdade prática na razão teórica, Kant assume antecipadamente uma positividade para este conceito, ainda que como hipótese ou postulado. E Kant tenta esta prova no *Cânon*, quando afirma: “conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade” (*KrV*, B831). Mais adiante, supondo que devessem existir as leis morais puras que determinariam o arbítrio *a priori* e de modo absoluto, Kant acrescenta: “posso com justiça pressupor esta proposição não só me reportando às provas dos mais esclarecidos moralistas, mas também ao juízo moral de cada ser humano, desde que pretenda pensar claramente uma tal lei” (*KrV*, B835). Não vamos nos ater ao mérito desta tentativa de prova. Naquele momento foi o resultado a que Kant conseguiu chegar. Ele só conseguirá uma prova aceitável por ele próprio na *Segunda crítica com a consciência da lei moral* como um *factum* da razão. Em nosso contexto, interessa-nos muito mais perceber a intenção de Kant, o qual, ao escrever a *Dialética*, tinha já em mente algum tipo de “prova” para demonstrar a realidade da liberdade no domínio prático, próprio do *Cânon*. Tal prova só poderia se dar via *experiência*, já que no âmbito teórico o conhecimento não vai além dos fenômenos, o que significaria violar os fundamentos por ele estipulados na *Analítica*. Com tal prova em mente, no momento em que escreve a *Dialética*, Kant pensa pelo menos poder teorizar sobre uma possível identidade para a liberdade prática. Portanto, sabendo que iria dar uma “prova” no *Cânon*, Kant já antecipa na *Dialética* um conceito positivo da liberdade, a qual se expressaria por meio do dever e dos imperativos da razão. Assim, as ações morais poderiam manifestar “sinais” da razão prática e, com isso, aquilo que era somente uma ideia transcendental, poderia ter um uso efetivo e pensado como podendo exercer uma causalidade e estabelecer uma ordem diversa da natureza.

Retomando o conceito de dever nas ações especificamente morais, em que os *motivos* ligados à natureza facilmente colidiriam com uma causalidade da liberdade (como pensa Beck e Bennett), Kant parece estar afirmando duas coisas: primeiro, que se os imperativos devem guiar a ação, isto significa que, de um ponto de vista *materiale*, as ações ainda assim não contrariam a causalidade da natureza, já que toda ação possui uma causa física que a gera. Fisicamente, é possível dizer que nenhuma ação é absoluta, pois está situada num “tempo” específico e é produzida num “espaço”, portanto, está sempre relacionada com causas anteriores. Neste sentido, para que eu conte uma mentira maldosa, é preciso primeiro que eu exista, que eu pronuncie palavras e que estas possam ser ouvidas e compreendidas por quem as escuta. Percebamos, então, que há uma série de causas e efeitos interligados e é justamente isso que constitui a causalidade natural (*materiale*). A natureza, neste caso, possui uma causalidade visível através de sua materialidade. Quanto à liberdade, ela atua no âmbito das *razões*, cuja máxima é *motivada* pelo próprio dever. Assim, por estar em âmbitos distintos, liberdade e natureza poderiam ser conciliadas. Como Kant mesmo afirma, uma ação segundo o dever “[...] tem que ser possível sob condições naturais, caso o dever esteja orientado para elas” (*KrV*, B576).

Mas, além do aspecto *materiale* da causalidade natural, não deveríamos também pensá-la levando em consideração a questão dos *móbeis/motivos* empíricos? Este parece ser o ponto mais controvertido na compreensão do pensamento de Kant. De fato, se assumimos que nas ações morais as motivações servem como *móbeis* na máxima, teremos uma liberdade que, do ponto de vista moral, não passaria pelos critérios do criticismo, e precisaríamos admitir que haveria na *Crítica* uma moralidade pré-crítica. Este tipo de concepção é brilhantemente elaborada por Allison, na sua famosa *tese da incorporação*. Muito resumidamente, este modelo procura pensar a ação de um agente racional de modo a conciliar o âmbito da razão (regras racionais, imperativos) com as inclinações (motivações, desejos, etc.). O agente, mesmo naquelas ações fundadas em desejos, não seria determinado de maneira totalmente mecanicista pela simples força do desejo, pois um desejo, por si mesmo, independente de qualquer regra fornecida pela razão, não pode realizar uma ação racional (em sentido amplo), sendo apenas um impulso sensível. Por outro lado, as regras/imperativos, isoladamente não teriam força para realizar qualquer ação, uma vez que são apenas regras gerais abstratas e não móbeis. Por isso, as regras/imperativos da razão e os impulsos da sensibilidade precisariam cooperar mutuamente para levar a cabo uma ação, as regras servindo de guias, enquanto os móbeis sensíveis como fontes de motivação. (cf. Allison, 1990, 49-50).

Deste modo, para que uma ação seja uma causalidade da razão, a inclinação, enquanto móbil da ação, deverá ser incorporada numa máxima, a qual deve ser guiada por uma regra racional/imperativo. Isto é, o arbítrio deve incorporar em sua

máxima um móbil sensível, a fim de exercer a sua causalidade no mundo dos fenômenos, sem o qual a razão ficaria presa nela mesma (cf. Allison, 1990, 39-40). Isto significa que tanto a regra quanto o móbil sensível, se considerados em separados, não realizam nada. Pode-se dizer que uma razão sem um móbil sensível seria uma razão estéril do ponto de vista prático, uma vez que ela nos fornece somente o princípio racional da ação; por sua vez, um móbil, sem uma regra que direcione a conduta, seria um impulso cego, desejando qualquer coisa. Portanto, a liberdade prática só poderia ser pensada a partir de uma dependência em relação aos móveis da sensibilidade, de modo que ela teria uma independência relativa de qualquer inclinação, e não uma independência absoluta. Seria ainda uma liberdade não totalmente pura, mas semicrítica (cf. Allison, 1990, 65).

Ainda que a tese de Allison seja muito bem articulada, ela não nos parece expressar o pensamento de Kant. Isto porque, ainda que Kant não tenha, na *Crítica da razão pura*, uma teoria bem lapidada da moralidade, não obstante os conceitos fundamentais já estão presentes. No *Cânon* já há um conceito claro de *máxima* enquanto fundamento subjetivo de ações. Além disso, há a ideia de que a avaliação da pureza da moralidade ocorre de acordo com ideias (supostamente as ideias morais) e a observância das leis morais de acordo com máximas (cf. *KrV*, B840). Outro argumento ainda mais importante é que já está presente no *Cânon* o conceito de *merecimento de ser feliz* enquanto única motivação para a moralidade (cf. *KrV*, B834), no mesmo sentido em que é definido na *GMS* e na *Segunda crítica*. Nesta, Kant afirma: “por isso, a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos fazemos felizes, mas de como devemos tornar-nos **dignos** da felicidade” (*KpV* AA 05:130). Para completar, outro argumento a corroborar com nossa tese é que o conceito de livre-arbítrio é definido na primeira *Crítica* (*KrV*, B561-62) nos mesmos termos da *Metafísica dos Costumes* (cf. *MS* AA 06:213), a saber, o arbítrio humano é *afetado*, mas não *determinado* pelas inclinações e, por isso, dotado de um poder de determinar-se *espontaneamente* independentemente da coerção dos impulsos sensíveis. Neste sentido, nas obras posteriores, Kant não muda suas teses e conceitos fundamentais postulados na *Crítica*, apenas os amplia e reformula em alguns aspectos. Tudo isso corrobora para a tese aqui defendida de que, ainda que o conceito de dever (*sollen*) seja um conceito amplo e diga respeito tanto às ações morais como às não morais, quanto às primeiras não parece que Kant admita que elas sejam *motivadas* por impulsos da sensibilidade, como pensa Allison. Aliás, para admitir uma liberdade relativa, como faz o intérprete, precisaríamos aceitar o determinismo na natureza, e isto nos parece algo inaceitável, uma vez que todo esforço de Kant foi tentar demonstrar que nossa liberdade não é a liberdade de um assador, e nosso livre-arbítrio não é *patologicamente determinado* pelos móveis sensíveis.

Retomando, agora, nossa explanação sobre a questão da causalidade natural, pensada enquanto causa *spirituale*, precisamos admitir que, de alguma forma, em

Kant as *motivações* empíricas também podem figurar como causa do ponto de vista fenomênico, desde que haja uma prevalência da liberdade sobre tais motivações. Isto significa que a liberdade é o que determina a ação tomando a própria lei moral por móbil, de modo que o dever seja cumprido por dever. No entanto, posso ou não, depois de ter assumido o dever como motivo na minha máxima, admitir ainda outras causas que advenham da sensibilidade. Caso eu admita *motivações empíricas* na minha ação, elas estarão totalmente submetidas à prioridade da liberdade, e posso dizer que, não só no âmbito *materiale*, mas também no *spirituale*, minha ação pode ser explicada também de acordo com a causalidade natural. Por exemplo, posso dizer a verdade *por dever* e, complementarmente à motivação do dever, ter algum reconhecimento social empírico que me torna mais feliz (sou valorizado por ser alguém confiável), porém esta felicidade deve vir sempre depois de eu ter assumido o dever como fundamento da minha máxima. Ou seja, é possível sempre agir considerando outros motivos, desde que o fundamento primeiro da minha máxima seja tão somente o dever que a razão prática me impõe de forma *a priori*. Mas, caso eu não tenha outras motivações que não o próprio dever, ainda assim posso dizer que, de um ponto de vista *materiale*, as minhas ações em nada ferem a causalidade natural, como já explicamos anteriormente no exemplo do copo. Deste modo, tendo *motivos spirituales* ou não, a liberdade em nada contraria a causalidade natural. Ora, se não fosse assim, por que Kant falaria de um livre-arbítrio *afetado*, porém não *determinado* pelos impulsos da sensibilidade?

Mas, suponhamos que as condições anteriores me conduzem a mentir, e que, de fato, eu acabe mentindo. Ainda assim a causalidade natural poderia ser conciliada, do ponto de vista *spirituale*, com a liberdade? Certamente que sim. Embora Kant não use o termo *consciência moral* quando se refere ao dever, está tomando-o como pressuposto. Este termo é mais bem apresentado na segunda *Crítica*, quando Kant diz que, mesmo que o arbítrio seja afetado pelas inclinações e o homem tente muitas desculpas para o seu comportamento ilegal, ainda assim a consciência da lei moral não pode ser eliminada, e o advogado que fala em seu favor jamais consegue calar seu acusador interno. Assim, no momento em que praticava a injustiça, o sujeito sempre estava de posse de seu juízo e, portanto, tinha consciência da lei (cf. *KpV* AA 05: 98). Em outros termos, a liberdade não consiste em agir a favor ou contra o dever, mas essencialmente na *consciência do próprio dever*. Mesmo que eu minta, há na minha consciência o acusador que não deixa a voz do dever se calar. Neste caso, a concordância da liberdade com a causalidade natural é fácil de ser explicada, pois como eu tenho todos os condicionamentos da sensibilidade para mentir, se minto, apenas confirmo a influência dos condicionamentos de meu arbítrio e demonstro que tudo ocorreu de acordo com a causalidade natural. Porém, como a lei moral é meu acusador interno, o ato de dar vasão às minhas inclinações não anula o fato de que eu tenha agido

livremente. Portanto, numa perspectiva externa, parece mais difícil conciliar os impulsos sensíveis com a liberdade quando acredito ter cumprido uma ação por dever, já que não posso ter acesso ao caráter inteligível (interno) para checar todas as motivações. Porém, considerando que o livre-arbítrio não é *determinado* pelos impulsos sensíveis, mas apenas *afetado*, e que a razão prática pode determinar por si mesma o arbítrio *independentemente* daqueles impulsos, podemos ao menos supor que, em nossa ação, a razão (enquanto lei moral) pode ter a primazia sobre os impulsos sensíveis e ser fundamento do arbítrio motivando a ação.

Se o que afirmamos estiver correto, podemos agora compreender melhor por que Beck e Bennett criticam o suposto determinismo em Kant. Num dos excertos a este respeito, Kant afirma que, se fosse possível perscrutar a fundo todos os fenômenos do arbítrio humano, não haveria sequer uma ação humana que não fosse possível de ser predita com toda certeza e até reconhecida como necessária a partir de condições anteriores. E no que diz respeito a este caráter empírico não haveria qualquer liberdade. Mas é segundo este caráter que podemos considerar o homem quando o observamos tal qual ocorre na Antropologia e pretendemos investigar fisiologicamente as causas de suas ações (cf. *KrV*, B577-78). Kant está dizendo que, se pudéssemos observar o ser humano no âmbito dos *motivos*, poderíamos inclusive prever suas ações. Isto significa que, se tivéssemos somente um *arbitrium brutum*, certamente seríamos totalmente determinados pelos impulsos e, portanto, todas as nossas ações poderiam ser perfeitamente previstas. Porém, admitir esta necessidade significaria negar qualquer liberdade. Assim, Kant não está dizendo que, dados “N” motivos empíricos, seguem-se “X” ações necessariamente. Muito pelo contrário, está dizendo que, apesar da influência dos *motivos anteriores*, precisamos *pensar* o ser humano como livre e, portanto, imprevisível no agir.

É claro que Kant põe essa questão de forma aporética, e por isso acaba deslocando o foco da interpretação, que deveria focar na liberdade do arbítrio e não numa possível previsão de ações. O que ocorre é que normalmente se toma tal causalidade como sinônimo de determinismo, o que não parece fazer sentido. Não contrariar a causalidade natural, reafirmamos, não significa seguir determinadas ações impulsionadas *necessariamente* por *motivos* da sensibilidade. Ora, se a causalidade da natureza fosse incompatível com a liberdade, como explicar que um homem, possuindo todos os condicionamentos sociais, psicológicos, etc., para ser um mentiroso, possa não mentir? O que Kant pretende mostrar é que nós não temos acesso à consciência, e por isso não podemos julgar o mérito das ações⁶. Se tivéssemos, poderíamos “prever” as ações, já que saberíamos como determinada

⁶ “Em consequência, a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disso se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (merito fortunae) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e, consequentemente, também não julgar (*richten*) com toda a justiça” (*KrV*, B579, nota 80).

pessoa costuma agir. Mas isto em nada invalida que ela haja livremente, já que nosso conhecimento de sua consciência de nada serviria para influenciar a ação desta pessoa. Seria apenas um conhecimento limitado, com base em determinados fenômenos. Isso explica porque uma pessoa bem vista por todos na sociedade possa, em algum momento, decepcionar os conceitos que dela eram feitos; ou porque uma pessoa mal vista possa, em algum momento, mudar seus costumes e surpreender a todos.

Feitos esses esclarecimentos, já podemos tirar algumas conclusões acerca da questão da imputação. Retomemos brevemente os elementos centrais da crítica. Segundo Beck, “como podemos considerar um homem responsável por suas ações e ao mesmo tempo dizer que ‘antes mesmo que elas tivessem acontecido estavam todas predeterminadas no caráter empírico?’” (Beck, 1960, 191. Tradução nossa). Ou ainda, no caso da mentira maldosa, Bennett assevera que o problema da posição de Kant é que, mesmo que o homem não tivesse mentido, ainda assim sua ação poderia ser explicada a partir de causas naturais anteriores, mostrando que a ação da liberdade não faria diferença. “Se a liberdade é *noumênica*, e se o âmbito fenomênico é sempre explicado sem referência à liberdade, então não podemos possuir indícios empíricos a favor ou contra nenhuma pretensão relativa à presença da liberdade em um caso dado” (Bennett, 1981, 222. Tradução nossa). Faltaria este ponto de contato entre o caráter empírico e inteligível. Portanto, para Bennett, a solução de Kant não resolve o impasse criado em torno da imputabilidade, já que o caráter inteligível permanece inacessível. Portanto, sua conclusão é que “em vez de apoiar a noção ordinária de responsabilidade moral, a teoria de Kant a colapsa” (Bennett, 1981, 223. Tradução nossa).

A partir de nossa posição já apresentada acima, ficou evidenciado que Kant não está falando que agimos sempre *determinados* por condicionamentos anteriores. No caso da mentira maldosa, reafirmamos, se o sujeito mente ou não, isso não traz problemas para a causalidade natural, uma vez que, de acordo com o ponto de vista *materiale*, qualquer evento é resultado de evento anterior e isto já seria suficiente para demonstrar que não há violação da causalidade natural. Violar a lei natural significaria demonstrar que houve um milagre, e que, portanto, um efeito não possui nenhuma causa material. Mas, quisermos pensar este efeito de um ponto de vista *spirituale*, podemos incluir os impulsos da sensibilidade na causalidade natural, mas, desde que submetidos ao dever como *móbil* da máxima. De fato, Kant diz que a razão “[...] sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas, poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem” (*KrV*, B583). Isto significa que toda argumentação de Kant é contra o determinismo, e que o homem pode ser pensado enquanto um ser livre em suas ações. Porém, mesmo não cumprindo o dever, ele deve ser considerado livre, já que a consciência da lei moral o acusa. E esta liberdade deve ser pensada positivamente, como já salientamos. Neste sentido, no caso da mentira

maldosa, pareceria que o indivíduo não agiu livremente, pois ele mentiu, e a liberdade, no entender dos críticos, consistiria justamente em cumprir o que a lei moral determina. Curiosamente, Kant diz que a razão “poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem”, mas, mesmo não seguindo o que a razão determina, ainda assim o sujeito deve ser imputado. Isto só demonstra que a liberdade é dada pela consciência da lei e é determinada à ação e não deduzida da ação. Além disso, a liberdade não pode ser negada, do mesmo modo que não é possível se esquivar do acusador interno (a consciência da lei). Querer negar a consciência moral significaria cometer um autoengano deliberado.

Embora esta interpretação resolva a aporia do determinismo, parece gerar outra para a imputabilidade, porque a teoria de Kant na *KrV* não nos permite estabelecer graus de imputação. Todos devem ser imputados absolutamente, sem nenhum tipo de atenuação, já que a lei moral é absoluta e se impõe através da consciência moral para todos igualmente. Mas, há um excerto que poderia nos conduzir a pensar diferente, pois Kant parece postular que nem todos deveriam ser imputados da mesma forma, já que o caráter inteligível do agente teria influências múltiplas. Retomemos a nota 80 da *KrV*:

Em consequência, a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disso se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (*merito fortunae*) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e, consequentemente, também não julgar (*richten*) com toda a justiça” (*KrV*, B579. Nota 80).

Complementando, Kant diz: “Mas porque o caráter inteligível resulta, nas circunstâncias existentes, exatamente nestes fenômenos e neste caráter empírico é uma questão que ultrapassa tão de longe a faculdade de nossa razão para responder [...]” (*KrV*, B585). Kant está afirmando que, por não termos acesso ao caráter inteligível de cada sujeito, não podemos conhecer porque certas ações ocorreram de uma determinada forma e não de outra. Ou ainda, que quando agimos não podemos determinar se deixamos os impulsos sobrepujar a lei moral ou se agimos por dever. Ainda que postulemos uma consciência moral, não podemos saber se, quando agimos, nossa ação está fundada no dever ou em outros motivos. Ora, se Kant, neste excerto, está se referindo à possibilidade de identificarmos mérito ou culpa de um agente, como se, ao não cumprir o dever por outras influências, sua culpa pudesse ser amenizada, então haveria uma grande contradição com tudo o que ele acabou de defender. Afinal, mesmo influenciados pela sensibilidade, a lei moral nos obriga a agir por dever, pois ela está sempre latente na nossa consciência.

De nosso ponto de vista, a questão de Kant não está em estabelecer graus de responsabilidade na parte crítica da sua obra. Ao invés, parece estar preocupado

muito mais em explicar nossa impossibilidade de acessar o caráter inteligível. De fato, no âmbito da *crítica*, a maior preocupação de Kant é justificar a possibilidade de imputar as ações. A liberdade transcendental, na *primeira Crítica*, e a *consciência da lei*, na *segunda Crítica*, evidenciam essa tentativa do filósofo. Esta preocupação kantiana se deve a duas razões: a primeira é que, pela inacessibilidade do caráter inteligível, não há como definirmos níveis de responsabilidade. A segunda é decorrente do caráter absoluto da lei moral: mesmo se tivéssemos acesso ao caráter inteligível e pudéssemos estipular um maior ou menor grau de influência dos móveis da sensibilidade, ainda assim toda ação deveria ser imputada de forma absoluta e sem nenhuma restrição, tendo em vista o imperativo da lei moral à nossa consciência. Disso concluímos que a teoria de Kant sobre a imputação está alicerçada nos conceitos de *liberdade* e *lei moral*. Só a partir destes elementos que Kant poderá, na parte doutrinária, ponderar sobre os graus da coação moral. Embora a coerção da lei seja idêntica para todos, na *Doutrina da virtude* Kant mostra que os deveres de virtude podem ser cumpridos com mais ou menos virtude, isto é, com mais ou menos mérito moral. O fato é que, sob o ponto de vista da *lei moral* estritamente, não há mais ou menos coação. Este grau sempre dependerá do modo como cada sujeito se relaciona com o dever.

Conclusão

A conclusão a que chegamos é que a tentativa de Kant em pensar uma conciliação entre natureza e liberdade, a partir do *idealismo transcendental*, pode ser sustentada somente se pensamos a causalidade natural em termos de uma *causa suficiente* determinada *a priori* e não nos termos do determinismo, o qual nos conduz a aporias. Somente desta forma a liberdade não contraria a lei da natureza e podemos considerar sua ação sobre os fenômenos. Neste sentido, ainda que Kant afirme que no âmbito teórico apenas chegou a um conceito problemático da liberdade transcendental (regulador), não obstante, não abdicou de, pelo menos, postular a possibilidade de um conceito positivo da liberdade prática, já que no *Cânon* (âmbito prático) pretendia demonstrar sua realidade através da experiência. Assim, há um postulado (a ser demonstrado no *Cânon*) de que a liberdade não seria uma “mera ideia” sem função, mas que poderia ter um *uso* comprovado no âmbito prático; assim, toda argumentação no nível teórico não seria em vão.

É claro que a liberdade prática tomada desta forma não pode ser pensada como um simples conceito regulador, mas sua causalidade precisa ser pensada como podendo exercer uma influência positiva na determinação da ação. Por isso, quando Kant afirma que não teve a pretensão de expor a realidade da liberdade enquanto uma das faculdades, e nem sua possibilidade, uma vez que a partir de

conceitos puros *a priori* não se pode determinar qualquer fundamento real (cf. *KrV*, B585-86), está fazendo referência aos limites que temos para determinar uma ideia no âmbito teórico. Mas isto não significa que não possamos pelo menos pensar a ação da liberdade prática no mundo. Kant é muito claro quanto a esta questão quando afirma: “esta sua liberdade não pode ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente a condições empíricas [...], mas ela também pode ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos” (*KrV*, B581-82).

E se deveras houver uma liberdade, ela deve possuir uma ação efetiva da razão e sobrepor-se aos impulsos da sensibilidade, mas sem contrariar a causalidade natural. Ora, se a liberdade transcendental não contraria a lei da natureza e se a liberdade prática está fundada na liberdade transcendental, certamente ambos os conceitos não poderiam violar a lei da causalidade natural. Como ficou evidenciado em nossa exposição, de um ponto de vista *materiale*, toda e qualquer ação sempre é condicionada por outra anterior no tempo; se queremos ainda pensar esta mesma ação de um ponto de vista *spirituale*, os móveis da sensibilidade precisam estar submetidos ao dever, o qual deve ser o fundamento da máxima. Assim, eu poderia, por exemplo, fazer uma boa ação *por dever* e mesmo assim ter satisfação, porém esta felicidade não seria a causa determinante da conduta, senão aquilo que é possível de se esperar quando se cumpre o dever. Desta forma, é possível pensar uma liberdade prática como expressão da espontaneidade absoluta do sujeito racional e sem qualquer contradição com a causalidade natural.

Esta seria uma forma defensável do pensamento de Kant em relação a seus críticos. É uma forma de conceber a liberdade como uma faculdade que eleva o humano em relação à natureza, mas sem separá-lo dela. Permite pensar um sujeito que é livre do mundo para agir no próprio mundo. E esta é a primeira condição para a moralidade, pois se o sujeito não pode ser pensado *em si* (livre), também não pode ser pensado autor de suas ações e, por conseguinte, não pode ser imputado por aquilo que faz. É porque há uma *consciência moral* imediatamente dada em nós, que nos faz sentir vergonha ou admiração pelo modo como agimos e que nos impele o tempo todo a vencer as inclinações para agir *por dever*, que somos *conscientes da liberdade*. Do mesmo modo, é para nos determinar à liberdade que a lei moral nos coage. De fato, a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade e a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral (cf. *KpV*, AA 05: 04, nota 1).

Referências

- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- ALLISON, H. E. *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce Maria G. Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.
- ALMEIDA, G. A. "Liberdade e moralidade segundo Kant". *Analytica*, n. 1, v. 2, (1997), p. 175-202.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BENNETT, J. *La "Crítica de la razón pura" de Kant*. Trad. Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, v. 2, 1981.
- GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- KANT, I. "Kritik der reinen Vernunft" In: KANT, I. *Kant*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Trad. José Lamego. 2. ed. Lisboa: Fundação Clouste Gulbenkian, 2011.
- PINTO, P. R. M. "O aspecto inovador da solução de Kant às antinomias dinâmicas na Dialética Transcendental". *Síntese*, Belo Horizonte, n. 95, v. 29, (2002), p. 371-396.
- SILVA, L. V. da. *Natureza e liberdade: os fundamentos da causalidade em Kant*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- STRAWSON, P. F. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1995.
- WATKINS, E. "The Antinomy of Pure Reason, Sections 3-8". In: MOHR, G.; WILLASCHEK, M. (Orgs). *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, p. 447-464, 1998.

Abstract: This study is a critical reconstruction of the solution given by Kant to the alleged conflict between natural causality and causality by freedom. Contrary to what the critics think, the natural causality can't be interpreted in terms of determinism, considering that this form of interpretation would lead to a collapse in the Kantian system. Furthermore, while in regard to transcendental freedom Kant comes just a problematic concept, not contradictory, the practice freedom point of view is thought to be exerting an effective action on the world of phenomena, although such freedom can't be proved in the *Dialectic* and figure only as a necessary postulate. We will see that, unlike what Allison thinks, practical freedom can't be thought as a relative freedom, semi-critical, but requires an absolute character. This character can be thought in line with the natural causality, being this considered either a *material* or *spiritual* cause.

Keywords: Kant; transcendental freedom; practical freedom; natural causality; causality by freedom; free will.

Resumo: Este estudo é uma reconstrução crítica da solução de Kant ao suposto conflito entre a causalidade natural e causalidade por liberdade. Ao contrário do que pensam os críticos, a causalidade natural não pode ser interpretada nos termos do determinismo, já que isso conduziria a um colapso do sistema kantiano. Quanto à liberdade transcendental, Kant chega apenas a um conceito problemático, não contraditório; Quanto à liberdade prática, ela exerce uma ação efetiva no mundo dos fenômenos, embora não possa ser provada na *Dialética* e figure apenas como um postulado necessário. Diferente do que pensa Allison, a liberdade prática não pode ser considerada como relativa ou semicrítica, mas exige um caráter absoluto, o qual deve estar alinhado com a causalidade natural, seja esta uma causa *material* ou *espiritual*.

Palavras-chave: Kant, liberdade transcendental; liberdade prática; causalidade natural; causalidade por liberdade; livre-arbítrio.

Recebido em: 01/2018

Aprovado em: 03/2018

A imaginação e a construção doutrinária da Estética Transcendental

[The imagination and the doctrinaire construction of Transcendental Aesthetic]

Claudio Sehnem*

Faculdade de Administração, Ciências, Educação e Letras (Curitiba, Brasil)

I. A estética como doutrina

«O sentido existe em nós,
ainda quando não vemos o que
poderíamos ver».

Agostinho

A Estética Transcendental apresenta-nos a doutrina da sensibilidade, uma doutrina acerca da intuição, que é a faculdade do ânimo responsável pela recepção passiva dos objetos. Sabemos, afinal de contas, que suas duas formas puras são o espaço e o tempo. Ambas são condições de possibilidade de todo conhecimento sensível e, de modo algum, podem elas ser extraídas da experiência. Ao contrário, todo objeto que pode aparecer diante de nossos sentidos, só o pode ser, porque *antes* dessa aparição existem já certas condições para este aparecimento. Condição de possibilidade para todos os fenômenos do sentido externo, no caso do espaço; e condição de possibilidade para todos os fenômenos do sentido interno, certamente, mas também de todos os fenômenos *em geral*, no caso do tempo.

1. A exposição metafísica do espaço

Ao tomar o espaço e o tempo, não apenas como condições puras de possibilidade do conhecimento, mas, sobretudo, como *representações produzidas pela imaginação*, como resultados de uma síntese, a exposição metafísica do espaço e do tempo torna-se uma peça importante para se compreender como se dá

* E-mail: anfibolia@gmail.com

esta relação entre a imaginação e as formas puras que ela produz, pois a exposição metafísica é a exposição daquilo que representa *o conceito enquanto dado a priori* (*KrV*, B23), ou seja, representa o espaço e o tempo enquanto formas simplesmente dadas *a priori*. Além disso, compreende-se também o modo pelo qual esta mesma síntese da imaginação realiza sua atividade submetida às categorias do entendimento.

Abstraindo-se da sensação e, portanto, também da matéria a qual ela corresponde, é preciso tomar o espaço como sendo uma intuição pura e *a priori*; e também como um múltiplo dado, igualmente puro, que serve de condição a um múltiplo empírico. É esse múltiplo *puro* que Kant analisa na exposição metafísica, em quatro argumentos diferentes. Eis o primeiro argumento de Kant:

O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas. Efetivamente, para que determinadas sensações sejam relacionadas com algo exterior a mim (isto é, como algo situado num outro lugar do espaço, diferente daquele em que me encontro), e igualmente para que as possa representar como exteriores [e a par] umas das outras, por conseguinte não só distintas, mas em distintos lugares, requer-se já o fundamento da noção de espaço. Logo, a representação de espaço não pode ser extraída pela experiência das relações dos fenômenos externos; pelo contrário, esta experiência externa só é possível, antes de mais, mediante essa representação. (*KrV*, B 38).

O segundo argumento:

O espaço é uma representação necessária a priori, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objetos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação a priori, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos. (*KrV*, B 39).

Se o espaço não é um conceito extraído da experiência externa então ele só pode ter sua origem *a priori*, o que deve lhe garantir sua pureza, como um *sentido* (*Sinn*) externo. Portanto o espaço, como um sentido subjetivo, serve de fundamento sensível para distinguir o próprio sujeito de outros objetos diferentes dele próprio e que, portanto, situam-se *fora* dele, mas também como condição para que os objetos sejam distintos uns dos outros, condição esta que também deve ela mesma, enquanto condição sensível pura, apresentar-se como múltipla, como mostra Kant em uma passagem do texto da Anfibolia:

Uma parte do espaço, embora possa ser completamente semelhante e idêntica a uma outra, está todavia fora dela e é, uma parte diferente da outra, que se lhe acrescenta para constituir um espaço maior, e isto terá que ser válido para tudo o que é, ao mesmo tempo, em diversos lugares do espaço, por muito semelhante ou idêntico que seja no demais. (*KrV*, B 320).

Ou seja, há uma multiplicidade de espaços que, na verdade, são apenas um e o mesmo espaço dado *anteriormente* como fundamento para tudo aquilo que pode ser posto em uma experiência sensível. Mas, ao mesmo tempo em que se exige a pressuposição do espaço como forma pura do sentido externo, não se pode ter sua percepção sem que haja algo nele que seja *visto externamente a nós*. Já na primeira tese acerca do espaço enunciada por Kant na Dissertação de 70 aparece o seguinte:

O conceito de espaço não é extraído (abstrahitur) de sensações externas. Pois não se pode conceber algo como posto exterior a mim a não ser representando-o como em lugar diverso daquele em que eu próprio estou, nem as coisas como exteriores umas às outras a não ser colocando-as em lugares diversos do espaço. Portanto, a possibilidade de percepções externas, como tais, supõe o conceito de espaço, não o cria; do mesmo modo também, o que está no espaço afeta os sentidos, mas o próprio espaço não pode ser haurido dos sentidos (MSI, AA 02: 402).

O espaço é pressuposto como condição fundamental da sensibilidade mas, ao mesmo tempo só é perceptível com a presença de um objeto que nele seja representado. Assim, em uma passagem da Refutação do Idealismo, Kant apresenta o seguinte teorema: *A simples consciência, mas empiricamente determinada, da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim* (KrV, B275). A existência da consciência é determinada no tempo, mas para que essa determinação seja possível é necessário que haja algo de *permanente* na sensação. Assim esse permanente só pode ser dado *fora* da consciência, portanto fora do sujeito: *a percepção desse permanente só é possível através de uma coisa exterior a mim, e não pela simples representação de uma coisa exterior a mim* (KrV, B275). Kant pretende com isso provar a *imediatez* do espaço com relação à possibilidade da experiência, opondo-se ao *jogo do idealismo* que admitia apenas a experiência interna como sendo imediata. E nesta passagem Kant acrescenta uma nota que nos aponta uma relação estreita e problemática com a imaginação. Eis a nota:

A consciência imediata da existência das coisas externas não é pressuposta, mas provada no presente teorema, quer possamos ou não dar conta da possibilidade dessa consciência. O problema acerca dessa possibilidade consistiria em saber se possuímos apenas um sentido interno e nenhum externo, mas simplesmente uma imaginação externa. Ora é claro que, mesmo para a imaginarmos algo como externo, isto é, para o apresentarmos aos sentidos na intuição **é necessário que já tenhamos um sentido externo** e assim distingamos imediatamente a simples receptividade de uma intuição externa da espontaneidade que caracteriza toda a imaginação. Com efeito, o simples imaginar um sentido externo seria anular mesmo a **faculdade de intuição a qual deve ser determinada pela capacidade da imaginação**. (KrV, B277, grifos meus).

Nesta nota, Kant afirma a necessidade *a priori* do espaço dizendo que já não se trata mais de mera pressuposição, mas de uma necessidade provada pela simples existência de uma consciência determinada no tempo, que precisa de um dado permanente para ser tomada como tal. E o problema, portanto, é o de saber se o

espaço é fruto de uma imaginação externa ou se ele é apenas uma condição sensível da intuição pura. Se ele fosse fruto de tal imaginação externa, então recair-se-ia no velho dogmatismo, que pretendia conhecer as coisas elas mesmas e tomava o espaço (e o tempo) como sendo relações entre estas coisas. Ora, é contra isso que Kant se insurge ao afirmar que o espaço é a condição fundamental para que nos sejam dadas as experiências externas, e mesmo, as *relações* entre essas experiências. Não que o espaço seja *algo* fora de mim, mas é *através* dele como uma condição *pressuposta* que as coisas que são opostas à mim são dadas, pois do contrário nada seria permanente. Assim o espaço é necessariamente dado como forma da possibilidade de um sentido externo, condição de possibilidade de um *fora*, distinto do eu, e também como fundamento da diferença entre *os lugares* das coisas externas¹; não como resultado de uma imaginação externa, o que é no fundo um contrassenso, mas uma forma da intuição, cuja representação é produzida pela imaginação.

E o próprio Kant diz em uma passagem ao fim da Anfibia, em mais uma passagem obscura, que

A simples forma da intuição, sem substância, não é em si um objeto, mas sua condição simplesmente formal (como fenômeno), como o espaço puro e o tempo que são algo, sem dúvida, como formas da intuição, mas não são em si objetos suscetíveis de intuição (ens imaginarium). (*KrV*, B347).

Os dois outros argumentos de Kant na exposição metafísica são sobre o caráter desta forma pura da intuição que é o espaço, e sua função é provar que o espaço é uma intuição pura: o terceiro argumento de Kant diz o seguinte:

O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura. Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários 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 (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações. De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição a priori (que não é empírica). Assim, as proposições geométricas, como, por exemplo, que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro, não derivam nunca de conceitos gerais de linha e de

¹ Allison, em sua investigação sobre o significado de «ausser mir», argumenta o seguinte: «De fato, Kant argumenta de maneira bastante clara, que por relação a alguma coisa ausser mir, ele não entende simplesmente algo distinto do eu e de seus estados, mas **algo em outro lugar no espaço distinto daquele em que eu mesmo me encontro**. Além disso, a segunda parte do argumento não alega que a representação do espaço seja requisito para distinguir os objetos uns dos outros (características puramente qualitativas podem fazer isso), mas sim que ela é necessária para representá-los **não apenas como diferentes mas em diferentes lugares**» (Allison, 2004, p. 101, grifos meus).

triangula, mas da intuição, e de uma intuição a priori com uma certeza apodítica. (KrV, B39).

E no quarto:

O espaço é representado como um grandeza infinita dada. Ora, não há dúvida que pensamos necessariamente qualquer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, subsumindo-as, porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse em si uma infinidade de representações. Todavia é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária de espaço é intuição a priori e não conceito. (KrV, B 40).

No argumento acerca da não-discursividade do espaço, Kant está dizendo que o espaço não é afinal um conceito do entendimento que subsuma uma multiplicidade em *si*. Por isso é preciso compreender com cuidado o que Kant diz quando o espaço (e o tempo) é um *princípio* da intuição pura, pois o espaço não é um conceito sob o qual são-nos dados os objetos, mas sim a *condição sensível* pela qual eles nos são dados. É *no* espaço que os objetos podem ser encontrados e pensados. O espaço é, lembrando do que foi dito logo acima, uma *intuição pura* cuja origem está no sujeito, não sendo outra coisa senão a condição de possibilidade do sentido externo. Em um conceito podemos ter múltiplas representações que sob ele são reunidas, mas no caso da intuição pura, as representações múltiplas do espaço são na verdade um e o mesmo espaço.

Novamente temos aqui a questão do *sentido*. Sobretudo pretendo compreender aqui o termo *sentido* como sendo o de uma *orientação*. Reforço este caráter de orientação do espaço lembrando um texto de 1786 – *Que significa orientar-se no pensamento?* – onde Kant nos diz o seguinte:

Orientar-se, no genuíno significado da palavra, quer dizer: a partir de uma dada região cósmica (uma das quatro em que dividimos o horizonte) encontrar as restantes, a saber, o ponto inicial. E vejo o sol no céu e sei que agora é meio-dia, sei encontrar o Sul, o Oeste, o Norte e o Oriente. Mas para esse fim, preciso do sentimento de uma diferença entre a direita e a esquerda. Dou-lhe o nome de sentimento porque, exteriormente, estes dois lados não apresentam na intuição nenhuma diferença notável. (WDO, AA 08: 134-135).

Pode-se compreender partir desta passagem que o espaço enquanto sentido externo pode ser pensado como uma espécie de *intuição do externo*, que fundamenta a própria noção de direção (esquerda e direita) e que não pode ser outra coisa senão espacial. É certo que no espaço tomado como uma grandeza infinita dada, ao modo da Estética Transcendental, não há diferença nenhuma entre as direções, mas para que eu tenha a noção entre esquerda e direita há uma representação sensível que Kant chama de sentimento (*Gefühl*). E este sentimento é

uma imagem que deve corresponder ao conceito, como mostra Kant nesta outra passagem:

Por mais alto que elevemos os nossos conceitos e, além disso, por mais que abstraiamos da sensibilidade, estão-lhes, no entanto, sempre ligadas representações da imaginação (*bildliche Vorstellungen*), cuja determinação peculiar é torná-los [os conceitos] – a eles que não são derivados da experiência – aptos para o uso na experiência. Pois, como quereríamos nós dar também sentido e significação aos nossos conceitos, se não lhes estivesse subjacente uma intuição (que, afinal, deve ser sempre um exemplo tirado de qualquer experiência possível)? (*WDO*, AA 08: 133).

O que se pretende mostrar aqui é que o espaço, não sendo outra coisa que a forma do sentido externo, é uma representação da imaginação, encontrada após a abstração, não apenas dos conceitos do entendimento, mas também dos próprios dados sensíveis. No limite, restam os sentimentos de esquerda e direita, que são possíveis justamente porque lhes está *subjacente uma intuição*. Se não há, na intuição propriamente, nenhuma diferença entre as direções, é justamente porque o espaço não é algo que seja referente às coisas elas mesmas, mas uma forma pura da intuição cuja validade é garantir o *sentimento do espaço* que me permite orientar-me num quarto escuro:

Nada me ajuda, a não ser o poder de determinação das posições segundo um princípio de diferenciação subjetiva, pois não vejo os objetos, cujo lugar devo encontrar; e se alguém, por brincadeira, tivesse posto todos os objetos na mesma ordem, uns em relação aos outros, mas colocasse à esquerda o que antes estava à direita, eu não poderia encontrar-me num quarto em que todas as paredes fossem inteiramente iguais. Mas orientar-me-ia logo a seguir, pelo simples sentimento de uma diferença entre os meus dois lados, o direito e o esquerdo. (*WDO*, AA 08: 135).

Ora, se imaginarmos talvez, radicalizando o argumento do quarto escuro, e retomando uma passagem de um texto pré-crítico – as Observações sobre o sentimento do belo e do sublime – quando Kant nos relata o sonho de Carazan, em que a personagem se aproxima *do limite último da natureza*, em que *as sombras do ilimitado precipitavam-se no abismo que havia* diante dela e seu olhar mergulha *no abismo imensurável das trevas* (*GSE*, AA 02: 135). Não será esta uma interessante representação de um espaço infinito, ou pelo menos, um espaço onde não há nenhum *horizonte*? Dado agora, um espaço como grandeza infinita e, portanto, sem qualquer horizonte, é preciso dar-lhe algum, para que seja possível retornar do *limite último da natureza* e levar a mão com *veemência aos objetos da realidade*.

A sinopse e a intuição formal

Há, na Crítica da Razão Pura, duas breves passagens em que Kant diz algo sobre a sinopse. Termo raro na primeira edição, Kant a menciona ao fim do §14 da

Dedução dos conceitos puros do entendimento, numa passagem que foi suprimida posteriormente. Nesta passagem as condições de possibilidade da experiência são encerradas em *três fontes primitivas (drei ursprüngliche Quellen)* e que não podem ser derivadas de qualquer outra faculdade do espírito. As três faculdades: os sentidos, a imaginação e a apercepção, são fundamentos da *sinopse do diverso a priori pelos sentidos; a síntese do diverso pela imaginação; finalmente, a unidade dessa síntese pela apercepção originária (KrV, A95)*. Já que na parte anterior tratamos da doutrina da sensibilidade, mostrando ali como o espaço é uma intuição *a priori*, cujo sentido é a condição de possibilidade pelas quais os objetos nos são dados *fora* de nós, nesta parte há de se mostrar que a sinopse representa uma retomada dos temas da Estética Transcendental, mas, desta vez, no interior mesmo da Dedução Transcendental. Isso porque a tarefa desta Dedução Transcendental é justamente demonstrar como as categorias são aplicadas à sensibilidade. Não é nenhuma surpresa, portanto, que toda a preocupação que Kant demonstra, sobretudo na segunda parte da Dedução Transcendental, é com o modo pelo qual as formas puras da sensibilidade podem ser determinadas. Afinal de contas, a própria Lógica Transcendental é uma lógica que diz respeito ao *conteúdo* dos conceitos, portanto, necessariamente diz respeito a elas.

Concernente aos sentidos, como diz Kant na segunda passagem na qual é referida (*KrV, A97*), a sinopse é aquela unidade pertencente à sensibilidade, que serve para limitar, através da afecção de um objeto, o espaço. Como as faculdades possuem, além de um uso empírico, também um uso transcendental, a sinopse, fundada *no* sentido também deve ter um uso semelhante. Se o espaço é uma grandeza infinita dada, a sinopse, enquanto limitadora desta infinitude, também deve ter seu uso transcendental, sendo, portanto, a efetivação e a possibilidade mesma de que algo seja intuído no espaço. Se o espaço, como visto anteriormente, é a condição de possibilidade de todo o sentido externo, dado *a priori* como uma grandeza infinita, independente da experiência, a sinopse é o mesmo espaço, mas limitado agora pela própria intuição do objeto que lhe informa o sentido.

Na Dedução B Kant não fala mais em sinopse mas, simplesmente, de síntese. De uma síntese, porém, que *pertence à sensibilidade* e que constitui a intuição formal. É o que Kant apresenta na célebre distinção formulada por Kant na nota ao § 26 da Segunda Edição da Crítica:

O espaço representado como objeto (tal como é realmente necessário na geometria) contém mais que a simples forma da intuição, a saber, a síntese do diverso, dado numa representação intuitiva, de acordo com a forma da sensibilidade, de tal modo que a forma da intuição concede apenas o diverso, enquanto a intuição formal dá a unidade da representação. Na estética atribuí esta unidade à sensibilidade, apenas para fazer notar que é anterior a todo conceito, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo. Visto que só por esta síntese (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são dados como intuição, a unidade

desta intuição a priori pertence ao espaço e ao tempo e não ao conceito do entendimento. (K_rV, B160 Nota).

O espaço *dado* como uma grandeza infinita na Estética Transcendental é a *forma pura de uma intuição*. Mas a unidade que se pode atribuir aos sentidos expressa o que Allison entende por um “*padrão ou uma ordem pré-conceitual (um <múltiplo puro>, em termos kantianos)*” que deve ser *pressuposta* pela conceptualização do espaço. Assim, nós temos um espaço dado como uma forma da intuição, um espaço ilimitado, que é pré-intuído “*no sentido em que ele é dado juntamente com cada espaço determinado, enquanto <horizonte> deste último, sem que ele mesmo seja intuído como objeto*” (Allison, 2004, pg. 113).

Neste ponto é importante enfatizar novamente que, a partir do momento em que se compreende a distinção entre forma da intuição e intuição formal (que considero a mesma coisa que a sinopse),² compreende-se também que as formas puras da sensibilidade (tanto o espaço, quanto o tempo), somente a partir daqui podem ser concebidas como uma *Doutrina da Sensibilidade*. É porque esta *unidade* pertencente aos sentidos, prévia à apreensão e também à conceptualização (mas, **dependente** delas) que o espaço e o tempo podem se tornar, efetivamente, condições de possibilidade do conhecimento:

Expresso em termos kantianos, isto significa que a receptividade é levada bastante a sério e é dada como uma função cognitiva essencial na estrutura da forma de nossa experiência. Não apenas ela provê os dados sem os quais o pensamento não teria conteúdo; ela também apresenta os dados de uma certa maneira fixa, que é independente da atividade conceptual do entendimento. Assim, sob este ponto de vista, o entendimento (ou a imaginação) não produz uma ordem espaço temporal através de sua atividade, mas simplesmente descobre ou traz à consciência aquilo que é dado independentemente dela, embora não, como veremos, independentemente da natureza da sensibilidade humana. (Allison, 2004, p. 114).

Quando Kant menciona na nota já citada que, na estética ele pretendia atribuir «*esta unidade à sensibilidade, apenas para fazer notar que é anterior a todo o conceito*», ficamos com a impressão de que Kant só poderia apresentar uma Doutrina da Sensibilidade, porque *antes* há uma Lógica que, ao tratar da espontaneidade tanto da imaginação, quanto do entendimento (como também veremos mais adiante), apresenta suas respectivas atividades – a síntese e o juízo – como condições para que haja um conhecimento organizado, passível de ser *soletrado*. Em outras palavras: só há *percepção* do espaço e do tempo, *se há objetos* que se apresentem à sensibilidade; e só há conhecimento destes objetos, se esta percepção *pura* do espaço e do tempo for *disponibilizada como condição* para

² Nesse caso específico, concordo com Heidegger, para quem a intuição formal e a sinopse dizem a mesma coisa (Heidegger, 1996, p. 127, nota).

sua aparição como objeto, ou seja, apenas se houver uma síntese (ou uma sinopse) que <construa> o lugar (e o momento) em que este objeto pode aparecer: “*Por isso – diz Kant na EEKU – podia haver uma Estética Transcendental, como ciência pertencente à faculdade de conhecimento (Erkenntnisvermögen)*” (EEKU, AA 20: 221).

II. A imaginação produtiva e os modos da síntese

(...) ele inventa para si um modo, cria para si mesmo uma linguagem, a fim de expressar novamente a seu modo o que a alma apreendeu, a fim de dar uma forma própria, designadora, a um objeto que ela retomou várias vezes, sem com isso, quando o retoma, ter a natureza mesma diante de si e sem também lembrar dela inteira e imensamente.

Goethe

O tema da síntese desenvolve-se de maneiras diferentes nas duas edições da Dedução Transcendental. No §24 da Dedução B, Kant nos apresenta uma síntese “*do diverso da intuição sensível*”, pensada a priori “*como condição à qual têm que encontrar-se necessariamente submetidos todos os objetos da nossa (humana) intuição*” (KrV, B150). Tal síntese, Kant a denomina de *síntese figurada*, que é a própria *síntese transcendental da imaginação*, na medida em que ela se refere à unidade da apercepção, pensada nas categorias.

Na Dedução A, o tema desenvolve-se de maneira mais clara e são apresentados os três momentos nas quais a síntese se desdobra³. São estes momentos, a síntese da apreensão, a síntese da reprodução e a síntese da reconhecimento nos conceitos, que iremos analisar, sem com isso, esquecer passagens da Dedução B que podem ser de bom auxílio.

Há, porém, ainda outro problema a ser desvendado. Não se trata apenas de verificar como se desenvolve a síntese da imaginação. Kant alerta para o fato de que a síntese transcendental da imaginação, enquanto exercício de uma espontaneidade deve estar “*em conformidade com as categorias*”, pelo que esta síntese é “*a primeira aplicação do entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes) a objetos da intuição possível para nós*” (KrV, B152). Ou seja, trata-se de cumprir com a proposta da Dedução Transcendental, que é a de

³ Segundo Longuenesse, “os três elementos que há um ato de síntese são representações, e não faculdades que produzem três sínteses distintas”. E ela menciona também que, na Dedução A, Kant a atribui o ato da síntese “à imaginação transcendental, que ele, na Dedução B, denomina de *synthesis speciosa*, síntese figurada” (Longuenesse, 2000, p. 35-36).

explicar *como* as categorias do entendimento são aplicadas aos objetos da intuição, ou, para dizer de outro modo, como as categorias podem determinar o tempo.

1. A síntese da apreensão

Na Dedução Transcendental da Edição A, Kant afirma ser por intermédio da imaginação⁴, ou, mais precisamente, através de uma *síntese da apreensão*, que são produzidas as representações do espaço e do tempo (*KrV*, A99). Já na segunda versão da Dedução, a síntese transcendental da imaginação exerce “*sobre o sujeito passivo, de que é a faculdade, uma ação da qual podemos justificadamente dizer que por ela é afetado o sentido interno*” (*KrV*, B155). E na famosa nota, Kant alega que existe uma unidade que pertence à sensibilidade,

anterior a todo conceito, embora pressuponha uma **síntese que não pertence aos sentidos**, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e tempo. Visto que só por esta síntese (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço e o tempo são dados como intuição. (*KrV*, B161n, grifo meu).

Neste sentido, a síntese da apreensão é um ato da espontaneidade pelo qual o múltiplo de uma sensibilidade intuída, já previamente sintetizada (a sinopse), é agora “*percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento*” e é, como sabemos, “*um simples efeito da imaginação*” (*KrV*, B102-103).

No §26 da Dedução Transcendental, Kant menciona a síntese da apreensão como sendo a “reunião do diverso numa intuição empírica pela qual é tornada possível a percepção, isto é, a consciência empírica desta intuição (como fenômeno)”. A síntese da apreensão produz as representações a priori do espaço e do tempo, “não como formas da intuição sensível, mas mesmo como intuições (que contêm um diverso) e, portanto, com a determinação da unidade deste diverso que eles contêm” (*KrV*, B160).

Ora, existe já um tipo de «síntese» própria da sensibilidade, uma intuição formal (ou sinopse). Mas esta sinopse só é perceptível, novamente, se a ela é adicionada uma síntese,⁵ que deve ser um ato da espontaneidade da imaginação,

⁴ Outras menções mais explícitas a estas produções da imaginação ressurgem em alguns outros textos: na Antropologia de 1798, no §28 sobre a imaginação, também se menciona a imaginação produtiva como apresentação originária das intuições puras do espaço e do tempo (*Anth*, AA 07: 167). Em período contemporâneo, duas passagens da *Opus Postumum*, datadas de 1800, também marcam esta posição de Kant: «*Espaço e tempo são produtos (produtos primitivos, porém) de nossa própria imaginação*» (*OP*, AA 22: 37) e também, «*Espaço e tempo não são objetos da intuição, mas apenas meras suas formas subjetivas, inexistentes fora das representações e dadas somente no sujeito, ou seja, a representação mesma é um ato do próprio sujeito, um produto da imaginação para o sentido do sujeito*» (*OP*, AA 22: 76).

⁵ Como diz Longuenesse: “O múltiplo de uma intuição recebida nas formas da sensibilidade somente pode ser percebida enquanto múltiplo se se adicionar à receptividade um ato de síntese” (Longuenesse, 2000, p. 37).

que como já mencionado anteriormente, produz a própria representação do espaço (e do tempo).

Se se pensa, entretanto, que a Crítica da Razão Pura deve tratar das condições transcendentais de possibilidade do conhecimento, condições puras afinal, independentemente da experiência, então também esta síntese da apreensão deve ser considerada sob um ponto de vista puro, transcendental, como que praticada *a priori* (*KrV*, A99).

Ato pelo qual a imaginação reduz a uma imagem o diverso da intuição (*KrV*, A120), a apreensão é a redução de uma multiplicidade dada que, aplicada *a priori*, é exercida sobre as formas puras da intuição produzindo assim suas representações. *Desde que, para retomar, seja dado um objeto qualquer que afete a sensibilidade.* Como visto anteriormente acerca do espaço, é ele a primeira condição da experiência, através da qual são-nos dados os objetos, os fenômenos. Mas agora, a síntese da apreensão é considerada não apenas com relação ao espaço, mas também ao tempo. Dirigindo-se diretamente à sensibilidade, é a síntese que apreende e constrói o dado sensível em um *momento* (além de um *agora*), permitindo ao *Gemüt*, a distinção do tempo nas séries das impressões sucessivas; é o modo pelo qual a imaginação percorre o diverso dado numa intuição e o reúne em uma representação (*KrV*, A99):

Venham as nossas representações de onde vierem, sejam produzidas pela influência de coisas externas ou provenientes de causas internas, possam formar-se *a priori* ou empiricamente, como fenômenos, pertencem contudo, como modificações do espírito, ao sentido interno e, como tais, todos os nossos conhecimentos estão, em última análise, submetidos à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo, no qual devem ser conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação. (*KrV*, A 99)

A síntese da apreensão é, portanto, a síntese que fornece as especificações para cada fenômeno dado em um espaço. Mas a passagem de uma apreensão a outra só é possível no tempo. E em cada apreensão não se determina apenas o espaço, o lugar no sentido externo em que são dados os fenômenos, mas também o momento no tempo correspondente ao espaço determinado.

No momento da apreensão reside o estabelecimento de uma relação entre o espaço e o tempo, pois se vê aí que a determinação da experiência interna se enraíza na experiência externa. Como diz Kant em correspondência:

A necessidade da ligação das duas formas sensíveis, espaço e tempo, na determinação dos objetos de nossa intuição, de tal modo que o tempo, quando o próprio sujeito se torna objeto da representação, deve ser representado como uma linha, assim como, inversamente, uma linha só pode ser pensada como quantum se for construída no tempo – essa ideia da ligação necessária do sentido interno como o sentido externo na determinação temporal de nossa existência parece-me provar a realidade objetiva das representações das coisas exteriores (contra o idealismo psicológico). (*Br*, AA 11: 448)

Essa determinação do tempo, de cada agora, referente à apreensão empírica qualquer, é simultaneamente, uma determinação do espaço, pois, é pelo espaço, enquanto forma do sentido externo, que nos são dadas as representações dos fenômenos externos. Ora, o tempo enquanto também ele é uma forma da intuição, também tem as mesmas propriedades do espaço. Também ele é dado como uma grandeza infinita e a sinopse, que com relação ao espaço estabelece um limite ao sentido externo, com relação ao tempo, fornece o momento, no qual uma coisa dada no espaço pode ser ainda mais internalizada.

E na Crítica do Juízo (§27) há também uma passagem, na qual o espaço é relacionado, por conta da apreensão, com a ideia de progressão (com o tempo) e com a própria imaginação: “A medida de um espaço (enquanto apreensão [Auffassung]) é simultaneamente a sua própria condição, portanto, é um movimento objetivo na imaginação e um progresso (*Progressus*)” (KU, AA 05: 258). E diz Kant também: “No que se refere ao espaço, porém, não há nele qualquer diferença intrínseca entre progressão e regressão, porquanto, sendo simultâneas todas as suas partes, é um agregado e não uma série” (*KrV*, B 439). Ora, o espaço que pode ser medido só pode ser aquele que é apreendido pela síntese, como sinopse – portanto como algo, que não é entretanto, um objeto – e a passagem de uma sinopse a outra é este progresso na imaginação, que só pela síntese seguinte, a da reprodução, deixará entrever o tempo como sucessividade. Assim, como a intuição, que abarca uma multiplicidade indefinida, porém limitada, fundada sobre as condições sensíveis *a priori*, a síntese da apreensão determina esta multiplicidade dando-lhe um lugar no espaço e um momento no tempo.

A imaginação, enquanto uma faculdade que pertence à sensibilidade, cuja característica principal é ser mera receptividade, na medida em que ela sintetiza, revela-se também como uma faculdade da espontaneidade. O problema, portanto, é verificar como funciona esta espontaneidade da imaginação sem confundi-la com o entendimento.

Isso ocorre porque, de acordo com Kant, toda a unidade formal na síntese da imaginação e, mediante esta unidade, também todo o uso empírico desta faculdade (na reconhecimento, reprodução, associação, apreensão), a síntese tripla, portanto, *fundase sobre as categorias*, na medida em que estas são os princípios da reconhecimento do diverso (*KrV*, A125).

É disso afinal de contas que trata a Dedução Transcendental. Abstraindo-se de qualquer objeto que possa ser dado em uma intuição empírica, resta apenas a *extensão* do objeto, sua figura, dada em um horizonte limitado sobre um campo ilimitado de possibilidades (afinal o espaço e o tempo são grandezas infinitas). Ora, restando somente a característica espacial da figura (e seu momento único no tempo), a síntese é, portanto, a aplicação – através de um juízo – de uma categoria a este espaço e tempo, no caso, e segundo o exemplo de Kant, é a categoria da

quantidade (*KrV*, B 162), pois esta categoria tem como princípio: todas as intuições são grandezas extensivas (*KrV*, B 202):

Assim, por exemplo, quando converto em percepção a intuição empírica de uma casa pela apreensão do diverso dessa intuição, tenho por fundamento a unidade necessária do espaço e da intuição sensível externa em geral e como que desenho a sua figura segundo a unidade sintética do diverso no espaço. Mas, se abstrair da forma do espaço, esta mesma unidade sintética tem a sua sede no entendimento e é a categoria da síntese do homogêneo numa intuição em geral, ou seja, a categoria da quantidade, à qual deverá portanto ser totalmente conforme este síntese da apreensão, isto é, a percepção. (*KrV*, B 162).

Não se trata, portanto de uma determinação do tempo pelo entendimento, mas sim de um uso das regras da espontaneidade pela imaginação que reúne em uma imagem a figura apreendida, ou, se aplicada *a priori*, é a síntese que torna “manipulável” aquela sinopse, e que percorre a série de espaços dados em vários momentos no tempo, como diz Kant em uma passagem dos Axiomas da intuição: “Como a simples intuição, em todos os fenômenos, é o espaço ou o tempo, todo o fenômeno, como intuição, é grandeza extensiva, porque só pode ser conhecido na apreensão por síntese sucessiva (de parte para parte)” (*KrV*, B 204). Ou seja, de parte a parte, a síntese da apreensão organiza a multiplicidade dada na intuição, determinando um certo espaço e de um certo tempo, pela qual a diversidade é referida ao objeto em geral conforme à categoria da quantidade, ou seja, a sinopse, ou a intuição formal, possui uma grandeza extensiva.

A apreensão, enquanto primeiro modo da síntese da imaginação, é a unidade da consciência na representação do espaço e tempo, mas em si mesma condicionada pelo conteúdo intuído. O que quer dizer o seguinte: há uma imaginação, que é uma faculdade que pertence à sensibilidade. Mas ao ser caracterizada como dotada de uma espontaneidade, produz as representações do espaço e do tempo. Essa produção é possível mediante uma síntese que, pela a presença de um objeto, reúne em seu interior um múltiplo puro que se apresenta como sinopse e se revela como espaço e tempo, pois eu não os teria representado se não tivesse também um objeto que lhes fosse apresentado: “O que quer que se torne condição necessária para a representação determinada do espaço e do tempo, deve ser também uma condição necessária para a apreensão ou percepção de qualquer coisa intuída no espaço e no tempo” (Allison, 2004, p. 194). Isso porque *é o objeto que fornece a figura pela qual eu posso pressupor a existência anterior de um espaço*. Uma vez que é preciso apreender uma multiplicidade dada, e limitada em uma visão de conjunto, que é a sinopse, a imaginação produz também uma representação desta passagem, ou melhor, a representação da condição pela qual é possível uma passagem, de um fenômeno a outro, que é a representação do tempo. A imaginação possui assim dois campos distintos pertencentes à sua própria natureza sensível: um enquanto forma do sentido externo e outro enquanto forma

do sentido interno. A síntese da apreensão age conjuntamente sobre o espaço e sobre o tempo, na mesma medida em que os produz como representações: a síntese produz a representação do espaço e do tempo, assegurando a unidade de uma consciência sensível em um aqui/agora.

A imaginação possui assim um campo sensível e um campo intelectual. Neste campo sensível há a própria imaginação, que se desdobra nas representações do espaço e do tempo, *desde que mediante a presença de um objeto*. E de outro lado, mas *concernente aos sentidos*, se acha a espontaneidade que a caracteriza, na forma da apreensão, que, enquanto primeiro desdobramento da síntese transcendental da imaginação, toma das categorias a forma pela qual ela rompe o campo vazio da imaginação e instaura – mediante um objeto dado – as representações de um espaço e do tempo que podem ser expostos, não apenas doutrinariamente como condições *a priori* do conhecimento sensível, mas como algo mesmo que é intuído sem ser um objeto (a sinopse/intuição formal), condição dos vários presentes que podem ser produzidos pelas diversas passagens de um fenômeno a outro. É a síntese da apreensão, que assegura a unidade do fenômeno que aparece à intuição pura, dando a esta intuição uma unidade que lhe é própria e que será oposta à unidade da apercepção, instituída posteriormente pela síntese da reconição no conceito.

2. A imaginação reprodutiva

A síntese da reprodução, muito embora esteja vinculada diretamente com o próprio conceito de imaginação que Kant nos fornece, parece relegada, segundo suas próprias palavras, não à filosofia transcendental, mas à psicologia. Este “abandono” da reprodutividade da imaginação é mostrado, sobretudo, no §24 da Dedução Transcendental da segunda edição da Crítica. Ali, Kant a distingue de uma imaginação “*produtiva*”, na “*medida em que a imaginação é espontaneidade*” e é um exercício da síntese que “*pode determinar a priori o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção*”. Ou seja, a imaginação produtiva é responsável por aquela síntese espontânea, transcendental, que determina a sensibilidade em “*conformidade com as categorias*” (KrV, B151-152). Ao contrário, a imaginação reprodutiva está “*submetida a leis meramente empíricas, as da associação, e não contribui, portanto, para o esclarecimento da possibilidade de conhecimento a priori*”, pelo que a imaginação reprodutiva tem lugar não na Crítica da Razão Pura, mas na Antropologia.

Mas na Dedução de 1781, a reprodução tem seu lugar bem determinado na exposição que Kant faz dos três modos da síntese da imaginação. E ali, na verdade, Kant menciona dois modos de se compreender a reprodução da imaginação. Em

primeiro lugar, é claro, Kant afirma aquilo que irá repetir na segunda edição: a síntese da reprodução é

uma lei simplesmente empírica, aquela, segundo a qual, representações que frequentemente se têm sucedido ou acompanhado, acabam, finalmente, por se associar entre si, estabelecendo assim, uma ligação tal que, mesmo sem a presença do objeto, uma dessas representações faz passar o espírito à outra representação, segundo uma regra constante. (*KrV*, A100)

Mas esta lei empírica deve *pressupor*, porém, certas regras sob as quais os fenômenos estejam submetidos, regras que devem ser buscadas *a priori*, ou seja, independentemente da experiência: “Deve portanto haver qualquer coisa que torne possível esta reprodução dos fenômenos, servindo de princípio *a priori* a uma unidade sintética e necessária dos fenômenos” (*KrV*, A 101). Ou seja, para que as representações possam se suceder ou acompanhar umas as outras, é preciso que haja, anteriormente a elas, a representação das condições de possibilidade pelas quais isto é possível. Ela instaura a regra constante pela qual a imagem do objeto perdura como tal no decorrer da passagem, regra sem a qual “a nossa imaginação empírica não teria nunca nada a fazer que fosse conforme a sua faculdade, permanecendo oculta no íntimo do espírito como uma faculdade morta e desconhecida para nós próprios” (*KrV*, B 100). Dado um objeto, a síntese da apreensão fornece, como visto anteriormente, as representações puras do espaço e do tempo, e neste sentido cabe dizer portanto, que a síntese da reprodução é a regra pela qual estas representações puras da sensibilidade podem ser reproduzidas. Não apenas a cor do cinábrio, nem seu peso, mas também as próprias condições puras da intuição, ou seja, as próprias representações do espaço e do tempo. Devido a esta característica da reprodução, se ela deve também ser praticada *a priori*, como a apreensão que produz as regras pelas quais são produzidas as representações do espaço e do tempo (*KrV*, A99-100), então a síntese da reprodução também deve pertencer “*aos atos transcendentais do ânimo*” (*KrV*, A102). Ou seja, se se trata de um ato transcendental, isto significa que a síntese da reprodução também deve ser tomada como uma condição de possibilidade. Mas condição de que?

Do espaço ao tempo

Para tentar responder o mais satisfatoriamente possível estas questões é preciso retomar a observação de que a síntese da apreensão é a síntese que produz as representações do espaço e do tempo, sendo por seu intermédio que as formas puras da intuição encontram sua exposição doutrinária na Estética Transcendental, sobretudo na exposição Metafísica. Mas nesta exposição, tanto o espaço quanto o tempo possuem uma grandeza infinita dada. Esta infinitude encontra sua limitação

justamente pelo fenômeno dado em um certo espaço e um certo tempo cuja forma pura e limitada é a sinopse, que, sob o ponto de vista transcendental, não é outra coisa senão uma parte do espaço e uma parte do tempo.

Com a síntese da reprodução, a parte do espaço e do tempo constituída na primeira síntese, pode ser deslocada de seu ponto inicial, independentemente das condições empíricas dadas inicialmente. Configura-se na reprodução o próprio caráter de sentido interno do tempo: se na apreensão existe, pela sinopse, uma forma do espaço que se apresenta como figura ou posição, na reprodução existe, de modo independente do sentido externo – mas nele enraizado⁶ – a formação do tempo como sentido interno.

Anteriormente, tentou-se mostrar como é que o espaço é a condição primeira pela qual é-nos dada a experiência. Tentou-se mostrar o espaço como sendo um sentido subjetivo para o fora, uma direção para o fora. Com o tempo, o que ocorre é algo semelhante, porém sua direção não é voltada para o fora, mas para o interior, para uma internalização mais radical.

Tomando o ponto de vista das condições puras de possibilidade, é a sinopse (ou, lembrando, a intuição formal), portanto, que é retomada: “só é sucessiva a síntese das diversas, partes pela qual apreendemos o espaço, só esta se produz no tempo e contém uma síntese” (*KrV*, B439). Mas este tempo, cuja direção é interna, também é fruto de uma síntese realizada de tal maneira que o espaço, antes ligado ao tempo pelo aqui/presente, pelo aqui/agora, é dispensado para dar lugar à esta direção interna do tempo. A síntese da reprodução é, tal como a apreensão, uma síntese que concerne à sensibilidade, mas de modo que ela mantém unidas as representações do espaço e do tempo independentemente do objeto intuído, pelo que o espaço no qual o objeto foi apreendido torna-se apenas uma referência que dá suporte à reprodução temporal:

Se deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (as primeiras partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa, nem, nenhum dos pensamentos mencionados precedentemente, nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo. (*KrV*, A102)

Deste modo, o alcance da síntese da reprodução se estende de um momento específico do tempo, até aquele momento no passado em que o tempo estava necessariamente ligado ao espaço pela síntese da apreensão (*KrV*, A102). Na

⁶ Decerto, a primazia que se concede ao espaço é por conta de sua ligação mais *imediata* com os fenômenos. É no espaço que nos é dado em primeiro lugar um múltiplo sensível. Isso não muda o fato de que o tempo seja ainda muito mais abrangente do espaço, na medida em que é a condição de possibilidade de todos os fenômenos em geral, e não apenas daqueles do sentido externo. Como escreve Zschocke: “O tempo é simplesmente uma forma compreensiva (*umfassendere Form*) do espaço: tudo o que é espacial é, necessariamente, temporal; mas nem tudo o que é temporal é espacial. Isto que denominamos sentido externo é apenas uma província especial no denominado sentido interno” (Zschocke, 1907, p.163).

mesma, passagem da Crítica do Juízo, o §27 citado anteriormente, Kant agora retoma a relação entre o tempo e a imaginação:

A compreensão (Zusammenfassung) da pluralidade na unidade não do pensamento, mas da intuição, portanto daquilo que é sucessivamente apreendido em um instante, é ao contrário, um regresso (Regressus), que anula novamente a condição temporal no progresso da imaginação e torna intuível a simultaneidade. Ela é, pois (já que a série temporal é uma condição do sentido interno e uma intuição), um movimento subjetivo da imaginação. (KU, AA 05: 258-259)

Ou seja, enquanto na apreensão, o espaço é percorrido de parte a parte, em um progresso na imaginação, na reprodução, aquilo que é “*sucessivamente, apreendido em um instante*” é sempre retomado a partir de um momento presente em direção ao que foi dado anteriormente, constituindo assim a série temporal, na imaginação, sendo que a síntese realiza esta ligação entre os dois momentos do tempo. Temos assim, por parte da imaginação, uma síntese da reprodução cujo resultado é a representação do tempo em seu caráter de sucessividade: “Com efeito, o tempo, que é a forma de toda representação, não pode exercer sua função de intuição senão sob a condição da síntese reprodutiva” (Havet, 1947, p. 29).

O conceito de imaginação

Ora, o próprio conceito de imaginação, como faculdade que pode intuir sem a presença do objeto, é assim amparado por esta síntese que tem justamente como tarefa a de trazer o objeto intuído de volta à presença ainda que apenas como uma imagem daquilo que foi apreendido anteriormente. Ou ainda, mais importante, aplicada *a priori*, tal como a primeira síntese, a síntese da reprodução reúne o tempo passado ao tempo que lhe é presente, pelo que a imaginação se torna não apenas uma faculdade que traz ao presente uma imagem do passado, mas também uma faculdade que instaura pela síntese reprodutiva a própria representação do tempo como sucessividade. A síntese da apreensão era também a apreensão do tempo, mas voltada para a consciência imediata de um fenômeno dado no espaço, no sentido externo. Eram vários espaços, cada um deles em vários “agoras”, percorridos pela síntese. A síntese da reprodução na imaginação percorre também a série de fenômenos dados em um tempo, mas sem descartar os que já lhe estão ausentes:

É evidente que se quero traçar uma linha em pensamento, ou pensar o tempo de um meio dia a outro, ou apenas representar-me um certo número, devo em primeiro lugar conceber necessariamente, uma a uma, no meu pensamento, estas diversas representações. (KrV, A102)

Portanto, a síntese da reprodução na imaginação usa sua função transcendental para fundar a própria faculdade da imaginação enquanto esta tem por princípio a associação, ou a síntese do diverso (*KrV*, A 94). Na verdade, esta fundação permite mesmo que a síntese seja identificada com a própria imaginação transcendental: “a síntese reprodutiva da imaginação pertence aos atos transcendentais do espírito (*Gemüt*) e, em vista disso, designaremos também esta faculdade por faculdade transcendental da imaginação”. (*KrV*, A 102)

c. O princípio da afinidade

Para que essa passagem de um fenômeno a outro, ou ainda, de um momento a outro no tempo, seja um ato ordenado, sem que eles se percam em uma sensibilidade desregrada, exige-se um princípio que a rege e que corresponde de algum modo à síntese da reprodução. É o princípio da afinidade que permite, não apenas a passagem de um objeto a outro no tempo com a conservação do primeiro, mas também a relação destes objetos entre si permitindo assim a apreensão de um todo, não pela exatidão das apreensões, mas por uma *marca* que é característica de cada imagem: “Pelo lado do entendimento, o conhecimento humano é discursivo e, por isso ocorre, por representações que fazem do que é comum a várias coisas, um fundamento de conhecimento, isto é, o conhecimento ocorre por notas como tais” (*Log*, AA 09: 58). Na Dedução A Kant evoca o princípio da afinidade como um

princípio objetivo, isto é, captável a priori, anteriormente a todas as leis empíricas da imaginação sobre o qual repousam a possibilidade e mesmo a necessidade de uma lei extensiva a todos os fenômenos, que consiste em tê-los a todos como dados dos sentidos, suscetíveis de se associarem entre si e sujeitos as regras universais de uma ligação completa na reprodução. (*KrV*, A122)

Caso não houvesse tal princípio que fundamentasse a reprodução na imaginação haveria uma “multidão de percepções e mesmo toda uma sensibilidade, onde muitas consciências empíricas se encontrariam no meu espírito, mas separadas sem que pertencessem a uma consciência única de mim próprio, o que é impossível.” (*KrV*, A122). Então, temos que a síntese da reprodução é a própria faculdade da imaginação que se desdobra de um lado em um tipo de apreensão do sensível e de outro na instituição de uma regra pela qual essa apreensão é possível, mediante um princípio de afinidade. Como diz Kant:

Ainda que pareça estranho, resulta claro do precedente, que apenas mediante esta função transcendental da imaginação se tornam mesmo possíveis a afinidade dos fenômenos, com ela a associação e, por esta última, finalmente, a reprodução segundo leis, por conseguinte, a própria experiência, porque sem ela não haveria jamais nenhuns conceitos de objetos na experiência. (*KrV*, A123)

O esquematismo

A função do esquema, mais próxima do sensível que do entendimento, é corroborada pelo fato da doutrina do esquematismo ser justamente a parte que trata da *condição sensível* pela qual é possível a aplicação dos conceitos do entendimento. Através da síntese da reprodução, uma imagem antes *apreendida* e correspondente é resgatada de um momento passado em que esta imagem correspondia diretamente a um fenômeno dado em um sentido externo, no espaço. A síntese da reprodução distingue-se da simples apreensão, justamente porque nela se *conectam* as imagens apreendidas em um momento anterior, enraizadas no espaço, com imagens ou fenômenos que se apresentam a cada momento. Sem tal síntese não seria possível passar de uma imagem à outra, mas também não seria possível organizar no sensível as imagens apreendidas inicialmente. Eis aí, pela reprodução, a constituição da temporalidade.

Mas não basta que as formas puras da intuição, o espaço e o tempo, sejam produzidas pelas sínteses da apreensão e da reprodução. A sensibilidade e o entendimento continuam sendo faculdades heterogêneas devendo, portanto, haver um meio através do qual a sensibilidade possa ser subsumida a um conceito.

A tarefa do esquema consiste em comparar as diferentes imagens apreendidas e selecionar nestas imagens aquilo que em cada uma delas permite considerar uma homogeneidade entre as partes distintas, pelo que o esquema é o resultado organizado de uma combinação de imagens, apreendidas e reproduzidas pela síntese da imaginação, na qual prevalece aquilo que destas imagens é homogêneo: “assim, possui homogeneidade com o conceito geométrico puro de um círculo, o conceito empírico de um prato, na medida em que o redondo, que no primeiro é pensado, se pode intuir neste último” (*KrV*, B176). Tanto o conceito de prato, quanto o conceito de círculo, são referidos a algo dado em uma intuição, mesmo sendo um deles empírico e outro puro. O esquema é aplicado sobre aquilo que dos dois dados sensíveis é homogêneo, a saber, o redondo que é comum tanto ao prato quanto ao círculo.

A maneira específica pela qual os fenômenos, ou ainda, o modo pelo qual os diversos tempos podem ser ligados em *afinidade* e numa ordem sucessiva, sendo determinados finalmente por um conceito, exige da imaginação algo como uma linguagem própria a fim de tornar possível a passagem que a reprodução faz entre um fenômeno e outro, sem que eles se percam em uma sensibilidade desregrada, de modo que o resultado desta regulamentação possa ser subsumido a um conceito. Essa “linguagem” é o esquema, que deve ser “*por um lado, intelectual e, por outro sensível*”, um “*terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo*” (*KrV*, B177). O esquema dá ao conceito a sua *significação* (*KrV*, B185).

É pelo esquema que a imaginação pode *compor* com imagens que não precisam se referir imediatamente a quaisquer objetos dados numa experiência, mas que podem ser constantemente apreendidas e elas mesmas reproduzidas na imaginação ou, dizendo com Höffe: “os esquemas transcendentais se baseiam **na forma pura da intuição** da temporalidade, na simples sucessão” (Höffe, 2005, p. 116, grifo meu). É pelo esquema que a imaginação possibilita que o diverso dado na intuição seja ordenado no tempo e subsumido a um conceito, pois a doutrina do esquematismo é justamente a parte que trata “da condição sensível, a única que permite o uso dos conceitos do entendimento” (*KrV*, B175).

Deve-se observar aqui, que estas condições sensíveis das quais trata o esquematismo, já não são as mesmas da simples apreensão sensível. Sem a síntese da reprodução não seria possível passar de uma imagem à outra, mas também – daí a segunda função da imaginação – não seria possível organizar no sensível, pelo esquema, as imagens apreendidas inicialmente, de modo que elas possam ser subsumidas aos conceitos do entendimento.

Esta organização, esta esquematização consiste, portanto, na comparação de diferentes imagens apreendidas (ainda que a diferença seja apenas temporal) e selecionar nestas imagens aquilo que, em cada uma delas, se considera uma homogeneidade entre as partes distintas, como diz Allison: “Por «condições sensíveis» para o emprego de um conceito, Kant entende os **traços ou propriedades específicos** do que é dado sensivelmente e que manifesta ou corresponde ao que é pensado no conceito” (Allison, 1992, p. 274, grifo meu).

O esquema permite, portanto, apreender o que é *característico* nos objetos e expressá-lo de modo captável, servindo de elo intermediário entre uma sensibilidade expressa na temporalidade constituída sinteticamente pela reprodução, e a categoria que não subsume todas as imagens, mas *apenas* aquilo que delas é homogêneo.

A universalidade de um fenômeno só é possível portanto, por esta linguagem esquemática que identifica em uma multiplicidade dada numa intuição, uma certa homogeneidade entre as formas, que se torna então o conteúdo de um conceito. Se eu digo «*mesa*», é um conceito que vale para qualquer mesa em geral, ainda que empiricamente qualquer mesa já seja uma mesa em particular. O esquema é portanto o que permite a passagem do que é sensível (produzido pela imaginação) para o intelectual, ou seja, é a condição de possibilidade que um conceito seja aplicado a um fenômeno dado. Por meio do esquema “*as intuições são adaptadas a conceitos e estes adaptados a intuições*” (Höffe, 2005, p. 113).

Deste modo, a paisagem da multiplicidade é simplificada pelo esquema, que facilita ao conceito a sua universalidade. É pelo esquema, por esta linguagem afinal, que os conceitos podem “*soletrar os fenômenos a fim de os poder ler como experiência*” (Prol, AA 04: 312). Assim, estruturando “*adequadamente a realidade concreta da vida em sua variedade multicolor conforme aos conceitos e às regras*”

apreendidas” (Höffe, 2005, 113), o esquema é organização de uma combinação de imagens *reprodutíveis*, na qual prevalece aquilo que, *destas imagens – ou ainda, e o que é mais importante, aquilo que das sinopses sucessivas puras, ou seja, dos vários tempos sucessivos – é homogêneo*, sem que este homogêneo mesmo seja outra imagem. Ao contrário, estas características homogêneas é que se tornam os conteúdos dos conceitos e, mais do que isso, são estes pedaços de tempo, estes momentos essenciais de uma temporalidade esquematizada é que se tornam de fato os conteúdos relacionáveis das categorias.

O esquema nada mais é, portanto, que a *determinação do tempo pelas categorias*. É um “plano”, uma “armação”, que permite que as categorias adquiram um modo através do qual elas possam ser aplicadas ao tempo; ou dizendo ao contrário, é um modo pelo qual o tempo pode se tornar adequadamente adaptável às categorias. De um lado, este plano deve estar de acordo com as categorias, na medida em que a determinação do tempo esteja de acordo com as leis do entendimento; e de outro lado, deve estar de acordo com os fenômenos reproduzidos em um tempo.

Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à categoria (que constitui a sua unidade) na medida em que é universal e assenta sobre uma regra a priori. É, por outro lado, homogênea ao fenômeno, na medida em que tempo está contido em toda a representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção dos fenômenos na categoria. (*KrV*, B177-178)

O esquema dá às categorias a *armação* necessária para que elas possam determinar o tempo, pois as categorias seriam vazias se não fossem já direcionadas espontaneamente ao tempo:

os esquemas não são mais que determinações a priori do tempo, segundo regras; e essas determinações referem-se, pela ordem das categorias, respectivamente à série do tempo, ao conteúdo do tempo, à ordem do tempo, e por fim, ao conjunto do tempo no que toca a todos os objetos possíveis. (*KrV*, B185).

Assim, os esquemas fornecem condições sensíveis de possibilidade pelas quais o Juízo traz ao conceito um fenômeno dado no espaço e no tempo, ou ainda, o esquema é condição mediadora pela qual certos espaços e certos tempos são subsumidos por um juízo a uma categoria.

3. A apercepção e a reconição no conceito

Por fim, há a síntese da reconição no conceito. É a síntese que deve reunir em um conceito o que foi inicialmente apreendido, reproduzido e esquematizado. É por intermédio desta síntese que as *notas características* de um dado intuído podem ser *pensadas*.

Neste sentido, sempre levando em conta que as sínteses produzem as representações do espaço e do tempo, a síntese da reconição deve reunir em um conceito exatamente aquelas representações do tempo, ou do tempo dado como uma sinopse.

Mas aqui, no momento da reconição no conceito, a imaginação abre espaço para outra relação que ela possui, para além daquela com as formas da sensibilidade:

Sem a **consciência** de que aquilo que nós pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior, seria vã toda a reprodução na série das representações. Pois haveria no estado atual uma nova representação, que não pertenceria ao ato pelo qual devia ser pouco a pouco, produzida, e o diverso dessa representação não formaria nunca um todo, porque lhe faltava a unidade, que só a consciência lhe pode alcançar. (*KrV*, A103)

Ou seja, a imaginação se vincula agora ao entendimento legislador, a consciência, através da qual o múltiplo intuído e reproduzido e esquematizado na imaginação é subsumido em uma unidade pelo conceito: “*Com efeito esta consciência una é que reúne numa representação o diverso, sucessivamente intuído e depois também reproduzido*” (*KrV*, A103).

A sensibilidade somente não nos fornece nenhuma necessidade para o conhecimento dos objetos. Ela apenas limita o horizonte do conhecimento. Mas, é importante observar, Kant menciona o fato de que a unidade das representações pela qual a multiplicidade é conhecida não será nunca uma regra válida universalmente se ela se fundar em dados empíricos. É preciso, afinal, que esta regra seja pensada também sob o ponto de vista transcendental.

Pelo que temos agora, de um lado, uma sensibilidade pura, uma intuição que precisa ser igualmente produzida e esquematizada pelas regras da síntese (apreensão e reprodução) (*KrV*, A105); e de outro lado temos uma consciência de si, que reúne em si as representações das regras pelas quais a multiplicidade da intuição deve ser reconhecida. Esta consciência de si Kant a chama de apercepção transcendental: “A síntese das representações assenta sobre a imaginação; porém, a unidade sintética das mesmas (requeridas para o juízo), descansa sobre a unidade da apercepção” (*KrV*, B194).

Esta unidade da apercepção é “pura, originária e imutável” e, além disso, ela “*precede todos os dados das intuições e em relação à qual é somente possível toda*

a representação de objetos” (KrV, A 107). A síntese da reconhecimento é um ato da imaginação subordinado porém, a esta unidade originária da apercepção, que instaura as regras pelas quais este múltiplo dado na intuição é reunido em um conceito:

Esta unidade sintética, porém, só pode ser a da ligação do diverso de uma intuição dada em geral numa consciência originária, conforme às categorias, mas aplicada somente à nossa intuição sensível. Por conseguinte, toda a síntese, pela qual se torna possível a própria percepção, está submetida às categorias. (KrV, B161).

Dizendo de outro modo, a imaginação produz as representações do tempo e do espaço, produz e reproduz as sinopses, constituídas mediante a presença dos fenômenos. Como correlata destas sinopses – ou melhor, destes tempos esquematizados – surge um terceiro desdobramento da síntese imaginativa, a reconhecimento no conceito, que tem por objetivo entregar ao entendimento esta multiplicidade de sinopses. É quando a imaginação, muito embora não produza as categorias, procede categorialmente, adquirindo assim, uma função intelectual: “A apercepção é que precisa ser unida à imaginação para tornar sua função intelectual” (KrV, A124).

Deste modo a síntese da reconhecimento no conceito, sob o ponto de vista das condições de possibilidade do conhecimento, é o reconhecimento de um tempo sintetizado referido aos conceitos puros do entendimento, sendo a imaginação, portanto, a faculdade que opera a síntese que relaciona os fenômenos ao entendimento.

Conclusão

Temos deste modo, através da síntese tripla da imaginação a construção da Estética como uma *doutrina*, apta a receber os fenômenos que a ela se apresentem. É claro que, e é importante frisar, que uma tal construção só é finalizada se, de um lado *há objetos a serem conhecidos*, e se de outro lado há a aplicação das categorias do entendimento (a parte lógica do juízo) a este fenômeno que é dado na intuição e sintetizado pela imaginação. Não haveria *doutrina* estética – espaço e tempo – sem isso.

Referência Bibliográfica:

- ALLISON, H. E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- ALLISON, H. E. *Kant's theory of taste. A reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- CAIMI, M. "Comments on the conception of imagination in the Critique of pure Reason". In. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongress*. Band 1 – Hauptvorträge. Berlin: Walter de Gruyter, p.39-50, 2008.
- DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DORNER, A. J. "Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen". *Kant-Studien* 4. (1900) pp. 248-285.
- HAVET, J. *Kant et le probleme du temps*. Paris: Gallimard, 1947.
- HANNA, R. *Kant e os fundamentos da filosofia analítica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- HENRICH, D. "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction". *The Review of Metaphysics*. Vol. 22, No. 4, (1969) pp. 640-659.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HÖFFE, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: C.H. Beck. 2004.
- KANT, I. (1968) AA (01 - 29): *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: G. Reimer (Walter de Gruyter), 1900.
- KANT, I. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Benno Erdmann*. Neu herausgegeben von Norbert Hinske. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992.
- KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas: Papyrus, 1993.
- KANT, I. "Que significa orientar-se no pensamento?" In. KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995a.
- KANT, I. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995b.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg : Felix Meiner, 1998.
- KANT, I. *Correspondence*. Translated and edited by Arnulf Zweig. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KANT, I. *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. In. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: UNESP, 2005.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft. Beilage: Erste Einleitung der Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner Verlag, 2006a.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006b.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

- KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014a.
- KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. São Paulo: Estação Liberdade, 2014b.
- KULENKAMPPF, J. “Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, ou sobre as condições da comunicação estética”. In. ROHDEN, V. (org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*, pp. 50-64. Porto Alegre: UFRGS. 1992. p. 65-82.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEHMANN, G. “Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation”. *Kant-Studien* 49. Berlin: Walter de Gruyter, 1958. S. 364-388.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton University Press: 2001.
- LOPARIC, Z. “A finitude da razão: observações sobre o logocentrismo kantiano”. In. ROHDEN, V. (org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*. Porto Alegre: UFRGS. 1992. p. 50-64.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. UNICAMP: Campinas, 2005. 3ed.
- LOPARIC, Z. “Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos”. *Studia Kantiana* v. 5 n. 1. 2001. p. 49-90.
- LOPARIC, Z. “Os problemas da razão pura e a semântica transcendental”. *Dois Pontos* v.2. n.2. (2005), p. 113-128.
- LOPARIC, Z. “Os juízos de gosto sobre a arte na terceira Crítica”. In. MARQUES, U.R.A. *Kant e a música*. São Paulo: Barcarolla, 2010. p. 29-60.
- MAKKREEL, R. A. *Imagination and interpretation in Kant. The hermeneutical import of the Critique of Judgement*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- MARQUES, A. “A terceira Crítica como culminação da filosofia transcendental kantiana”. *O Que Nos Faz Pensar*, v.7, n.9 (1995) p.5-27.
- MARQUES, A. “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”. *Studia Kantiana* 4(I): (2003), p. 27-42.
- MARQUES, A. “Reflexão e ficção na estética de Kant”. In. SANTOS, L. R. dos. (org). *Kant em Portugal: 1974-2004*. Lisboa: CFUL, 2007. p. 359-369.
- PIMENTA, O. C. *A imaginação de Kant e os dois objetos para nós. E ainda, a propósito da doutrina do esquematismo e das duas deduções das categorias*. Tese. UFMG, 2012.
- SANTOS, L. R. dos. *Ideia de uma heurística transcendental. Ensaios de meta-epistemologia kantiana*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012.
- SCHMIDT, R. *Kants Lehre von der Einbildungskraft. Mit besonderer Rücksicht auf die Kr. d. U. Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik*. H. VAHINGER u. R. SCHMIDT (hrsg.), *Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik*. 4. Bd., Leipzig 1924, S. 1-41.
- SILVA, H. L. da. “O jogo livre da imaginação é compatível com a dedução kantiana das categorias?” *Studia Kantiana*, n. 18 (2015), p. 182-2015.
- SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.
ZSCHOCKE, W. "Über Kants Lehrer vom Schematismus der reinen Vernunft". *Kant-Studien* 12, (1907), pp. 157-212.

Resumo: O objetivo deste trabalho é expor aquilo que se pode chamar de «a parte estética» do juízo determinante, ou seja, do juízo em sua tarefa cognitiva. Quer se desenvolver aqui a ideia de que a Estética Transcendental só se apresenta como uma *doutrina* justamente pela presença do fenômeno a ser conhecido, que põe a funcionar todo aparato cognitivo típico da imaginação. Certamente, deixando aqui de lado a Analítica dos Princípios, a síntese tripla é, neste sentido, a «construtora» prévia desta doutrina estética, sobretudo se tomarmos como ponto de partida as afirmações de Kant, segundo as quais o espaço e o tempo são produtos da imaginação.

Palavras-chave: estética – espaço – síntese – imaginação – doutrina

Abstract: The purpose of this paper is to expose what one might call "the aesthetics" of determining judgment, namely the judgment in its cognitive task. I propose to develop the idea that the Transcendental Aesthetic only presents itself as a doctrine precisely by the presence of the phenomenon to be known, who goes to work the entire typical cognitive apparatus of the imagination. Indeed, leaving aside here the Analytic of Principles, the triple synthesis is, in this sense, the preview 'construction' of this aesthetic doctrine, especially if we take as a starting point the statements of Kant, according to which space and time are products imagination.

Keywords: aesthetic – space – synthesis – imagination – doctrine

Recebido em: 10/2016

Aprovado em: 01/2018

Dörflinger, Bernd; La Rocca, Claudio; Louden, Robert; de Azevedo Marques, Ubirajara Rancan, Kant's Lectures / Kants Vorlesungen, Walter de Gruyter, Berlín, 2015. ISBN 978-3-11-035147-7

Miguel Alejandro Herszenbaun ; Luciana Martínez *

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

El libro *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen* compilado por Bernd Dörflinger, Claudio La Rocca, Robert Louden y Ubirajara Rancan de Azevedo Marques reúne los trabajos presentados por especialistas kantianos de Alemania, España, Colombia, Brasil, Portugal y Estados Unidos en el VIII Kant Kolloquium que tuvo lugar en Marília, Brasil en 2013. Se trata de una obra que conjuga los esfuerzos de reconocidos especialistas en la materia a fin de ofrecer un volumen colectivo que se enfoca esencialmente en las lecciones de Kant, y cuenta con una introducción y seis secciones que abordan respectivamente la lógica kantiana, la antropología kantiana, la ética, el derecho, la metafísica y la teología racional, haciendo un total de 17 capítulos.

En la primera parte del capítulo introductorio, titulado “Versuch eines summarischen und pointierten Berichts über die Vorlesungen von Immanuel Kant”, Werner Stark describe la situación de la Universidad en la época en la que Kant daba clases. En primer término comenta algunos detalles acerca de la fundación de la Albertina y su historia. En segundo término, se ocupa de la estructura de esa universidad. Como las instituciones de enseñanza superior de carácter protestante, la Albertina tenía tres facultades superiores: la facultad de Teología, la facultad de Medicina y la facultad de Derecho. Además, la Universidad de Königsberg tenía una cuarta facultad que no tenía una utilidad inmediata: la facultad de Filosofía. Esta facultad proporcionaba una formación provechosa para la formación científica de los estudiantes. Stark comenta cuáles eran los cursos que se impartían en ella y

* E-mail: herszen@hotmail.com ; luciana.mtnz@gmail.com . UBA/CONICET/CIF/GEK

explica la función de una clase de docentes que era peculiar de ella: los *Privatdozenten*. Además, especifica la organización jerárquica de la universidad y comenta los cargos jerárquicos que ocupó Kant. Por último, antes de demorarse en particular en la carrera docente de este filósofo, Stark indica las condiciones académicas que era necesario cumplir para desempeñarse en ese puesto. La segunda parte del capítulo está dedicada a la actividad docente de Kant. En primer lugar, Stark presenta una detallada enumeración de los libros de texto utilizados por el filósofo en sus clases. Luego, comenta cómo se organizaba el dictado de esos cursos a lo largo del año y cuál era la temática general de los cursos de Geografía Física y Antropología. La tercera parte del capítulo se dedica a las dificultades de edición de los cursos y a las características de los ejemplares manuscritos de los libros que Kant utilizaba en clase. La cuarta sección se ocupa de las relaciones entre los apuntes de clase, las reflexiones y los textos publicados por Kant. En la última sección, para ilustrar las indicaciones de su capítulo, Stark presenta una anotación marginal que Kant realizó en su ejemplar del libro de metafísica de Baumgarten: la R. 4582.

En la sección sobre las lecciones de Lógica, el capítulo de María Jesús Vázquez Lobeiras se titula: “Warum sind die Logikvorlesungen Kants interessant?”. La autora estudia en primer lugar la importancia que tienen las anotaciones de clase para los estudios kantianos. Luego de describir el proyecto de publicación de la edición académica del *corpus* en 29 tomos y de especificar la contribución de esta empresa para la comprensión de la evolución del pensamiento de Kant, Vázquez Lobeiras recupera la historia de esa publicación y analiza las dificultades que involucra el estudio de las anotaciones de clase. Después de esta introducción, la autora se ocupa de la cuestión específica de su artículo, que es el interés de las lecciones de lógica. Para ella, hay dos motivos de interés centrales. El primero de ellos es que la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) es concebida por Kant como una lógica especial. La argumentación de Vázquez Lobeiras comienza por indicar que la *KrV*, como las lecciones de Lógica, tiene dos partes: una doctrina de los elementos y una doctrina del método. La parte principal de la primera es, para Vázquez Lobeiras, la Lógica transcendental, que puede entenderse como una “lógica especial” para la metafísica. El segundo motivo del interés de las lecciones de lógica, que Vázquez Lobeiras menciona pero no desarrolla en su artículo, se vincula con la importancia que tiene, para Kant, la Lógica de Meier para la cultura racional ilustrada y el hecho de que las lecciones dan testimonio de la interpretación kantiana de esa Lógica.

En su texto “Kant, Cicero and 'popularity' in the *Lectures on Logic*”, Catalina González analiza las indicaciones sobre retórica que pueden encontrarse en la *Crítica de la facultad de juzgar*, a la luz de la noción de una “lógica popular”, desarrollada en los cursos de lógica. En primer lugar, la autora estudia el concepto de “retórica” que se desarrolla en la *Crítica* y lo inscribe en el marco de la tradición

latina. En segundo término, se ocupa de la doctrina de las perfecciones, lógicas y estéticas, del conocimiento, que se encuentra desarrollado en el *corpus* lógico kantiano. La exhibición “popular” del conocimiento se describe en el texto de González como una combinación de ambos tipos de perfección. Por último, la autora vincula los resultados de ambas secciones y analiza las virtudes de un buen orador.

El capítulo escrito por Silvia Altmann se titula “Notes on the Matter and Content of Concepts”. Esta autora se concentra, principalmente, en el texto de la *Lógica Jäsche*, compilado por Jäsche bajo la supervisión de Kant. El tema del capítulo son las nociones de materia y contenido de los conceptos. Ambas nociones se oponen a la de forma y son identificadas entre sí por algunos comentaristas clásicos, como Allison y Paton. Altmann propone diferenciarlos. Para esta autora, el contenido está en el concepto y nos permite pensar algo más allá de él. Esto, que se encuentra representado en el concepto, no se reduce a él. Es el objeto del concepto o su materia.

En el capítulo intitulado “Notes on the Kantian concept of empirical concept”, Joao Carlos Brum Torres propone una lectura de la teoría kantiana de los conceptos empíricos desde un punto de vista vinculado con las problemáticas de la filosofía contemporánea. Concretamente, parte de una distinción advertida por Peacocke y Fodor entre el captar o poseer un concepto y las condiciones para que dicho concepto represente algo. Partiendo de esta distinción, el autor repasa las lecciones *Vienna Logik* y *Metaphysik Mrongovius* para señalar cómo en Kant se presenta como una condición de la posesión de un concepto la posibilidad de su aplicación y, en consecuencia, de representación de objetos, siendo en este sentido la *homogeneidad* brindada por el esquema un elemento clave para establecer un vínculo inmediato entre el objeto y el concepto.

En “Can mere intuitions represent objects?”, Andrea Faggion se ocupa de la teoría kantiana del conocimiento a fin de brindar una mirada contemporánea sobre el lugar de la intuición en el conocimiento de objetos. Más específicamente, la autora toma como punto de partida la distinción propia de la filosofía contemporánea entre conceptualismo, no-conceptualismo de estados y no-conceptualismo de contenido. La autora se pregunta si en la filosofía teórica de Kant hay contenido no conceptual y aclara que entiende por contenido un estado con intencionalidad. La autora define al no-conceptualismo de estados como aquella posición según la cual existen estados no conceptuales con intencionalidad y dirigidos a objetos que no dependen para la identificación de dichos objetos de que un sujeto cognoscente tenga facultad de poseer conceptos. Por el otro lado, el no conceptualismo de contenido sostiene que hay contenido no conceptual y que éste es independiente del contenido conceptual en el sentido de que la estructura semántica y la función psicológica del contenido no conceptual no sólo son distintos de la estructura y función del contenido conceptual, sino que tampoco está

determinado por las capacidades conceptuales. Luego de analizar distintos aspectos del debate contemporáneo, la autora llegará a la conclusión de que la teoría kantiana del conocimiento es una teoría conceptualista que acepta no conceptualismo de estados, pero no admite no-conceptualismo de contenido.

En “Economy and the teleology of evil in Kant’s Lectures on Anthropology (1775-1784)”, Leonel Ribeiro dos Santos propone una lectura de las lecciones de antropología de Kant en busca de la explicación kantiana del origen del mal en el ser humano. En esta investigación, el autor establece una comparación entre la antropología y filosofía política de Kant, Rousseau y Hobbes. Mientras para Rousseau el ser humano es por naturaleza bueno y sólo se pervierte en la vida en sociedad y para Hobbes el hombre es un lobo para los otros hombres, en la antropología de Kant la cuestión es más compleja. El origen del mal en el ser humano se explica por diversos factores: la animalidad, el surgimiento de la razón y la libertad, como también por la tensión y articulación entre animalidad y humanidad o, en otras palabras, entre las disposiciones fisiológicas y las disposiciones morales. Es decir, el mal es natural en el hombre y la sociedad sólo da la ocasión y el estímulo para su desarrollo. A pesar de esto, el mal tiene un lugar en el plan de la providencia o en la economía de la naturaleza y en el desarrollo de la especie humana hacia su destino. Del mal se deriva todo el bien que el ser humano consigue en sociedad. La fórmula que expresa esto es la conocida “insociable sociabilidad”, que supone que el mal impulsa el desarrollo de las disposiciones naturales, provocando la expansión de la especie humana a lo largo del planeta, el desarrollo de las leyes civiles y el refinamientos de la cultura.

El capítulo de Fernando M. F. Silva se titula: “‘Zum Erfinden wird Witz erfordert.’ On the Evolution of the Concept of Witz in Kant’s *Anthropology Lectures*”. Como lo indica el título, la propuesta de este capítulo consiste en analizar el significado del concepto de *Witz* a lo largo de las Lecciones de Antropología. Silva subraya que el concepto se desarrolla en todos los testimonios actualmente disponibles y es un concepto importante en la tradición filosófica alemana posterior. Desde los primeros cursos, Kant contrapone el *Witz* a la facultad de juzgar. El *Witz* inventa una similitud entre las cosas, más allá de lo obvio. Es una capacidad de invención espontánea, libre y singular. Tanto el *Witz* como la facultad de juzgar se presentan como facultades intermedias entre la imaginación y el entendimiento. Pero el *Witz* se encuentra más cerca de la primera y se asocia con la creación poética, en tanto que la facultad de juzgar, cercana al intelecto, se refiere a la actividad filosófica, según Silva.

El capítulo siguiente fue elaborado por Joãozinho Beckenkamp y se titula “Kant und Gerard über Einbildungskraft”. El autor presenta las referencias de Kant a la filosofía de Gerard como un ejemplo de la utilidad que puede tener el estudio de los apuntes de lecciones y de reflexiones. Gerard no es mencionado en los textos publicados, pero las otras fuentes dan cuenta de un influyente interés de Kant por

los textos de él. Para Beckenkamp, la influencia de Gerard es central en dos temas de la filosofía kantiana. En primer lugar, lo es en relación con su doctrina del genio. Beckenkamp analiza los pasajes en los que esta influencia se hace evidente, así como la bibliografía sobre el tema, que para el autor es suficiente. El segundo tema de esa influencia, que es el que se trata en este capítulo, es el de la imaginación productiva. La hipótesis del autor es que esta noción, que Kant encuentra en Gerard, incide en su teoría del conocimiento. Inmediatamente antes de la recepción del libro de Gerard, que fue traducido al alemán en 1776, en el Legado de Duisburg, la noción de una imaginación activa no aparece.

En “Knowing, feeling, desiring – self-possession. Reflections on the connection between the faculties in Kant’s doctrine of the categorical imperative”, Heiner Klemme se propone ofrecer una respuesta a la pregunta por la articulación entre el carácter patológico del ser humano y su faceta racional pura práctica. En este sentido, el autor sostendrá que aunque el origen del deber sea puro y a priori, la propia noción de obligación, central en la ética kantiana, remite necesariamente al carácter patológico del ser humano. Así, aunque la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* deje de lado los aspectos empíricos y patológicos del ser humano, lo cierto es que resulta de mayor relevancia considerar la antropología y la psicología empírica a fin de comprender plenamente la propuesta ética kantiana y la determinación moral humana. En este orden de ideas, señala el autor que sin inclinaciones ni deseos que den la ocasión para la conformación de máximas de la acción no habría conciencia de la ley moral. En sentido análogo, sostendrá el autor que en la determinación de la voluntad por parte de la ley moral juega un papel fundamental el sentimiento, particularmente el respeto y la constrictión. La razón pura y el sentimiento de placer se articulan de forma que sólo nos vemos sujetos a la ley moral por medio del sentimiento moral que nos da la experiencia de estar constreñidos por dicha ley. Sin esta experiencia, reconoceríamos la objetividad de la ley moral, pero no nos reconoceríamos subjetivamente constreñidos por ella.

En “Prudence and the rules for guiding life. The development of pragmatic normativity in Kant’s Lectures on anthropology”, Nuria Sánchez Madrid se propone estudiar algunos puntos de articulación clave entre la antropología como ciencia que tiene por objeto al ser humano y la moral kantiana. En este sentido, comienza por preguntarse si la antropología llega a tener para Kant un rango autónomo respecto de su filosofía práctica. En segundo lugar, se propone reunir materiales dispersos en los textos sobre antropología a fin de conformar un concepto unitario de prudencia mundana. Por último, la autora se propone enseñar que a lo largo de sus lecciones, Kant ha mostrado una evolución que evidencia un mayor grado de conciencia del sentido y límite de la normatividad pragmática. La autora concluye que si bien hay que diferenciar el orden de lo que de hecho se hace y existe de aquel otro orden que establece lo que debe hacerse, lo cierto es que la

diversidad de normatividad pragmática que encontramos en las diferentes culturas puede ser rastreada a un origen común en las facultades humanas, haciendo esto notar que hay mayor orden y unidad de lo que se podría creer inicialmente.

En “*Moralität für Menschen: ethische Theorie in Kants Vigilantius-Vorlesung*“, Robert Loudon se propone estudiar la importancia del texto legado por Vigilantius sobre las lecciones de ética de Kant. El autor comienza por narrar que Vigilantius asistió a muchas de las lecciones de Kant (sobre geografía física, lógica, metafísica) y que atendió a las lecciones de ética teniendo ya treinta y seis años y siendo un jurista formado. El autor menciona algunos de los problemas editoriales relacionados con el texto recogido por la edición académica (el texto en cuestión no es el original escrito por Vigilantius, sino una copia suya realizada, probablemente, por diversas manos no identificadas), para luego pasar a un tratamiento sistemático en el que se compara la estructura del texto de las lecciones con la *Metafísica de las costumbres*. Algunas de esas diferencias de estructura y contenido se explican por el uso de Kant de los manuales de Baumgarten, cuyas referencias no están presentes en la *Metafísica de las costumbres*. Una de esas diferencias es la falta en el manuscrito de separación entre doctrina de la virtud y doctrina del derecho. Aunque en él se encuentran los temas propios de la doctrina del derecho, lo cierto es que están presentes de manera muy resumida. En términos sistemáticos, sostiene el autor, el texto de Vigilantius supone una innovación en la manera en la que Kant piensa su ética, adoptando un giro orientado al ser humano y no ya únicamente a seres racionales en general.

En “ ‘Ohne Hoffnung und Furcht’ Kants *Naturrecht Feyerabend* über den Grund der Verbindlichkeit zu einer Handlung”, Günther Zöllner se ocupa de analizar el concepto de responsabilidad y la relación del término en la esfera jurídica y ética. El autor señala que el término tiene un origen jurídico y que posteriormente ha pasado a ser un término moral. Luego de hacer un recorrido histórico sobre el uso del término en Platón, Aristóteles y Rousseau, el autor pasa a considerar el uso del término en la obra del Kant maduro. En este sentido, el autor señala que recién el Kant maduro muestra una clara separación estricta entre derecho y ética. Mientras los adversarios del derecho natural buscan suprimir la “eticización” del derecho, Kant persigue la “juridización” de la ética. Zöllner se ocupa de estudiar el origen latino de los términos vinculados a la responsabilidad y obligación jurídicas (*obligatio* y *officium*) y su posterior pasaje al alemán (en los términos *Verbindlichkeit* y *Verpflichtung*). El autor explica que el texto *Naturrecht Feyerabend* merece especial atención por ser el único manuscrito en el que Kant aborda la cuestión del derecho natural y se destaca por su congruencia y coherencia con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El uso que se presenta en estas lecciones de términos éticos para abordar la temática jurídica indica el carácter fundante que tendría la filosofía moral, concordando esto con el

tratamiento moderno del derecho natural y con lo que el autor llama la “eticización de los conceptos jurídicos”.

“Kant: die theoretische Welt der *Metaphysik L1* (1776-1778)” es el primer capítulo de la sección dedicada a las lecciones de metafísica y fue redactado por Jacinto Rivera de Rosales. En primer término, el autor hace una referencia a la naturaleza de la *Metaphysik L1* y a las dificultades que tiene el estudio de las fuentes de la década silenciosa de Kant. Luego recurre a esas fuentes para analizar la evolución de algunos temas críticos durante ese período y concluye que en ellas se puede apreciar las alteraciones en el pensamiento kantiano, de una filosofía racionalista a una filosofía crítica trascendental.

En “The contribution of Kant’s Lectures on Metaphysics to a better comprehension of the Architectonic”, Gualtiero Lorini hace un estudio de las lecciones dictadas por Kant para alcanzar una mejor comprensión de la estructura del sistema filosófico kantiano. El autor comienza indicando que en dichas lecciones encontramos un mayor uso de la terminología propia de la tradición escolástica alemana, a diferencia de lo que ocurriría en las obras publicadas de Kant, en donde dicha terminología no aparece. Esta diferencia terminológica se explica, entiende el autor, no por el uso en clase por parte de Kant de los textos escolásticos, sino por un trabajo de reelaboración de las nociones metafísicas y de la estructura del sistema metafísico en general. Gracias a las lecciones, indica Lorini, podemos alcanzar una mayor comprensión de la estructura del sistema de la razón en Kant, puesto que en ellas se presentan diferentes relaciones entre las nociones de ontología y filosofía trascendental. Tal relación se aprecia especialmente en las lecciones, puesto que allí Kant remite a las fuentes a las que se refiere y porque el término ontología aparece reiteradamente vinculado al de filosofía trascendental, a diferencia de lo que ocurre en los textos publicados.

En “Kant’s account of miracles in his *Lectures on Metaphysics*” Juan Bonaccini ofrece un estudio detallado del concepto de milagro en las lecciones de metafísica y su relación con la concepción de Baumgarten del milagro. El autor señala que Kant se ocupa de los milagros en sus lecciones de metafísica desde la década de 1770 hasta la década de 1790, abordando la cuestión en el contexto de la cosmología de Baumgarten. A pesar de utilizar el manual de Baumgarten, sostendrá el autor, Kant presenta en estas lecciones su propia teoría, una teoría que se ubica entre Hume y Baumgarten. El tratamiento del milagro se encuentra relacionado con los conceptos naturaleza, natural, contrario a la naturaleza y sobrenatural. El milagro es un evento que ocurre en el mundo, pero desobedeciendo su orden natural, por tener una causa sobrenatural. Mientras para Baumgarten, lo sobrenatural se define como contrario a la naturaleza, en Kant encontramos dos definiciones de lo contrario a la naturaleza. Lo contrario a la naturaleza puede ser entendido como lo que no fluye de la naturaleza determinada de la cosa. En este sentido –en concordancia con Baumgarten – lo sobrenatural

sería contrario a la naturaleza. En un segundo sentido, se entiende lo sobrenatural como una violación de las leyes naturales. Esta definición parecería seguir la tradición humeana, indicando esto que a pesar del uso de su manual, Kant no seguiría por completo a Baumgarten al dictar sus lecciones de metafísica.

En “On Epigenesis: Historical and Philological Remarks”, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques presenta una serie de anotaciones de carácter histórico y filológico acerca de la noción de epigénesis. La primera de ellas se refiere a los primeros usos de esa palabra. En la segunda se mencionan las apariciones del término en las fuentes kantianas disponibles. En la tercera anotación, el autor se demora en el tratamiento de ese concepto en la *Crítica de la razón pura*. Por último, menciona y explica los conceptos relativos al de epigénesis en el pensamiento de Kant.

La última sección de este libro se ocupa de las lecciones de teología racional y contiene el trabajo de Bernd Dörflinger titulado “Zum Entwicklungsstand der Rationaltheologie Kants in seiner Vorlesung im Wintersemester 1783/84”. El autor especifica que trabajará con las lecciones de teología racional del semestre de invierno de 1783/84 y comenta que las abordará desde un punto de vista histórico evolutivo y sistemático. Las series de apuntes que investiga son tres: la filosofía de la religión Pölitz, la Volkmann y la Mrongovius. Se sitúan, las tres, en un amplio período de modificaciones de la filosofía práctica kantiana, que Dörflinger ubica entre la primera *Crítica* y *La religión dentro de los límites de la razón*. Dörflinger analiza cómo se modifica el concepto del bien supremo y la función sistemática del concepto de Dios en este período y muestra que en estos temas los tres apuntes exhiben diferencias significativas, y hasta contradicciones entre sí.

El libro aquí reseñado es una obra cuidada y profunda que hace un aporte fundamental tanto al estudio histórico como sistemático del pensamiento de Kant. Se trata de una obra ineludible para quienes quieran tener una mirada sistemática, abarcadora y profunda sobre las lecciones dictadas por el pensador de Königsberg.

Recibido em: 03/2018

Aprovado em: 03/2018

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 e-mail 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, 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, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, 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, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, 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, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, 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 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe. Conferir página: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>
- 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 words 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, 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, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, 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, initial of the author's first name in capital letter, 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, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, 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, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, 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 send 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 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe. See page: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>

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.