

**REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA**

volume 3 número 1



Artigos

A chave da crítica do gosto
Jens Kulenkampff

Magnanimitas
Um problema de relação entre
estética e ética
Valerio Rohden

Acerca da sintaxe e da semântica
dos juízos estéticos
Zeljko Loparic

A Racionalização da Natureza
e a Naturalização da Razão na Crítica
da Faculdade de Julgar
Julio Cesar Ramos Esteves

O belo como símbolo do bom
ou a estetização da moralidade
Maria de Lourdes Borges

O Gosto e a Fundação Estética
dos Juízos na 3ª Crítica de Kant
Pedro Costa Rego

A natureza conivente: a importância
transcendental do gosto para
o conhecimento em Kant
Vinicius de Figueiredo

Kant e a mimese
Virgínia de Araújo Figueiredo

Studia Kantiana

volume 3 número 1

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

volume 3 número 1
novembro de 2001
ISSN 1518-403X

Kant
e a crítica
da faculdade
do juízo

Editor

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo

Editor administrativo

Julio Esteves
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Comissão editorial

José Henrique Santos
Universidade Federal de Minas Gerais

Valério Rohden
Pesquisador – CNPq

Zeljko Loparic
Universidade Estadual de Campinas

Conselho editorial

Antonio Marques
Universidade de Lisboa

Balthazar Barbosa Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Christian Hamm
Universidade Federal de Santa Maria

Eckart Förster
Universidade de München

Francisco Javier Herrero Botin
Universidade Federal de Minas Gerais

Guido A. de Almeida
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Henry Allison
Universidade de Boston

José Alexandre D. Guerzoni
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Marco Zingano
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Marcos Lutz Müller
Universidade Estadual de Campinas

Mario Caimi
Universidade de Buenos Aires

Otfried Höffe
Universidade de Tübingen

Oswaldo Giacóia
Universidade Estadual de Campinas

Paul Guyer
Universidade da Pennsylvania

Vera Cristina Andrade Bueno
Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Endereço para correspondência

Ricardo R. Terra

Depto. de Filosofia da FFLCH da USP
Av. Prof. Luciano Gualberto 315
05508-900 São Paulo SP
tel (11) 38183761 fax (11) 2112431
ricardor@usp.br

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

volume 3 número 1
novembro de 2001
ISSN 1518-403X

Kant
e a crítica
da faculdade
do juízo

Nota de apresentação

Este número da Studia Kantiana está inteiramente dedicado a artigos sobre temas concernentes à *Crítica do Juízo*. Em sua maior parte, trata-se de versões reelaboradas de textos apresentados no II Colóquio Kant: Problemas abertos da terceira *Crítica*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Podemos também contar com outras colaborações, em particular com a do Prof. Jens Kulenkampff, famoso especialista e editor de livros sobre a terceira *Crítica*.

Gostaríamos de aproveitar a ocasião para conclamar os estudiosos e pesquisadores no sentido de submeterem resenhas (críticas) de livros sobre a filosofia kantiana ao conselho editorial da Studia Kantiana. Pois estamos convencidos de que somente com a publicação de resenhas, além dos artigos, nossa Revista terá cumprido seu papel de divulgadora e estimuladora de debates e de reflexão crítica.

Por fim, gostaríamos de expressar nossos agradecimentos à PUC-RJ e à FAPERJ, e, em especial, à Jurema Pires, pelo fundamental apoio financeiro dado para a publicação do terceiro número da Studia Kantiana.

Os Editores

Artigos

- 7 **A chave da crítica do gosto**
Jens Kulenkampff
- 29 **Magnanimitas**
Um problema de relação entre estética e ética
Valerio Rohden
- 49 **Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos**
Zeljko Loparic
- 91 **A Racionalização da Natureza e a Naturalização da Razão na Crítica da Faculdade de Julgar**
Julio Cesar Ramos Esteves
- 125 **O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade**
Maria de Lourdes Borges
- 141 **O Gosto e a Fundação Estética dos Juízos na 3ª Crítica de Kant**
Pedro Costa Rego
- 161 **A natureza conivente: a importância transcendental do gosto para o conhecimento em Kant**
Vinicius de Figueiredo
- 195 **Kant e a mimese**
Virgínia de Araújo Figueiredo

A chave da crítica do gosto

Jens Kulenkampff¹

Institut für Philosophie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

I

A solução do problema, nomeadamente a “investigação da questão se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento do objeto ou se este ajuizamento precede o prazer [...], é a chave da crítica do gosto e por isso digna de toda a atenção” (27/216)² — Alguns pontos neste prelúdio ao parágrafo 9 carecem de esclarecimento, antes que se possa indicar o que Kant pretende alcançar nesse parágrafo e mediante quê proposta ele crê poder alcançar essa meta.

O uso que Kant faz do termo “juízo” é notoriamente equívoco: com ele se pode ter em mente uma proposição <Proposition> ou também a sentença <Satz>³ que expressa uma determinada proposição; mas com

¹ Professor Titular de Filosofia da Universität Erlangen-Nürnberg, Alemanha.

² Onde não for indicado diversamente, as citações provêm da *Kritik der Urteilstkraft* <Crítica da faculdade do juízo> e são comprovadas pelo número da página da edição original B, <2ª edição> de 1793 (primeiro número), e da página no volume V da edição da Academia das *Kants Werke* <Obras de Kant>. [Pelo fato de a tradução brasileira daquela obra — KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995 — conter à margem a paginação da referida edição B, dispensa-se, para não sobrecarregar, o acréscimo de uma terceira numeração. O tradutor agradece a Paulo E. Faria (UFRGS) e Ricardo Rabenschlag (UNISC) a colaboração e as discussões para a tradução de alguns termos técnicos. (N. Trad)].

³ A propósito da utilização desses termos, o Autor ofereceu ao tradutor o seguinte esclarecimento: “Uso esses termos no sentido de Frege. Um *Satz* é uma construção lingüística <*sprachliches Gebilde*>, enquanto uma *Proposition* é a entidade abstrata, que pode ser expressa através

isso pode entender-se também um tipo de operações mentais que constituem uma espécie de julgar e que conduzem à articulação de proposições correspondentes ou à formação de sentenças adequadas. Se Kant apresenta a tese: “O juízo de gosto é estético” (3/203), porque seu fundamento determinante seja subjetivo, a expressão “juízo de gosto” não significa sentenças de uma espécie determinada mas um determinado tipo de operações mentais. Pois um juízo de gosto no sentido de uma sentença seria uma configuração linguística da forma “isso aí⁴ é belo”, sobre o qual fazer a asserção de que ele seja estético seria um erro categorial. O mesmo vale para a expressão “juízo de gosto” no título do parágrafo 9 e, na verdade, simplesmente porque “no juízo de gosto”, se pelo último se entendesse uma sentença, não ocorre nada da espécie de que um prazer precede um ajuizamento ou que este precede aquele. Para isso presta-se também o uso que Kant faz da palavra “gosto”, pois como gosto é designada “a faculdade de ajuizamento do belo”, com o que é mentada a capacidade “de distinguir se algo é belo ou não” (3/203n.); se esta faculdade é posta em ação, então se efetua um juízo de gosto, que afora isso ainda pode encontrar sua expressão em uma sentença.

Ora, que é que numa “crítica do gosto” carece de uma chave? Que problema mostra-se quando se investiga criticamente o gosto? Isto, segundo os parágrafos 1 a 8 da “crítica do gosto”, é claro: quem decide a questão se algo é belo ou não, e eventualmente chega à convicção de que é belo, crê também ter constatado algo que é um estado de coisas objetivo e por isso igualmente válido para todos. Quem *não* participa de minha opinião de que isto é belo engana-se, e quem participa dela concorda comigo *em referência ao objeto* <in der Sache> — é o que pensamos. A incerteza para o ajuizante do belo reside apenas em que, se ele deve *fundamentar* o seu juízo, ele, em caso de dúvida, ao fim e ao cabo não pode recorrer senão a seu sentimento na contemplação do objeto em questão, mas que seu sentimento, como cada um concederá, em princípio não é nenhum fundamento consistente, e claramente não o é em relação com quem *não* experimenta o sentimento correspondente, mas também em relação com quem as coisas se passam como comigo, pois nossa concordância poderia ser

contingente. Com isso a racionalidade e inteligibilidade do ajuizamento do gosto seria posta em questão. Pois quem pode apelar apenas para o seu sentimento não tem nenhum direito de apresentar seu juízo como se se tratasse de uma asserção objetivamente válida; portanto o juízo de gosto, do modo como se apresenta, parece ser algo absurdo e por isso irracional.

Para o ajuizante do *belo* dar-se-ia uma outra situação, se se pudesse mostrar que no *seu* caso (no qual o sentimento positivo de prazer deve ser uma complacência desinteressada) este sentimento contudo expressa de um modo ou outro um estado de coisas vinculado ao objeto belo enquanto tal, e por isso igualmente válido para todos os que julgam. Isto equivaleria, em princípio, a uma justificação para todos os juízos de gosto.

Esta possibilidade existe, porém, somente se o *sentimento* (de prazer) puder ser entendido como *consequência* (do resultado) *do ajuizamento do objeto dado* e o juízo não se orientar pelo sentimento (de prazer ou desprazer). Esta versão é a chave da crítica do gosto, que conclui, se podemos prová-lo, que assim é. Logo se tem que fazer duas coisas: de um lado, se tem que especificar o modo de ajuizamento, isto é, demonstrar a *quê* o ajuizante do belo dá atenção e a *quê* não, e *quê* coisa ele constata no caso; e, de outro, se tem que mostrar aos demais que e por que segue-se um sentimento de complacência (ou descomplacência) desinteressada como consequência de um tal ajuizamento, e sendo um indício seguro do juízo antecedente.

Demonstrar o segundo é tão importante como o primeiro, mas é considerado por Kant menos difícil e por isso designado como a menor de ambas as questões (cf. 30/218). O primeiro parece, pois, constituir a questão mais difícil. Por que? Ora, simplesmente porque primeiro nem sequer se vê *quê ajuizamento de um objeto* possa ser esse, se deve valer que o

de um Satz (ou também de vários “Sätze” diversos). Por exemplo, “Die Sonne geht auf” e “The sun rises” são diversos Sätze, que expressam a mesma Proposition.” (N. Trad.)

4 Em cujo caso a expressão do sujeito também pode soar: “este objeto”, “esta rosa”, “esta flor” etc.; importante é apenas a ocorrência de uma expressão que, em primeiro lugar, cuida para que a sentença se refira a um e somente a um objeto e, em segundo lugar, que a referência ao objeto da expressão do sujeito seja estabelecida mediante a situação de emprego da sentença.

belo é algo que “é representado *sem conceitos* como objeto de uma complacência universal” (17/211 — grifado por J. K.). Esse é o enigma que tem de ser resolvido com o parágrafo 9, muito antes, para cuja solução o parágrafo prepara o caminho. Pois o parágrafo 9 não nos revela ainda de que ajuizamento de objeto, que ocorre num ajuizamento de gosto, efetivamente se trata, mas nos revela apenas *de que espécie* esse ajuizamento tem de ser, no caso em que deva concordar com a análise do juízo de gosto levada a cabo nos parágrafos 1 a 8. Portanto o parágrafo 9 dá o polimento (para permanecer na imagem) na chave; se e como ele conclui, é, ao invés, mostrado só mais tarde.

II

Toda interpretação do parágrafo 9 e das elucidações conexas tem de manter ante os olhos um ponto que o próprio Kant (pelo menos algumas vezes) viu claramente,⁵ mas que facilmente se pode perder de vista. Quê é procurado e quê não? — Não procurada é uma *explicação* psicológica, que dá ensejo aos ajuizantes do gosto de levantar pretensões de validade sistematicamente insuficientes para seus juízos de gosto. Procurada é muito antes a *razão* <Grund> que os ajuizantes do belo têm para o seu procedimento. Pode ser que eles mesmos habitualmente não saibam que possuem uma tal razão <Grund>; mas eles têm de *poder* saber que a possuem, e em verdade têm que poder sabê-lo como *ajuizantes do belo*. Demonstrar a racionalidade de uma conduta significa mostrar algo que é um momento ou um aspecto justamente dessa conduta mesma e que explica, torna evidente ou compreensível o seu sentido. Só um tal momento ou um tal aspecto é uma razão <Grund> justificante. Não temos que necessariamente conhecer as razões justificantes de nossa conduta, mas temos de *poder* conhecê-las e, em verdade, de forma tal que enquanto fazemos algo também sabemos e compreendemos o que fazemos e por que o fazemos. Em outras palavras: do mesmo modo como a crítica do juízo moral somente pode ser um esclarecimento sobre o que está em si contido nesse juízo (mes-

mo que isto habitualmente não nos seja consciente, ou seja-o apenas obscuramente), uma crítica do gosto só pode ser um esclarecimento do que um ajuizamento de gosto do belo propriamente é. E do mesmo modo como a crítica do juízo moral não pode ser senão um auto-esclarecimento da consciência moral, o objetivo de uma crítica do gosto tem que ser de dar ao *próprio* ajuizante do belo a razão <Grund> que mostra que e por que sua conduta é compreensível e racional. Como razão <Grund> que o juízo de gosto enquanto tal justifica, entra por isso em consideração somente algo que é um elemento daquele ajuizamento mesmo, efetuado por alguém que precisa decidir se algo é belo ou não. — Essa exigência resulta do princípio kantiano; ela pode servir como critério na questão, se a teoria própria de Kant ou se as propostas de interpretação correspondentes alcançam o seu objetivo.

III

A reflexão de Kant no parágrafo 9 diz o seguinte: a pretensão de universalidade de um juízo de gosto só consegue sustentar-se, se este, mesmo sem ser ele próprio um juízo de conhecimento, pelo menos estabelece algo que “pertence ao conhecimento”, pois no asserir sobre objetos dados nada pode ser universalmente válido a não ser “conhecimento e representação, na medida em que ela pertence ao conhecimento” (27/217). Mas ao conhecimento de um objeto dado, tomado de modo bem geral, pertence que a multiplicidade intuitiva dada possa reunir-se numa representação daquela unidade, que é requerida para a aplicação de um conceito (seja que conceito for). Com isso menciona-se uma condição geral que tem de ser preen-

5 Cf. a Primeira Introdução. Academia v.XX, p. 237 et seq. [cf. a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho: Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*. In: KANT, I. *Textos selecionados (Kant II)*. São Paulo: Abril Cultural/Os Pensadores, 1980. p. 163-203. A mesma tradução é apresentada em nova versão em: KANT, I. *Dois Introduções à Crítica do Juízo*. Org. de Ricardo Terra. S. Paulo: Iluminuras, 1995. p. 29-91. N. Trad.]

chida por uma representação, “pela qual um objeto é dado, para que disso resulte em geral um conhecimento” (28/217).

Ora, tomado por sua vez de um modo bem geral, o conhecimento de objetos dados pode ser descrito como uma *concordância*, a saber, de faculdade da imaginação (como uma faculdade de reunião do múltiplo de uma intuição para uma representação) e de entendimento (como a faculdade de conceitos adequados de objetos). Ora, posto que no juízo de gosto se perguntasse, se, e no caso positivo se estabelecesse, que é dada uma configuração <Gestalt> intuitiva que preenche a condição de unidade para a aplicação de conceitos, sem contudo conhecer e nomear um conceito determinado que devesse ser aplicado, então se poderia dizer que neste caso faculdade de imaginação e entendimento concordariam ou se harmonizariam, o último porém não na função de fornecedor de um conceito *determinado* mas como simples *faculdade* de conceitos. Além disso, neste caso em verdade não seria produzido nenhum conhecimento determinado, mas contudo constatado o preenchimento de uma *condição para o conhecimento em geral*, e com isso um *estado de coisas universalmente válido*. Em terceiro lugar, a relação de faculdade da imaginação e entendimento, que habitualmente é de subordinação, deixar-se-ia compreender como um *livre jogo*, assim que pelo menos se abre a perspectiva de explicar de que modo neste caso a consciência dada de um concerto <Zusammenspiel> das faculdades de conhecimento é uma consciência de prazer.

Ora, se para o ajuizamento do belo se deixar além disso mostrar, de maneira diversa que meramente do *modus* da hipótese, que essa perspectiva preenche as condições mencionadas, então — poder-se-ia dizer — mostra-se que a chave <Schlüssel> da crítica do gosto também efetivamente fecha <schließt>.⁶ Mostrar isso é o programa ulterior de Kant; ele não é executado no parágrafo 9 mas na parte do texto que se pode designar como a teoria da forma bela.

IV

A dificuldade com o parágrafo 9 consiste em que não se vê como isso é possível e deve funcionar, quê coisa foi construída aí abstrata e hipoteticamente. A asserção de que a relação das faculdades de conhecimento, conveniente “ao conhecimento em geral”, é uma concordância de entendimento e faculdade da imaginação, só pode ser compreendida razoavelmente como uma asserção teórico-cognitiva univesal: Seja que conhecimento de objetos se tome — sempre se passa de modo que tem de haver uma concordância entre um desempenho da faculdade de imaginação (recepção, apreensão, composição de uma multiplicidade intuitiva dada para *uma* forma) e um elemento do entendimento (*um* conceito conveniente a isso). Quer dizer, sempre tem de haver uma concordância entre uma forma *determinada* e um conceito *determinado*. Contrariamente, jamais existe algo como uma concordância de faculdade de imaginação e entendimento, se ambas (no sentido de uma asserção universal) são entendidas meramente como *faculdades* ou como *forças* cognitivas, porque forças e faculdades nem concordam nem discordam, mas somente podem expressar-se em desempenhos concretos, que então permitem a pergunta se elas concordam ou não. De acordo com isso, em verdade, pode pensar-se facilmente que no caso concreto de um chamado juízo de conhecimento ainda se é reflexivamente consciente também do fato que esse caso singular exemplifica o conceito universal de conhecimento como concordância de faculdade da imaginação e entendimento. Mas no juízo de gosto precisamente esta possibilidade fica excluída, porque, como diz Kant, ele não é nenhum juízo de conhecimento ou, como é acentuado mais vezes, ele *não* se baseia *sobre*

⁶ No original, “daß der Schlüssel [...] schließt”. Adotou-se, para manter o jogo de palavras original, a tradução literal, “que a chave [...] fecha”. *Schließen* tem na Filosofia o sentido de “concluir”. Cf. PAUL, H. *Deutsches Wörterbuch*. 9ª ed. Tübingen: Niemeyer, 1992. p. 743, onde se lê: “Primeiramente na linguagem técnica da Filosofia (do latim *concludere*) <schließen é tomado> no sentido de *folgern* (inferir), empregando-se do modo mais comum como “*ich schließe daraus*” (eu concluo disso). (N. Trad.)

conceitos do objeto. Mas quê aspecto deve ter o ajuizamento de um objeto, que relaciona reciprocamente o que parece não se adequar um ao outro: um dado intuitivo concreto e um estado de coisas abstrato e universal, incapaz de dar-se em qualquer intuição?

Que possibilidade se oferece? — Ou se atribui a Kant a concepção que “no juízo de gosto” com o estabelecimento da beleza apresenta-se o caso totalmente peculiar, de que a consideração (da configuração) de um objeto permite ao observador pensar e referir reciprocamente duas espécies de coisas, a saber, *primeiro*, que o conhecimento, tomado propriamente e em geral, seja uma concordância de entendimento e faculdade da imaginação e, *segundo*, que essa relação aqui existe, ainda que na forma da livre cooperação entre uma faculdade de imaginação ativa e o entendimento como o órgão de conceitos adequados possíveis. Esta interpretação fornece em verdade tudo o que é requerido para uma justificação do gosto em geral; mas se pode objetar que ela seja artificial, construída e implausível quanto ao conteúdo.

Ou entendem-se as exposições de Kant sobre o livre jogo de faculdade da imaginação e entendimento como admissão da tese de que o belo, devido a sua configuração, como que vem ao nosso encontro e facilita-nos a tarefa do conhecimento, na medida em que o objeto oferece suficiente regularidade para vir ao encontro de nossa necessidade de compreensão e transparência, e suficiente digressão e variância para evitar a monotonia da “regularidade rígida” (72/242). Esta era no século XVIII uma tese absolutamente corrente, e descrições correspondentes eram um patrimônio comum, nenhuma porém melhor que a de Montesquieu na *Encyclopédie*.⁷ Mas de uma tal exegese do belo resultam para Kant diversos melindres: em verdade ela descreve uma experiência (prazerosa), mas não fornece nenhum ponto de vista de um ajuizamento, pois (*em primeiro lugar*) em face de um objeto dado não se pode colocar bem a questão se ele facilita ou não a tarefa do conhecimento, sem ter feito já a respectiva experiência. Mas então (*em segundo lugar*) a tarefa do conhecimento também já teria que ter sido executada, pois não se pode fazer a experiência do facilitamento de uma tarefa sem realizar também as ações correspondentes. Is-

to contudo contradiria a tese de Kant, de que o juízo de gosto não seja nenhum juízo de conhecimento e que seja independente do conceito de objeto. E quem pode (*em terceiro lugar*) excluir que a tarefa do conhecimento seja realizável do modo mais fácil onde dominam regularidades e simetrias totalmente invariantes, portanto as mais monótonas, e onde os conceitos saltam formalmente aos olhos? Mas de acordo com isso teria que ser maximamente belo aquilo que segundo Kant justamente não é belo: ou seja, a “regularidade rígida” (71/242).

Escapa desse melindre quem deduz da teoria geral de conceitos empíricos condições da forma bela e com isso um ponto de vista, sob o qual objetos dados podem ser ajuizados. Isto pode ter aproximadamente o seguinte aspecto: conceitos de objeto empíricos só podem aplicar-se se os objetos que entram em questão apresentam nos conceitos uma forma cada vez pensada com eles. Que esta é a opinião de Kant, é certo.⁸ Se além disso se admite que formas arbitrárias não podem jogar o papel de ser, por assim dizer, a contrapartida intuitiva de um conceito empírico, mas que aqui existem condições limitadoras, de certo modo tipos de forma, que porém enquanto tipo são ao mesmo tempo formas intuitivas, então pode pensar-se um ajuizamento de objetos dados, que por conseguinte os investiga — e, em verdade, *antes* do uso de conceitos *determinados* — se eles apresentam o *tipo* de forma que é a pressuposição para que conceitos empíricos determinados possam em geral ser aplicados. Então a beleza não seria nada mais do que o conjunto de tipos de forma conceitualmente adequados. — Esta parece ser a interpretação de Henrich.⁹ Mas contra ela falam as se-

7 Cf. o artigo “Goût”. In: DIDEROT, D’ALEMBERT. *Encyclopédie*. Paris, 1757. v. VII, p. 763: *L’âme aime la variété, mais elle ne l’aime [...] que parce qu’elle est faite pour connaître et pour voir. Il faut donc qu’elle puisse voir, et que la variété le lui permette, c’est à dire, il faut qu’une chose soit assez simple pour être aperçue, et assez variée pour être aperçue avec plaisir.* — Cf. a respeito desta relação BAUMEISTER, Thomas. Kants Geschmackskritik zwischen Transzendentalphilosophie und Psychologie. In: PARRET, Herman (Org.). *Kants Ästhetik — Kant’s Aesthetics — L’Esthétique de Kant*. Berlin / New York, 1998.

8 Cf. p. ex. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A 137/B 176.

9 Cf. HENRICH, Dieter. *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*. Stanford, Calif. 1992.

guintes objeções: seja de que modo tais propriedades limitadoras de formas pudessem ser determinadas, é certo que têm de haver certas estruturas de ordem, regularidades — teria dito Kant. Então a seguinte passagem parece ser o desmentido exato do modo de ler proposto: “A conformidade a regras que conduz ao conceito de um objeto é na verdade a condição indispensável [...] para captar o objeto em uma única representação e determinar o múltiplo da forma do mesmo. Esta determinação é um fim com respeito ao conhecimento, e em referência a este ela também está sempre ligada à complacência [...] Mas em tal caso se trata simplesmente da aprovação de uma solução que satisfaz a uma questão, e não de um entretenimento livre e indeterminadamente conforme a um fim das faculdades do ânimo com o que denominamos belo, e onde o entendimento está a serviço da faculdade da imaginação e não esta a serviço daquele” (71/242). Além disso (se se quisesse seguir a interpretação de Henrich), só poderia ser um ajuizador competente do belo quem fosse versado na teoria dos conceitos e nas condições de aplicação universais de conceitos empíricos. Mas não se tem que ser nenhum teórico do conhecimento ou de conceitos para poder ser um ajuizador competente do belo. Ou, dito de outro modo: à consciência daquilo que — sem possuir conceitos dos objetos — considera a multiplicidade intuitiva de objetos dados, não pertence o mencionado ponto de vista do ajuizamento; por conseguinte, a remissão a estados de coisas a partir da teoria dos conceitos e das condições de sua aplicação não fornece nenhum saber que justificasse essa remissão na prática de seus juízos de gosto.

Um quarto modo de leitura do parágrafo 9 entende-o, bem literalmente, de fato somente como “chave da crítica do gosto”, quer dizer, somente como o esboço de uma solução do problema e como a designação da direção em que a solução deve ser encontrada. Concretamente isto significa: o parágrafo 9 *postula* somente um ajuizamento deste objeto que antecede o prazer, e fornece somente uma descrição abstrata desse ajuizamento. De acordo com esse postulado abstrato, é válido — sem já aplicar conceitos — constatar se um objeto dado satisfaz a condição da intuição, de que conceitos podem ser aplicados a ele. Mas visto que em princípio é

sempre possível encontrar conceitos para objetos dados, uma tal questão só pode ter sentido em relação a certos tipos de conceitos. Se uma tal espécie de ajuizamento, em todo o caso, efetivamente existe e que aspecto ela concretamente possui, permanece ainda inteiramente em aberto. Portanto o parágrafo 9 é de fato somente a “investigação da questão, se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento do objeto ou se este ajuizamento precede o prazer” (27/216), e é uma opção pelo segundo caso e, na verdade, a partir da simples razão de que o resultado da Analítica (§§ 1-8) não pode explicar-se de outro modo. Mas a descrição abstrata — fornecida no parágrafo 9 — de um ajuizamento ao qual o objeto de um juízo de gosto é submetido, não especifica ainda de modo algum o ponto de vista de um tal ajuizamento. Só uma coisa parece-me clara: o ajuizamento não consiste em nenhuma outra questão que esta, se algo é belo ou não. Fica em aberto somente *sobre quê* o ajuizante do belo concentra sua atenção e sobre o quê não, a condição de aplicação *de quê* espécie de conceitos ele tem aí em vista e *como* ele constata se ela é satisfeita ou não. A resposta a essas questões é fornecida pela teoria da forma bela.

V

Falar de uma teoria da forma bela é, propriamente, como falar de boca cheia; a asserção decisiva consiste na famosa sentença: “*Beleza é a forma da conformidade a fins* de um objeto, na medida em que ela é percebida nele *sem representação de um fim*” (61/236). Que significa isto?

Se retornamos ao parágrafo 10, então a *forma finalis* (quer dizer, a conformidade a fins) é a causalidade real de um conceito em relação ao objeto que cai sob ele; o próprio objeto é o fim. Esta determinação ontológica (ou “transcendental”) do “que seja um fim” (32/219) torna-se com isso concretamente: que nós conhecemos a *forma finalis* somente na forma da produtividade de entes racionais, que, pela guia de uma representação do que eles querem realizar, também de fato realizam algo.

Nesta conceptualidade oculta-se uma obscuridade: se o objeto, cujo fundamento real de possibilidade é um conceito, é ele mesmo designado fim, então inicialmente isto significa apenas que o objeto é o produto de um agir intencionado, possivelmente de um agir que segue uma regra. Mas isto ainda não inclui, o que certamente na maioria dos artefatos é o caso, que eles são por sua vez coisas funcionais, portanto não somente eles mesmos um fim, mas que além disso existem para cumprir outros fins. Neste caso a funcionalidade seria um momento da representação pela qual o agir produtor se orienta. Disso resulta que o ponto de vista da adequabilidade a fins dos objetos a serem realizados em regra também leva a uma estruturalidade funcional dos artefatos: por exemplo, o fim de uma exata mensuração temporal condiciona a forma funcional e a vinculação das partes de um relógio. Este caráter de uma articulação funcional joga apenas na explicação da beleza um papel importante.

Os próximos passos de Kant são simples: uma vez (como ele constata) há precisamente coisas cuja existência e constituição determinada só podem ser explicadas a partir da representação que guia a ação daquilo que as produziu em uma ação intencional, ou seja, os artefatos.

Depois há coisas que não são artefatos, portanto não são resultados da produtividade de entes racionais, mas cuja existência e constituição determinada “somente pode[m] ser explicadas por nós na medida em que admitimos como fundamento da mesma uma causalidade segundo fins, isto é, uma vontade que a tivesse ordenado desse modo segundo a representação de uma certa regra. A conformidade a fins pode, pois, ser sem fim na medida em que não ponemos as causas desta forma em uma vontade, e contudo somente podemos tornar compreensível a nós a explicação de sua possibilidade enquanto a deduzimos de uma vontade” (33/320). Logo, aqui a *forma finalis* serve somente como uma espécie de explicação-como-se *<Als-ob-Erklärung>*: às vezes só podemos tornar algo compreensível a nós enquanto vemos a coisa como se fosse um fim, embora em si não seja um fim, quer dizer: como se tivesse sido produzido pela ação mediante uma representação, se não até segundo uma regra de ação, embora não seja este o caso. — É importante ter presente que esse tipo de uma ex-

plicação-como-se não é para Kant nenhum caso de exceção exótico, mas é, como explicação teleológica nas ciências biológicas de seu tempo, a regra.¹⁰ No entanto uma tal explicação não pode servir-se do simples modelo de um agir produtivo guiado pela representação, mas precisa disso para utilizar um modelo conceitualmente mais rico de produção de coisas estruturadas também internamente. Pois o que este modo de consideração propicia é a *forma* do objeto, portanto o ser-organizado *<Organisiertheit>*¹¹ dos seres vivos, cujas partes corporais correspondem e estão adaptadas a funções que elas têm de preencher. Para dizer a verdade não concebemos absolutamente o modo como os organismos vivos em si propriamente surgem, senão quando muito na forma de uma explicação-como-se “de acordo com uma remota analogia com nossa causalidade segundo fins” (295/375).

Ora, Kant afirma que ainda existe um terceiro caso, que ele descreve assim: “Ora, não temos sempre necessidade de descortinar pela razão (segundo a sua possibilidade) aquilo que observamos. Logo, podemos pelo menos observar uma conformidade a fins segundo a forma — mesmo que não lhe ponhamos como fundamento um fim (como matéria do *nexus finalis*) — e notá-la em objetos, embora de nenhum outro modo senão por reflexão” (33 et seq./220). Este é para Kant o caso interessante, pois quem

¹⁰ Aqui não é importante que se possa fornecer uma elucidação *<Explication>* do conceito de explicação *<Erklärung>* teleológica, para a qual o modelo do agir produtivo intencional não possui nenhuma função explanatória (cf. STEGMÜLLER, Wolfgang. *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Heidelberg, 1969. v.1, cap. VIII: Teleologia, análise funcional e auto-regulação). Permanece um fato que Kant não acreditou poder elucidar a explicação teleológica sem o recurso a uma “causalidade segundo fins, isto é, uma vontade”.

¹¹ Devido ao acentuado uso, daqui em diante, desse termo no texto, informo os esclarecimentos prestados pelo A. com vistas à sua tradução: “*Organisiertheit* é propriamente apenas uma variante estilística para *Organisation* <organização>. [...] Em verdade se teria que partir do participio perfeito de ‘*organisieren* / organizar’ e formar um termo abstrato: ‘*organisiert* / organizado’ → ‘*Organisiertheit*’; mas então se aterrizaria em ‘organização’. Ao invés de *Organisiertheit* poder-se-ia também dizer *Organisiertsein* <o ser-organizado> [...]” — tomando-se aí o termo ‘ser’ como verbo substantivado. No que se segue, o emprego do hífen na expressão “ser-organizado” significa que ela será usada sempre neste sentido dinâmico verbal-substantivado, sugerido pelo Autor (N. Trad.).

desse modo constata pela reflexão uma conformidade a fins segundo a forma vê a beleza. Mas que se entende por isso, e precisamente de que modo?

Fica claro o seguinte: obviamente não precisamos explicar teleologicamente tudo o que observamos (“o que nos é evidente [...] pela razão”), nem mesmo que o pudéssemos. Mas podemos refletir sobre isso, e em verdade mesmo quando *não* podemos ter evidência do objeto e explicá-lo “pela razão (segundo sua possibilidade)”. Mas em que consiste o refletir, de modo que eventualmente conforme o caso seja notada em um objeto uma “conformidade a fins segundo a forma”?

Se recorremos à distinção entre faculdade de julgar determinante e faculdade de julgar reflexiva, então refletir significa procurar para o particular dado o universal (XXV et seq./179). O universal deve ser: regra, princípio ou lei. Mas como à contemplação de um objeto, a qual eventualmente nota sua beleza, não convém regra, princípio ou lei, este tipo de reflexão não pode ser aqui tido em mente. A “Primeira Introdução” oferece a determinação de que a faculdade de julgar reflexiva seja a capacidade “de refletir, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em vista de um conceito possível através dela”.¹² Também esta explicação de reflexão não serve (pelo menos não sem uma elucidação mais precisa acerca do que se entende por “um certo princípio”). Pois, de um lado, na procura de conceitos sempre se seria de algum modo bem sucedido, mas muito provavelmente não chegando precisamente à “forma da conformidade a fins descontada a representação de um fim”; de outro lado, Kant acentua com suficiente frequência que o contemplador do belo não deseja conceitos.

O que Kant tem em vista talvez fique claro no exemplo. Sobre a terceira definição do belo: “Beleza é a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida nele sem representação de um fim” (61/236), ele faz uma nota elucidativa. Assim esta definição *não* significa o caso de um objeto que deixa reconhecer uma “forma conforme a fins”, mesmo que não conhecêssemos a intenção-guia na produção desse objeto ou de seu fim. Basta, diz Kant, que olhemos o objeto como um artefato, para referi-lo a uma intenção determinada e a um fim determinado (ainda que eles não sejam conhecidos). Isto esclarece o que na terceira de-

finição significa a conclusão limitadora “na medida em que ela é percebida nele sem representação de um fim”: a condição não é que *de facto* não se tem nenhuma representação de um fim, e sim que se percebe a forma da conformidade a fins sem ter em vista a questão de um fim em geral. Se a gente se lembra que, de acordo com a introdução da terminologia da *forma finalis*, o *objeto* cujo conceito é o fundamento de sua possibilidade é o *fim*, então a sentença limitante na terceira definição do belo é esta: que a questão, se e como a *existência* do objeto em causa pode ser explicada, não joga simplesmente nenhum papel naquela consideração ou ajuizamento em que se trata da beleza. De acordo com isso Kant formula, na nota à terceira definição, o caso positivamente concernente a ele: “Ao contrário uma flor, por exemplo uma tulipa, é tida por bela porque em sua percepção é encontrada uma certa conformidade a fins, que do modo como a ajuizamos não é referida a absolutamente nenhum fim” (61/236 n.). Mas este exemplo ainda não basta para tornar claro o que acontece quando percebermos por reflexão uma certa conformidade a fins. Que espécie de ajuizamento é esse, que permite constatar uma certa conformidade a fins sem referi-la a um fim?

Uma indicação importante é que Kant não escolhe como respectivo exemplo positivo um artefato mas um ser vivo. Pois a solução do enigma resulta da teoria kantiana do organismo vivo, que ele designa terminologicamente como “fim natural” (como se os organismos vivos fossem de certo modo os artefatos da natureza). Uma coisa é um fim natural, se três condições são preenchidas: *primeiro*, “que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação ao todo. Com efeito, a própria coisa é um fim, por conseguinte apreendida sob um conceito ou uma idéia que tem de determinar *a priori* tudo o que deve estar contido nele” (290/373). *Segundo*, “que as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma. Pois só assim é possível que inversamente

¹² Cf. Ak.XX, p. 211.

(reciprocamente) a idéia do todo, por sua vez, determine a forma e a ligação de todas as partes: não como causa — pois que assim seria um produto da arte —, mas sim como fundamento de conhecimento da unidade sistemática da forma e ligação de todo o múltiplo que está contido na matéria dada, para aquele que ajuíza essa coisa” (291/373). — Mas visto que esta espécie de ser-organizado também pode ser artificial (o exemplo de Kant é o de um relógio), o traço distintivo do ser-organizado *vivo* consiste (*terceiro*) em que fins naturais são “entes que se organizam a si mesmos” (292/374).

Ora, é importante a acentuação de Kant, de que a *forma*, tanto das partes quanto do todo de um organismo, é um momento essencial do ser-organizado. Em outras palavras, isto significa que ser-organizado por assim dizer não pode ficar oculto, mas se expressa na forma da coisa; no caso ideal, de modo tal que a forma interna e externa é determinada completamente pela interconexão funcional do organismo (um caso ideal, que talvez em geral só ocorre no reino dos entes que se organizam a si mesmos).

Pode-se tirar uma outra consequência, a saber, de que a *forma do ser-organizado* também é perceptível quando não se tem a mínima idéia do fim (como “matéria do *nexus finalis*”) ou simplesmente não se tem o fim em vista, porque sequer se pergunta pela possibilidade da existência de tais coisas. Percebe-se o ser-organizado quando se compreende a “unidade sistemática da forma e da vinculação de todo o múltiplo contido na matéria”. Compreende-se então a “conformidade a fins segundo a¹³ forma”, porque não se tem em vista nenhum fim (nenhuma “matéria do *nexus finalis*”). E compreende-se o que Kant chama de “forma da conformidade a fins”, porque agora na “unidade sistemática da forma e vinculação de todo o múltiplo” só se trata da configuração perceptível.

A fórmula que Kant emprega para a descrição do ser-organizado pode reconhecer-se sem dificuldade como a definição clássica da beleza. E por isso não surpreende muito encontrar no tratamento de fins naturais a seguinte sentença: “A beleza da natureza pode com razão ser designada como um *analogon* da arte, já que ela é atribuída aos objetos somente em re-

lação à reflexão sobre a intuição *externa* dos mesmos, por conseguinte somente por causa das formas superficiais” (294/375). Que a beleza da natureza pode denominar-se um *analogon* da arte significa que o que aqui constitui a beleza pode também ocorrer em artefatos, mas naturalmente em artefatos não pode encontrar-se o que marca o ser vivo como tal, ou seja, de ser auto-organização. Mas este aspecto não pertence tampouco a uma reflexão sobre a intuição externa ou sobre a forma da superfície, porque ele pertence ao problema de como se pode explicar a *existência* de tais coisas. E naturalmente — se alguma vez podemos de modo geral explicar — aquilo que explica a existência e o surgimento de tais entes que se organizam a si mesmos não é nada que possa ser percebido em sua superfície. Com isso fica claro o que é a beleza, a saber, uma propriedade da forma ou da figura, e fica claro em que ela consiste, a saber, na *forma externa do ser-organizado*, na “unidade sistemática da forma e ligação de todo o múltiplo” que está contido em uma representação pela qual um objeto é dado.

Disso deixam tirar-se consequências e conclusões. Primeiro, agora sabemos o que a beleza é e que a “forma da conformidade a fins” não é outra coisa que a forma exterior do ser-organizado. Segundo, agora sabemos o que se entender pela reflexão sobre um objeto dado e que tal reflexão contém um ponto de vista, que de fato não nos coage a ter a intelecção pela razão do objeto segundo a sua possibilidade: trata-se do ponto de vista da *forma exterior do ser-organizado*, que nada tem a ver com a questão de como uma tal coisa é possível. Além disso ocorre que esse ponto de vista da *reflexão* é idêntico ao ponto de vista do *ajuizamento* ao qual (segundo o parágrafo 9) um objeto dado é submetido, e que deve preceder o prazer nele: a questão que o ajuizante coloca quando quer decidir se um objeto é belo ou não, se ele apresenta ou não a forma exterior do ser-organizado. E finalmente se pode dizer com certa razão que quando pela *reflexão* é notada a forma da conformidade a fins (o que podemos considerar um desempenho

13 No texto original, a expressão “segundo a” encontra-se fora da expressão entre aspas (N. Trad.).

da faculdade da imaginação), então é dada uma concordância de faculdade da imaginação e entendimento, na medida em que a forma intuitiva do ser-organizado é o *pressuposto* para de modo geral pôr em ação aquele tipo de conceitos que concernem ao objeto como *fim*, quer dizer, que concernem à possibilidade real de sua organização funcional, bem como de sua existência e surgimento. Isto é assim porque, sem perceber a *forma* da conformidade a fins, não nos ocorreria de modo algum dar o passo para uma matéria do *nexus finalis*, portanto de empenhar-nos por uma explicação da existência do objeto em termos de uma “causalidade segundo fins”. Sem que nós, com base nos dados externos, tivéssemos a impressão de que aqui um ente racional agiu segundo a representação de um fim (mesmo que saibamos que não é o caso), sem que nós tivéssemos a impressão de que aqui uma idéia do todo seja ontologicamente anterior ao próprio objeto, não haveria nenhum fundamento e nenhum ponto de apoio para a tentativa de uma explicação teleológica. Por isso *neste* caso (e não se vê em que caso afora ele) há uma relação a um *tipo* de conhecimento ainda antes que conceitos apropriados estejam a disposição para um conhecimento determinado desta espécie. Portanto o juízo que constata a beleza não envolve, poder-se-ia dizer, *nenhuma explicação* do observado segundo sua possibilidade, mas o cumprimento de uma condição para que uma explicação em termos de conformidade a fins e de fim (seja de que modo ela possa parecer concretamente) venha em geral ao caso. Mas tudo isso significa que o ajuizamento do objeto que o parágrafo 9 postula não tem a ver, de modo algum e no sentido mais abrangente, com o conhecimento (seja de que espécie for), mas que a questão se algo é belo ou não *sempre* se move no horizonte da conformidade a fins, como Kant a introduz: a questão é sempre se o objeto dado segundo a sua configuração dá a impressão que aqui influiu um conceito a partir do qual se explicasse a unidade sistemática da forma e ligação de todo o múltiplo de uma intuição dada.

Que a percepção de uma unidade sistemática de forma e ligação de todo o múltiplo de uma intuição vincula-se com um sentimento de prazer, foi tido por um dado antropológico em todo o século XVIII. Em Kant, em última análise, não se passa diversamente quando ele descreve a per-

cepção do belo como o caso de uma livre conjunção de faculdade da imaginação e entendimento, portanto como o caso no qual duas carências de nossa natureza são satisfeitas ao mesmo tempo: a carência de transparência e de compreensão, e a carência de multiplicidade e variação. — Mais importante é outra coisa: uma contemplação do objeto, na verdade, sob o ponto de vista de seu ser-organizado exterior mas sem ter em vista um fim, *não* possui precisa e naturalmente todos os conceitos de fim e de função que permitiram desse modo compreender exata e objetivamente um todo, a ponto de se especificar de que modo todas as partes “são, uma da outra, reciprocamente causa e efeito de sua forma” (291/373). Isto significa que na verdade se pode ter a *impressão* de que no caso dado todas as partes ordenam-se de tal modo umas às outras, que o todo tem a configuração de uma unidade sistemática e que se pode também assegurar e elucidar essa impressão mediante indicações de toda a espécie, mas que possivelmente não se pode transmiti-lo àquele que não percebe a unidade sistemática. O que então finalmente resta é talvez menos o altercante apelo ao sentimento próprio, do que, muito antes, a experiência de evidência da complacência desinteressada de como todo o material intuitivo do objeto dado se articula em vista de uma unidade sistemática de sua configuração.

VI

O que se conseguiu com esta interpretação, e o que não? — Antes de tudo, lançar-se-á aqui em rosto contra ela que se trata flagrantemente de um equívoco objetivista, porque ela faz da beleza o que esta, segundo Kant *expressis verbis*, supostamente não é: ou seja, uma propriedade de objeto conceitualmente captável e objetiva. Esta objeção, contudo, seria infundada. O que Kant exclui, quando ele afirma que o belo apraz sem conceito, é que se pode dar uma definição de beleza que permita a alguém, ao qual o objeto em questão não está sensivelmente presente, demonstrar que ele é belo, ou que permita apresentar uma proposição fundamental “sob cuja condição se pudesse subsumir o conceito de um objeto e então, por uma inferência,

descobrir que ele é belo" (143/285). Neste sentido deve-se entender a afirmação de Kant, de que não existe nenhum princípio objetivo do gosto. Mas a determinação da beleza como forma da conformidade a fins no sentido da forma exterior do ser-organizado dá-se exatamente do modo como Kant o reclama: mesmo do conceito de uma espécie de coisas que são fins naturais não se segue que um determinado exemplar individual dado dessa espécie exiba a forma exterior da conformidade a fins ou realize uma unidade sistemática de seu múltiplo (enfim, as tulipas têm de desenvolver-se e as rosas fenecer, ou milhares de acasos podem danificar a forma). Em outras palavras: o conceito de objeto (o que ele é e a que espécie de coisas ele pertence) não joga nenhum papel na contemplação refletida de um único objeto dado singular e para o ajuizamento de sua beleza, mas isto não exclui que o ajuizamento do objeto tenha um ponto de vista que possa ser declarado e que deste modo uma propriedade do objeto seja constatada. O ponto de vista do ajuizamento é dado pelo conceito de beleza, ou seja, de que ela é a forma ou a configuração da conformidade a fins.

A interpretação proposta alcança duas espécies de resultados. Ela descobre a interconexão entre o parágrafo 9 e o recurso de Kant à categoria da conformidade a fins; na verdade, o parágrafo 9 fornece uma chave, mas só no tratado seguinte sobre a forma bela ela é girada na fechadura. Além disso o caso não tem de ser apenas postulado mas pode ser descrito concretamente, o que permite a afirmação de que neste caso a concepção da configuração intuitiva de um objeto leva à concordância de faculdade da imaginação e entendimento, entendendo-se o último como a *faculdade* daqueles fins e conceitos de funções que explicam a possibilidade de seres organizados. Esta afirmação baseia-se sobre o fato de que nós em verdade não temos necessidade de inteligir sempre pela razão o que observamos, que inversamente, porém, à percepção falta sempre a forma do ser-organizado, para considerar em geral adequado, se não até requerido e auspicioso, o tipo especial de explicação teleológica.

Mas deste modo é dado também o que acima (seção III) foi reivindicado como uma justificação dos juízos de gosto em geral? — Isto não pode ser decidido muito facilmente. Pois tem uma grande plausibilidade

interpretar a beleza como forma do ser-organizado, e a percepção de tal ser-organizado como a impressão de que aqui um ente racional, não se sabe segundo quê representação, agiu finalisticamente. E igualmente parece evidente que a percepção do ser-organizado, e isto significa justamente para Kant: que a impressão de que aqui um ente racional, não se sabe segundo quê representação, agiu finalisticamente, é a condição para considerar em geral dotadas de sentido e pôr em marcha explicações da existência e da configuração de tais objetos com a ajuda de conceitos de fim. Mas se a *mesma* impressão é por nós ligada com a *percepção da beleza*, e se ela é a condição para em geral dar início a um determinado *tipo de explicação*, não se deve então também poder dizer que este segundo papel da referida impressão pertence à percepção da beleza do mesmo modo que a referida impressão mesma, assim que deste modo se desse *para o ajuizante do belo uma relação com o* (uma determinada forma de) *conhecimento*? Isto infelizmente não se segue, pois uma coisa é, na questão se algo é belo ou não, deixar-se guiar pela idéia de ser-organizado ou pelo ponto de vista se aqui tudo reúne-se convenientemente e como organizado por um ente racional; outra coisa é, com base na circunstância que um objeto pela sua configuração transmite a impressão de que aqui tudo se reúne convenientemente e como organizado por um ente racional, passar para uma explicação da possibilidade real do objeto, quer em termos do *nexus finalis* material (em artefatos), quer ao modo da conformidade a fins simplesmente segundo a forma (em organismos vivos, por exemplo). Uma e mesma impressão joga dois papéis diversos; mas acerca da função epistêmica da forma da conformidade a fins não necessita saber nada aquele que sob o ponto de vista da forma da conformidade a fins decide a questão se algo é belo ou não.

Tradução: Valério Rohden/ULBRA

Resumo

Este artigo expõe o problema dos juízos de gosto puros. Para a solução deste problema o § 9 da *Crítica da faculdade do juízo* joga um papel crucial, embora esse § de fato apenas forneça a idéia-“chave” mas não a própria solução. Esta solução deve encontrar-se mediante uma leitura minuciosa do § 10. Então é mostrado que o conceito de “conformidade a fins sem fim”, que é a noção-chave da teoria da beleza de Kant (a qual, em troca, é a base de sua teoria dos juízos de gosto puros), só faz sentido no contexto da teoria dos organismos vivos de Kant. Assim é a Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica que fornece todo o material conceptual requerido para decifrar o que o § 9 apenas anuncia.

Abstract

The paper exposes the problem of pure judgments of taste. For the solution of this problem § 9 of the *Critique of Judgment* plays a crucial role though this § in fact only provides the “key”- idea but not the solution itself. This solution is to be found by a close reading of § 10. It is then shown that the concept of “purposiveness without a purpose”, which is the key notion of Kant’s theory of beauty (which, in turn, is the basis of his theory of pure judgment of taste), only make sense in the context of Kant’s theory of living organisms. So it is the Critique of Teleological Judgment which provides all the conceptual material which is needed in order to spell out what § 9 only hints at.

Magnanimitas Um problema de relação entre estética e ética

Valerio Rohden

Universidade Luterana do Brasil

Magnanimitas como questão ética e estética

Proponho como ponto de partida deste texto a seguinte questão: em que medida a ética de Cícero, do modo como se encontra no livro *De officiis / Sobre os deveres*, identificando a moralidade com a *honestas* como forma geral das virtudes, conquista uma independência da identificação grega do bom com o belo (καλον)? Pretendo examinar essa questão à luz das diferenciações estabelecidas por Kant entre ética e estética na *Crítica da faculdade do juízo*, onde a virtude da *magnanimitas* constitui-se numa perspectiva estética, como traço fundante do sublime, mas de inspiração contudo moral.¹ É interessante notar que o termo *honestas* remete diretamente à concepção de grandeza moral da *magnanimitas*, uma das quatro virtudes cardeais. Trata, pois, de uma forma de reconhecimento ou de grandeza humana representada exemplarmente pelos heróis romanos, os *virii boni* por excelência, que, embora vissem no sábio estóico um ideal de moralidade, dele apenas *se aproximavam*. A grandeza manifestava-se neles e de modo geral apresenta-se empiricamente como glória, mas não existe autenticamente.

1 Utilizo as seguintes fontes: CICERO, M.T. *De officiis. Vom pflichtmässigen Handeln*. Lateinisch/Deutsch. Trad., coment. e ed. de Heinz Gunermann. Stuttgart: Reclam, 1987; CICERO, M.T. *Dos deveres*. Trad. Angélica Chiapeta. S. Paulo: Martins Fontes, 1999; KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

mente se não se fundamenta na moralidade. Assim como a *honestas* é a condição da vida digna na relação com os outros, a justiça é o princípio da glória e sobretudo o princípio da vida em sociedade, à qual somos destinados pela nossa razão.²

Portanto a questão que em relação à ética de Cícero primeiro se coloca é se ela consiste numa ética estética, do tipo do *Moral Sense* inglês ou da fase pré-crítica de Kant, ou se ela, por exemplo, no caso da *magnanimitas*, não confunde as esferas ética e estética. A teoria kantiana do sublime, na terceira *Crítica*, reconhece uma origem moral deste sentimento estético, mas não o determina como algo objetivamente grandioso e, sim, o compreende como uma experiência estética da grandeza da própria alma na contemplação de um fenômeno que abala os limites de nossa vida comum. Afirmando que Cícero, embora não tenha separado com a mesma nitidez de Kant as esferas ética e estética, de modo algum as confundiu. O que o filósofo romano fez foi explicitar numa ética as bases morais do sublime e, neste sentido, constituiu uma investigação ética por assim dizer complementar e fundante da estética kantiana do sublime. Meu objetivo é demonstrar este ponto de vista a partir do texto de Cícero relativamente à virtude da magnanimidade ou da grandeza de ânimo, que em Kant fundou em nível estético os juízos sobre o sublime. Convém que consideremos, portanto, os dois lados desse fenômeno da magnanimidade: como virtude e como fenômeno estético, como justiça e como glória, como *a priori* e como manifestação empírica de um fenômeno que para os romanos chamava-se glória. Para Kant a grandeza de ânimo contava entre suas ilustrações exemplares com o entusiasmo pela Revolução Francesa, a admiração pelo céu estrelado ou pela lei moral. Poderíamos recorrer a outros exemplos, como o de uma pessoa inocente e justa a caminho do suplício e que, humanamente abalada, deixa transparecer no semblante a sublimidade da virtude; ou como o de um grande feito militar ao qual poderíamos contrapor o da paz, até porque Cícero sobrepôs à glória da guerra a glória da paz. Intencionalmente também proponho a consideração de um fenômeno de nosso próprio campo de trabalho, como o arrebatamento que o estudo da Filosofia e inclusive o estudo de suas fontes antigas é capaz de

provocar, como uma demonstração de que essa fonte da Filosofia continua a alimentá-la e de que, por outro lado, esse estudo tem em comum com o sublime uma forma de vida que, pelo menos em sua forma pura, consiste num desapego de vantagens, de sucesso material, e numa identificação com uma consciência moral, no sentido do que Cícero dizia, de que uma filosofia que não dê prioridade à ética não é digna desse nome.

Do ponto de vista da filosofia de Cícero, o objeto privilegiado para o confronto entre reflexão estética e moral é a glória. A glória é concebida como coroa de grandes e nobres ações, que, desvinculada da moral, pode redundar numa aparência de grandeza, levando à necessidade de distinguir entre aparência e ser. A glória pode ser a porta do sublime, mas também a sua ilusão. “*Magnum imperium, magnum latrocinium*”.³ Cícero adverte sucessivas vezes que o ápice de uma prática, como uma espécie de equilíbrio na ponta de uma agulha, exige de seu autor um redobrado cuidado para que ela não degenera, por exemplo, de que o exercício da razão não decaia na irrazão. No prefácio a seu livro *L'essenza del romanesimo*, Ferrabino perguntou-se, que glória sobrou de Roma que possamos hoje verdadeiramente admirar. Quem sabe sobrou o Direito Romano, apreciado pela posteridade como modelo de ponderação, de prudência etc.? “*Tuttavia io sono lontano dall'associarmi del tutto a questo entusiasmo. Il codice e le pandette solidificarono l'egoismo del proprietario e il privilegio sociale, armandoli con gli argomenti del razionalismo astratto, gradito a Bisanzio...*” Ou seja, o corpo de decisões dos juristas romanos, transformado em lei pelo imperador Justiniano (c. 483-565 d.C.), “solidificou o egoísmo do proprietário e o privilégio social”. Sua conclusão é de que a glória perene cantada pelo poeta Virgílio e narrada pelo historiador Tito Lívio foi outra: uma forma superior de vida entendida pelos romanos como fundada na

2 Sobre esta questão da razão como princípio da vida em sociedade cf. também ROHDEN, V. Sociabilidade legal: uma ligação entre direito e humanidade na 3ª Crítica de Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p. 97-106, 1994.

3 Essa sentença de S. Agostinho é citada por Aldo Ferrabino em *L'essenza del romanesimo*. Roma: Tuminelli, 1957. p. I.

virtude: “Nella vita, nelle opere della vita, nella virtù che suscita la vita, io discerno l’essenza del Romanesimo”. É isso que faz Roma perdurar e que a transformou de *urbe* em *orbe*: “quella sapienza della vita che aveva mutato i nemici in alleati, gli alleati in cittadini, i cittadini in conazionzli — e l’urbe in orbe, come fu detto”.⁴

Eu diria, pois, que assim como a política só realiza a sua essência quando concilia os homens entre si e transforma a valentia da guerra na coragem da paz, e que a razão humana só atinge a sua grandeza quando se instaura como princípio da prática no interesse de humanidade, assim, segundo Cícero, a grandeza de ânimo dá-se a conhecer na prática da justiça e, segundo Kant, o sublime descobre-se como consciência estética da grandeza moral do homem. Esta determinação inclui, todavia, em Kant uma nítida demarcação entre os juízos estéticos e os juízos morais.

Magnanimidade e justiça

Vou, logo abaixo, ocupar-me de um trecho do *De officiis* em que estão presentes os pontos de vista estético e ético, e em que a magnanimidade apresenta-se entrelaçada com a justiça. Pois, segundo Cícero, os filósofos procedem à maneira do vulgo quando *distinguem* entre si as virtudes — “dizemos aqui que aqui alguns são corajosos, outros bons, outros prudentes” — quando o próprio do discurso filosófico é *provar a sua unidade*. Por isso, depois de observar que ninguém se surpreenda do que ele antes afirmara, de que quem possui uma virtude possui todas e de que ele agora as considera separadamente, ele afirma: “Uma coisa é a exatidão quando a própria verdade é delimitada na discussão, bem outra quando o discurso se acomoda à opinião comum”.⁵

O trecho, com base no qual Cícero estabelecerá as condições da glória, parte de admiração que os homens em geral dedicam àqueles que em suas ações excedem as expectativas ou se fazem notar por qualidades inesperadas. Cito-o:

“Tratam com *admiração* os que, a seu ver, ultrapassam os demais em virtude e estão isentos da desonra ou dos vícios a que outros não conseguem resistir facilmente. Pois as volúpias, senhoras brandíssimas, desviam da virtude a maior parte da alma e, quando as faces da dor se aproximam, quase todas se *aterrorizam* além da medida. A vida, a morte, a riqueza e a pobreza *sacodem* fortemente os homens. Aqueles que, com *ânimo galhardo e excelso*, desdenham essas coisas, sejam de que tipo forem, e a todos atraem quando algum propósito amplo e honesto se lhes apresenta, quem não *admirará* o esplendor e a beleza da virtude deles? Logo, esse ânimo elevado causa profunda admiração, e mais ainda a justiça, a única virtude com base na qual os homens são chamados de bons.”⁶

Cícero usa o termo “admiração” de uma forma kantianamente correta. Kant — distinguindo a admiração da estupefação (*Verwunderung*), um “afeto na representação da novidade que ultrapassa a expectativa” — define aquela (*Bewunderung*) como uma estupefação que não cessa com a perda da novidade, o que ocorre quando idéias em sua apresentação concordam sem intenção e sem artifício com a complacência estética.⁷ Portanto o sublime compartilha com o belo o primeiro elemento da admiração, o caráter duradouro da estupefação: nós *demoramo-nos* na contemplação do belo, como algo que se nutre de vida e a conserva. O outro elemento, do arrebatamento por algo que transcende as expectativas, envolve a experiência estética de *idéias* morais. A presença do elemento moral é denunciada pelo termo “idéia”: no sublime, uma idéia da razão é vivenciada pela imaginação como inacabável, mas ela é também vivenciada sem intenção e sem artifício, ou seja, esteticamente. Um grande equívoco, em que corremos o risco de incidir na Ética, segundo a *Crítica da razão prática*,

4 FERRABINO, A. *L’essenza del romanesimo*, p. I/II.

5 CICERO, M.T. *De officiis*, II 35.

6 CICERO, M.T. *De officiis*, II 37-38.

consiste no risco de confundirmos a obrigação moral — que envolve auto-coerção — com a *espontaneidade estética*, como se enquanto seres finitos, propensos ao amor-próprio, fôssemos capazes de uma prática regular do bem ao nível do sentimento ou da simpatia, sem o estabelecimento claro de um primado da razão.

Na Estética, no belo, sobressai a experiência da unidade terrena do homem como animal racional. Já no sublime, especificamente, é admirada a grandeza da alma que se excede pela virtude. O texto de Cícero diz-nos que os homens “tratam com admiração os que *ultrapassam os demais em virtude*”. A ética de Cícero é uma ética do estoicismo posterior, que substituiu o sábio grego pelo herói romano. O herói romano é, portanto, aquele que é honrado, quer dizer, reconhecido pela sua grandeza moral. *A ética romana torna-se uma ética da virtude no estrito sentido kantiano*. Segundo Kant, a moralidade limita-se a uma ética da virtude, na medida em que esta é entendida como um objetivo próprio a ser adotado racionalmente, embora sem o alcançar inteiramente, e como uma “disposição moral em luta”.⁸ Se o homem não alcança a perfeição, a sua grandeza advém da constância da luta para alcançá-la. Ela é buscada com luta e não é fruto de uma *espontânea aproximação estética*. Então os que chegam mais perto desse objetivo são os heróis romanos (para nós, quem sabe, o homem comum, que, submetido às mais duras provas da vida, luta contra suas adversidades com dignidade, sem recurso a soluções mais fáceis, aparentemente justificáveis); porque Cícero acrescenta, “e estão isentos da desonra ou de vícios a que outros não conseguem resistir facilmente”. Essa fraqueza, a desonra e os vícios, ao invés de admiração, geram desprezo. Quando a maior parte da alma é tomada pela volúpia “e quando as faces da dor se aproximam, quase todas se *aterrorizam* além da medida”. Segundo Kant, quando o herói estóico, do qual a gente tende a fazer troça, em meio à maior dor de gota exclamava — “Dor, tu podes torturar-me quanto quiseses, eu jamais confessarei que sejas algo mau (κακον, *malum*)! — ele tinha razão, porque o que seu grito traía era apenas um *mal* físico, e não algo mau (*Böses*)”.⁹ A dor não diminuía o seu valor, enquanto uma mentira o teria prostrado por terra. Ora, o que Cícero nos diz é que quando a alma é

enfraquecida pela volúpia, o homem perde a capacidade de resistir à dor física; mais do que isso, ele explica que o vício, e a desonra aterrorizam-nos além da medida.

O que é que, segundo Kant, o homem sente como um componente de experiência do sublime? É que o componente do *terrível* é apenas o seu fenômeno — como uma devastação de guerra, uma fúria. Do meio dessa fúria emerge a alma estóica ou uma idéia em que se acredita e pela qual se luta intrepidamente, uma alma que não se apavora. Se, por exemplo, o nosso sentimento religioso em relação a Deus fosse de pavor e não de respeito, ele deixaria de ser sublime. No homem o sofrimento físico é algo terrível, mas com base no texto de Cícero podemos dizer que a alma debilitada pela volúpia perde a capacidade para o sublime, porque *cede ao terrível além da medida*; como se no homem a capacidade de enfrentar o sofrimento fosse proporcional à força da grandeza da alma. Já este fato mostra que o *desenvolvimento moral* é, no homem, *necessário ao seu equilíbrio psico-físico, de tal modo que a dor física seja nele compensada pela força espiritual*. Um animal parece uma vítima passiva com tendência a sucumbir à dor. “A vida, a morte, a riqueza e a pobreza sacodem *fortemente* os homens”. Na medida, pois, em que elas sacodem o homem, em relação a todas elas ele tem a chance de mostrar a sua outra face: a de um ser capaz de um prazer superior ao da volúpia (um prazer sublime), um ser capaz de ter em Sócrates o exemplo de alguém que enfrenta com grandeza a morte, ou de alguém que é liberal e beneficente ao possuir riqueza, alguém que na pobreza mantém sua virtude. A respeito do dinheiro dizia Cícero que ele é a prova de fogo do sublime. Quem não sucumbe à riqueza mas a torna um instrumento do bem, este é capaz de todas as grandes ações. “Acima de tudo será admirado o homem que não se deixa dominar pelo dinheiro, pois dele se pensa que passou por uma prova de fogo.”¹⁰

7 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, B 122.

8 Cf. KANT, I. *Crítica da razão prática*, A 150/151.

9 KANT, I. *Crítica da razão prática*, A 106.

Portanto, ser grande na riqueza é a prova de fogo do sublime; talvez tenhamos que dizer: é o símbolo do sublime, pois nessa ação se expressa de modo eminente aquele desapego e desprezo pelas coisas efêmeras e pequenas, reconhecido no sublime. Por isso dirá Cícero, antes: “Aqueles que, com ânimo galhardo e excelso, desdenham essas coisas, seja de que tipo forem, e a todos atraem quando algum propósito amplo e honesto se lhes apresenta, quem não admirará o esplendor e a beleza da virtude deles?” “Ânimo galhardo e excelso” quer dizer magnanimidade, grandeza de ânimo. Um grande ânimo despreza todas as coisas como tais, sejam elas a vida, a riqueza, a morte e até a pobreza, se possuir virtude. Uma pessoa com virtude será grande na pobreza. Um homem, então, não pode ser totalmente destruído pela pobreza. Sartre — lembro-o — *en passant* — fazia a prática moral depender das condições materiais. Se isto fosse correto, a moral não seria uma força que o homem desenvolveria justamente contra adversidades desse tipo. Mas Cícero revela o outro lado da medalha, extremamente interessante: essas coisas, portanto os bens terrenos, da vida, da riqueza... a todos atraem quando algum propósito grande e honesto as anima. As coisas da terra atraem se são utilizadas com um ânimo elevado. Quem, nessas circunstâncias, “não admirará o esplendor e a beleza da virtude deles?” Aqui, inicialmente, o que é admirado são atributos da virtude — seu esplendor e beleza. Mas em seguida é dito que a própria magnanimidade é admirada: “Logo, esse ânimo elevado causa profunda admiração”. Porém mais admirada que o ânimo elevado é a justiça, porque é devido a ela que os homens são chamados de bons.

Essa passagem coloca-nos pelo menos duas questões: 1) Se a virtude pode ser captada esteticamente, ela por acaso esgota-se como obra de arte e o *καλον* confunde-se com o *honestum*? 2) Se não é a grandeza de ânimo mas a justiça o objeto privilegiado de admiração, reside por acaso aqui uma diferença em relação a Kant; no sentido de que o sublime kantiano afirme uma experiência estética da grandeza do homem? Sobre isso deveríamos dizer que também para Kant a virtude, de um modo geral, é sublime, de modo que a justiça também o será, mas em Kant o bem e o belo constituem formas diversas de consideração de um mesmo objeto. Além

disso, em Cícero as virtudes estão todas entrelaçadas e de modo eminente com a justiça.

Voltemos à questão inicial da glória. A glória é ambicionada pelo desejo do homem de destacar-se entre os outros, tomar posições de mando. Ela é buscada principalmente pelos que se dedicam à política, envolvida diretamente com o cuidado da comunidade. O princípio da comunidade é a justiça. Assim, se alguém busca a glória, esta tem que levar em conta a justiça. Daí que a grandeza conferida pela glória funda-se na justiça.

A justiça é a maior das virtudes, porque é deduzida diretamente da comunidade como forma de existência do homem enquanto ser racional. Ser racional significa existir numa comunidade de pensamento e de linguagem sob a lei da justiça. A vida está centrada nesta forma da razão que é a comunidade humana. A própria virtude da sabedoria não se sustentaria por si no isolamento, a ponto de Cícero escrever: “Se ao sábio tocar uma vida tal que, com abundância de todos os bens, ele próprio, em sumo ócio, contemple e examine tudo o que for digno de reflexão, se estiver tão solitário que não possa avistar um homem, preferirá renunciar à existência.”¹¹ Assim há até um primado da comunidade sobre o pensamento e a linguagem, no sentido de que é porque os homens existem numa comunidade de razão que eles pensam e falam, e não o contrário. Assim, se a justiça é a virtude da qual resulta a proteção dos homens, ela também se torna a condição suprema da glória, preenchendo suas três condições, cuja primeira é a admiração, a segunda a benevolência (querer ser útil a muitos) e a terceira a confiança (de que o acordado e prometido será cumprido).¹²

A justiça parece capaz de uma dupla *justificação*: primeiro, *em vista dela mesma*, segundo, em vista da glória. Se a justiça é uma virtude, ela tem que ser buscada por ela mesma; mas se ela é condição suma da gló-

10 Cf. CICERO, M.T. *De officiis*, II 38, trad. bras. p. 96. Acerca da expressão “prova de fogo”, a nota inglesa — aparentemente do tradutor brasileiro — esclarece que o dinheiro remete a ouro, o qual era entendido na antiguidade como o único metal não-combustível.

11 CICERO, M.T. *De officiis*, I 153.

12 CICERO, M.T. *De officiis*, II 38

ria, quem quiser a glória também tem que buscá-la: “A justiça deve ser cultivada e preservada de qualquer modo, tanto por ela mesma (pois de outra forma não seria justiça, quanto para aumentar a honra e a glória).”¹³ A frase parece admitir uma instrumentalização da justiça, como meio de glória; o que tornaria a virtude contraditória. Por isso só resta entendê-la de modo que quem quiser a glória tem que querer antes a justiça por ela mesma, e a glória ser-lhe-á dada de acréscimo. Quem quiser primeiro a glória obterá uma glória aparente, com uma aparência de justiça e de grandeza. Conseqüentemente, não encontrará a admiração e o reconhecimento prestados à virtude.

Isto concorda com o que Cícero encontra em Xenofonte a respeito de Sócrates: “Sócrates dizia brilhantemente que o caminho mais próximo e curto para a glória é ser o que se deseja parecer.”¹⁴ A frase remete a Xenofonte, *Memorabilium Socratis dictorum*.¹⁵ O que a frase atribuída a Sócrates quer dizer é que a glória não deve ser buscada com simulações e ostentação vã, sob pena de não ser duradoura. Se se quer *parecer* merecedor de glória, então se tem que *ser* justo. “Assim quem deseja alcançar a verdadeira glória, cumpra os deveres da justiça”¹⁶

A grandeza no sentido de glória tem base moral. Mas a *magnanimitas*, diferentemente da glória, é ela mesma uma virtude. Só que a grandeza que todo homem virtuoso merece advém-lhe da justiça: *Nihil honestum esse potest, quod iustitia vacat*.¹⁷ Uma elevação da alma, sem consideração da justiça mas só de vantagens pessoais, é antes uma falha de caráter. Só a pessoa honesta é capaz das maiores ações no interesse dos homens. São as ações mais difíceis que, por requererem maior empenho, são também as mais gloriosas. Por acaso as ações de guerra são maiores que as da paz? É o contrário: “Se em nossos juízos seguirmos a verdade, então muitos feitos de paz mostram-se maiores e mais esplêndidos que os da guerra”.¹⁸

Καλον e honestum

Consideremos agora a questão, se Cícero, pelo fato de tratar a *magnanimidade* como virtude — que em Kant resume-se a uma experiência estética do sublime — se ele com isso não confunde ética e estética, do modo como os gregos entenderam o bom esteticamente como καλον (belo). Consideremos a questão primeiramente a partir de Kant, começando pelas suas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*.¹⁹ O texto traz uma distinção empírica muito conhecida entre o sublime e o belo: “O sublime comove <rührt>, o belo atrai/estimula <reizt>”.²⁰ Do mesmo modo, o sublime infunde respeito, o belo, amor. E o texto acrescenta: “É necessário ao sublime ser sempre grande.”²¹ São exemplos do sublime: a representação matemática da incomensurável grandeza do universo, as considerações metafísicas sobre a eternidade, a Providência, a imortalidade. E, como que para concordar com Cícero, Kant afirma: “Entre as qualidades morais apenas a verdadeira virtude é sublime”.²² A compaixão, por exemplo, carece dessa condição porque o sentimento de ajuda a um necessitado pode deixar-nos em débito com um terceiro, privando-nos assim do cumprimento estrito da justiça; ou seja, a benevolência e a compaixão requerem, para a sublimidade, a sua inserção num ponto de vista superior, “o da verdadeira

13 CICERO, M.T. *De officiis*, II 42.

14 CICERO, M.T. *De officiis*, II 43.

15 Cícero não indica a fonte, mas tanto a edição inglesa/portuguesa como a alemã do *De officiis* dão-na erroneamente, remetendo a *Mem.* II 6, 39. J.C. Zenius, *Xen. Mem.* Lipsiae 1781 (uma edição que possuo) afirma em nota a II 6, 39 que Cícero no *De officiis*, II 42 não traduziu precisamente *essa* passagem de Xenofonte e sim uma anterior, de *Mem.* I 7.1.

16 CICERO, M.T. *De officiis*, II 43. É surpreendente que Kant tenha adotado como lema de vida, exatamente, “parecer o que se é, e nada mais!” (SCHULTZ, U. *Kant*. Hamburg: Rowohlt, p. 68).

17 CICERO, M.T. *De officiis*, I 62.

18 CICERO, M.T. *De officiis*, I 74.

19 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Trad. Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

20 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 21.

21 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 22.

22 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 30.

relação com a integralidade de nosso dever”.²³ No momento em que o sentimento é alçado a sua devida universalidade, torna-se sublime. Disto podemos tirar a conclusão de que o sublime é um sentimento que se guia por princípios: “A verdadeira virtude, portanto, só pode ser enquadrada em princípios que, quanto mais universais, a tornam tanto mais sublime e nobre. Tais princípios não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento que vive em cada coração humano, e que é bem mais vasto do que os fundamentos particulares da compaixão e da amabilidade... Esse sentimento é o *sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana*.”²⁴

A passagem citada apresenta a principal ambigüidade desse texto pré-crítico. O texto admite uma ética fundada em princípios. Mas confessa que esses princípios se dão sob a forma de um sentimento de beleza e de dignidade da natureza humana; ou seja, sob a forma do sublime, que Kant chama de sentimento do respeito universal. Essa ética de princípios é então ainda uma ética estética, apesar da crítica que apresenta à simpatia, à compaixão e à condescendência, como insuficientes para incitar o homem a ações pelo bem público. Kant examina aí, à maneira de Cícero, um terceiro tipo de sentimento, o sentimento de honra, mediante cujo exame estaremos em condições de considerar, numa última parte, alguns outros aspectos mais relevantes. Esse afirmado sentimento de honra serve para contrabalançar o rude egoísmo e a luxúria vulgar, mas enquanto tem preocupações predominantes de aparência externa, de contar com um juízo favorável de outro sobre sua pessoa, seu valor e suas ações, de parecer virtuoso, a qualidade que ele expressa é uma espécie de cintilamento da virtude, no sentido de um caráter que o mais das vezes visa apenas brilhar. É o caso então de alguém que precisa estar sempre tomando diversos pontos de vista para avaliar sua ação segundo a posição diversa do expectador. Do ponto de vista do bem público, sua conduta é quase idêntica à da própria virtude, “embora se dissimule cuidadosamente ante olhares mais penetrantes, pois bem sabe que, uma vez descobertos seus móveis secretos de avidez de honra, ver-se-á privado de todo o respeito”.²⁵ Apesar de reconhecer que a honra como regra não passa de tola quimera, Kant, no entanto, justifica esteticamente o amor à honra pelas suas implicações morais: “Afinal, visto

que, no *grande palco*, cada um executa suas ações de acordo com sua inclinações dominantes, ele é ao mesmo tempo levado, por meio de um impulso secreto, a adotar em pensamento um ponto de vista exterior a si mesmo, a fim de apreciar o decoro de sua conduta, tal como ela aparenta e se apresenta aos olhos do espectador. Com isso os diferentes grupos ligam-se num *quadro de magnífica expressão*, onde, em meio a uma grande multiplicidade, sobressai a unidade, e o todo da natureza moral mostra, em si, beleza e dignidade.”²⁶

Com base nessa referência e fundação da busca da honra na moralidade, a derivação histórica do termo *honestas* do termo *honos* encontra também a sua plena justificação. Quero por isso mostrar primeiro como Cícero faz derivar do conceito de *honra*, portanto de um contexto político, o conceito de *honestas*, e, a seguir, como Kant na sua justificação do conceito do sublime remeteu-o a uma mesma base moral explicitada antes por Cícero. Quem nos dá a pista para esta interpretação é tese de Filologia Clássica, apresentada por Friedrich Klose, *Die Bedeutung von honos und honestus*.²⁷ *Honos* é habitualmente traduzido por honra. A pessoa que em Roma se sobressaía por suas ações, portanto, revelasse *grandeza de ânimo* (uma das virtudes cardeais); por exemplo pela coragem, a essa pessoa era atribuído um posto público, *como reconhecimento da comunidade por sua ação*. Em decorrência disso, Klose propõe que a tradução correta de *honos* não é *Ehre*/honra, mas *Anerkennung*/reconhecimento. Que é que faz Cícero, ao introduzir na língua latina e filosófica o termo *honestum/honestas*? Ele transforma *filosoficamente* o sentido político de *honos*, como reconhecimento por uma grande ação; transforma-o num sentido filosófico como *forma de reconhecimento humano universal por uma ação considerada boa*.

23 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 31.

24 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 32.

25 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 40.

26 KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p. 44-45.

27 KLOSE, F. *Die Bedeutung von honos und honestus*. Freiburg: Universität (tese datilografada), 1933.

Aquele que pratica o bem, ou seja, é honesto, merece o reconhecimento de qualquer um; ainda que isso não aconteça de fato: “Disso se forma o *honestum* que procuramos, que, quer seja glorificado ou não, é contudo honesto, e que, como acertadamente constatamos, mesmo que não seja reconhecido por ninguém, é por natureza digno de reconhecimento” (...*etsiam si a nullo laudetur, natura est laudabile / mag es von niemandem anerkannt werden, von Natur aus anerkennenswert ist*).²⁸

Penso que este é também o sentido da razão pura e do *a priori* prático kantiano, que não funda a moral na experiência e sim na razão. Honestidade então toma em Cícero sentido de uma forma de vida que torna o dever, seja ele qual for, como princípio de suas ações. Pelo seu apriorismo ela torna-se uma forma de vida universal, que se contradiz pela busca de vantagens próprias em prejuízo dos demais. Por isso podemos dizer que a fórmula estoica, “Vive de acordo com a natureza!”, transforma-se, pelo sentido novo do termo *honestas*, em um imperativo de viver de acordo com a razão, ou seja, de buscar em todas as ações, ao mesmo tempo que o seu interesse, o interesse de todos os outros homens.²⁹ E esta forma de ação revela grandeza intrínseca, tornando-se digna de glorificação e de reconhecimento de parte de qualquer um.

Em sua tese, Klose provou também que o termo *honestum*, como expressão do moralmente bom, não advém de uma esfera estética, como tradução do *καλον*, com o qual os gregos confundem o bom, mas de uma esfera política e tomando um sentido original novo: “*Honestus*, em verdade, tornou-se também um padrão de medida moral, mas a esfera da qual ele provém, não é, como na expressão grega, a estética mas, como referi, uma esfera social e coletiva (societal): o juízo do público é a norma segundo a qual o indivíduo age. *Honestum* é também entendido por Cícero sempre ainda como aquilo que é digno de reconhecimento desde um ponto de vista moral.”³⁰ Um padrão de medida relativo, ligado ao *honos*, o reconhecimento do público, é elevado a norma absoluta. Entre os romanos vida moral e política se entrelaçam, mas Cícero transforma os deveres políticos em deveres para com a humanidade. Sua ética não é aristocrática ou burguesa, mas universal, portanto pré-kantiana no melhor sentido desta expressão.

A afirmação em Kant de uma base moral do sentimento do sublime coloca aparentes dificuldades a uma teoria da Estética que advoga a autonomia do domínio estético tanto face ao conhecimento quanto à moral. Essa autonomia ficará resguardada se distinguirmos corretamente as duas esferas e, especialmente, a natureza dos juízos do sublime e da moral. O sublime pressupõe uma reflexão sobre uma idéia da razão, que alimenta já de uma forma ilimitada e indeterminada o ânimo. A conjugação, nessa idéia, de imaginação e razão dá-se enquanto a primeira impulsiona a representação ao infinito e a segunda tenta alcançá-lo como uma idéia real. A reflexão judicativa sobre este estado de mente provoca o sentimento do sublime. À diferença da medida matemática, para a qual jamais existe um número absolutamente maior que todos os outros, na apreciação estética se julga algo absolutamente grande, cuja idéia provoca uma comoção de que nenhum objeto matemático é capaz.

Ao mesmo tempo em que a imaginação atinge aí o seu máximo, apela a uma faculdade supra-sensível capaz de pensar o infinito: “A natureza é sublime naqueles fenômenos cuja intuição traz consigo a idéia de infinitude”;³¹ mas cuja sublimidade se encontra menos no objeto que na disposição de ânimo que a aprecia. A faculdade de julgar faz então a imaginação concordar subjetivamente com a primeira idéia da razão, produzindo um efeito sobre o sentimento. Kant observa a respeito, num parêntesis, que a idéia com a qual a imaginação concorda é uma idéia prática.³² Logo, não é por acaso que Kant determina a qualidade da satisfação no juízo sobre o sublime como respeito. Respeito por que coisa? Pela nossa própria destinação, pela idéia de humanidade em nós.

28 CICERO, M.T. *De officiis*, I 14

29 Cf., a respeito da interpretação dessa fórmula estoica por Cícero e Kant, ROHDEN, V. *Ciceros formula und Kants "neue Formel" des Moralprinzips*. In: *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin (no prelo).

30 KLOSE, F. *Die Bedeutung von honos und honestus*, p.107.

31 KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, B 93.

32 Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, B 95.

Enquanto no sublime de aspecto matemático descortinamos nossa própria grandeza, no sublime de tipo dinâmico não nos deixamos *amedrontar* pela fúria avassaladora da natureza, nem dominar pelo *terrível*. Não é o fato de nos sentirmos seguros que faz do quanto mais terrível mais atraente. Antes, é uma consciência da fortaleza da alma, que nos sobrepondo à média e pela qual somos capazes de resistir e de medir-nos com a força total, é essa consciência de uma outra medida não-sensível em nossa faculdade da razão que torna tudo tão pequeno na natureza e faz sentir no ânimo uma superioridade sobre a natureza em sua incomensurabilidade. Ao sentimento da nossa impotência física perante ela contrapomos a descoberta em nós de uma capacidade de julgar-nos independentes dela. A sublimidade da natureza não reside na sua capacidade de provocar terror, mas de apelar a uma faculdade não-natural em nós: “Logo, a natureza chama-se aqui sublime, porque eleva a imaginação à exposição daqueles casos em que o ânimo pode tornar sensível a si mesmo a própria sublimidade de sua destinação, mesmo sobre a natureza.”³³ É na descoberta dessa nossa própria destinação moral que reside a complacência estética sob a forma do sublime.

A moralidade implicada no juízo sobre o sublime pressupõe o desenvolvimento de idéias morais através da cultura, sem as quais o homem rude só experimenta o terror face às forças naturais. Pois esse não é um sentimento que nos advém da sociedade, e sim da disposição para idéias práticas. As idéias práticas dão-se, na Estética, a uma faculdade de reflexão que tenta pensar o infinito, a grandeza, o poder do espírito. Porém essa faculdade, enquanto faculdade estética reflexiva, permanece *a caminho* de uma determinação, de um modo, portanto, que é em si mesmo e teoricamente inconcluso.³⁴ Por isso ela é fonte de um crescente maravilhamento. Certamente porque quanto mais ela reflete, mais experimenta o absolutamente insondável e inabarcável, a grandeza da alma humana. Mais ou menos como nos *Pensées* de Pascal: “O homem é para si mesmo o mais prodigioso objeto da natureza; *porque ele não pode conceber* o que é o corpo, e ainda menos o que é espírito e, menos que qualquer coisa, como um corpo pode ser unido com um espírito.”³⁵

Esse pensamento evoca a Conclusão da *Crítica da razão prática*, onde lemos: “Duas coisas encham o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e diretamente a reflexão se ocupa delas: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim.”³⁶ A frase envolve uma compreensão de relação da Filosofia com a Estética oposta à concepção aristotélica, da admiração como fonte do filosofar. A reflexão é reconhecida, no texto de Kant, como a fonte da experiência do sublime. Esta é uma ordem correta dos conceitos em Kant. A experiência do belo e do sublime advém da reflexão, do juízo, ou da tentativa de constituí-lo, e não o contrário. Se na experiência do sublime a admiração cresce *a partir da reflexão*, isto significa que a reflexão abre acesso ao que precisamente funda o sublime. Sem a reflexão, a experiência estética experimental seria o vazio, o terrível. No caso do sublime, ela abre acesso a um insondável que é fonte de maravilhamento, justamente pela desmedida que deixa transparecer, a nossa liberdade. Mas é a reflexão que a manifesta. O homem é grande porque pensa esteticamente.

Em Cícero a *magnanimitas* não foi desenvolvida dessa maneira. O que ele fez foi tematizar *eticamente* o objeto do sublime, sem se estender a uma determinação conceitual das diferenças envolvidas em sua experiência. Mas ele admitiu também um acesso estético à Ética, ao afirmar que a virtude é reconhecida pelo brilho e a admiração que provoca. A *magnanimitas* é uma virtude, mas é a virtude mais luminosa, porque a grandeza de ânimo nasce da prática da justiça, como *ratio essendi* da sociedade e lei da razão.

Vimos que a *honestas*, entendida como reconhecimento moral, é gerada a partir do *honos*, como reconhecimento social e político, portanto

³³ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, B 105.

³⁴ Cf. a este respeito ROHDEN, V. Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant. In: DUARTE, R. *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 64 et seq.

³⁵ PASCAL, B. *Pensées*. Paris: Garnier, 1960. § 72, p. 92. A frase é relacionada pelo próprio Pascal a um pensamento de S. Agostinho. O grifo é meu.

³⁶ KANT, I. *Crítica da razão prática*, A 288.

no contexto de um mundo real. Mas como não existe verdadeira glória sem a justiça, a base de todo o verdadeiro reconhecimento social e político é moral. O seu brilho conteria uma luminosidade aparente se carecesse daquela base moral.

Na terceira *Crítica*, pela determinação de um relacionamento do sublime com a moral, encontramos os meios conceituais para completar o pensamento de Cícero, ou seja, a *magnanimitas*, como virtude ético-política, passa a ser experienciada esteticamente. E, na medida em que a concepção ciceroniana do reconhecimento moral (*honestas*) consistiu numa transformação filosófica da compreensão do reconhecimento estético-político (*honos*), a *magnanimitas* esplende estetica e duradouramente numa comunidade política determinada, se esta ao mesmo tempo transcender-se como cosmopolitismo, isto é, expressar-se em termos de reconhecimento humano universal. O vínculo entre *honos* e *honestas*, entendido na *magnanimitas* como glória e grandeza moral, favorece a elaboração da diferença entre Estética e Ética e sua estreita relação no conceito kantiano de sublime. Só que com a determinação dessas distinções a sua riqueza ético-política original de algum modo se perde. Não obstante, também este pode considerar-se um problema aberto na relação entre as *Críticas* e com os textos da década de 90.³⁷

37 Penso na declaração insuspeita de Horkheimer: "Ninguém... <entre os modernos> uniu tanto a moral com o interesse político e com o trabalho pela ordem jurídica interna e externa, e tornou tanto esta união o único objeto da boa intenção, como Kant" (HORKHEIMER, M. *Um die Freiheit*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1962. p. 40). Sobre a relação entre estética e política na terceira *Crítica*, cf. meu texto "Sociabilidade", referido acima (nota 2) e, principalmente, ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Brighton: The Harvester Press, 1982.

Resumo

O termo *magnanimitas* possui em Cícero um significado ético, que se distingue de seu sentido estético em Kant. Mas, tendo em vista a indireta fundamentação moral do sublime neste filósofo, não se pode deixar de relacionar ambas concepções. Por outro lado, o vínculo privilegiado da *magnanimitas* com a justiça e a política leva a um afastamento da tendência grega de identificar o bom com o belo no conceito de *καλον*. A *Crítica da faculdade do juízo* é o âmbito desde o qual essas distinções podem ser precisadas.

Abstract

The term *magnanimitas* has, in Cicero, an ethical meaning which differs from its aesthetical sense in Kant. By the same token, it cannot be indifferent to an indirect moral grounding of the sublime in Kant. Its privileged relation to justice and politics marks it off, furthermore, from a Greek propensity to identify the good with the beautiful in the concept of *καλον*. The *Critique of Judgment* is the very locus where such distinctions can be drawn with precision.

Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos

Zeljko Loparic

Universidade Estadual de Campinas

A tarefa principal da Analítica do Belo

Na Analítica do Belo, a parte da *Crítica da faculdade do juízo* que nos interessa no presente estudo, Kant propõe-se duas tarefas ligadas entre si. A primeira pede uma “interpretação¹ do belo”; a segunda, a dedução dos juízos sobre o belo. Esses juízos são também chamados “juízos estéticos puros” e “juízo de gosto”.² Conforme mostrarei em seguida, os juízos de gosto tratam tanto do belo quanto do que não é belo e do que é feio. Ao formular essas tarefas e as suas soluções, Kant usa tanto o modo material de falar, especificando as propriedades dos objetos belos, como o modo formal ou semântico de falar, explicitando o significado ou o conteúdo de *representações* intuitivas (percepções) e discursivas (os conceitos e os juízos) pelas quais são *dados* ou, respectivamente, *ajuizados* objetos como belos ou feios.³ Assim, por exemplo, ele define o gosto como “a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação” (B 16). Visto que o problema

1 No original: “*Erklärung*”. Creio que, no presente contexto, esse termo significa interpretação e não explicação, como entende a tradução brasileira da terceira *Crítica*.

2 Cf., por exemplo, B 39 e 134. As citações assinaladas apenas pela letra “B”, seguida de número de página, referem-se à 2a. edição de *Crítica da faculdade do juízo*.

3 Essa distinção entre o modo material e semântico de falar baseia-se, em parte, na distinção introduzida por Carnap entre sentenças sobre objetos (*object-sentences*) e pseudo-sentenças sobre objetos (*pseudo-object-sentences*), sendo que estas últimas incluem sentenças sobre o significado dos conceitos e dos juízos (cf. Carnap 1964, p. 285).

principal de Kant é o ajuizamento de objetos como belos ou não-belos, convém ler a Analítica do Belo na chave formal, ou seja, como *semântica a priori* dos juízos estéticos puros, deixando claro que a chave material é apenas um modo alternativo de falar do significado sensível desses juízos.

A primeira tarefa da interpretação do belo pede que seja explicitado o que “é requerido para denominar [*nennen*] um objeto ‘belo’” (B 4n), ou seja, o significado do predicado “belo”. Numa outra formulação, a primeira tarefa dessa parte da terceira *Crítica* é a de explicar “o que é propriamente afirmado [*behauptet*] *a priori* de um objeto em um juízo de gosto” (B 149). A solução terá de determinar *a priori* o uso do conceito belo como predicado nos juízos sobre o belo, explicitando ainda as pretensões (*Ansprüche*) desse tipo de juízo (cf. B 25 e 32), o que postulam (B 26) e o que pressupõem (B 67, 253).

No essencial, a solução encontrada por Kant é a seguinte: ao afirmar um juízo de gosto, eu afirmo, ao mesmo tempo, 1) “um juízo empírico: que eu percebo e ajuízo um objeto com prazer” e 2) “um juízo *a priori*: que eu o acho belo, isto é, que me é permitido imputar aquele comprazimento a qualquer um como necessário” (B 150). Sendo assim, um juízo de gosto é um juízo *singular e empírico*, pois “expressa a conformidade a fins subjetiva de uma representação empírica da forma de um objeto” em mim;⁴ e, ao mesmo tempo *universal e a priori*, levantando pretensão à validade universal necessária (B 134). Com efeito, apesar de o predicado “belo” (que designa um certo sentimento de prazer ligado à representação perceptiva de um objeto) ser empírico, “já está igualmente incluído nas expressões da sua pretensão⁵ que esses juízos, contudo, no que concerne ao requerido assentimento *de qualquer um*, sejam *a priori* ou queiram ser considerados como tais” (*ibid.*).

A segunda tarefa, a da dedução, propõe-se encontrar “a justificação da pretensão à validade necessária universalmente do juízo estético” (B 133). O que se busca é um princípio *a priori* que permita compreender como — por qual procedimento — e em que medida é possível satisfazer as pretensões dos juízos estéticos à universalidade e à necessidade (B 148). Claro está que a solução do problema da dedução pressupõe resolvidos os

problemas da semântica. Por isso mesmo, esses últimos são formulados e respondidos por Kant de maneira a encaminhar e facilitar a solução do primeiro.

Os dois grupos de problemas, tomados em conjunto, constituem a *principal tarefa* da Analítica do Belo, que é responder à seguinte pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* estéticos?⁶ Sendo assim — esse é um ponto destacado pelo próprio Kant —, a problemática central da crítica kantiana dos juízos de gosto pertence “ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” (B 149).⁷ A parte dos estudos desenvolvidos na Analítica do Belo da terceira *Crítica* está contida no campo mais geral da filosofia transcendental, ampliada de maneira a abranger a questão de possibilidade de *todos* os juízos sintéticos *a priori*, independentemente de eles serem teóricos, práticos, estéticos ou de pertencerem a qualquer outro domínio do pensamento filosófico.

No presente trabalho, dedicar-me-ei exclusivamente à primeira subtarefa da tarefa geral da Analítica do Belo. Abordarei unicamente a crítica kantiana do predicado “belo”, com o objetivo é explicitar os momentos essenciais da sintaxe e da semântica kantiana desses juízos, sem pretender esgotar esse tema ou julgar a validade das teses de Kant.⁸

⁴ Esse mesmo ponto é feito por Kant em B XLVII.

⁵ A tradução brasileira diz, erroneamente, “uma pretensão”, ao invés de “sua pretensão” (*ihrer Ansprüche*).

⁶ Em B 30, Kant dá essa mesma formulação ao problema da crítica do belo.

⁷ Essa mesma pergunta já tinha sido enunciada antes na terceira *Crítica*; cf. B 30.

⁸ Não tentarei, portanto, reconstruir o que Kant tem a dizer, na *Crítica da faculdade do juízo*, sobre as faculdades da alma (*Seelenvermögen*) ou as relações entre essas faculdades. Tampouco tratarei do modo como Kant pensa poder lançar uma ponte sobre o abismo que separa o supra-sensível do sensível ou construir um sistema de princípios *a priori* da razão. Deixarei também de lado as questões relativas à crítica dos juízos sobre o sublime e dos juízos teleológicos. O problema da relação entre os princípios *a priori* dos juízos reflexivos em geral e os princípios *a priori* da razão e do entendimento também ficará fora de meu exame, embora pertença, de direito, à problemática da crítica da faculdade de julgar esteticamente.

Extensão do conceito de filosofia transcendental

Antes de avançar na direção indicada, gostaria de me deter no fato de que Kant, ao formular o problema central da Analítica do Belo da maneira que acabei de explicitar, opera uma extensão do conceito de filosofia transcendental, tal como definido na primeira *Crítica*.⁹ De acordo com a segunda edição dessa obra (1787), a tarefa geral da filosofia transcendental é expressa na seguinte pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* teóricos? (KrV, B 73).¹⁰ Com efeito, nessa obra, a filosofia transcendental não trata nem dos conceitos e juízos práticos, nem dos estéticos. Quanto aos primeiros, Kant escreve:

Todos os conceitos práticos têm a ver com objetos do agrado ou do desagrado, isto é, do prazer e do desprazer, por conseguinte, pelo menos indiretamente, com objetos do nosso sentimento [*unseres Gefühls*]. Entretanto, visto que este não é uma capacidade de representação das coisas, mas encontra-se fora da inteira capacidade cognitiva, todos os elementos dos nossos juízos, na medida em que se referem [*sich beziehen*] ao prazer e ao desprazer e, portanto, à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem a ver apenas com conhecimentos puros *a priori*. (KrV, B 830)

Da mesma forma, ele se distancia do esforço de Baumgarten de submeter “o ajuizamento crítico do belo aos princípios da razão e de elevar as regras da mesma ao nível de ciência”. Esse esforço é inútil, diz Kant,

pois, as regras ou critérios aventados são, com respeito às suas principais fontes, meramente empíricos e, portanto, jamais podem servir como leis *a priori* determinadas,¹¹ de acordo com as quais teria que se reger o nosso juízo de gosto; este último constitui, pelo contrário, a pedra de toque da correção dessas regras. (KrV, B 35)

Na primeira *Crítica*, a filosofia transcendental é definida como teoria da referência e do significado de conceitos e de juízos da razão pura teórica (incluindo os do entendimento puro teórico) no domínio de interpretação constituído por intuições. A consequência imediata dessa restrição do conceito de filosofia transcendental à crítica dos juízos teóricos é a tarefa da crítica de todos os outros juízos *a priori* permanecer sem definição e, *a fortiori*, sem solução. Kant sabe disso, pois afirma que a pergunta: que devo fazer? — que diz respeito àquilo que será porque deve ser — não é transcendental.¹² Essa identificação da filosofia transcendental com a lógica transcendental, que parecia ser a força do projeto crítico, revelou-se, com o decorrer do tempo, sua principal fraqueza. Ao tentar resolver o problema da realidade objetiva e da decidibilidade dos conceitos e das leis morais, Kant se viu diante da seguinte alternativa: aceitar a moral como uma disciplina meramente empírica ou — caso queira salvar a moral *pura* da suspeita de ser uma construção intelectual sem significado e sem procedimentos de decisão — ele devia encontrar um domínio de dados sensíveis, deferentes e independentes das intuições puras, dados que podem ser, pelo menos em parte, constituídos *a priori*, e sobre os quais é possível interpretar juízos sintéticos *a priori* morais, garantindo, assim, a realidade objetiva e a decidibilidade dos mesmos. Ou seja, Kant percebeu que, mesmo depois da *Crítica da razão pura*, a sua concepção da moral pura continuava *pré-crítica*. Da mesma forma, a identificação da filosofia transcendental com a lógica transcendental impedia um estudo crítico *a priori* dos juízos de gosto e todos os outros juízos *a priori* que poderiam existir, com a exceção dos teóricos.

A fim de abrir o caminho para a crítica da razão na sua totalidade — para o estudo da semântica *a priori* dos juízos *a priori* que, até então,

⁹ A análise a seguir desenvolve a tese enunciada em Loparic 1999, *sub fine*.

¹⁰ A mesma tarefa é formulada em *Prolegômenos* (1783), par. 5, *sub fine*.

¹¹ O qualificativo “determinadas” é um acréscimo da segunda edição (B 35).

¹² Cf. KrV, B 834; cf., ainda, *ibid.*, A 14-15 e B 29.

permaneciam intratáveis —, Kant precisava introduzir novos domínios de interpretação. É precisamente isso o que ele faz ao escrever a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da faculdade do juízo*. Enquanto a primeira *Crítica* ocupa-se única e exclusivamente com aqueles juízos sintéticos *a priori* cujo significado e método de decisão são determinados em termos de conteúdos *a priori* intuitivos (cognitivos), nas outras duas *Críticas*, Kant começa a estudar a realidade objetiva e a decidibilidade de juízos sintéticos *a priori* por meio de dados que não têm qualquer valor cognitivo, a saber, os sentimentos morais e estéticos. Procedendo dessa maneira, Kant estava de fato estendendo a problemática da filosofia transcendental, tal como definida na primeira *Crítica*, a todos os conceitos e juízos *a priori*, independentemente da faculdade do ânimo em que têm a sua origem e do domínio de dados sensíveis em que sua realidade objetiva e decidibilidade são garantidas. Depois de reformular a tarefa da crítica para abranger o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* da moral e da estética, ele passará a tratar, do mesmo ponto de vista, os juízos *a priori* da doutrina do direito, da doutrina da virtude e da história, acabando por conceber a filosofia transcendental como teoria da possibilidade (realidade objetiva e decidibilidade) dos juízos sintéticos *a priori* em geral.

Uma consequência importante dessa generalização do projeto inicial da crítica da razão pura é a filosofia transcendental não poder mais ser identificada com a lógica transcendental, isto é, com a semântica transcendental (*a priori*) dos juízos sintéticos *a priori* teóricos. Essa consequência é reconhecida na terceira *Crítica*. Nela Kant afirma que “a determinação da universalidade de um juízo estético, que pode ser encontrada em um juízo de gosto é, na verdade, algo digno de nota [*Merkwürdigkeit*]¹³ não para o lógico, mas para o filósofo transcendental” (B 21). Uma outra consequência é o fato de os conceitos de validade e de não-validade mudarem, pois, fora do campo de juízos teóricos, esses conceitos não podem mais ser ditos sinônimos de “verdade” e “falsidade”. Da mesma forma, os procedimentos de decisão diferem de um domínio para o outro.

Sobre a solução kantiana do problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em geral

Segundo a filosofia transcendental generalizada, para que um juízo sintético em geral possa ser dito possível, a síntese conceitual que ele afirma deve ser garantida pelas relações entre *dados sensíveis*. Se o juízo for sintético *a priori*, essas relações têm de ser dadas também *a priori*. Dito de outra maneira, um juízo sintético *a priori* só é possível (objetivamente verdadeiro ou falso) se ele tiver uma realidade objetiva garantida *a priori*, isto é, se aquilo a que esse juízo de refere e em que tem seu “sentido e significado” for constituído *a priori* em um domínio de dadidades (cf. KrV, B 194). Uma vez asseguradas as condições de validade ou não-validade objetivas, pode-se passar à tarefa de explicitar o modo de determinar quais dessas condições são efetivamente realizadas, isto é, formular o *procedimento de decisão* ou de justificação desse juízo como válido ou como não-válido.

No caso de juízos sintéticos *a priori* teóricos, a possibilidade (realidade objetiva) é assegurada pelas construções esquemáticas *a priori* no domínio sensível da intuição pura. É no mesmo domínio que é garantida a decidibilidade dessas condições e, portanto, a dos próprios juízos. Por exemplo, a verdade ou a falsidade dos juízos sintéticos *a priori* da matemática pura repousa sobre as construções esquemáticas matemáticas (KrV, B 56). É pelo mesmo meio que pode ser decidido, pelo menos em princípio, quais desses juízos são verdadeiros e quais falsos. Da mesma forma, os esquemas transcendentais, determinações transcendentais do tempo, são usados para definir e para decidir (provar) a verdade dos juízos *a priori* do entendimento puro. Nesse caso, existem duas tarefas prévias, a da dedução transcendental e a da esquematização das categorias, cujas soluções mostram *a priori* que e como as categorias se aplicam aos dados sensíveis, inclusive aos fenômenos da natureza que constituem o domínio de experiência

¹³ Creio ser enganoso traduzir aqui “*Merkwürdigkeit*” por “curiosidade”, como o faz a tradução brasileira.

possível.¹⁴ Com todos os outros juízos sintéticos *a priori* teóricos, o procedimento é o mesmo: o domínio sensível no qual são interpretados e, pelo menos em princípio, decididos é constituído de construções *a priori* na intuição pura.

Quanto aos juízos sintéticos *a priori* práticos, as relações sensíveis *a priori* necessárias para garantir a sua possibilidade não são, nem podem ser, dadas na intuição. O domínio de interpretação desses juízos é prático e consiste em sentimentos e ações morais, dados que, enquanto tais, não são acessíveis na intuição. A razão prática “prova a realidade objetiva prática, sua e dos seus conceitos, pela ação [*Tat*]” (KpV, A 3), isto é, pelo sentimento de respeito que ela mesma *produz* na nossa receptividade moral. Como esse efeito é causado *a priori*, a síntese da vontade humana e do princípio de universalizabilidade das máximas da ação da vontade — síntese *a priori* ordenada pelo imperativo categórico — têm a sua realidade objetiva e a sua decidibilidade garantidas por uma relação sensível constituída *a priori* por um *feito* (*Faktum*) da razão. O objeto a que se refere a lei moral kantiana e no qual ela tem sentido e significado é o ser humano finito (imperfeito) que *sente* a necessidade (*Nötigung, Zwang*) da razão para seguir máximas universalizáveis nas suas ações. Essa resposta à pergunta da realidade objetiva da lei moral permite, ao mesmo tempo, dizer que as condições de validade objetiva, isto é, de vigência dessa lei, são efetivamente satisfeitas. Uma vez assegurada a realidade objetiva da lei moral no domínio prático de sentimentos e de ações morais, fica possível garantir, nesse mesmo domínio, a realidade objetiva das idéias morais (liberdade e outras).

Analisei, em trabalhos anteriores, as soluções kantianas dos problemas da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos e práticos, que acabo de esboçar.¹⁵ A realidade objetiva dos juízos sintéticos *a priori* sobre o belo e o feio será o meu tema no presente artigo. Procurarei mostrar que o domínio sensível em que é garantida a realidade objetiva (a aplicabilidade) desses juízos é o de representações preceptivas de objetos sensíveis ligadas *a priori* a sensações ou sentimentos de comprazimento (*Wohlgefallen*) ou desprazimento (*Missfallen*) estéticos, ambos desinteressados, sendo que essa ligação é estabelecida na reflexão sobre a finalidade

da forma de objetos dados na percepção empírica.¹⁶ Essa semântica, que diz respeito às condições de validade ou ao fundamento de determinação dos juízos sobre o belo e o feio, permite que, em seguida, seja examinado o procedimento de decisão para essas condições, assunto estudado por Kant nos parágrafos dedicados ao problema da dedução desses juízos.¹⁷

O fio condutor da analítica do gosto: a sintaxe dos juízos de gosto

Kant realiza o seu estudo da faculdade de ajuizamento do belo e do feio pela “análise dos juízos de gosto”. O fio condutor dessa análise é o ponto de vista sintático. Já no primeiro parágrafo da terceira *Crítica*, Kant esclarece que investigará “os momentos, aos quais esta faculdade do juízo em sua reflexão presta atenção, segundo a orientação da funções lógicas para julgar [*logische Funktionen zu urteilen*]” (B 4n). Nos juízos de gosto, está sempre contida ainda uma referência ao entendimento, a faculdade responsável pela execução das funções lógicas para julgar (*ibid.*). Os momentos que caracterizam essas funções fornecem, assim, o quadro geral dentro do qual é elaborada a Analítica do Belo. Em outras palavras, o guia da análise kantiana dos juízos de gosto é a lógica “formal” da sua época, reforçada, conforme será visto a seguir, pelas considerações sobre o uso de certas expressões estéticas na linguagem comum (B 11 e 19).

14 Cf. a alusão a essa tarefa na terceira *Crítica*, em B 147.

15 Cf. Loparic 2000a [1982], para os juízos teóricos, e 1999, para os práticos. Conforme mostrei no segundo texto, a especificação da realidade objetiva prática da lei moral fornece, ao mesmo tempo, a resposta para o problema de determinar as condições de vigência da lei moral. O mesmo não ocorre no caso das leis do entendimento puro.

16 Há, portanto, uma semelhança notável entre os sentimentos estéticos puros e os sentimentos morais: todos são engendrados *a priori*, embora não da mesma maneira, conforme será visto a seguir. Os dois grupos de sentimento devem ser distinguidos dos de agrado e de desagrado, de origem empírica e acompanhados de interesse na existência de objetos de agrado empíricos.

17 Esse tema, que está fora do escopo do presente artigo, é tratado em Loparic 2001.

Os mesmos momentos são usados, em seguida, na *dedução* dos juízos estéticos que estuda o fundamento de direito (*Rechtsgrund*) desses juízos:

Ora, a fim de descobrir, mediante uma dedução dos juízos de gosto, este fundamento de direito, somente podem servir-nos de fio condutor as peculiaridades formais [*formale Eigentümlichkeiten*] dessa espécie de juízo, por conseguinte, na medida em que seja considerada neles meramente a forma lógica [*die logische Form*]. (B 147)

As peculiaridades formais dos juízos de gosto, decisivas para a solução do problema da decidibilidade dos juízos de gosto, são duas: 1) “uma validade universal *a priori*, e contudo não a universalidade lógica segundo conceitos, mas a universalidade de um juízo singular” e 2) “uma necessidade (que sempre tem de assentar sobre fundamentos *a priori*), que, porém, não depende de nenhum fundamento de prova *a priori*” (B 135). O estudo dessas duas peculiaridades lógicas deverá ser feito “abstraindo inicialmente de todo o conteúdo do mesmo, ou seja, do sentimento de prazer, e comparando meramente a forma estética com a forma dos juízos objetivos, como a lógica a prescreve” (B 135). No presente contexto, a forma estética, a ser comparada com a forma dos juízos objetivos, deve ser entendida a partir de B 147, como a forma lógica dos juízos estéticos.

Tanto na análise do significado dos juízos de gosto como na dedução dos mesmos, Kant procede da mesma forma como procedeu na primeira *Crítica*, quando buscava a solução dos problemas da possibilidade e da decidibilidade dos juízos sintéticos *a priori* teóricos: ele usa como fio condutor a tábua das funções lógicas em todos os juízos possíveis. Essa tábua contém os diferentes momentos da função judicativa agrupados segundo quatro títulos ou pontos de vista sintáticos: quantidade, qualidade, relação e modalidade (KrV, B 95 e 105). Entretanto, o uso que Kant faz desse fio condutor na terceira *Crítica* nem sempre é muito direto, devido a um estilo que cede espaço para digressões e que, ocasionalmente, representa grandes desafios para o intérprete. Uma das fontes das digressões é o fato,

já mencionado, de as soluções das questões relativas à semântica dos juízos estéticos serem formuladas de maneira a preparar o caminho para a solução do problema da dedução. Além disso, Kant nem sempre separa claramente a análise dos momentos da sintaxe e o estudo dos momentos semânticos. A isso se acrescenta uma dificuldade adicional: por dispor apenas de lógica silogística, Kant não consegue dar conta da estrutura sintática dos juízos estéticos puros que estuda. O mesmo ocorreu, de resto, com a análise dos juízos teóricos na *Crítica da razão pura*, pois a sintaxe lógica desses juízos tampouco pode ser descrita no quadro da lógica aristotélica.¹⁸ Nos dois casos, Kant compensa, pelo menos parcialmente, a deficiência da lógica formal, que tinha à sua disposição, pelo estudo da semântica dos juízos — das afirmações que estes pretendem fazer — e do método de justificação da validade (verdade, vigência, obrigatoriedade etc.) dessas afirmações.¹⁹

Juízos lógicos e estéticos

Kant inicia a analítica da faculdade de juízo estética pela distinção entre juízos lógicos e estéticos. Essa distinção é feita com base em considerações semânticas.²⁰ Um juízo é lógico se expressar o nosso conhecimento de um objeto (B 3), ou seja, se ele for teórico (B 39). Conforme foi mostrado na primeira *Crítica*, um juízo teórico, caso tiver a sua realidade objetiva garantida, é sempre um juízo determinante. Por exemplo, os juízos categóricos — os mais elementares dentre os juízos teóricos — determinam um objeto, caracterizado pelo “conceito do sujeito”, por meio de um outro conceito, o de predicado, atribuindo a esse objeto uma propriedade (um aci-

18 Cf. Loparic 2000a [1982].

19 Note-se que esse procedimento é comumente usado na filosofia da linguagem contemporânea.

20 O mesmo vale para a divisão de juízos em estéticos e teleológicos (B I; cf. H, VII-VIII).

dente) designada pelo predicado. “Todo juízo *determinante é lógico*”, diz Kant, “porque o seu predicado é um conceito objetivo dado” (H 29).

Um juízo estético, pelo contrário, “não é nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte, não é lógico” (B 4). Isso significa que o “predicado desse juízo nunca pode ser um conhecimento (conceito de um objeto)” (H 30). Conseqüentemente, juízos sobre o belo (e subentenda-se também sobre o feio) não são determinantes. Veremos em seguida por que Kant os chama reflexionantes. No momento, gostaria de sublinhar que esses juízos não são determinantes pela simples razão de o termo “belo” não enunciar uma propriedade (*Beschaffenheit*) de um objeto (B 247; cf. B 136). O juízo “Esta rosa é bela” não adiciona à representação perceptiva do objeto, referido pelo sujeito “Esta rosa”, um novo atributo, a beleza. Ele relaciona aquela representação “ao sujeito [que perfaz a percepção] e ao seu sentimento de prazer e desprazer”, sentimento pelo qual “não é designado absolutamente nada no objeto”, no qual, contudo, “o sujeito sente-se a si próprio do modo como é afetado” por essa percepção (B 3). Quando chamamos um juízo de estético, estamos indicando “que uma determinada representação, mesmo sendo referida a um objeto, no próprio juízo, entretanto, não é entendida [*verstanden*] como determinação [*Bestimmung*] do objeto, mas do sujeito e do seu sentimento” (H 29).²¹ No parágrafo 15, Kant especifica que o fundamento de determinação de um juízo estético é precisamente a determinação do sujeito efetivamente sentida:

O juízo chama-se estético também precisamente porque o seu fundamento de determinação não é nenhum conceito, e sim o sentimento (do sentido interno) daquela harmonia do jogo das faculdades do ânimo, na medida em que ela pode ser somente sentida. (B 47-8)

Essas análises mostram que há algo de “estranho e anômalo” na semântica de um juízo de gosto, a saber,

o fato de não ser um conceito empírico, mas um sentimento do prazer (por conseqüência, nenhum conceito) aquilo que todavia, mediante

um juízo de gosto, deve ser imputado a cada um e conectado com a representação do objeto, *como se* [*gleich als ob*] fosse um predicado ligado a um conhecimento do mesmo. (B XLVI; itálicos meus)²²

A estranheza dos juízos de gosto vem desse “como se”, que transforma “belo” em um quase-predicado. Kant trata de mesmo assunto num outro trecho, onde diz que, num juízo estético, o “sentimento de prazer (ou desprazer)”, que acompanha a representação (percepção) do objeto, “faz as vezes do predicado [*statt Prädicats dient*]”.²³

A semântica da qualidade dos juízos de gosto

A análise kantiana dos juízos estéticos começa pelos momentos de qualidade. Do ponto de vista sintático da qualidade Kant distingue, diferentemente da lógica tradicional, entre juízos afirmativos, negativos e infinitos (limitativos). A distinção entre esses três momentos da qualidade é uma peculiaridade da lógica transcendental de Kant, que diferencia a negação proposicional (usada na formação de juízos negativos a partir de afirmativos) da negação predicativa (que serve para formar predicados negativos, empregados em juízos limitativos), enquanto a lógica geral (formal) tradicional só reconhece a diferença entre juízos afirmativos e negativos (não reconhecendo a especificidade da negação predicativa).²⁴ Se essa classifica-

21 Sobre esse mesmo ponto, essencial para a minha análise, cf. ainda B 136.

22 A minha tradução difere substancialmente da publicada.

23 Essa peculiaridade semântica, que diz respeito à questão de saber quais são as condições de “validade” dos juízos sobre o belo, implica uma outra, relacionada aos procedimentos de decisão dessas condições, assunto pertencente à problemática da dedução e que, conforme disse anteriormente, será deixado para um outro trabalho (cf. Loparic 2001). O presente estudo limitar-se-á ao estudo do uso do predicado “belo” (e “feio”), deixando de lado vários outros aspectos da semântica kantiana dos juízos estéticos, por exemplo, a tese de Kant de que a forma do objeto belo é “expressão” de uma *idéia estética*, não (apenas) apresentação de um conceito (cf. B 193 e 240) ou as suas considerações sobre a diferença entre um juízo estético e intelectual, relativa ao “sentimento interno de um estado teleológico” (B 160).

ção for transposta para os juízos de gosto, teremos que discriminar entre juízos afirmativos (“a é belo”), negativos (“a não é belo”) e limitativos (“a é não-belo”, ou seja, “a é feio”).²⁵

Os exemplos mais freqüentes de juízo de gosto dados por Kant têm a forma afirmativa. Não pode haver dúvida, entretanto, que Kant admite juízos de gosto negativos. Já na primeira frase do primeiro parágrafo da terceira *Crítica*, ele se pergunta sobre a maneira como distinguimos se algo é belo ou não. Num trecho posterior, Kant defende a possibilidade de alguém achar que um determinado poema não é belo (*nicht schön*, B 140). Quanto a juízos limitativos, eles empregam o predicado “não-belo”, complemento de “belo”, construído a partir desse termo pela negação preditiva e sinônimo de “feio”.

Quanto à semântica, os juízos teóricos de forma lógica afirmativa são interpretados pelas sensações existentes em nós num intervalo de tempo dado, referidas ao objeto ajuizado; os negativos, pela ausência de sensações relevantes, num intervalo dado; e os limitativos, pela presença de sensações no tempo fora de um intervalo de tempo dado.²⁶ Como podem ser interpretados os três momentos da qualidade dos juízos de gosto?

Para começar, é preciso observar que, nesse caso, o domínio de interpretação não são mais as sensações (dados relevantes apenas cognitivamente), mas, conforme já disse, representações perceptivas das formas de objetos sensíveis ligadas a um determinado tipo de sentimento de prazer ou de desprazer. Não de agrado ou desagradado sensíveis, que *se segue* à afecção externa (“patológica”) da nossa sensibilidade empírica, nem tampouco de prazer ou desprazer morais, produzidos, internamente, pelo conceito de liberdade (B XLVI). O sentimento estético resulta da “representação refletida” do objeto sensível, isto é, da reflexão sobre a forma do objeto dado numa representação perspectiva (percepção) que *constata* ser essa representação ligada ao comprazimento ou desprazimento desinteressados. Ao considerar outros momentos dos juízos de gosto, Kant mostrará que essa ligação (*Verbindung*) é afirmada 1) como universalmente válida *a priori*, 2) como embasada na finalidade subjetiva formal da causalidade interna da forma do objeto que produz a vivificação e 3) como necessária *a priori*.

Isso posto, podemos explicitar as regras básicas para a interpretação da qualidade de juízo de gosto. Com “a é belo”, afirmo que a representação (percepção) de a é relacionada em mim ao sentimento subjetivo de comprazimento desinteressado; com “a não é belo”, que tal sentimento não acompanha em mim a sua representação; e, com “a é não-belo (feio)”, que a percepção de a é acompanhada em mim do sentimento de desprazimento desinteressado. Ou seja, os juízos afirmativos são interpretados pela presença, em mim, de uma representação perceptiva ligada ao sentimento do comprazimento; os negativos, pela ausência, em mim, desse estado de ânimo; e os limitativos, pela presença em mim de uma representação perceptiva ligada ao sentimento realmente oposto ao do comprazimento: o desprazimento estético.

No essencial, a presente reconstrução das regras kantianas de interpretação sensível de juízos estéticos *a priori* afirmativos, negativos e limitativos não faz mais do que explicitar o que Kant diz na primeira frase do primeiro parágrafo da terceira *Crítica*: “A fim de distinguir *se algo é belo ou não*, referimos a representação não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade de imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de *prazer ou desprazer* [*Gefühl der Lust oder Unlust*]” (B 4; itálicos meus). Em particular, a regra pela qual são interpretados e recebem significado os juízos de gosto limitativos, de forma “a é feio”, repousa sobre o que Kant diz a respeito do modo como surge em mim o sentimento do desprazimento (*Unlust* ou *Missfallen*) desinteressado e da importância desse sentimento para a discriminação entre

24 Cf. Loparic 2000a [1982], cap. 7, e 2000b.

25 No presente caso, o predicado “não-belo” é o complemento sensível do “belo”. Tentarei mostrar o que isso significa a seguir. Simbolizo o objeto avaliado esteticamente por uma constante, que faz as vezes do nome próprio ou, mais corretamente, de uma descrição definida, pois trata-se sempre de um objeto dado determinadamente, isto é, numa percepção, descrito por meio de um conceito, nunca por um objeto indeterminado qualquer que, este sim, poderia ser formalizado por “x”. Essa precaução não foi tomada por Kulenkampff que abrevia o juízo estético de Kant por “Este x é belo” (1994 [1978], p. 28).

26 Cf. Loparic 2000a [1982], cap. 6, e 2000b.

objetos belos e feios e a rejeição (*Verwerfung*) estética destes últimos.²⁷ Em resumo, os juízos estéticos limitativos são usados para descrever coisas feias ou desaprazíveis (*hässlich oder missfällig*, B 189), tanto da natureza como da arte.

O resultado alcançado é resumido por Kant na seguinte definição do gosto: “O gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante um comprazimento, ou desprazimento, *sem qualquer interesse*” (B 16). Esse resumo deixa aberta a possibilidade de se falar do gosto tanto material como semanticamente, ou mesmo em modo misto, pseudomaterial, como o usado por Kant na observação seguinte: “O objeto de um tal comprazimento chama-se *belo*” (*ibid.*). Dito em modo semântico: o domínio de aplicação do predicado “belo” é o das representações perceptivas acompanhadas de sentimento de comprazimento desinteressado. Note-se que essa observação explicita apenas uma parte da definição do gosto. A outra parte poderia ser formulada, ainda na linguagem pseudomaterial, dizendo: “O objeto de um tal desprazimento chama-se *feio*.” Parafraseando na linguagem semântica: o domínio de aplicação do predicado “feio” é o das representações perceptivas acompanhadas de sentimento de desprazimento desinteressado. Reunindo os dois resultados, pode-se dizer que o domínio em que são interpretados os predicados estéticos básicos “belo” e “feio” — usados nos juízos de gosto, e, portanto, os juízos de gosto eles próprios — é constituído de elementos que são os pares de estados do ânimo constituídos de representações preceptivas e de sentimentos de comprazimento ou desprazimento estéticos.

Agora podemos também responder a pergunta: por que Kant inicia a análise dos juízos de gosto pelo momento de qualidade? De acordo com a perspectiva de interpretação aqui proposta, Kant está tentando responder a pergunta: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* estéticos? Essa é uma pergunta sobre a realidade objetiva e, por conseguinte, sobre as condições de validade desses juízos. De acordo com a tese geral da crítica (filosofia transcendental) kantiana, um juízo qualquer só pode ser dito possível e determinadamente válido ou inválido se pudermos especificar as suas condições de validade e não-validade num domínio de dados sensí-

veis. Ora, a análise semântica dos juízos estéticos mostra que eles não têm “sentido e significado” ou, na linguagem de hoje, que eles não podem ser interpretados no domínio dos *sense data* cognitivos, projetáveis sobre os objetos. Logo, os juízos estéticos ou não são nem válidos nem inválidos — ou seja, o princípio de bivalência não se aplica nesse caso — ou existe um outro domínio de dados sensíveis no qual é possível explicitar a sua possibilidade e as suas condições de validade e de não-validade.²⁸ Essa tarefa é prévia a todas as outras questões da semântica *a priori* dos juízos sobre o belo e o feio, e deve, portanto, vir em primeiro lugar.²⁹ A sua solução é a já enunciada: o domínio de interpretação dos juízos sobre o belo e o feio é o das representações preceptivas dos objetos sensíveis associadas *a priori* a sentimentos (sensações) de comprazimento e desprazimento desinteressados. Como veremos em seguida, o domínio assim constituído não pode ser considerado dado independentemente da reflexão sobre a beleza ou feiura de objetos sensíveis. Esse traço diferencia a semântica dos juízos de gosto da dos juízos teóricos — neste último caso, o domínio de interpretação (contendo intuições, empíricas ou puras) é dado de maneira independente e mesmo prévia — e lembra a semântica dos juízos *a priori* morais, cuja realidade objetiva é assegurada no domínio de sentimentos e ações gerados por eles próprios. Note-se ainda que, no presente contexto, “validade” não significa “verdade”, nem a “não-validade” é sinônimo de “falsidade”. Os valores contemplados pelo princípio de bivalência são outros, comumente chamados de “beleza” e “feiura”.

27 Em B 131, Kant fala em juízos que exprimem “pretensões de rejeição” (*Verwerfungsansprüche*) da atribuição de beleza a um objeto. Na primeira edição (A 129), Kant fala em “juízos de rejeição”.

28 Creio que essa mesma linha de interpretação pode ser útil na discussão da aplicabilidade do princípio de terceiro excluído aos juízos estéticos.

29 A questão de saber por que, no caso dos juízos sobre o sublime, Kant começa pela quantidade não pode ser discutida no presente contexto.

A semântica da quantidade dos juízos de gosto

Do ponto de vista sintático de quantidade, Kant divide os juízos teóricos em universais, particulares e singulares (KrV, B 95). Esses três momentos são interpretados da seguinte maneira: os juízos singulares e particulares subsumem um ou mais objetos sob um conceito, e os universais, incluem a esfera de um conceito na esfera de um outro. Quanto aos procedimentos de justificação dessas interpretações, a subsunção de indivíduos sob conceitos, afirmada nos juízos singulares e particulares, baseia-se sempre na observação (percepção). Por outro lado, a inclusão de conceitos em conceitos, expressa nos juízos universais, pode ser meramente suposta e comparativa ou estrita ou ilimitada. No primeiro caso, a universalidade é apenas empírica, não passando de “uma ampliação arbitrária da validade”, fundamentada na indução; no segundo caso, ela “pertence ao juízo de modo essencial”, apontando para “uma fonte peculiar do conhecimento do mesmo, a saber, uma capacidade de conhecimento *a priori*” (KrV, B 4). A universalidade estrita e a necessidade “pertencem inseparavelmente uma à outra”; além disso, ambas são “caraterísticas seguras de um conhecimento *a priori*”, de modo que tanto uma como a outra podem ser usadas como critério para decidir se um conhecimento é puro ou não.

No que concerne à quantidade lógica dos juízos de gosto, à primeira vista todos eles são *singulares* (B 24). A sua forma sintática é: “*a*, que é *P*, é (não é) belo (feio)”.³⁰ A análise kantiana do significado do predicado “belo”, resumida anteriormente, mostrou que os juízos singulares não operam a subsunção de indivíduos sob conceitos. A beleza não é atribuída ao *a* em virtude de ele ser *P*, mas devido ao fato de a percepção de *a*, tendo sido objeto de reflexão, inspirar ou não prazer ou desprazer desinteressados. A semântica do momento sintático de singularidade dos juízos de gosto difere, portanto, da semântica do mesmo momento nos juízos teóricos.

Entretanto, conforme também foi dito anteriormente, quando enuncio um juízo estético, não afirmo apenas um juízo empírico singular (que eu percebo com prazer um objeto e o ajuízo como prazeroso), mas também levanto a pretensão de que esse juízo é universalmente válido. Es-

sa pretensão “pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo de ‘belo’, que sem *pensar* essa universalidade ninguém teria a idéia de *usar* essa expressão” (B 22; itálicos meus). Ninguém pensa em *chamar* algo de belo, se o sentimento de prazer sentido for apenas privado, dependente de condições privadas (B 19; itálicos meus). Por isso mesmo, nós *falamos* do belo “*como se* a beleza fosse uma propriedade do objeto e *como se* o juízo fosse lógico” (B 18; itálicos meus). Entretanto, a tese de Kant de que a pretensão à universalidade faz parte do que é pensado nos juízos estéticos — portanto, da semântica desses juízos — não é baseada apenas ou principalmente no uso do predicado “belo” na linguagem cotidiana, mas no modo como tomamos consciência da beleza de algo. Quem “toma consciência de que o seu comprazimento em algo é, nele próprio, independente de todo interesse”, não pode “julgar esse fato de outro modo, senão que ele tenha de conter um fundamento do comprazimento para qualquer um” (B 17). Em suma, a pretensão à universalidade irrestrita faz parte do significado de um juízo de gosto e lhe pertence de modo essencial. Como a universalidade irrestrita é um sinal de aprioricidade, todos os juízos de gosto devem ser considerados *a priori*. Dessa forma, fica descartada a possibilidade de interpretar os juízos estéticos como privados, expressando comprazimentos privados — à semelhança de juízos de agrado ou desagrado sensíveis ou de juízos de percepção, analisados em *Prolegômenos*, que descrevem estados cognitivos privados.

Singular do ponto de vista meramente lógico-formal, o juízo de gosto, se considerado do ponto de vista do seu conteúdo, é singular e universal. Caso quiséssemos achar um equivalente sintático para esse último momento, poderíamos dizer que, ao falar da universalidade estética de um tal juízo “logicamente” singular, Kant tem em vista a existência, nele, de um *quantificador oculto*, que não varia sobre a esfera de percepções ou de

³⁰ Note-se que um juízo estético não tem a forma: “Isto é belo”, como entende Kulenkampff (1992b, p. 74), pois, segundo Kant, o pronome demonstrativo “isto” não exprime o sujeito de um juízo. O sujeito de um juízo contém necessariamente um conceito, por exemplo, o de rosa.

objetos dados por meio destas, mas sobre a esfera cujos elementos são os sujeitos que ajuízam esteticamente essas representações. Como diz Kant, um juízo de gosto esteticamente universal não conecta “o predicado de beleza ao conceito do *objeto*, considerado em sua inteira esfera lógica” — isto é, não inclui uma esfera de objetos, determinada por um certo conceito, na esfera de objetos belos — mas “estende o mesmo [predicado de beleza] sobre toda a esfera *dos que julgam*” (B 24; *itálicos no original*). Por empregarem expressões que se referem a objetos singulares (a representações perceptivas da forma de objetos sensíveis), os juízos estéticos são *singulares*; entretanto, como quantificam universalmente, ainda que de maneira oculta, sobre a classe dos sujeitos que avaliam ou que possam vir a avaliar reflexivamente o objeto referido — fato revelado pela interpretação semântica do momento sintático de quantidade —, eles são, ao mesmo tempo, *universais*. Contrariamente ao que ocorre com os juízos lógicos, os juízos estéticos têm *dois* momentos quantitativos *sintáticos*, a singularidade e a universalidade.

Continuando a sua análise semântica, Kant atribuirá aos juízos de gosto “uma *quantidade estética* de universalidade” (B 25). Ou seja, a universalidade dos juízos estéticos não é objetiva, teórica ou lógica e, sim, subjetiva ou estética. Isso significa que ela não concerne relações entre indivíduos e conceitos ou entre conceitos e conceitos, todos objetivamente válidas (interpretadas sobre domínios de objetos sensíveis), mas a relação de uma representação empírica a uma maneira de sentir, fundada *a priori* e comum a todos os homens (B 23).

Ora, todo juízo teórico — tanto *a priori* como *a posteriori*, tanto universal como singular — também é subjetivamente universal. Todos os juízos teóricos *a priori* são subjetivamente universais, visto que ninguém pode afirmar a aprioricidade de um tal juízo sem considerá-lo válido para todos. Conforme foi dito anteriormente, a universalidade estrita é uma das características seguras de um conhecimento *a priori*. Por outro lado, todos os juízos teóricos empíricos também “levantam a pretensão [*Anspruch*] de valer para todos”, pois essa pretensão “é sempre possível, independentemente da sua contingência interna” (B XLVI). Todo juízo teórico empírico

universal, por valer para “tudo o que está contido sob um conceito dado”, vale igualmente “para qualquer um que represente um objeto através deste conceito” (*ibid.*). Nem mesmo os juízos singulares de experiência renunciavam à pretensão de terem a validade subjetiva universal:

Um juízo de experiência singular, por exemplo, aquele feito por quem percebe uma gota movendo-se num cristal, exige [*verlangt*] com razão que qualquer outro o tenha que considerar precisamente assim, porque proferiu esse juízo segundo as condições universais da faculdade de juízo determinante [teórico], sob as leis de uma experiência possível em geral. (B XLVI)

Esse ponto pode ser explicado da seguinte maneira. Quando afirmo um juízo singular empírico do tipo “Este homem é mortal”, baseio-me na regra universal: “Todos os homens são mortais”, que inclui um conceito (homem) num outro conceito (mortal). Todos os que aceitarem, por uma razão ou outra, o pressuposto de que todos os homens são mortais e ajuizarem de propriedades de um homem terão de concordar que esse homem é mortal, independentemente da contingência interna desse fato e do pressuposto em que se fundamenta. Esse tipo de acordo objetivo, baseado em relações entre conceitos, constituídas e interpretadas de acordo com as leis gerais da experiência possível, justifica a pretensão de juízos empíricos singulares de serem aceitáveis para todos.

Embora todo juízo teórico levante a pretensão de ser também subjetivamente universal, a inversa não vale. Em particular, os juízos de gosto, embora sejam afirmados com pretensão à universalidade subjetiva, não podem reivindicar a universalidade objetiva: as condições da sua validade universal não podem ser explicitadas por meio de regras gerais interpretadas no domínio de experiência possível. Kant escreve: “Quando se julgam objetos segundo conceitos, toda a representação da beleza é perdida. Logo, tampouco pode haver uma regra, segundo a qual alguém devesse ser coagido a reconhecer algo como belo” (B 25). Nós todos podemos até concordar com a regra: “As rosas em geral são belas”, que inclui o conceito

de rosas no de coisas belas. Mas essa regra não obriga ninguém a ajuizar *esteticamente* como belo um objeto que é uma rosa, pela seguinte razão: a atribuição de beleza a todas as rosas não é um juízo estético, mas “um juízo lógico fundado num juízo estético”, mais precisamente, obtido por comparação, isto é, por indução, a partir de vários juízos propriamente estéticos, todos singulares: “Esta rosa é bela”, “Aquela rosa é bela” etc. (*ibid.*).

Sem poder dar sentido à universalidade irrestrita dos juízos estéticos em termos de leis *a priori* de uma experiência possível em geral, Kant empenha-se em explicitar condições de um outro tipo nas quais poderia assegurar a realidade dessa pretensão e, assim, fornecer a prova de que os juízos com tal conteúdo semântico são possíveis. A fim de acompanhar o argumento de Kant, convém explicitar melhor o teor da pretensão à universalidade:

O juízo de gosto não *postula* o acordo unânime de qualquer um (pois isso só pode fazer um juízo lógico-universal, porque pode alegar razões); ele somente *imputa* [*er sinnet an*] a qualquer um esse acordo como um caso da regra, com respeito ao qual ele espera a confirmação não de conceitos, mas da adesão de outros. (B 26)

Portanto, um juízo de gosto não diz que todos sentem o comprazimento na presença desta ou daquela representação perceptiva. A pretensão é, antes, que todos os que refletem sobre essa representação *deveriam*, em virtude de uma regra *a priori* não especificada, sentir o prazer estético. O consentimento estético não é afirmado como um fato psicológico, nem fundamentado numa regra psicológica geral, nem mesmo exigido como um dever em termos de regras práticas determinadas, ele é imputado ou encarecido a todos como um certo modo se sentir, baseado em princípios *a priori* a serem explicitados posteriormente (na Dedução).

Isso posto, surge a pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* que expressam tal imputação? A resposta encontrada por Kant diz: a possibilidade de um juízo com esse significado repousa sobre o postulado de algo como “uma *voz universal* com vistas ao comprazimento,

sem mediação de conceitos” (B 26). O propósito dessa resposta é unicamente a de especificar o conteúdo sensível constitutível *a priori* de uma pretensão, não de enunciar um fato, uma regularidade natural ou uma exigência moral. O papel da pressuposição da voz universal é apenas resolver ou, pelo menos de encaminhar a busca de uma solução para o problema de saber se a pretensão à validade universal dos juízos de gosto possui algum conteúdo sensível, nem que seja meramente subjetivo.

O papel análogo é desempenhado pelos esquemas *a priori* em relação aos princípios do entendimento. Por exemplo, a pretensão à validade universal *a priori* do princípio de causalidade é interpretada e, em seguida, provada pelo esquema *a priori* da relação causa-efeito. Essa analogia é apenas parcial, pois enquanto o esquema da relação causa-efeito pode ser constituído, no domínio de experiência possível, por meio de um procedimento esquemático *a priori*, a voz universal, introduzida para assegurar a realidade da pretensão à validade universal dos juízos de gosto, não é associada a nenhum procedimento constitutivo da possibilidade de experiência.³¹

Kant anuncia o resultado principal da sua semântica dos juízos de gosto da seguinte maneira: “O belo é o que é representado sem conceitos como objeto de um comprazimento *universal*” (B 17). Ele o formula, ainda, da seguinte maneira, mais breve: “*Belo* é o que apraz universalmente sem conceito” (B 32). Dito em modo semântico: a validade universal da ligação entre a representação perceptiva da forma do objeto ajuizado e o sentimento de comprazimento desinteressado é interpretada em termos de um modo de sentir (voz universal), fundado *a priori* de maneira a ser esclarecida e pressuposto como comum a todos.

À luz dessa análise dos momentos da quantidade da *semântica profunda* dos juízos de gosto, um juízo estético afirmativo pode ser parafraseado da seguinte forma: todo sujeito humano, se refletir sobre a finalidade subjetiva formal da forma perceptiva de *a*, deverá sentir o comprazi-

³¹ Essa tese será estabelecida na Dedução.

mento desinteressado por *a*. Um juízo negativo, por sua vez, diz: todo sujeito humano, se refletir sobre a finalidade subjetiva formal da forma perceptiva de *a*, *não* deverá sentir o comprazimento desinteressado por *a*. Finalmente, um juízo estético limitativo afirma: todo sujeito humano, se refletir sobre a finalidade subjetiva formal da forma perceptiva de *a*, *deverá* sentir o desprazimento desinteressado por *a*.

A universalidade estética é, portanto, também um aspecto da *sintaxe profunda* dos juízos sobre o belo (e o feio) que não aparece na sua forma sintática superficial, que é a de um juízo singular simples. Quando Kant fala em “forma estética” dos juízos estéticos, em oposição a forma lógica dos juízos objetivos (B 135), ele ainda tem em vista momentos sintáticos. A razão da sua terminologia, estranha para o leitor moderno, pode estar no fato de ele não encontrar, na lógica formal da sua época, o estudo de formas judicativas características da sintaxe dos juízos estéticos, em particular, do momento de universalidade *combinado* com o de singularidade. Para nós, que dispomos de estudos sobre as formas lógicas judicativas muito mais complexas, esse problema se torna relativamente simples e os momentos sintáticos que Kant tentava esclarecer por considerações semânticas, a primeira vista “estranhos e anômalos”, podem ser simbolizados com facilidade.³²

A semântica da relação dos juízos de gosto

Do ponto de vista sintático de relação, os juízos teóricos são divididos em categóricos, hipotéticos e disjuntivos (KrV, B 95). Esses três momentos são interpretados da seguinte maneira: os juízos categóricos enunciam a relação de inerência de um acidente (determinação, propriedade ou atributo) numa substância; os hipotéticos, a relação de causalidade entre eventos dados em seqüências temporais; e os disjuntivos, a relação de interação causal entre partes finitas e coexistentes de um todo.

O exemplo clássico kantiano de um juízo de gosto é “Esta rosa é bela”. Ainda de acordo com Kant, esse juízo diz o mesmo que: “Esta rosa é

esteticamente prazerosa”. Nos dois casos, a “relação” expressa parece ser a de inerência de um acidente numa substância. Poder-se-ia concluir, portanto, que, para Kant, todo juízo de gosto é *categórico*. Tal conclusão seria, contudo, precipitada, pois não leva em conta todos os elementos da análise kantiana do aspecto relacional dos juízos de gosto.

Para começar, o predicado “belo”, sendo sinônimo de “desinteressadamente prazeroso”, não é, conforme vimos, um predicado “lógico”, ele não expressa um acidente objetivo, mas um predicado-como-se. A beleza, tal como a feiura, não são propriedades que possam ser atribuídos aos objetos a título de suas determinações. As análises de Kant mostram, em segundo lugar, que ao afirmarmos ser um objeto esteticamente prazeroso, nós estamos, *ao mesmo tempo*, dizendo que existe uma certa *relação* entre a representação perceptiva da forma do objeto sensível ajuizado e a nossa sensibilidade estética. Essa relação é um certo tipo de finalidade da representação empírica, constatada na e pela reflexão sobre essa representação (B 134).

Ora, em Kant, *reflexão* é a operação pela qual a faculdade de juízo “encontra o universal, se o particular for dado” (B XXVI). No presente contexto, o particular é a forma perceptiva de um objeto e o universal, a sua conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*). Em determinados trechos, Kant parece considerar a reflexão como capacidade de ajuizar da conformidade a fins das representações perceptivas de objetos (B XLV). Nesse uso, o termo “reflexão” é sinônimo de “gosto”, razão pela qual ele é irrelevante para se compreender o caráter peculiar da operação de *reflexão estética* enquanto componente da operação judicativa complexa que produz os juízos estéticos. No uso próprio, a reflexão estética é a capacidade de *perceber*³³ ou, ainda, de *notar* ou *observar*³⁴ um certo tipo de conformidade a fins em percepções ou apreensões de objetos sensíveis e de tomar consciência dessa conformidade a fins na forma de comprazimento desinteres-

32 Como acontece em geral, Kant tem muito mais facilidade em determinar os momentos semânticos, constitutivos da complexidade dos juízos de gosto, do que os momentos sintáticos.

33 Kant diz “*wahrnehmen*”, B 61 e 253.

sado (ou, conforme o caso, desprazimento desinteressado), sintetizando, desta feita, a conformidade a fins ou o oposto da conformidade a fins numa representação perceptiva com um tipo de prazer ou desprazer. Esse modo de tomada de consciência ou de síntese *a priori* de dados sensíveis (percepções e sentimentos), constitutiva da faculdade de julgar estética, torna essa faculdade uma capacidade peculiar, diferente da capacidade de produção de juízos teóricos, práticos e mesmo teleológicos. Os juízos teóricos são baseados, como é sabido, em sínteses *a priori* de dados sensíveis acessados quer pela intuição pura quer pela empírica; os práticos, fundamentam-se na síntese *a priori* da minha vontade finita com as máximas das minhas ações efetivas; e os teleológicos são gerados pela faculdade de juízo reflexivo *em geral* (B LII; cf. H 20 e 213).

Aqui surge uma nova pergunta: que tipo de finalidade ou de conformidade a fins é notado pela reflexão estética na representação perceptiva da forma do objeto ajuizado? Kant responde: a relação de finalidade *subjéti-va* e *formal* entre essa representação e as nossas forças cognitivas (imaginação e entendimento). Vejamos, de mais perto, o que significa dizer que a representação refletida do objeto possui uma finalidade subjetiva formal.

Significa, antes de mais nada, que essa representação se mostra, na reflexão, como fundamento de determinação da atividade *do sujeito* (B 37). Nessa qualidade, a bela forma é dita fonte de uma *causalidade interna* (*ibid.*). O efeito dessa causalidade é uma certa relação entre as forças cognitivas, um “estado de *jogo livre* das faculdades de conhecimento” (da imaginação e do entendimento), a “conveniência da representação à ocupação harmônica (subjetivamente conforme a fins) de ambas as faculdades do conhecimento em sua liberdade” (B 155), mas sem a intenção de adquirir um conceito o objeto da representação (B XLIV).³⁴ A forma cuja representação perceptiva é capaz de exercer essa causalidade interna é chamada “bela forma” e a sua finalidade, subjetiva e formal.

A consciência da conformidade a fins meramente subjetiva e formal no jogo das faculdades de conhecimento do sujeito em uma representação, pela qual o objeto é dado, é *idêntica* ao prazer estético (B 37). O prazer estético e a consciência desse tipo de conformidade a fins são uma e

a mesma coisa (*einerlei*) (H 65).³⁵ Um objeto é chamado belo, diz Kant na Introdução à terceira *Crítica*, “no caso em que a forma (não o material da sua representação, como sensação) é ajuizada, na reflexão sobre a mesma (sem ter a intenção de obter um conceito dele), como fundamento de um prazer na representação de um tal objeto” (B XLV-XLVI). O fundamento do prazer é colocado, assim, “na forma do objeto para a reflexão em geral”, ou seja, na finalidade subjetiva formal da representação que consiste em este vivificar as forças cognitivas. O mesmo vale, *mutatis mutandis*, para o desprazer. Entretanto, como não é possível representar conceitualmente o fim realizado no ânimo pela representação do objeto ajuizado como belo, essa representação, embora seja subjetivamente conforme a fins, é *sem fim*.³⁷

O comprazimento com a finalidade subjetiva formal de uma representação perceptiva possui em si uma causalidade, “a de *manter*, sem objetivo ulterior, o estado da própria representação e a ocupação das faculdades de conhecimento” (B 37). “Nós *demoramo-nos* na contemplação do belo”, diz Kant, “porque esta contemplação fortalece e reproduz a si própria [...]” (*ibid.*). Por isso, chamamos de prazer “a consciência da causalidade de uma representação com vistas ao estado do sujeito, para conservar este nesse estado” (B 33). A causalidade interna da forma do objeto é, portanto, uma *causalidade circular*, existindo uma comunidade efetiva entre partes coexistentes num todo ou, nos termos de hoje, um *feedback* entre elementos de um sistema fechado, no presente caso, do sujeito.

O sentimento de comprazimento assim concebido tem o seu oposto real no sentimento de desprazimento (*Missfallen*). Essa contrapar-

34 No original: “beobachten” e “bemerken”, B 34.

35 Ao observarmos que a representação contribui para a vivificação das faculdades cognitivas sem um fim determinado, observamos a sua “finalidade segundo a forma” (B 33) ou, ainda, com a “forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é *dado*” (B 35).

36 Note-se que, segundo Kant, prazer acompanha a realização de uma intenção (*Absicht*) qualquer (B XXXIX).

37 Kant dirá também que a reflexão observa uma “legalidade sem lei” (B 69).

tida sensível do comprazimento é, diz Kant, “aquela representação que contém o fundamento para determinar o estado das representações [do sujeito] para seu próprio oposto (impedi-la ou eliminá-la)” (B 37). Ou seja, o desprazimento é a consciência de que a representação, pela qual um objeto é dado, contém o fundamento de inibição da atividade do sujeito, o que, por sua vez, causa a supressão dessa representação.

Qual é a regra segundo a qual age a causalidade interna de uma bela forma, produzindo os efeitos descritos? Tal regra não pode ser definida em termos das qualidades intrínsecas (perfeição etc.) da forma. A causalidade em questão tampouco pode ser dita uma regularidade natural, formulada em uma lei empírica ou *a priori*, nem tampouco uma regularidade moral. Ambas as possibilidades são excluídas já pela análise do momento de quantidade dos juízos de gosto, que diz que o belo apraz universalmente sem conceito ou regra determinados.

Kant tira daí a conclusão inevitável de que o modo exato como é produzido o tipo mencionado de prazer ou desprazer pela reflexão não pode ser explicitado:

estipular *a priori* a conexão do sentimento de um prazer ou desprazer, como um efeito, com qualquer representação (sensação ou conceito), como sua causa, é absolutamente impossível, pois esta seria uma relação de causalidade, que (entre objetos da experiência) sempre pode ser conhecida somente *a posteriori* e através da experiência. (B 35-6)

Kant assinala, entretanto, que o prazer expresso num juízo estético é análogo ao prazer causado pela lei moral. Ou seja, a consciência da finalidade subjetiva formal de uma representação perceptiva assemelha-se à consciência da lei moral. Segundo a *Crítica da razão prática*, nós tomamos consciência da lei moral pelo sentimento de respeito, que é uma “sensação de um tipo especial”, produzida *a priori* pela lei moral (KrV A 164). Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant retoma essa tese, dizendo que o respeito é uma “modificação particular e peculiar” da nossa sensibilidade ou receptividade moral,³⁸ derivada *a priori* de conceitos morais universais (B

36). O respeito é derivado no sentido de ser *causado a priori* por esses conceitos, sendo que a causalidade invocada repousa sobre uma qualidade supra-sensível do sujeito, que é a liberdade. Dito de maneira mais precisa, o que é “derivado da idéia moral como causa” não é propriamente o sentimento de respeito, mas a determinação da vontade. Porém, o estado de ânimo de uma vontade determinada dessa maneira (pela lei da liberdade) “já é em si um sentimento de prazer e idêntico a ele”. Ou seja, a consciência da determinação ou da coerção da vontade pela lei moral é idêntica ao sentimento de respeito, estado interno que Kant denomina “fato da razão”.³⁹

O sentimento de prazer estético é análogo a esse sentimento. Isso significa que ele é idêntico a um estado de consciência determinado *a priori*, na qual se anuncia uma qualidade supra-sensível do sujeito. Entretanto, a analogia é apenas parcial, pois o prazer estético não é efeito direto do conceito de finalidade subjetiva formal de uma representação perceptiva singular — ao passo que o sentimento de respeito é efeito direto da lei moral —, mas, conforme mostrado anteriormente, tão somente efeito da reflexão sobre esta representação à luz daquele conceito.

Kant sintetiza os resultados da sua análise da pretensão contida no momento de relação dos juízos de gosto da seguinte maneira: “Beleza é a forma da *finalidade* de um objeto, na medida em que ela é percebida nele *sem representação de um fim*” (B 61). Na linguagem semântica, essa frase pode ser parafraseada como segue: o termo “belo” designa a conformidade a fins subjetiva formal da causalidade interna da forma perceptiva de um objeto, notada pela reflexão estética e sentida como comprazimento desinteressado, estado de ânimo que tende a perpetuar a presença da forma do objeto no sujeito. Por conseguinte, um juízo de forma “*a é belo*” é abreviação de um forma sintática muito mais complexa, que pode ser expressa,

38 Kant distingue sensações (*Empfindungen*) ou sentimentos (*Gefühle*) morais particulares da capacidade de termos essas sensações e sentimentos. Na *Doutrina da virtude*, essa capacidade é definida “receptividade [*Empfänglichkeit*] do livre arbítrio para ser movido pela razão prática (por sua lei)” (MST, A 37).

39 Sobre essa interpretação do fato da razão, cf. Loparic 1999.

ainda que de maneira incompleta, pela seguinte paráfrase: “Todo ser humano, se ele refletir sobre a forma perceptiva de *a*, notará a finalidade subjetiva formal da vivificação das suas faculdades cognitivas por essa forma, sendo a consciência dessa finalidade o prazer desinteressado, estado de ânimo que tende a perpetuar a presença da forma do objeto no sujeito.” Uma fórmula análoga pode facilmente ser elaborada, *mutatis mutandis*, para explicitar a estrutura dos juízos do tipo: “*a* é feio”. Do ponto de vista da relação, não somente a semântica profunda de um juízo estético difere da semântica de superfície, mas a sintaxe profunda também difere da sua sintaxe aparente: a sua forma não é a de um juízo de predicação (categórico), no sentido da silogística tradicional, e sim a de um *juízo complexo*, que não faz parte da lógica conhecida por Kant.

A semântica da modalidade dos juízos estéticos

Do ponto de vista sintático de modalidade, os juízos sintéticos teóricos em geral são divididos em problemáticos, assertóricos e apodícticos ou necessários (KrV, B 95 e 100-1). Do ponto de vista semântico, os juízos sintéticos teóricos *a priori* possuem a peculiaridade de serem sempre apodícticos, pois enunciam uma necessidade do pensamento teórico. Quanto aos juízos sintéticos teóricos empíricos, eles são problemáticos se expressam o possível, o que se coaduna com as condições formais materiais da experiência — as formas *a priori* da intuição e as categorias; assertóricos, se afirmam o que é efetivo, o que está ligado às condições materiais da experiência — a sensação; ou apodícticos, se dizem o necessário — aquilo cuja conexão com o efetivo está determinada segundo leis empíricas.⁴⁰

A análise do significado dos juízos de gosto feita do ponto de vista da modalidade revela que eles não expressam uma necessidade do pensamento nem uma necessidade prática, mas uma pretensão à necessidade. A ligação entre a representação perceptiva de um objeto e o sentimento de prazer (ou desprazer) é imputada (a todos) como *a priori* necessária. Nas palavras de Kant: “O juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um;

e quem declara algo belo quer que qualquer um *deva* aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo. [...] Procura-se ganhar o assentimento de cada um, porque se tem para isso um fundamento comum a todos” (B 63). Contudo, essa imputação é condicional: ela pressupõe que “o caso é submetido corretamente sob aquele fundamento como regra da aprovação”, ou seja, a correção de um juízo singular empírico do tipo: “Eu percebo um objeto com prazer estético” (*ibid.*).

A pretensão de necessidade e um juízo de gosto pode ser justificada *a priori* (essa tese será provada na Dedução), ao passo que a prova da correção da subsunção permanece problemática. Aqui surgem dificuldades específicas da faculdade de juízo estética, decorrentes do fato de ela não subsumir o objeto ajuizado sob conceitos, como faz a faculdade de juízo lógica, mas sob uma relação que pode apenas ser sentida — a da harmonia entre a imaginação e o entendimento. Nesse caso, a subsunção pode enganar facilmente, sempre deixando margem a dúvidas (B 152).

Ao analisar do conteúdo semântico da pretensão à necessidade, Kant mostra que ela se baseia em dois *pressupostos*. Em primeiro lugar, o pressuposto de um sentido comum estético. Esse sentido não é externo, mas tão somente “o efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades cognitivas”, ou ainda, do “efeito da reflexão estética sobre o ânimo” (B 65). Logo se vê que, na interpretação de Kant, a imputação da necessidade de acordo quanto ao resultado da reflexão sobre as representações perceptivas de objetos implica o mesmo pressuposto que a pretensão à universalidade: um *modo de sentir* comum a todos os que julgam. Esse resultado não surpreende, pois ele é exatamente análogo ao que Kant afirma na primeira *Crítica*, a saber, que 1) conforme foi visto anteriormente, a universalidade e a necessidade são características distintivas dos juízos sintéticos *a priori* teóricos inseparáveis uma da outra e 2) formas *a priori* da sensibi-

40 No domínio de experiência teórica possível, nenhuma existência pode ser dita necessária, “a não ser a existência de efeitos a partir de causas dadas segundo leis da causalidade” (KrV, B 279).

lidade — nesse caso, da intuição — precisam ser postuladas (e, se possível, deduzidas metafisicamente) como meios para garantir essas características.

Essa analogia leva a uma outra: a suposição de que, tal como as formas *a priori* da intuição são associadas a regras *a priori* de constituição de intuições *a priori* (o esquematismo matemático, transcendental e empírico), assim também deveria existir uma *regra* para o uso do sentido comum estético, “sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, transformar em regra para todos um juízo, que concorde com essa suposição, e um comprazimento em um objeto, expresso nesse juízo” (B 67). Como se trata de uma regra para um modo de sentir, ela não poderá ser uma lei discursiva, mas um procedimento esquemático. Por outro lado, como esse modo de sentir é afetado pela reflexão sobre a finalidade — que não é um conceito empírico, nem uma categoria do entendimento, mas um conceito da razão —, não há nem pode haver nenhum esquema para a sua apresentação (*Darstellung*) em nenhum domínio de dados sensíveis. Portanto, não há, nem pode haver, uma regra determinada, discursiva ou esquemática, empírica ou *a priori*, “segundo a qual alguém devesse ser coagido [*genötigt*] a reconhecer algo como belo” (B 25). Esse resultado reitera o que foi dito, na seção anterior, sobre a impossibilidade de explicitar uma regra para a causalidade interna da bela forma.⁴¹ A necessidade pretendida pelo juízo de gosto pode ser apenas “exemplar”, sendo o objeto ajuizado exemplo de uma regra que não pode ser dada (B 62-3; cf. B 53).

Como, então, é possível garantir *a priori* que um certo objeto tenha um valor exemplar? Qual é o princípio que, embora não determinado ele mesmo, seria, contudo, capaz de determinar necessariamente, de modo universalmente válido, o que apraz e o que desapriza (B 64)? Qualquer que seja a resposta a essa pergunta — que deverá contemplar tanto a pretensão à universalidade como a pretensão à necessidade —, uma coisa é certa: o que estamos efetivamente pressupondo, quando presumimos proferir juízo de gosto, é uma *norma ideal indeterminada* de um sentido comum que nos permite fazer de um juízo de gosto regra para qualquer um (B 67). Na parte da Analítica do Belo que trata dos momentos do significado do pre-

dicado “belo” e dos juízos que empregam esse predicado, Kant não tenta oferecer qualquer resposta à pergunta acima. Ao invés disso, ele coloca o leitor diante da alternativa de pensar a norma como um princípio constitutivo da “possibilidade de experiência” — tal como, por exemplo, o esquematismo *a priori* — ou, então, como um princípio regulativo “para produzir em nós um sentido comum para fins superiores”, imposto por um princípio superior da razão (B 67-8).⁴²

A razão pela qual Kant deixa de tomar posição é essencialmente metodológica: essa parte da terceira *Crítica* visa tão somente “decompor a faculdade do gosto em seus elementos” (B 68), isto é, identificar, por meio da análise, os momentos constitutivos da sintaxe e da semântica dos juízos de gosto. Essa análise revela que, tal como a pretensão à universalidade, a pretensão à necessidade é um momento do significado de qualquer juízo desse tipo: essa constatação, que é suficiente para classificar esses juízos como *a priori*, não depende da justificação dessas pretensões nem, *a fortiori*, do uso dessa justificação na avaliação de juízos estéticos particulares.⁴³ A tarefa de justificação é deixada para a Dedução, parte da Analítica do Belo que visa mostrar que existe um princípio *a priori* que permite justificar ambas as pretensões. Assim como o ajuizamento de um objeto em vista do conhecimento precisa de regras universais *a priori*, também — essa é a idéia-guia de Kant na dedução dos juízos de gosto — o comprazimento necessário de cada um deve poder ser proclamado como regra para todo outro (B 135). Se uma ou outra dessas duas pretensões dos juízos de gosto

41 Isso implica — Kant mostrará isso na Dedução — que um juízo estético não pode basear-se em nenhuma prova (*Beweis*) e nenhum fundamento de prova (*Beweisgrund*), quer empírico quer *a priori*, segundo “uma fórmula aplicável universalmente” (B 143). Essa é uma “peculiaridade lógica” dos juízos de gosto, caracterizada sem recurso a qualquer conteúdo, mesmo sem apelo ao sentimento de prazer (B 135-6; cf. B 146).

42 Conforme mostrei em outro lugar (cf. Loparic 2001), a resolução dessa alternativa exige que a parte decisiva da Dedução dos juízos estéticos puros (parágrafos 30-40) seja lida em conjunto com a parte principal da Dialética da faculdade de juízo estética (parágrafos 55-8).

43 Essa avaliação consiste, em princípio, na *decisão*, através do sentimento, se algo é belo ou não (B LI e 3).

não puder ser deduzida *a priori*, esses juízos devem ser declarados quimeras ou então reinterpretados como meramente empíricos. Isso não impede, entretanto, que a universalidade e a necessidade sejam reconhecidas, por meio de uma análise prévia, como parte do *teor semântico* de nossas eventuais quimeras estéticas.

Kant resume da seguinte maneira a interpretação do belo extraída do estudo da modalidade dos juízos de gosto: “*Belo é o que é conhecido sem conceito, como objeto de um comprazimento necessário*” (B 68). Na linguagem semântica: o termo “belo” é aplicado aos objetos tais que a representação perceptiva da sua forma é ligada necessariamente à sensação (ao sentimento) de comprazimento desinteressado (de todos). Uma conclusão análoga, tanto na modalidade material como na formal, pode facilmente ser obtida com respeito ao feio.

Resultados

A Analítica do Belo, apoiada em momentos nos quais se desdobram os quatro aspectos básicos da sintaxe de todos os juízos do entendimento, estabelece os seguintes momentos do significado dos juízos de gosto:

1) Do ponto de vista da qualidade, os juízos estéticos são afirmativos, negativos ou limitativos, e o seu domínio de interpretação são as representações perceptivas das formas de objetos sensíveis ligadas *a priori* a sensações ou sentimentos de comprazimento e de desprazimento desinteressados. Nesse domínio, é possível explicitar tanto o conteúdo empírico, quanto as pretensões *a priori* dos juízos de gosto.

2) Do ponto de vista da quantidade, juízos estéticos são, ao mesmo tempo, singulares e universais, sendo que o momento de singularidade pode ser interpretado em termos de sentimentos de prazer ou desprazer estéticos efetivamente sentidos, enquanto o momento de universalidade permanece uma pretensão, cuja possibilidade subjetiva depende da existência de uma voz universal, um modo de sentir especificamente estético, comum a todos os homens.

3) Do ponto de vista da relação, os juízos de gosto são, ao mesmo tempo, categóricos (afirmam que um certo objeto é esteticamente prazeroso, como se o prazer estético fosse um predicado), hipotéticos (expressam uma causalidade interna circular) e disjuntivos (enunciam uma causalidade interna circular), além de expressarem a relação de finalidade subjetiva formal da causalidade interna da representação pela qual o objeto avaliado é dado. Sendo assim, os juízos estéticos combinam, de maneira não prevista pela silogística, os três momentos semânticos da relação: a predicação, a condicionalidade e a comunidade.

4) Do ponto de vista da modalidade, os juízos estéticos imputam como necessário o prazer estético que afirmo sentir na presença de uma certa representação perceptiva de um objeto, com a condição, entretanto, que a minha asserção dessa ligação constitua uma aplicação correta da reflexão sobre a finalidade subjetiva formal de tais representações. Portanto, quanto à modalidade, os juízos de gosto são, ao mesmo tempo, necessários (sem serem apodícticos, como podem ser os teóricos, nem inapeláveis, como é a lei moral) e condicionalmente assertóricos.

Um dos resultados mais importantes dessa reconstrução é que a estrutura semântica profunda do juízo de gosto é constituída por mais de um momento dos quatro grupos de momentos semânticos distinguidos por Kant, o que lhe confere um caráter misto ou composto único, que não se observa nos juízos teóricos e práticos. Da complexidade semântica segue-se a sintática: a sintaxe profunda desses juízos é significativamente menos simples do que a superficial, pois, nela também, observa-se a presença de vários momentos, pertencentes a um e mesmo grupo sintático. Os diferentes momentos da estrutura sintática profunda do juízo de gosto afirmativo: “*a é belo*”, por exemplo, podem ser indicados, ainda que de maneira muito incompleta e imprecisa, pela seguinte paráfrase: “Necessariamente, todo ser humano, se ele perceber a forma de *a* e estiver refletindo sobre a sua finalidade subjetiva formal, deverá tomar consciência da vivificação das suas forças cognitivas na forma de sentimento de comprazimento desinteressado para com o objeto *a*.” Fórmulas análogas para os juízos de gosto sobre o que não é belo (negativos) e sobre o que é feio (limitati-

vos) podem ser construídas a partir das análises feitas acima.⁴⁴

Com base nessa semântica e sintaxe, é possível dizer, com maior precisão, em que sentido os juízos de gosto são sintéticos e *a priori*. A síntese que eles enunciam é a ligação entre a representação perceptiva de um objeto (da natureza ou da arte), percebido por mim, e o sentimento de comprazimento ou de desprazimento desinteressados em mim, conexão imputada como necessária a todos os que julgarem esteticamente sobre o mesmo objeto. O *terceiro elemento* que une (sintetiza) a representação de objeto e o sentimento de comprazimento é a observação da finalidade subjetiva meramente formal da bela forma, feita na reflexão e experienciada como esse tipo de sensação.

Essa síntese é sensível e mesmo empírica, quanto ao efeito subjetivo — visto que o prazer estético, ele mesmo sensível, depende de uma representação empírica⁴⁵ —, mas ela é, ao mesmo tempo, *a priori* segundo o seu fundamento de determinação, pois a ligação entre a representação empírica e o prazer estético só pode ser observada e levada à consciência na reflexão estética guiada pelo ponto de vista *a priori* da finalidade subjetiva formal da representação em questão. Devido à complexidade da sua estrutura semântica profunda, os juízos estéticos podem e devem ser caracterizados, sob um determinado aspecto semântico, como empíricos e, sob um outro aspecto, como *a priori*. Esse é mais um traço, já assinalado, do caráter misto dos juízos de gosto que não se observa nem nos juízos teóricos nem nos práticos.

A presente abordagem comparada com algumas outras

No seu livro *Kant and the Claims of Taste*, Paul Guyer também estuda a análise kantiana das pretensões (*claims*) do gosto e o modo como essas demandas (*demands*) são satisfeitas (1997 [1979], pp. 8-9). Guyer volta a este assunto no Prefácio à segunda edição da mesma obra e afirma que esclarecer “o que um juízo estético pretende [*claims*]” é o mesmo que explicitar “o que constitui o seu significado [*meaning*]” (*ibid.*, p. XVI).

Esse acordo genérico não pode esconder, entretanto, diferenças radicais entre a minha reconstrução da semântica kantiana dos juízos estéticos e a de Guyer. Em primeiro lugar, embora relacione a análise semântica com a sintática, Guyer repete o erro, que se tornou tradicional, de afirmar que “todos os juízos estéticos têm a mesma forma lógica”, ou seja, “que todo juízo estético é assertórico, singular, afirmativo e categórico” (1997 [1979], p. 114).⁴⁶ A minha análise da sintaxe desses juízos mostrou que, embora não apodícticos — visto que esse termo só se aplica aos juízos teóricos —, eles expressam uma pretensão à necessidade, condicionada à verdade de um juízo assertórico; eles combinam o momento de singularidade com o de universalidade (quantificador “estético” oculto); eles, além de afirmativos, podem ser também negativos e limitativos⁴⁷ e, por fim, eles são categóricos só na superfície, já que a sua sintaxe profunda é um composto de “função lógica” categórica, hipotética e disjuntiva, não explicitável na lógica conhecida por Kant.

Em segundo lugar, Guyer amalgama as questões de semântica com as de antropologia. Com isso, o problema de explicitar o significado sensível dos juízos de gosto (aquilo que eles afirmam) fica identificado com o de descrever o seu domínio de interpretação em termos de um “modelo geral da atividade mental”.⁴⁸ O primeiro problema é de ordem semântica, portanto, meramente conceitual, enquanto o segundo pertence à antropologia enquanto teoria da satisfação das condições de significatividade *sensíveis* dos juízos estéticos.

Em terceiro lugar, não há como aceitar o argumento de Guyer de que “Kant ofereceu de fato uma explicação psicológica especulativa do

44 A fórmula apresentada aqui é meramente indicativa e não pretende servir de base para a escolha de um sistema lógico em que seria possível oferecer uma formalização dos juízos estéticos puros de Kant.

45 Esse ponto é feito por Kant em B XLVII.

46 Essa tese é repetida em 1993, p. 201-2.

47 O mesmo ponto é defendido em Fricke 1990.

48 O seu conceito de “resposta estética”, pela qual seriam satisfeitas as pretensões (*demands*) dos juízos estéticos, testemunha essa mesma tendência.

nosso prazer relacionado ao belo” (1996 [1979], p. 9). Kant rejeita explicitamente a possibilidade de fundamentar os pressupostos semânticos dos juízos de gosto mediante “explicações psicológicas” (H 45-6), baseadas em “observações psicológicas”, isto é, em termos de uma psicologia *empírica* (B 66). Por quê? Porque tal fundamentação transformaria os juízos de gosto em teórico-empíricos. Pela mesma razão, Kant não pode justificar esses pressupostos mediante uma psicologia especulativa, pois tal justificativa tampouco poderia ser dita *a priori*. Além disso, nos dois casos, o assunto tratado pelo gosto seria naturalizado. A antropologia estética não é uma ciência empírica nem natural. Trata-se de uma forma de saber factual, tipicamente kantiana, da natureza sensível do ser humano, feita do ponto de vista da semântica *a priori* dos juízos sintéticos *a priori* de gosto, cujo princípio último não é nem teórico nem prático, mas um conceito peculiar da faculdade do juízo: a finalidade subjetiva formal de nossos estados representacionais empíricos subjetivos dos quais tomamos consciência, na reflexão estética, sob forma de comprazimento desinteressado. Essa forma de saber é constituída de maneira análoga à antropologia moral e pragmática, elaborada por Kant do ponto de vista da semântica *a priori* dos juízos sintéticos *a priori* da razão prática.⁴⁹

Em quarto lugar, Guyer mistura questões relativas ao significado com as questões relativas à justificação, afirmando que “somente os momentos de quantidade e de modalidade podem ser considerados para determinar o conteúdo ou o significado da pretensão de um juízo estético; qualidade e relação dizem respeito à evidência que fundamenta tal pretensão” (1997 [1979], p. 115).⁵⁰ Conforme foi mostrado, os momentos de qualidade e de relação são constitutivos do significado dos juízos estéticos tanto quanto os de quantidade e de modalidade. O fato de os sentimentos de comprazimento e desprazimento serem usados também para decidir esses juízos não implica eles não serem considerados na interpretação dos momentos semânticos de qualidade (afirmação, negação, limitação). Da mesma forma, a reflexão sobre a finalidade, que resulta no sentimento de prazer ou desprazer, serve, ao mesmo tempo, para explicitar o momento semântico de relação, como para diferenciar os juízos de gosto dos juízos

teóricos. Repito, mais uma vez, que é necessário distinguir duas funções da teoria kantiana do prazer estético: a de fornecer um *domínio de interpretação* dos juízos estéticos e a de assegurar a existência de um *procedimento de decisão* desses juízos.⁵¹ A primeira é essencial para a exposição (H 68), isto é, para a semântica *a priori* dos juízos de gosto, e a segunda para a dedução, distinção não observada por Guyer.

Embora prometa uma “lógica do juízo estético”, Kulenkampff (1994 [1978]) também capitula diante da tarefa de explicitar, com clareza, a sintaxe dos juízos estéticos, invocando, como suporte, as conclusões dos comentadores já antigos (Bolzano, Adickes, Kirchmann) que afirmam serem os momentos de qualidade, quantidade, relação e necessidade externos à análise kantiana (1994 [1978], pp. 23 e 211).⁵² Tendo jogado fora o fio condutor usado por Kant — a tábua das funções lógicas pelas quais esses juízos são formados — Kulenkampff incorre no mesmo engano de Guyer ao considerar que todo juízo estético é singular, afirmativo, categórico e assertórico (*ibid.*, p. 28). Além disso, por não levar a sério a estrutura semântica complexa dos juízos estéticos, Kulenkampff não consegue ver co-

49 Cf., por exemplo, Kant: *Doutrina do direito*, A 11. O mesmo vale para a antropologia cognitiva, elaborada por Kant na *Crítica da razão pura*. A estética transcendental não baseia-se numa psicologia, empírica ou especulativa, mas numa teoria do aparelho cognitivo do ser humano feita do ponto de vista da semântica *a priori* dos juízos sintéticos *a priori* da razão teórica.

50 Em outros lugares, Guyer parece defender uma posição diferente, por exemplo, quando diz que as funções lógicas do juízo são relevantes para a semântica dos juízos teóricos, pois “caracterizam diferenças de conteúdo”, mas não para a semântica dos juízos de gosto, já que estes “não descrevem diferenças em possíveis conteúdos de juízos estéticos particulares” e sim o “status epistemológico comum a todos os juízos estéticos, a sua aceitabilidade, o tipo de evidência” etc. Guyer vai ainda em outra direção ao afirmar que modalidades de quantidade e de necessidade explicitam o “requisito de racionalidade” (1997 [1979], pp. 160-7 e 1993, p. 398). Essas hesitações parecem indicar a falta de clareza de Guyer quanto às tarefas da semântica *a priori* kantiana dos juízos de gosto e quanto à distinção entre essas tarefas e as da dedução.

51 Idealmente falando, esse princípio poderia ser um procedimento de prova. De fato, a dedução oferecida por Kant permitirá apenas que possamos ter diferenças (*streiten*) quanto aos nossos juízos sobre a beleza dos objetos, não que possamos disputar racionalmente essas diferenças, tal como constatado na dialética dos juízos de gosto.

52 Além disso, ele põe um peso excessivo na dificuldade, anotada pelos autores mais recentes (Kuypers, entre outros), de encontrar uma “unidade interna convincente” da terceira *Crítica* (Kulenkampff, pp. 12 e 206).

mo eles podem ser, ao mesmo tempo, empíricos e *a priori* (pp. 39 e 179). Em textos mais recentes, Kulenkampff aproxima-se de modo significativo da presente interpretação, em particular quando introduz a distinção entre a “semântica de superfície” e a “semântica profunda” dos juízos estéticos (1992b, pp. 69 e 72). Esse passo lhe permite ensaiar paráfrases complexas dos juízos de forma “*a é belo*” (cf. p. 74), no mesmo estilo que pratiquei acima. Apesar desse avanço, Kulenkampff continua sem notar que a estrutura semântica profunda precisa ser estudada de maneira sistemática e que essa tarefa implica o exame da estrutura sintática profunda, e não se obriga a rever as suas posições de 1978 sobre os momentos sintáticos dos juízos de gosto.

Referências Bibliográficas

- CARNAP, Rudolf 1964 [1934]: *The Logical Structure of Language*. London, Routledge.
- FRICKE, Christel (1990): *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*. Berlin, Walter de Gruyter.
- GUYER, Paul 1997 [1979]: *Kant and the Claims of Taste*, 2ª ed. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- 1993: *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KANT, I. 1981: *Crítica da razão pura* (KrV, A). 2ª ed. 1787 (KrV, B).
- 1788: *Crítica da razão prática* (KpV).
- 1793: *Crítica da faculdade do juízo*, 2ª ed. (B). A primeira versão da Introdução é citada de acordo com a paginação original, precedida por “H”).
- 1797: *A doutrina da virtude* (MST, A).
- KULENKAMPFF, Jens 1992a: “A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza”, in ROHDEN (org.) 1992, pp. 9-23.
- 1992b: “Do gosto como uma espécie de *sensus communis* ou sobre as condições de comunicação estética”, in ROHDEN (org.) 1992, pp. 65-82.
- 1994 [1978]: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, 2ª ed. Frankfurt/M, Klostermann.
- KUYPERS, K. 1972: *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*. Amsterdam, North Holland.
- LOPARIC, Z. 1999: “O fato da razão: uma interpretação semântica”, *Analytica*, 4 (1), pp. 13-55.
- 2000a [1982]: *A semântica transcendental de Kant*. Campinas, CLE/UNICAMP.
- 2000b: “O princípio de bivalência e do terceiro excluído em Kant”, *Studia kantiana*, n. 2, pp. 105-137.
- 2001: “A Dedução dos juízos estéticos”, *III Congresso Kant Brasileiro*, 05-09/11/2001, Itatiaia, Rio de Janeiro (manuscrito).
- ROHDEN, Valério (org.) 1992: *200 anos da “Crítica da faculdade do juízo”*. Porto Alegre, Instituto Goethe.

Resumo

Depois de mostrar que Kant estendeu o seu conceito inicial de filosofia transcendental a fim de poder tratar do problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em geral, o artigo examina a maneira como a terceira *Crítica* insere-se nesse projeto. Em seguida, é proposta uma reconstrução dos momentos sintáticos dos juízos sintéticos *a priori* de gosto, como fio condutor para o estudo do significado e das condições de validade desses juízos. O resultado principal alcançado é que os juízos de gosto têm estruturas sintática e semântica profundas, que são muito mais complexas que as suas estruturas aparentes, que não podem ser explicitadas no quadro da lógica silogística e em virtude das quais esses juízos diferem, de maneira significativa, dos juízos sintéticos *a priori* teóricos e práticos.

Abstract

After showing that and how Kant has extended his original concept of transcendental philosophy in order to be able to cope with the problem of possibility of synthetic *a priori* judgments in general, the present article determines the place which is occupied by the third *Critique* within this project. It offers next a reconstruction of syntactic moments of synthetic *a priori* judgements of taste as a guide to the study of their meaning and conditions of validity. The main result achieved is that these judgments have profound syntactic and semantic structures which are much more complex than their surface structures, which cannot be explained in terms of syllogistic logic and by which they differ significantly from other synthetic *a priori* judgments, both theoretical and practical.

A Racionalização da Natureza e a Naturalização da Razão na Crítica da Faculdade de Julgar *

Julio Cesar Ramos Esteves

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

I

Um dos mais intrincados problemas da filosofia kantiana é o da relação entre os conceitos de natureza e de liberdade. Isso se deve ao fato de que, diferentemente de outras concepções na história da filosofia, Kant não está disposto a abrir mão da radicalidade nas pretensões erguidas para os conceitos em questão. Assim, por um lado, contra o que contemporaneamente se convencionou chamar de teorias da liberdade em sentido compatibilista, Kant não aceita uma solução para o problema da relação entre natureza e liberdade, na qual esta última seria reduzida a uma mera espécie da primeira, transformando-se no que ele chama de liberdade de um "girador de espeto de grelhar" (*Bratenwender*).¹ Pelo contrário, a liberdade defendida por Kant, já na *Crítica da Razão Pura* (A 534/B 562), é a variante transcendental e absoluta, ainda que aplicada às condições da vontade de um ser racional finito. Em outras palavras, Kant introduz um conceito de liberda-

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no Colóquio "Problemas abertos da 3ª *Crítica*", organizado pelos Profs. Zeliko Loparic e Marcos Müller e realizado na UNICAMP. Gostaria de aproveitar a ocasião para expressar meus agradecimentos aos organizadores e demais participantes do Colóquio pelas críticas e sugestões que me foram apresentadas, das quais busquei dar conta no presente artigo, tanto quanto minha capacidade assim o permitiu.

1 Cf. *Crítica da Razão Prática* A 174. Utilizo as siglas usuais nas citações: CRP, para a *Crítica da Razão Pura*; CRPr, para a *Crítica da Razão Prática*; CFJ, para a *Crítica da Faculdade de Julgar*; FMC, para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Além disso, quando necessário, utilizo as letras A e B para indicar a paginação da primeira e da segunda edição de algumas dessas obras.

de incompatibilista, o que, tradicionalmente, sempre teve como implicação a falsidade do determinismo causal universal. Entretanto, por outro lado, ainda nessa mesma obra, vemos claramente que Kant não está disposto a abrir mão da validade irrestrita do princípio segundo o qual todas as mudanças e ocorrências no mundo fenomenal, inclusive as ações da vontade humana supostamente livre, encontram suas condições necessárias e suficientes em causas naturais antecedentes no tempo.²

A defesa acirrada dessas duas espécies de causalidade colocou para Kant o assim chamado problema da compatibilidade de natureza e liberdade. Segundo a interpretação tradicional, a solução kantiana consistiria em mostrar, contra todas as aparências, que esses tipos de causalidade podem perfeitamente coexistir lado a lado, apesar da radicalidade de suas pretensões, sem entrarem em contradição entre si. Ainda de acordo com a interpretação tradicional, graças ao seu idealismo transcendental, o clássico problema da conciliação entre natureza e liberdade encontraria em Kant uma solução satisfatória. Pois, a possibilidade de atribuir uma liberdade incompatibilista a determinados agentes no interior da natureza, sem causar qualquer dano à conexão dos fenômenos segundo o determinismo causal estrito, fundar-se-ia numa simples aplicação da distinção geral transcendental fenômeno/noumenon a uma subclasse dos fenômenos, a saber, as ações humanas. Desse modo, embora nossas ações, enquanto ocorrências no espaço e no tempo, tenham de ser consideradas como submetidas às condições causais fenomenais impostas pela segunda analogia, nada impede considerá-las também em relação com uma causalidade noumenal e inteligível, isenta das condições temporais e, por conseguinte, livre. O suposto sucesso da solução oferecida por Kant, pelo menos tal como usualmente interpretada, dever-se-ia ao fato de que essa doutrina das duas maneiras de considerar a causalidade de um mesmo e único agente, a saber, ora do ponto de vista noumenal e inteligível, ora do ponto de vista fenomenal e sensível, faria com que natureza e liberdade ficassem a cada vez confinadas nos seus âmbitos próprios, sem jamais terem a oportunidade de competir ou entrar em conflito entre si. Nas palavras de Allen Wood, a liberdade incompatibilista defendida por Kant seria compatibilizada com

o seu determinismo causal estrito, da mesma maneira pela qual um casal que vive em conflito pode ser compatibilizado: eles só são compatíveis se forem postos em mundos, conforme o caso, em casas separadas.³

Em minha tese de doutorado, opus-me à interpretação tradicional, procurando mostrar que, pelo que podemos depreender de uma leitura atenta dos textos da CRP, para não mencionar os dedicados exclusivamente à filosofia moral, Kant não tinha em vista propriamente compatibilizar natureza e liberdade, se se entende por isso a intenção de mostrar que essas duas espécies de causalidade podem coexistir pacificamente, sem envolverem nenhuma contradição. Pelo contrário, ao menos no que tange à causalidade da vontade humana na medida em que é (supostamente) determinada pela razão, procurei mostrar que natureza e liberdade se encontram de fato numa contradição ou antinomia. Minha divergência com os intérpretes tradicionais consistiu principalmente em desafiar a concepção de que essas duas causalidades não entrariam em competição entre si. Pois, de fato, tudo estaria bem, se, como pretende Allen Wood, natureza e liberdade ficassem confinadas nos seus respectivos domínios ou nas respectivas “casas”, sem a possibilidade de uma interferir na outra. Ora, mas é isso justamente o que Kant não está disposto a conceder. Com efeito, as declarações feitas já na *Dialética* da CRP mostram claramente que a causalidade livre da razão, longe de estar confinada ao mundo noumenal, deve antes poder fazer uma diferença no mundo fenomenal, de tal modo que seja

2 Isso fica claro na prova do princípio de causalidade eficiente na segunda analogia da experiência (cf. CRP A 189/B 232 e segs.).

3 Cf. “Kant’s Compatibilism” in: *Self and Nature in Kant’s Philosophy*, Allen W. Wood, ed., Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, p. 75. Uma excelente exposição e defesa dessa linha de interpretação tradicional, que por isso mesmo permite ver com clareza todas as suas deficiências, pode ser encontrada no livro de H. Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, sobretudo no capítulo 2. Um dos problemas mais graves criados por essa interpretação “compatibilista” está em ter encorajado a tentativa, diga-se de passagem, completamente equivocada, de aproximar a concepção kantiana da liberdade de uma versão contemporânea do compatibilismo, inspirada no monismo anômalo davidsoniano (cf., a esse respeito, R. Meerbote, “Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action”, in: *Interpreting Kant*, Moltke S. Gram (ed.), Iowa City: University of Iowa Press, 1982, pp. 138-63; cf. também H. Hudson, *Kant’s Compatibilism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994).

possível gerar condicionais contrafactuais subjuntivos concernentes à mesma.

O que quero dizer com esta última expressão e os problemas que daí decorrem podem ficar mais claros, se considerarmos algumas passagens relevantes da *Dialética* da CRP. Assim, por exemplo, Kant escreve que, quando ponderamos as ações de um ponto de vista prático (*in praktischer Absicht*), “achamos, ou pelo menos acreditamos achar, que as idéias da razão realmente provaram ter causalidade com respeito às ações do homem enquanto fenômenos, e que estas aconteceram porque foram determinadas não por causas empíricas, mas sim por princípios (*Gründe*) da razão”.⁴ Kant acrescenta que nossos juízos de imputabilidade estão fundados justamente nessa pretensão de que a razão pode fazer uma diferença, “pois que, nesse caso, talvez não deveria ter ocorrido tudo aquilo que ocorreu de acordo com o curso da natureza e que inevitavelmente teria de ocorrer segundo seus fundamentos empíricos”.⁵ E, tratando do famoso exemplo da mentira maldosa, Kant conclui que nossa “censura se funda sobre uma lei da razão por meio da qual se encara esta última como uma causa que, sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas [p.ex., uma infância infeliz, etc.], poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem (...), [de tal modo] que, agora, no momento em que mente, ele é totalmente culpado”.⁶

Assim, de acordo com a concepção kantiana da causalidade livre da razão, determinadas séries no mundo fenomenal ocorreram, conforme o caso, teriam podido ocorrer, porque a razão, e não condições causais naturais, assim o determinou, conforme o caso, teria podido determinar. Ora, evidentemente, tudo isso é desafiado pelo princípio de causalidade natural, cuja validade para todas as séries fenomenais sem exceção é defendida pelo próprio Kant, de modo a tornar possível gerar condicionais contrafactuais também relativamente ao mesmo. Com efeito, a lei da natureza traz consigo a implicação de que a liberdade não pode alterar em nada o curso das coisas, pois tudo o que ocorreu, por exemplo, a mentira maldosa, só não teria ocorrido, ou teria ocorrido de uma forma modificada, se determinadas condições causais antecedentes não tivessem ocorrido.

Entretanto, poder-se-ia objetar que, muito embora as afirmações de Kant pareçam apontar para uma disjunção exclusiva, i.e. ou bem razão e liberdade, ou bem natureza, o grande artifício introduzido pelo idealismo transcendental estaria em possibilitar mostrar que as duas posições são compatíveis e não exclusivas uma da outra. Pois, poder-se-ia argumentar que, apesar de serem “materialmente” os mesmos, a saber, séries de ocorrências no mundo sensível-fenomenal, os objetos que caem a cada vez sob os conceitos de natureza e liberdade seriam “formalmente” distintos.⁷ Com efeito, uma vez que o que conta como objeto na filosofia transcendental é caracterizado como correlato dos nossos meios de conhecimento ou condições de acesso,⁸ então poderíamos dizer que descrições que fizessem uso de quadros categoriais distintos teriam nessa medida diferentes objetos. Em que medida isso representaria uma solução satisfatória para o problema da compatibilização, é algo que pode ser estabelecido com base numa reflexão sobre proposta semelhante, claramente inspirada no idealismo transcendental compreendido como uma distinção de modos de descrição de um mesmo objeto, feita no contexto da teoria da ação por A.I. Melden.⁹

Melden nos convida a imaginar um motorista que se aproxima de um cruzamento e que ergue o braço indicando que vai mudar de direção. Por um lado, o que temos é um determinado movimento corporal (do braço), ligado com determinadas intenções, desejos e convicções do motorista, numa palavra, com determinadas “razões” em sentido amplo, no interior de um sistema de regras sociais que dão esse significado preciso a tal movimento, permitindo interpretá-lo como uma indicação de mudança

4 Cf. CRP A 550/B 578 (grifado por mim).

5 Id. ib.

6 Cf. CRP A 555/B 583

7 Se compreendi bem, essa é uma das réplicas do Prof. Guido de Almeida.

8 Sobre o sentido epistemológico da noção de objeto em Kant, vide o artigo de H. Allison, “Things in themselves, Noumena, and the Transcendental Object”, *Dialectica* 35 (1978), pp. 41-76.

9 Cf. *Free Action*, London, 1961.

de direção. Porém, por outro lado, quando o motorista ergueu o braço, determinados músculos se contraíram, enquanto outros se distenderam, estimulados por impulsos nervosos transmitidos pelo sistema nervoso central, como nos ensina a fisiologia. Desse modo, segundo Melden, de um lado, ao descrevê-lo fazendo recurso a intenções ou razões em sentido amplo, **compreendemos** aquele gesto como uma **ação intencional**, e, de outro lado, ao descrevê-lo mediante referência a processos neurofisiológicos, **explicamos** o mesmo gesto como um mero **movimento corporal** que tem suas causas como qualquer outro evento na natureza. Ora, por dizerem respeito a vocabulários ou “jogos-de-linguagem” completamente distintos, poderíamos afirmar que as duas descrições ou explicações teriam como objeto diferentes *explananda*, o que possibilitaria que coexistissem pacificamente entre si.

Contudo, Davidson apontou para a deficiência fundamental dessa proposta de compatibilização, ao salientar que, embora somente a explicação mediante razões, e não aquela feita por processos neurofisiológicos, permita **compreender** e justificar uma ação, disso não se segue que a primeira não seja também, e talvez necessariamente, causal. Com efeito, Davidson põe em relevo o fato de que, para dizer que uma ação é racionalizada ou justificada pela adução de uma determinada razão, não é suficiente que esta última esteja de algum modo presente no agente no momento em que se dá a ação. Assim, por exemplo, não poderíamos dizer que exatamente aqueles movimentos corporais executados por nosso hipotético motorista tenham sido feitos para dar um sinal de mudança de direção, ainda que tais intenções estivessem presentes nele, se eles tivessem sido o resultado de um espasmo muscular ou do fato do motorista ter subitamente visto um amigo e acenado para o mesmo. Em suma, como escreve Davidson, “é essencial para a relação entre uma razão e uma ação por ela explicada a noção de que o agente executou a ação porque tinha essa razão”, onde esse porquê exprime, evidentemente, uma relação causal.¹⁰ E, com isso, voltamos ao nosso problema: a explicação causal neurofisiológica e a explicação causal pela adução de razões implicarão em condicionais subjuntivos contrafactuais relativamente a um mesmo processo corporal, minando a estra-

tégia de compatibilização. A meu ver, a conclusão consistente a ser retirada da objeção feita por Davidson é admitir a introdução de uma forma de dualismo de causalidades incompatíveis e excludentes entre si na teoria da ação. Mas ele não está disposto a reviver de forma alguma o velho dualismo cartesiano, dedicando grande parte de sua obra posterior ao esforço de mostrar que razões têm causalidade exatamente na medida em que são *token-token* idênticas a processos físico-fisiológicos, ou seja, não propriamente *qua* razões, incorrendo então numa forma de epifenomenalismo.

Isso posto, temos de nos perguntar se os dois modos de descrição kantianos também implicariam, e talvez necessariamente, tais relações causais.

Ora, segundo a interpretação tradicional, a suposta solução compatibilista kantiana fundar-se-ia numa “simples” aplicação da distinção transcendental geral fenômeno/noumenon ao caso particular das ações humanas. De acordo com isso, seria o apelo ao modo de descrição noumenal ou inteligível que permitiria considerar as ações como livres em sentido transcendental, sem causar dano ao nexos causal natural. Contudo, como objetou L.W. Beck, se é essa a estratégia de compatibilização, então Kant provou demasiado. Pois, como ele próprio teria de admitir, todo e qualquer agente causal fenomenal, e não somente os agentes humanos, pode ser considerado do ponto de vista noumenal e inteligível. E já que é este último que abre espaço para atribuição da liberdade, então, se há liberdade em alguma parte, há liberdade em toda parte do mundo fenomenal.¹¹ Em suma, da “simples” aplicação da distinção transcendental geral resultaria um conceito de liberdade ubíquo, indiscriminado e, por isso mesmo, irrelevante.

Para dar conta desse problema, é evidente que Kant tem de encontrar um critério que permita recorrer de uma maneira conseqüente e

10 Cf. “Actions, reasons and causes”, in: *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980, p. 16.

11 Cf. “Five Concepts of Freedom in Kant”, *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Festschrift para Stephan Körner, 1987, p.42.

de direção. Porém, por outro lado, quando o motorista ergueu o braço, determinados músculos se contraíram, enquanto outros se distenderam, estimulados por impulsos nervosos transmitidos pelo sistema nervoso central, como nos ensina a fisiologia. Desse modo, segundo Melden, de um lado, ao descrevê-lo fazendo recurso a intenções ou razões em sentido amplo, **compreendemos** aquele gesto como uma ação intencional, e, de outro lado, ao descrevê-lo mediante referência a processos neurofisiológicos, **explicamos** o mesmo gesto como um mero movimento corporal que tem suas causas como qualquer outro evento na natureza. Ora, por dizerem respeito a vocabulários ou “jogos-de-linguagem” completamente distintos, poderíamos afirmar que as duas descrições ou explicações teriam como objeto diferentes *explamanda*, o que possibilitaria que coexistissem pacificamente entre si.

Contudo, Davidson apontou para a deficiência fundamental dessa proposta de compatibilização, ao salientar que, embora somente a explicação mediante razões, e não aquela feita por processos neurofisiológicos, permita compreender e justificar uma ação, disso não se segue que a primeira não seja também, e talvez necessariamente, causal. Com efeito, Davidson põe em relevo o fato de que, para dizer que uma ação é racionalizada ou justificada pela adução de uma determinada razão, não é suficiente que esta última esteja de algum modo presente no agente no momento em que se dá a ação. Assim, por exemplo, não poderíamos dizer que exatamente aqueles movimentos corporais executados por nosso hipotético motorista tenham sido feitos para dar um sinal de mudança de direção, ainda que tais intenções estivessem presentes nele, se eles tivessem sido o resultado de um espasmo muscular ou do fato do motorista ter subitamente visto um amigo e acenado para o mesmo. Em suma, como escreve Davidson, “é essencial para a relação entre uma razão e uma ação por ela explicada a noção de que o agente executou a ação porque tinha essa razão”, onde esse porquê exprime, evidentemente, uma relação causal.¹⁰ E, com isso, voltamos ao nosso problema: a explicação causal neurofisiológica e a explicação causal pela adução de razões implicarão em condicionais subjuntivos contrafactuais relativamente a um mesmo processo corporal, minando a estra-

tégia de compatibilização. A meu ver, a conclusão consistente a ser retirada da objeção feita por Davidson é admitir a introdução de uma forma de dualismo de causalidades incompatíveis e excludentes entre si na teoria da ação. Mas ele não está disposto a reviver de forma alguma o velho dualismo cartesiano, dedicando grande parte de sua obra posterior ao esforço de mostrar que razões têm causalidade exatamente na medida em que são *token-token* idênticas a processos físico-fisiológicos, ou seja, não propriamente *qua* razões, incorrendo então numa forma de epifenomenalismo.

Isso posto, temos de nos perguntar se os dois modos de descrição kantianos também implicariam, e talvez necessariamente, tais relações causais.

Ora, segundo a interpretação tradicional, a suposta solução compatibilista kantiana fundar-se-ia numa “simples” aplicação da distinção transcendental geral fenômeno/noumenon ao caso particular das ações humanas. De acordo com isso, seria o apelo ao modo de descrição noumenal ou inteligível que permitiria considerar as ações como livres em sentido transcendental, sem causar dano ao nexo causal natural. Contudo, como objetou L.W. Beck, se é essa a estratégia de compatibilização, então Kant provou demasiado. Pois, como ele próprio teria de admitir, todo e qualquer agente causal fenomenal, e não somente os agentes humanos, pode ser considerado do ponto de vista noumenal e inteligível. E já que é este último que abre espaço para atribuição da liberdade, então, se há liberdade em alguma parte, há liberdade em toda parte do mundo fenomenal.¹¹ Em suma, da “simples” aplicação da distinção transcendental geral resultaria um conceito de liberdade ubíquo, indiscriminado e, por isso mesmo, irrelevante.

Para dar conta desse problema, é evidente que Kant tem de encontrar um critério que permita recorrer de uma maneira conseqüente e

10 Cf. “Actions, reasons and causes”, in: *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980, p. 16.

11 Cf. “Five Concepts of Freedom in Kant”, *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Festschrift para Stephan Körner, 1987, p.42.

relevante ao fundamento inteligível e noumenal. Ora, isso seria fácil, se pudéssemos supor um acesso ao mundo inteligível, o que, contudo, é devidamente interditado pela filosofia crítica. Entretanto, há uma passagem na CRP, na qual Kant revela ter clareza da dimensão desse problema e da única resposta possível segundo os padrões da filosofia crítica. Pois Kant afirma que, embora por princípio possamos supor um caráter inteligível como “a causa transcendental do caráter empírico” exibido por todo e qualquer agente causal fenomenal, “podemos nos despreocupar quanto a [esse] tipo de fundamento (*Grund*)” (A 545/B 573), “a não ser na medida em que aquele é indicado pelo caráter empírico como seu sinal (*Zeichen*) sensível”.¹² Ora, prossegue Kant, ainda que “não encontremos na natureza inanimada ou meramente animal nenhuma razão (*Grund*) para pensar um outro poder (*Vermögen*) qualquer como condicionado de um outro modo que não o meramente sensível” (A 546/B 574), há determinados agentes causais fenomenais, que atribuem a si mesmos um modo de operação e de ação “que não pode ser imputado (*gezählt*) à receptividade da sensibilidade”.¹³ Como resulta claro da seqüência do texto, o que se apresenta como completamente distinto do modo de operação sensível e natural é nada mais nada menos que a razão em sua causalidade. Pois, à causalidade da razão estão ligadas determinadas regras,¹⁴ representadas como imperativos, os quais se exprimem num dever (*Sollen*), que, como diz Kant, “não tem absolutamente nenhum significado, se se tem diante dos olhos meramente o curso da natureza (A 547/ B 576). Em suma, o que serve a Kant como critério do recurso conseqüente e fecundo ao modo de descrição noumenal e inteligível é a causalidade da razão, o que faz com que toda tentativa de compatibilização necessariamente fracasse. Pois, em oposição à causalidade eficiente natural, à causalidade dos imperativos da razão correspondem contrafactuais subjuntivos que declaram “como necessárias até mesmo ações, que, contudo, não aconteceram e que talvez não acontecessem, mas pressupõem de todas, entretanto, que a razão possa ter causalidade com referência a elas; pois, sem isso, ela não esperaria de suas idéias efeitos na experiência” (A 548/B 576). E a única maneira de evitar o malogro da suposta estratégia de compatibilização é sustentando, em analogia

com Davidson, que a razão não tem causalidade enquanto tal, e sim somente na medida em que pode ser de algum modo identificada com a causalidade fenomenal. E que na concepção kantiana se negue autonomia à causalidade da razão (que se pense aqui no agir moral!), é algo que nenhum kantiano lúcido pode sustentar.¹⁵

Desse modo, liberdade e natureza são concebidas por Kant como estando numa relação de rivalidade e competição entre si relativamente a determinadas séries no mundo fenomenal, e não numa convivência pacífica e feliz, como julga a grande maioria dos intérpretes. E, em contraposição aos últimos, cheguei à conclusão de que Kant não pretendia mostrar que natureza e liberdade não são contraditórias entre si. Pelo contrário, no meu modo de ver, o que Kant quis antes mostrar é que não é auto-contraditório reconhecer que princípios que estão em competição e oposição contraditória entre si são igualmente justificados. E é exatamente com essa finalidade, que Kant lança mão do idealismo transcendental. Com efeito, Kant escreve que, sem a distinção transcendental, que consiste numa distinção de pontos de vista sobre os objetos no mundo fenomenal,

com respeito a um mesmo ente, por exemplo, a alma humana, eu não poderia ao mesmo tempo dizer que sua vontade é livre e que está submetida à necessidade natural, i.e. que é não-livre, sem cair numa evidente contradição.¹⁶

12 Cf. CRP A 546/B 574 (grifado por mim). Para uma análise mais pormenorizada de toda essa passagem, incluindo uma interpretação dessa intrigante referência a um “sinal sensível” de um “caráter inteligível”, vide meu artigo “Kant tinha de compatibilizar natureza e liberdade no interior da filosofia crítica?”, *Studia Kantiana*, vol 1, nº 2, pp. 53-70.

13 Cf. CRP A 547/ B 575.

14 Deve-se notar que a causalidade da razão mantém sua especificidade, mesmo quando as regras segundo as quais opera são retiradas em última análise do conhecimento da natureza. Voltarei a esse ponto mais adiante.

15 É nisso que consiste basicamente minha crítica aos intérpretes de Kant inspirados no monismo anômalo davidsoniano (cf. nota 3). Naturalmente, minha interpretação traz como implicação que Kant se compromete com uma espécie de dualismo de causalidades incompatíveis entre si operando no mundo fenomenal.

16 Cf. CRP B XXVII (grifado por mim).

O que busco preservar com minha proposta de interpretação é o caráter de princípios constitutivos que Kant atribui em igual medida tanto à causalidade natural quanto à liberdade.¹⁷ E isso só é possível, particularmente no que tange à liberdade, se a retiramos de seu isolamento noumenal e lhe concedemos a possibilidade real de produzir determinadas séries no mundo fenomenal.

Assim, a solução para o problema da conciliação entre natureza e liberdade por mim atribuída a Kant guarda uma semelhança com aquela apresentada por Descartes para o problema da conciliação entre o livre-arbítrio humano e a noção da presciência e pré-ordenação divina.¹⁸ Com efeito, reconhecendo com toda a clareza e distinção que a onipotência de Deus nos obriga a admitir não só que Ele conhece tudo o que é ou que será, e sim também que Ele quer que inevitavelmente assim o seja, de um lado, ao mesmo tempo em que concede que a liberdade e a indiferença de que temos consciência em nós de um modo igualmente claro e distinto estão por aí mesmo plenamente asseguradas, de outro lado, Descartes se abstém de oferecer uma resposta, limitando-se a afirmar que seria insensato duvidar de coisas que conhecemos claramente, só porque, em virtude de nossa limitação, somos incapazes de compreender a possibilidade de sua relação. Analogamente, segundo Kant, tudo o que o filósofo pode fazer é justificar a pretensão da lei da natureza, segundo a qual tudo no mundo fenomenal é completamente determinado por condições causais naturais, por um lado, e a pretensão contraditoriamente oposta erguida pela causalidade livre da razão, segundo a qual nem tudo no mesmo mundo fenomenal, por exemplo, as (supostas) ações morais, é determinado por causas naturais, por outro lado, sem que por isso mesmo esteja incorrendo, ele, o filósofo, numa autocontradição. Para além disso, este último não pode avançar, pois, para falar com Wittgenstein, é nesse ponto que está a rocha em que bate a pá da explicação filosófica.¹⁹

II

Embora talvez seja o máximo que o filósofo possa fazer relativamente ao problema em questão, tal solução pode parecer a muitos insatisfatória. Na verdade, o próprio Kant parece não ter ficado satisfeito com ela. Sinal disso é que ele retorna a esse problema na *Introdução à Crítica do Juízo*. Assim, Kant recorda que a CRP provara a possibilidade de se pensar a coexistência de ambas as legislações, a saber, a legislação pela liberdade e a legislação da natureza, no mesmo sujeito, sem cair em (auto)contradição, muito embora “os seus efeitos no mundo sensível se limitem incessantemente”.²⁰ Mediante esta última expressão, Kant está justamente fazendo referência à rivalidade e competição entre causalidade natural e causalidade livre, relativamente à autoria de certos efeitos no mundo sensível. Pois, segundo Kant, embora “o sensível não possa determinar o supra-sensível no sujeito: o oposto é, contudo, possível (...), e é o que já está contido no conceito de uma causalidade pela liberdade, cujo efeito deve acontecer no mundo sensível conforme as suas leis formais”.²¹ Assim, mais uma vez em contraposição aos intér-

17 Nesse ponto, minha discordância se volta principalmente contra a interpretação proposta por Lewis White Beck, que julga poder solucionar a antinomia de natureza e liberdade à luz do que ele presume ser a solução do conflito entre a explicação causal teleológica e a explicação causal mecânica na *Crítica da Faculdade de Julgar* (CFJ), a saber, reduzindo a primeira a um mero conflito entre princípios regulativos da nossa reflexão sobre os objetos (cf. a esse respeito, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 192-4).

18 Cf., a esse respeito, *Les Principes de la Philosophie*, § 41. Devo essa indicação ao Prof. Ulysses Pinheiro.

19 Assim, segundo Kant, tudo o que cabe ao filósofo mostrar é que, por princípio e de uma maneira geral, é verdade que somos livres, malgrado a validade universal e irrestrita do princípio de causalidade natural para os fenômenos, incluindo até mesmo nossas ações. Já no que tange às situações particulares, “a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a do nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. (...) Pois quanto disso se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza, e quanto ao defeito do temperamento, do qual não se é culpado, ou à feliz constituição (*merito fortunae*) do mesmo, eis algo que ninguém pode prescrutar (*ergründen*) e, conseqüentemente, também não julgar (*richten*) com toda justiça” (CRP A 551/B 579).

20 CFJ B XVIII.

21 CFJ B LIV

pretes que julgam poder compatibilizar natureza e liberdade confinando a última num mundo noumenal distinto, onde ela não poderia interferir na primeira, Kant afirma que o próprio conceito de uma causalidade livre já traz consigo a possibilidade real de influência. Na verdade, para ser mais preciso, e como fica claro em outra passagem da *Introdução* publicada, trata-se de uma necessidade de possibilidade de interferência, já que é uma exigência contida no próprio conceito de causalidade livre e em suas leis formais, ou seja, na lei do dever moral. Pois, como escreve Kant,

ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como supra-sensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (...), contudo, este último deve ter uma influência sobre aquele, i.e. o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis, e a natureza, por conseguinte, tem que poder ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que devem ser realizados nela segundo leis da liberdade.²²

O que temos aqui mais uma vez é a colocação do que pode ser chamado de problema de compatibilidade entre liberdade e natureza. Com efeito, segundo Kant, a necessidade de possibilidade de influência da liberdade sobre a natureza traz consigo a possibilidade necessária de pensar a última como apresentando uma certa compatibilidade com a realização de fins prescritos pelas leis daquela, i.e. pela lei moral. Contudo, para H. Allison, Kant estaria lidando com dois problemas distintos concernentes à relação entre natureza e liberdade na CRP e na CFJ, respectivamente.²³ Concordando em parte com Allison, buscarei mostrar que o que está exposto na *Introdução* da CFJ é um problema que teve de ser deixado em aberto pelas duas primeiras *Críticas* e que, em seu esforço para dar conta dele na última *Crítica*, Kant acabou sugerindo uma nova resposta para o problema da compatibilidade entre natureza e liberdade.

Pois, de fato, é preciso reconhecer que o problema da compatibilidade apresenta contornos diferenciados na CFJ. Sinal disso é que, diferentemente do que fizera nas duas *Críticas* anteriores, Kant parece agora julgar que ele não pode ser adequadamente tratado com base tão-somente na distinção transcendental fenômeno/noumenon. Pois, além do idealismo transcendental, a possibilidade de influência da liberdade sobre a natureza de algum modo pareceria agora exigir ainda a introdução do princípio teleológico, a saber, o princípio da conformidade a fins da natureza (*Zweckmäßigkeit der Natur*).

Para compreender corretamente os contornos do problema na versão em que aparece na CFJ, é conveniente traçar um paralelo com um problema teórico por ela tratado, e que é um desdobramento de um problema herdado da CRP. Pois, inicialmente, Kant introduz o princípio da conformidade a fins da natureza para dar conta de um problema epistemológico, que consiste no seguinte. A primeira *Crítica* obteve como resultado da dedução transcendental na *Analítica dos Conceitos*, que o múltiplo da intuição empírica no espaço e no tempo está necessariamente subsumido sob conceitos de objetos, i.e. sob as categorias ou conceitos puros do entendimento, como condição de distinguir entre a ordem subjetiva das percepções e a ordem objetiva dos eventos no mundo, que por sua vez é condição da consciência de si epistêmica.²⁴ Na *Analítica dos Princípios*, e tendo como pressuposto aquele juízo geral obtido na dedução transcendental, Kant fornece provas sobre o modo específico como cada categoria serve para a distinção necessária entre a ordem subjetiva das percepções e a ordem objetiva dos eventos no mundo. Essas provas estabelecem que o mundo fenomenal é constituído de substâncias interagindo reciprocamente.

22 CFJ B XIX-XX

23 Cf. "The gulf between nature and freedom and nature's guarantee of perpetual peace", in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, pp. 38-49.

24 Para uma discussão pormenorizada dessa questão, vide Julio Esteves, "A dedução transcendental no § 16 da Crítica da Razão Pura", in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, vol. 23, nº 72, 1996, pp. 13-36.

te entre si de acordo com leis de causalidade natural eficiente. A partir daí, já é possível projetar um sistema da natureza, só que unicamente segundo os princípios transcendentais válidos *a priori*, perfazendo uma unidade puramente formal. Ora, o problema é que as substâncias e leis particulares constituídas pela aplicação daqueles princípios transcendentais formais universais poderiam exibir uma multiplicidade e heterogeneidade infinita entre si, a qual tornaria impossível projetar um sistema das leis da natureza do ponto de vista empírico e uma taxonomia das substâncias segundo gêneros e espécies. Desse modo, abandonados aos resultados obtidos na CRP, não poderíamos excluir a possibilidade de que a natureza apresentasse ao conhecimento uma unidade puramente formal ao nível transcendental e um completo caos ao nível empírico. Ora, como um complemento necessário à *Analítica* da CRP e para evitar essa consequência indesejável, a CFJ introduz o princípio da conformidade a fins da natureza, segundo o qual,

as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis [transcendentais], têm que ser consideradas segundo uma tal unidade, igualmente como se um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor de nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis naturais particulares.²⁵

Ao longo de toda a CFJ, Kant não deixa de salientar que está conferindo um *status* de princípio meramente regulativo ao princípio da conformidade a fins da natureza, como é tornado claro na passagem acima mediante a expressão “como se”. Segundo Kant, temos de refletir sobre os produtos e as leis particulares da natureza já constituídos pelos princípios do entendimento, como se tivessem sido dispostos por um entendimento que não o nosso, o qual excluiria a possibilidade de uma heterogeneidade e dessemelhança absoluta entre os mesmos, de maneira a favorecer o trabalho de sistematização empírica.

É preciso acrescentar ainda que Kant introduz não apenas isso que ele próprio chama de princípio da conformidade a fins formal da na-

tureza, que deve dar conta da possibilidade de erigir um sistema empírico das leis naturais particulares e uma taxonomia das substâncias. Pois, a unidade formal transcendental possível mediante a aplicação dos princípios do entendimento universais nos faz também perder de vista a especificidade exibida por determinadas substâncias no modo de causalidade que opera no seu interior. Mais exatamente, a aplicação dos princípios transcendentais não permite estabelecer nenhuma distinção entre substâncias inanimadas submetidas à causalidade mecânica e organismos vivos, cuja disposição interna parece ser antes regulada por um princípio de causalidade finalista ou teleológica. Para poder captar essa especificidade de certos produtos na natureza, a saber, os organismos e o modo de causalidade neles operante, Kant introduz o princípio da conformidade a fins real da natureza.²⁶

Se há um paralelo entre o funcionamento do princípio da conformidade a fins da natureza no contexto teórico com o seu funcionamento no contexto prático, então, também neste último caso, o recurso a esse princípio regulador da reflexão deve pressupor algo já constituído pelo que aqui poderíamos chamar de princípios transcendentais práticos, dos quais aquele serviria como complemento de algum aspecto não captado ou deixado em aberto pelos mesmos. Ora, no que tange à filosofia prática, pelo menos duas coisas podem ser pressupostas como estabelecidas anteriormente à CFJ, a saber: 1) que a razão pura é prática, i.e. que a razão pura, independentemente de móveis sensíveis, fornece princípios constitutivos das ações com validade incondicional, ou seja, as leis do dever moral; e 2) partindo do princípio de que dever implica poder, Kant já está em condições de afirmar que a vontade humana, mesmo tendo de ser considerada como uma causalidade no mundo sensível-fenomenal, pode cumprir o que a lei do dever lhe ordena, posto que possui a propriedade da liberdade (transcendental), sendo capaz de começar a partir de si, i.e. espontanea-

25 CFJ B XXVII.

26 CFJ §§ 62-3.

mente, determinadas séries no mesmo mundo fenomenal. Assim, pelo menos no que tange às situações de ação e vontades particulares, através das ações morais dos seres racionais finitos está já garantida anteriormente à CFJ a possibilidade real de influência do supra-sensível sobre o mundo sensível, que está apoiada num recurso à doutrina dos dois pontos de vista advogada pelo idealismo transcendental. Por que, então, Kant teria retornado a essa questão na CFJ? O que estaria faltando no tratamento dessa questão e deveria ser complementado pela introdução do princípio da conformidade a fins da natureza na CFJ?

Ora, como podemos ver na passagem da *Introdução* à CFJ acima citada, o que ainda está faltando seria algo que diz respeito à “possibilidade de certos fins prescritos pelas leis da liberdade”, i.e. pela lei moral. Como fica claro mais à frente, os fins em questão não perfazem outra coisa senão o “sumo bem no mundo, possível pela liberdade”.²⁷ Com efeito, o sumo bem é o conceito sob o qual Kant reúne os fins propostos pela lei moral e os da natureza sensível, mas compatíveis com a moralidade, ordenados e unificados pela razão em sua atividade peculiar de sistematização.²⁸ Pois, segundo Kant, a obediência universal e pontual à lei moral resultaria num estado de coisas que poderia ser descrito como “um sistema de uma felicidade proporcional ligada à moralidade, pois a própria liberdade, em parte movida, em parte restringida por leis morais, seria a causa da felicidade universal; conduzidos por tais princípios, os próprios seres racionais seriam os autores de seu próprio bem-estar duradouro, ao mesmo tempo em que seriam os autores do bem-estar dos outros”.²⁹

Se o sumo bem é o resultado tendencial das ações morais particulares, então, como Kant insiste desde as duas primeiras *Críticas*, é um dever moral se esforçar por realizá-lo. Porém, é na terceira *Crítica* e nos escritos sobre filosofia da história e filosofia política, que o conceito do sumo bem como fim terminal (*Endzweck*) da criação, a saber, a existência dos seres racionais sob leis morais e a resultante felicidade aliada à virtude, deixa claramente de ser compreendido como expressando um ideal individual e religioso, passando a ser tomado numa versão secularizada e como um ideal a ser buscado coletivamente.³⁰ Naturalmente, serão sempre indivi-

duos em sua vida terrena que vão ser felizes e virtuosos, mas Kant se dá conta de que isso só será possível na medida em que a espécie como um todo venha a alcançar um determinado nível de desenvolvimento.³¹

Isso posto, o problema a que o princípio da conformidade a fins da natureza é chamado a dar conta no contexto da filosofia prática pode ser assim formulado: se eu e todos os demais fizermos o que moralmente devemos, e eu já sei que cada um de nós em particular pode fazer o que deve neste mundo, é lícito esperar ter sucesso em alcançar o sumo bem na terra, ou seja, o fim a que tendencialmente conduz a obediência pontual da lei moral por todos nas situações particulares? Pois compreendo que é um dever moral me esforçar por alcançar esse fim coletivo prescrito pela lei moral e que eu e os demais podemos fazer isso que compreendemos ser nosso dever, já que somos livres. Porém, evidentemente, a consecução desse fim coletivo não depende somente de mim, mas sim também da ação conjunta dos demais em conformidade com a lei moral. Ora, o problema é que eu não tenho nenhuma garantia de que os outros, em virtude justamente de sua liberdade, comportar-se-ão em conformidade com a lei moral. Mas eu não posso perseguir racionalmente um fim, se não tenho nenhuma garantia de que posso alcançá-lo.³² É para dar conta dessa garantia, introduzida como condição de possibilidade de agir racionalmente, que Kant introduz o princípio da conformidade a fins da natureza. E, por dar conta da possibilidade real de alcançar o sumo bem, agora concebido como um fim coletivo, podemos dizer que Kant confere ao princípio da conformidade a fins no contexto da filosofia prática um *status* semelhante aos postulados na segunda *Crítica*. Em suma, o pressuposto é o de que de-

27 CFJ § 87.

28 Sobre o conceito do sumo bem, vide CRP A 809/B 837 e segs., e CRPr A 193 e segs.

29 CRP A 809/B 837.

30 CFJ § 87.

31 Cf. por exemplo, “Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita”, segunda proposição.

32 Cf. Allen Wood e o conceito do *absurdum practicum* em *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970, especialmente, pp. 22-3.

vemos e podemos refletir sobre a natureza como se ela favorecesse o alcance do fim terminal da criação, no qual se reúne o sistema dos fins possíveis pela moralidade, do mesmo modo que, no contexto teórico, podemos pressupor que a natureza favorecerá o trabalho de sistematização das leis particulares e classificação das substâncias.

III

Como se sabe, a terceira *Crítica* e os escritos kantianos sobre filosofia da história e filosofia política exerceram grande influência sobre o idealismo alemão. De fato, não é difícil reconhecer a influência desses escritos, por exemplo, na famosa frase de Hegel: “o real é racional e o racional é real”. Ora, a introdução do princípio da conformidade a fins da natureza na filosofia prática kantiana é feita de acordo com duas estratégias distintas, que eu julgo adequado formular tomando por base a frase de Hegel e substituindo “real” por “natural”. Ou seja, minha tese é que, para dar conta da garantia da possibilidade da realização do fim terminal da criação, Kant racionalizou a natureza e naturalizou a razão. Além disso, em identificando de alguma maneira razão e natureza, numa direção ou noutra, Kant parece ter nutrido a expectativa de que fosse possível dar conta também do problema da compatibilização de liberdade e natureza. No que segue, procederei a uma exposição e crítica dessas diferentes estratégias, no que tange à solução do problema da compatibilização.

Começemos pelo que estou chamando de “racionalização da natureza”. Em Kant, assim como em Hegel, a racionalização do real ou da natureza consiste na aplicação de conceitos da razão aos acontecimentos no interior da história,³³ na redação de uma história *a priori*, de modo a evidenciar que o que é, está plenamente conforme ao que deve ser segundo as prescrições da razão. Assim, embora eu não tenha nenhuma garantia de que os demais vão livremente decidir concorrer para a consecução daquele fim coletivo prescrito pela razão prática, tenho alguma garantia de que terei sucesso em minhas ações, mesmo contra e a despeito de sua vontade li-

vre, porque a natureza fará com que os homens finalmente entrem numa “sociedade civil que administre universalmente o direito”, de modo que a liberdade (externa) de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros.³⁴ E, embora ainda não constitua propriamente o sumo bem, a instituição de uma sociedade civil perfeita entre os povos é condição de possibilidade de realização do mesmo. Pois, segundo Kant, ela é chamada a dar conta de um problema que ameaça paralisar ou mesmo destruir os esforços da humanidade em busca do esclarecimento (*Aufklärung*) e aperfeiçoamento moral.

Segundo Kant, os homens exibem duas tendências antagônicas, que ele caracteriza como sendo a expressão de uma “insociável sociabilidade”.³⁵ De um lado, os homens apresentam uma propensão (*Hang*) a se associar, já que só assim podem desenvolver plenamente suas disposições racionais, que exigem treino, aprendizado, etc., enfim, coisas possíveis só no seio de uma sociedade. De outro lado, eles também têm uma propensão a se sobressair sobre os outros, pelas tendências egoístas de poder, cobiça, etc. Assim, os homens não podem viver isolados, mas também não se suportam. A solução é encontrar um meio de regular a convivência entre eles, sem, contudo, eliminar a rivalidade e o antagonismo. Pois esse antagonismo, e mesmo as guerras como sua expressão mais dramática, pode ser considerado como mola propulsora do desenvolvimento das disposições racionais; um estado de paz arcádico só faria paralisar as forças criativas numa improdutiva letargia. Desse modo, é preciso assegurar a continuação da rivalidade e antagonismo entre os homens, de modo que os conflitos daí resultantes sejam resolvidos por meios ou instâncias legais universalmente reconhecidas, e não por guerras. Pois estas últimas, ou melhor, a contínua preparação para elas que se faz num estado de paz que na-

33 Como se sabe, para Kant, a história é uma disciplina natural como a biologia, a física, etc., pois diz respeito ao homem considerado como fenômeno.

34 Cf. “Idéia...”, especialmente quarta e quinta proposições.

35 Cf. “Idéia...”, quarta proposição.

da mais é que a suspensão temporária das hostilidades, com vistas à retomada posterior da guerra, esgota todas as energias produtivas, já que o esforço de guerra desvia recursos vitais para a educação e a evolução do modo de pensar e de agir dos cidadãos, impedindo o esclarecimento dos mesmos.

Ora, algumas passagens dos textos kantianos dedicados a uma filosofia da história parecem indicar que a solução do mencionado problema deveria advir, dialeticamente, pura e simplesmente das mesmas fontes das quais ele surgiu. Ou seja, tudo se passa como se, através do “artifício ardiloso” da própria insociável sociabilidade, a providência oculta na natureza fizesse com que os homens finalmente se reunissem sob uma comunidade legal universal administradora daquele antagonismo inevitável e desejável. Contudo, uma leitura atenta desses mesmos textos mostra que não devemos esperar demasiado da providência da natureza, no que tange à solução do problema colocado por aquelas tendências antagônicas. Pois, para começar, supor que a sociedade civil perfeita que administre universalmente o direito entre os povos seja um estado de coisas que vá ter lugar pura e simplesmente em virtude daquele artifício ardiloso equivaleria a conferir à conformidade a fins da natureza o *status* de princípio constitutivo. E isso, como foi dito, é algo que Kant, até onde sei, em franca oposição a Hegel, não cessa de negar. Aliás, já desde a CRP (A 689/B 717), Kant se opõe a um uso constitutivo de idéias como a de ser supremo ou providência, em lugar de um uso meramente regulativo das mesmas, posto que disso resultaria a falácia da assim chamada “razão preguiçosa” (*ignava ratio*): se for o destino natural da humanidade finalmente se reunir sob a égide de uma constituição legal universal, então isso ocorrerá, quer eles se esforcem, quer não se esforcem para isso. Ora, se, em seus opúsculos sobre filosofia política e filosofia da história, Kant estivesse partilhando disso que ele outrora denunciara como uma falácia, então seria absolutamente incompreensível que aqueles tivessem tido o caráter de escritos destinados à divulgação e propagação de certas idéias, como a de liberdade de expressão e de um tratado fundando uma paz perpétua, e tivessem sido publicados em revistas e periódicos, cujo alcance ia muito além do mundo acadêmico.³⁶

Pois, se o esclarecimento juntamente com suas condições de possibilidade são algo que a natureza quer irresistivelmente, então seria completamente irrelevante que tanto homens-de-estado quanto cidadãos tomassem contato com aquelas idéias. Mais importante ainda, se se levasse a sério a sugestão aparentemente expressa em frases como: “a natureza impele os homens irresistivelmente para a República” ou “a natureza força os homens a se reunirem sob a égide de um estado republicano”, contidas tanto na “Idéia...” quanto em *Para a Paz Perpétua*, poder-se-ia replicar que é plausível sustentar que o antagonismo e suas conseqüências nefastas acabem por levar os homens à submissão à coerção de leis públicas, com a ressalva, porém, de que, concebido como o resultado de um processo puramente natural, ficaria indeterminado que espécie de Estado elas constituiriam, a saber, se Estados despóticos contrários ao direito ou se Repúblicas conformes ao direito.³⁷

Contudo, que o processo e o seu resultado não sejam concebidos por Kant como algo a ser esperado pura e simplesmente da natureza, fica claro em certas passagens cruciais dos textos em questão. Assim, numa passagem famosa de *Para a Paz Perpétua*, Kant lança uma réplica contra aqueles que julgam que a instituição de semelhante constituição republicana, no seio da qual a liberdade de cada um pode coexistir com a liberdade dos demais, seria algo que exigiria uma espécie de reforma geral moral da hu-

36 Cf., a esse respeito, Bernd Ludwig, “Moralische Politiker und teuflische Bürger: Korreferat zu den Vorträgen von Henry Allison und Paul Guyer”, in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, pp. 71-90.

37 Essa objeção é levantada por Bernd Ludwig (cf. “Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift”, in: *Kant-Studien* (1997), 88, pp. 218-28). Pois, prossegue ele, “lei e autoridade (*Gewalt*) conduzem com a liberdade à República, sem aquela, ao despotismo. Não se encontra no texto de um modo consistente também nenhum argumento de Kant pretendendo sustentar a afirmação de que a natureza impele os homens irresistivelmente para a República (por conseguinte, para a soberania do Direito) — e não simplesmente para o Estado” (grifado no original). Embora eu concorde com a objeção levantada no que tange a determinadas passagens dos textos em questão, mostrarei adiante que ela não se aplica à posição refletida e consistente de Kant tal como exibida em outras passagens desses mesmos textos.

manidade, só possível para um “povo de anjos”. Pois, em contraposição, Kant afirma que o problema da instituição de uma constituição civil perfeita tem de ser solúvel “mesmo para um povo de demônios (contanto que eles tenham entendimento) (*wenn sie nur Verstand haben*)”.³⁸ O adendo parentético é fundamental. O sentido da passagem em questão parece bem claro: o problema tem e pode ser resolvido, desde que se institua um arranjo externo no sistema de relações sociais, no qual ações contrárias à lei tenham como resultado conseqüências danosas para seus sujeitos, de tal modo que, supondo que os últimos tenham pelo menos entendimento, e não necessariamente razão pura prática, i.e. supondo que eles pelo menos saibam o que está no seu interesse prudencial particular, eles passem a se comportar exteriormente em plena conformidade com a lei, como se tivessem passado por uma conversão moral. Mas se a solução para o problema do antagonismo natural não é concebida por Kant como repousando inteiramente nas mãos da própria natureza, já que supõe uma reflexão baseada pelo menos em princípios prudenciais por parte dos cidadãos, então fica claro por que está excluído um Estado despótico como resultado: ninguém em sã consciência abriria mão de uma liberdade a princípio ilimitada, se não fosse para em alguma medida garantir essa mesma liberdade, ainda que limitada por leis públicas universalmente reconhecidas.³⁹

Entretanto, poder-se-ia aqui objetar que a consideração de meros princípios prudenciais como condição de possibilidade da instituição de uma constituição republicana mesmo para um povo de demônios não estaria em desacordo com o tom geral de muitos enunciados dos opúsculos citados, nos quais Kant parece supor que a natureza encarregar-se-á do processo.⁴⁰ Pois, afinal, a observância de princípios de uma razão empírica prática não parece colocar os homens acima da natureza. Esse é um ponto importante, ao qual voltarei mais à frente. Como quer que seja, em outras passagens, Kant muda definitivamente de tom, passando a afirmar que a instituição de uma constituição republicana universal é um problema que “será resolvido por último pela espécie humana”,⁴¹ como se o máximo que a natureza fizesse mediante aquele antagonismo fosse, por assim dizer, empurrar-nos para um problema, para cuja solução nós livremente teremos de

trabalhar. E que isso de fato seja assim, fica claro na razão apontada por Kant para a dificuldade desse problema posto para a espécie humana, que por isso será resolvido por último. É que, além de conceitos exatos de uma constituição possível e grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo, ela exige, “acima de tudo, uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição”.⁴² Ou seja, para que esse estado de coisas tenha lugar, é preciso que intervenha a moralidade, a razão pura prática, a qual é encarnada na “Idéia...”⁴³ pela figura do chefe supremo ou senhor que, encarregado de limitar as ações dos demais em sua humana tendência a abusar de sua liberdade, teria de ser por sua vez senhor de si mesmo, embora sendo também homem, limitando autonomamente sua própria liberdade. Ora, a intervenção dessa mesma “boa vontade” aparece em *Para a Paz Perpétua* na famosa figura do político moral, que é a antítese do político maquiavélico. Pois, embora a instituição de uma constituição civil perfeita tenha de ser possível mesmo para um povo de demônios, ela não pode ser estabelecida por um demônio. Com efeito, Kant concebe o político moral como aquele capaz de reunir duas qualidades muito difíceis de serem encontradas juntas: a capacidade de “utilizar o mecanismo da natureza através das inclinações egoístas”, “como um meio” para assegurar tanto a paz interna quanto a externa,⁴⁴ aplicando os princípios de uma *Staatsklugheit*, i.e. da arte de influenciar os governados com vistas a utilizá-los para suas intenções, de um lado, sem perder de vista, de outro lado, que o emprego daqueles princípios deve ser feito de tal modo “que eles possam coexistir com a

38 Cf. *Para a Paz Perpétua* A 60-1/B 61-2.

39 Essa é minha resposta à objeção feita por Bernd Ludwig.

40 Assim, por exemplo, em *Para a Paz Perpétua* (A 59/B 59), Kant escreve: “quando digo da natureza que ela quer que isto ou aquilo aconteça, não quero dar a entender com isso que ela nos imponha um dever (*Pflicht*) de fazê-lo (pois disso só a razão prática livre de coerção é capaz), mas sim que ela própria o faz, independentemente de querermos ou não (*fata volent ducunt, noentem trahunt*)” (“o cordato é conduzido pelo destino, o rebelde é arrastado por ele”).

41 Cf. “Idéia...”, sexta proposição, grifado no original.

42 Cf. “Idéia...”, sexta proposição, grifado por mim.

43 Cf. “Idéia...”, sexta proposição.

44 Cf. *Para a Paz Perpétua* A 60-1/B 61-2.

moral”, em contraposição a um moralista político, “que forja uma moral de tal modo que ela seja propícia à vantagem do homem-de-estado”.⁴⁵ Numa palavra, depende do político moral, i.e. daquele que é capaz de pôr os princípios da prudência no governar a serviço da moralidade, a instituição da constituição republicana. Daí a dificuldade de execução dessa tarefa.

Assim, segundo Kant, o que a natureza faz é, na melhor das hipóteses, colocar à disposição os meios que poderão favorecer a realização do sumo bem, a saber, o mecanismo das inclinações egoístas que, contudo, criam o próprio problema. Contudo, justamente porque o que está em jogo não é um princípio constitutivo, não se trata de antecipação ou profecia (*weissagen*) de um futuro inevitável para a espécie humana, mas sim da garantia (prática) de que estão dadas as condições de possibilidade do sumo bem que ultrapassam o domínio da minha vontade individual, o que torna racional se esforçar por realizá-lo.⁴⁶ Mas a efetivação do mesmo terá de ser, em última análise, uma obra da liberdade, mais exatamente, das ações do político que procede de olhos postos na lei moral. Porém, se, de um lado, isso basta como uma garantia da racionalidade no agir em busca do sumo bem, de outro lado, o problema da compatibilidade de liberdade e natureza continua sem solução. Pois, mais uma vez, Kant constrói contrafactuais subjuntivos relativos à causalidade da liberdade, já que supõe que determinados eventos no mundo fenomenal, mais exatamente, na história da humanidade, só ocorrerão, se a liberdade e a razão, e não a natureza, ainda que interpretada segundo conceitos da teleologia, assim o determinarem. Desse modo, ficam claros os limites da estratégia de racionalização da natureza, no que tange à compatibilização de natureza e liberdade.

Voltemo-nos, agora, para o que estou chamando de “naturalização da razão”. Uma coisa em particular nos chama a atenção logo no começo da CFJ, a saber, o fato de Kant empreender uma profunda revisão de algumas posições que ele próprio adotara, alguns anos antes, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pois o Kant da CFJ não quer ver mais classificadas como práticas e como pertencendo propriamente à parte prática da filosofia toda uma espécie de proposições, cujo conteúdo é na verdade idêntico ao de proposições teóricas, diferenciando-se destas apenas

no que tange ao seu modo de representação (*Vorstellungsart*). A posição de Kant agora é a de que, para contar como prático em sentido próprio e merecer uma parte especial na filosofia, um princípio tem de conter a possibilidade das coisas e de suas determinações exclusivamente segundo conceitos da liberdade (sob leis). Ora, a maior parte das proposições usualmente denominadas como práticas nada mais são que proposições teóricas emprestadas ao que a teoria nos ensina sobre a natureza das coisas, só que aplicadas “ao modo como elas podem ser produzidas por nós segundo um princípio, [representando] a possibilidade das mesmas por meio de uma ação do arbítrio (que pertence igualmente às causas naturais)”.⁴⁷

Pelo menos à primeira vista, o objetivo de Kant parece somente consistir em querer banir completamente da esfera do prático em sentido estrito todos os princípios que, embora estando de algum modo postos em relação com uma vontade, não passam de proposições teóricas, os assim chamados princípios técnico-práticos, com o que exclusivamente o imperativo categórico e as normas morais dele derivadas constituiriam propriamente a parte prática da filosofia. Mas isso significa que Kant se sente obrigado a excluir de uma filosofia prática todos aqueles princípios que reuniu na segunda seção da FMC sob a denominação geral de imperativos hipotéticos, inclusive os princípios da acima mencionada *Staatsklugheit*. Pois os imperativos relativos à prudência do governante também seriam afastados da esfera do prático, uma vez que estão fundados em observações empíricas sobre a natureza humana.⁴⁸

Ora, à primeira vista, essa revisão da concepção kantiana do que doravante deve contar como princípio prático em sentido próprio não pa-

45 Cf. *Para a Paz Perpétua* A 71/B 76.

46 Cf. *Para a Paz Perpétua* A 65/B 66: “Desse modo, através do mecanismo nas próprias inclinações humanas, a natureza garante a paz perpétua, evidentemente, com uma certeza que não é suficiente para profetizar (teoricamente) o futuro da mesma, mas que é suficiente do ponto de vista prático e torna um dever trabalhar em vista desse fim (não meramente quimérico)”.

47 As passagens citadas pertencem à seção I da *Introdução* não publicada da CFJ.

48 E isso é o que Kant de fato faz ainda na seção I da mesma *Introdução* não publicada.

rece ter de implicar nenhuma mudança significativa em sua doutrina. Porém, como desde o *Cânon* da CRP⁴⁹ Kant já sustentava a tese de que “prático é tudo que é possível pela liberdade”, ao recusar conceder aos princípios técnicos o status de princípios autenticamente práticos, ele é levado a concluir na CFJ que a vontade, na medida em que age com base na representação de princípios fundados no conhecimento da natureza, não passaria ela própria de uma causa natural entre outras, estando, por conseguinte, fora do âmbito da liberdade. Isso fica claro na passagem da primeira *Introdução* da CFJ acima citada, onde Kant afirma que “a ação do arbítrio pertence, do mesmo modo que os princípios técnico-práticos, às causas naturais”.

Mas também no parágrafo da primeira seção da *Introdução* que foi por fim publicada, Kant faz afirmações semelhantes que, como veremos, chocam-se frontalmente com o argumento analítico da segunda seção da FMC e representam um retrocesso em sua concepção da determinação da vontade. Com efeito, Kant escreve que “a vontade, enquanto faculdade de apetição, é uma das muitas causas naturais (*Naturursachen*) no mundo, a saber, aquela que opera (*wirkt*) segundo conceitos”.⁵⁰ É bem verdade que a expressão “causas naturais” não implica por si só que a vontade esteja sendo concebida como uma causalidade, cujo *modus operandi* fosse redutível ao das demais causas naturais. Pois Kant poderia estar simplesmente querendo dizer que, apesar de livre e distinta de tudo mais ao seu redor, a vontade tem causalidade na natureza, e não num mundo inteligível, por exemplo.⁵¹ Em apoio a essa interpretação, poder-se-ia aduzir a especificidade assinalada por Kant nesse tipo de causalidade natural, a saber, a capacidade de se determinar a operar segundo conceitos, o que a diferencia “da possibilidade ou necessidade física de um efeito, para o qual a causa não é determinada à causalidade por conceitos (mas sim, como na matéria inanimada, pelo mecanismo, e, nos animais, pelo instinto)”. Contudo, dando prosseguimento ao texto, Kant afirma que aquela especificidade no modo de operar da vontade deixa indeterminado se o conceito em questão é um conceito de natureza ou de liberdade, acrescentando que “esta última distinção é, contudo, essencial”.⁵² Ou seja, para o Kant da CFJ, o tipo de conceito ou princípio que determina a vontade é o essencial e decisivo na

caracterização da mesma ora como uma causa natural assimilável e redutível às demais causas naturais, ora como uma causa especificamente distinta. E que essa seja, de fato, a opinião de Kant, fica claro na alínea a seguir, na qual ele mais uma vez exclui as regras técnico-práticas da filosofia prática, porque elas

só concernem à possibilidade das coisas segundo conceitos de natureza, para o que são necessários não somente os meios, que para tal podem ser encontrados na natureza, mas sim também a própria vontade (enquanto faculdade de apetição, por conseguinte, enquanto faculdade natural (*Naturvermögen*)) na medida em que pode ser determinada por móveis (*Triebfedern*) da natureza em conformidade com aquelas regras.

Em suma, se prático é tudo que é possível pela liberdade, o que estiver ligado à possibilidade das coisas segundo conceitos ou princípios da natureza, aí incluída a vontade que é por isso concebida como uma faculdade natural, tem de ser excluído de uma filosofia prática, ou seja, do âmbito da liberdade. Pelo menos é essa a tese defendida por Kant na CFJ.⁵³ Ora, como veremos a seguir, essa revisão feita por Kant nas passagens introdutórias à CFJ, além de representar um retrocesso no seu conceito de determinação da vontade, em comparação com o exposto na segunda se-

49 A 800/B 828.

50 CFJ A XIII/ BXIII.

51 Encontramos essa expressão empregada com semelhante significado na tão discutida passagem do *Cânon da Razão Pura* (CRP A 803/B 831): “Nós conhecemos a liberdade prática pela experiência, como uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade (...)”.

52 CFJ A XIII/ BXIII.

53 Charles Nussbaum também observa essa alteração doutrinária na concepção da razão empírica prática apresentada por Kant na CFJ, em contraposição àquela anteriormente exposta na FMC. Cf. “Kant’s changing conception of the causality of the will”, in: *International Philosophical Quarterly*, vol. XXXVI, nº 3, 1996, pp. 265-86. Contudo, diferentemente da interpretação que pretendo avançar, Nussbaum faz uma avaliação positiva de tal alteração doutrinária.

ção da FMC, traz implicações danosas para o tratamento do problema do sumo bem, para o qual, paradoxalmente, ela deveria representar uma contribuição. Para ter clareza sobre esses pontos, façamos, inicialmente, uma breve exposição do argumento da FMC.

No § 12 da segunda seção da FMC,⁵⁴ Kant dá início à análise do poder prático da razão, ao termo da qual seria possível chegar à fórmula da lei moral, conforme o caso, do imperativo categórico, tal como já esboçada na primeira seção, juntamente com as noções correlatas de agir por dever e por puro respeito à lei. De acordo com isso, Kant começa com uma interessante e muito conhecida afirmação:

Tudo na natureza opera (*wirkt*) segundo leis. Só um ser racional tem o poder (*Vermögen*) de agir segundo a representação de leis, i.e. segundo princípios, ou só ele tem uma vontade (grifado no original).

A maior parte dos intérpretes que se voltaram para essa passagem concentrou suas reflexões na seguinte pergunta: de acordo com Kant, segundo exatamente quais leis ou princípios só um ser racional agiria? Recentemente, Pierre Laberge retomou essa questão, antepondo à sua própria resposta uma discussão das diversas propostas oferecidas por outros intérpretes.⁵⁵ Assim, segundo Laberge, as leis ou princípios em questão poderiam ser 1) leis morais; 2) leis da natureza; 3) princípios objetivos, i.e. 1 e/ou 2; 4) máximas; e, como ele por sua vez propõe, 5) princípios objetivos e/ou subjetivos, ou seja, 1 e/ou 2 e/ou 4. Ora, diante das soluções propostas, gostaria de chamar a atenção para o seguinte:

Por um lado, se Kant pretende chegar à fórmula da lei moral ao termo da análise do poder prático da razão iniciada no § 12, então a lei segundo cuja representação só um ser racional seria capaz de agir não pode ser, pelo menos imediatamente, a própria lei moral tal como concebida por Kant, pois, do contrário, ele seria acusado de cometer uma petição de princípio. Isso significa que o agir racional tem de poder ser inicialmente definido e caracterizado como um poder de agir com base em leis ou princípios quaisquer que não os morais. Desse modo, pelo menos naquela al-

tura da argumentação, os candidatos mais adequados para servir como delimitadores do agir racional seriam as leis da natureza e/ou as máximas. Que Kant tenha referido a capacidade de agir segundo máximas ao agir racional, não pode haver nenhuma dúvida. O mesmo talvez não possa ser dito no que se refere às leis da natureza, dada sua recusa em acolher as mesmas no seio da razão prática em sentido próprio, tal como vimos na CFJ.

Por outro lado, nada do que é dito a partir do § 12 sobre o agir racional deve impedir, por princípio, que venhamos a topar com a lei moral ao cabo da análise desse poder. A esse respeito é interessante notar que, apesar dos intérpretes terem concentrado suas reflexões na pergunta pela espécie de leis ou princípios em questão no § 12, aquilo a que Kant dá antes relevo é à capacidade de agir segundo a representação dos mesmos, já que é essa a palavra que é por ele grifada no texto. Portanto, Kant está dando a entender que a mera capacidade de agir com base na representação de leis ou princípios (quaisquer) constitui uma marca distintiva do agir racional tal que, mediante a mesma, este último é real e suficientemente distinguido de toda outra espécie de causalidade na natureza. Pois, se o agir racional não fosse mediante essa nota característica já realmente distinguido de toda causalidade natural, então Kant poderia nutrir a expectativa de encontrar a lei moral incondicional ao cabo da análise do primeiro tanto quanto o poderia em conexão com a última.

Em suma, o que quero dizer é que, mediante a definição do agir racional como um poder de agir segundo a representação de leis, Kant põe o mesmo num âmbito distinto da natureza, ou seja, no âmbito da liberdade. Note-se que não pode se tratar de uma liberdade compatibilista, em última análise assimilável às condições naturais, já que, como foi dito, o conceito de agir racional e a liberdade a ele ligada devem poder servir como

54 FMC BA 37.

55 Cf. "La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois", in: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ein kooperativer Kommentar*, O. Höffe (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp. 83-96.

ponto de partida para chegar à fórmula da lei moral incondicional com suas exigências muitas vezes contrárias à natureza sensível. Em outras palavras, só pode se tratar da liberdade transcendental. Isso não significa que a premissa do agir segundo a representação de leis traga consigo uma “liberdade (transcendental) pré-moral”, mas que encerra uma liberdade moralmente neutra, que, contudo, continua gravitando no âmbito da moralidade, uma vez que a partir dela poder-se-ia extrair o princípio incondicional da moralidade, sem incorrer numa petição de princípio. Com efeito, tudo na natureza simplesmente opera segundo leis — a pedra que rola morro abaixo está submetida à lei da gravidade —; mas só um ser racional age, e justamente porque se representa, vale dizer, é consciente do que está fazendo e das leis que presidem suas ações — quando faço com que a pedra role morro abaixo.

Ora, se o distintivo do agir racional livre pode ser situado na mera capacidade de agir com base na representação de leis ou princípios *überhaupt*, então o fato de agir segundo a representação de imperativos técnico-práticos não torna a vontade por isso mesmo uma causa natural entre outras. Eis por que, no desenrolar da análise realizada a partir do § 12 da FMC, Kant não hesita em incluir os princípios racionais técnico-práticos (imperativos hipotéticos) entre os princípios cuja representação pode regular o agir da vontade de um ser racional, o que significa que ele o encara nessa medida como um agir livre. Pois, do contrário, introduzir-se-ia uma *solução de continuidade* no percurso analítico que parte do agir racional em geral, passa pelos imperativos hipotéticos, desembocando no imperativo categórico como princípio supremo das ações. Na verdade, seria mesmo absurdo afirmar que o fato de agir segundo um imperativo técnico-prático torna a vontade uma causa natural entre outras, já que, segundo o próprio Kant, aquele está em última análise subordinado ao princípio supremo da moralidade, i.e. à própria lei da liberdade.

Entretanto, como vimos, o Kant da CFJ não hesita em naturalizar a causalidade da vontade, na medida em que esta age segundo imperativos técnico-práticos. Por que ele faz isso? Ora, o objetivo visado por Kant com a naturalização da razão (empírica) prática é o mesmo que ele tivera

com a racionalização da natureza, a saber, tornar concebível na natureza a possibilidade real de certos fins prescritos pela razão, em última análise, a possibilidade do sumo bem neste mundo. O raciocínio de Kant parece estar apoiado no seguinte princípio teleológico: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”.⁵⁶ Ora, se a razão não passa de uma *Naturanlage* entre outras, então é lícito esperar que todas as suas disposições venham a se desenvolver completamente, inclusive aquelas referentes ao sumo bem.

Ao naturalizar a razão instrumental, Kant deu um primeiro passo no sentido de inserir a causalidade da razão em geral no interior de uma teoria causal mais geral que dá conta de certos produtos da natureza, mais exatamente, dos organismos. Ou seja, Kant inseriu a *Zweckrationalität* no interior da *Zweckmässigkeit der Natur*. Pois isso permitiria interpretar a ação instrumental humana como um fenômeno inserido no mundo natural (biológico e social), por conseguinte, caindo sob conceitos da filosofia teórica, só que de uma filosofia teórica agora enriquecida pelo componente do princípio reflexionante do juízo teleológico. Ora, ao refletir sobre certos produtos da natureza, compreendemos que há neles uma considerável margem de contingência, como um resultado do que é deixado por explicar nos mesmos mediante conceitos da necessidade natural, i.e. mediante o princípio da causalidade eficiente mecânica. Assim, como explica Nussbaum, “por meio dessa realocação da razão empírica prática (...) Kant teve sucesso em integrar um tipo de ação intencional humana, a saber, a ação instrumental, dentro do mundo orgânico: a cultura humana é, no final das contas, parte deste mundo e surge dele. (...) Mas isso é da máxima importância para a teoria kantiana da ação, pois o conceito reflexionante da conformidade a fins introduz um elemento de contingência no mundo natural (...), que permitirá a Kant tornar concebível o que antes lhe tinha

56 Cf. “Idéia...”, primeira proposição.

parecido completamente inconcebível: a expressão da vontade pura no mundo”.⁵⁷ Em suma, a naturalização da razão empírica prática faz parte de uma das estratégias empregadas por Kant para dar conta de um problema que o atormentava desde a primeira *Crítica*, a saber, o problema da compatibilização de natureza e liberdade, da possibilidade da liberdade fazer uma diferença na natureza, uma vez que tudo nesta última parece estar completamente determinado pela causalidade eficiente mecânica. Ao introduzir a causalidade da razão no seio de uma natureza teleologicamente interpretada, Kant pode tornar compreensível como nem tudo está completamente determinado, pode abrir um espaço para uma certa contingência nos acontecimentos, o qual poderia ser preenchido pelos fins prescritos pela razão, em última análise, o próprio fim da razão pura prática, o sumo bem.

Contudo, mais uma vez, os limites dessa outra estratégia de compatibilização podem ser facilmente assinalados. Pois, a instituição da paz perpétua entre as nações, assim como aquilo de que é condição de possibilidade, a saber, o sumo bem, é um fim prescrito não pela razão instrumental, e sim pela própria moralidade. Tanto é assim que, como vimos, a instituição desse estado de coisas, que tem de ser possível mesmo “para um povo de demônios”, exige a intervenção de um soberano ele próprio não demoníaco, i.e. de uma boa vontade obediente à lei moral, que de olhos postos na mesma fará uso do mecanismo natural das inclinações conflitantes dos súditos. Assim, como vimos, o máximo que a natureza faz é colocar à disposição os meios para a realização do *Endzweck* da espécie humana, que terá de ser em última análise obra da liberdade e da moralidade. Mas, se o suposto soberano moral, pelo próprio fato de se utilizar instrumentalmente do mecanismo das inclinações dos súditos, de acordo com princípios de uma *Staatsklugheit*, torna-se por isso mesmo um mero agente causal natural entre outros, como parece implicar a doutrina exposta na *Introdução* à CFJ, então como esperar ou exigir que ele se reconheça ainda submetido às exigências da moralidade, da lei da liberdade, e trabalhe em prol da realização do sumo bem na terra? Assim, com a naturalização da razão, i.e. com a naturalização do agir segundo imperativos técnico-práti-

cos, Kant introduziu uma solução de continuidade no interior de sua doutrina do agir racional, gerando, além disso, uma inconsistência interna com a estratégia da racionalização da natureza.

57 Cf. Nussbaum, op.cit. p. 270.

Resumo

Neste artigo, volto minha atenção uma vez mais para o problema kantiano da possibilidade de conciliar natureza e liberdade. Forneço argumentos no sentido de mostrar que, ao menos à época da primeira *Crítica*, Kant admite que esses conceitos erguem pretensões mutuamente contraditórias que competem entre si, uma vez que tanto natureza quanto liberdade em sua causalidade permitem fazer enunciados contrafactuais subjuntivos, supostamente verdadeiros relativamente aos mesmos eventos no mundo sensível, a saber, as ações humanas. Contudo, na terceira *Crítica*, Kant busca lidar com esse problema empregando duas estratégias distintas que, de algum modo, identificam natureza e liberdade. De um lado, Kant racionaliza a natureza mostrando que a história humana, ainda que fazendo parte da natureza, pode ser interpretada como estando conforme aos fins impostos pela lei da liberdade. De outro lado, Kant também naturaliza a razão, pois podemos encontrar na *Introdução* à terceira *Crítica* enunciados concernentes à causalidade da razão que, em oposição à doutrina encontrada no § 12 da *Fundamentação* II, rebaixam a capacidade de agir com base em representações, conceitos e princípios ao nível de um simples poder natural. O resultado final é que essas estratégias são inconsistentes entre si e falham na compatibilização de natureza e liberdade.

Abstract

In this paper, once again I focus on the Kantian problem of the possibility to reconcile nature and freedom. I argue that, at least by the time of the first *Critique*, Kant admits that these concepts make competing and mutually contradictory claims, since both nature and freedom in their causality license subjunctive and counter-factual conditionals that are supposed to be true of the same events in the sensible world, namely, human actions. In the third *Critique*, however, Kant attempts to handle the problem by employing two distinct strategies that somehow identify nature and freedom. On the one hand, Kant rationalizes nature thereby showing that the human history, though part of nature, can be interpreted as conforming to the ends imposed by the law of freedom. On the other hand, Kant also naturalizes reason, then we can find in the *Introduction* to the third *Critique* statements concerning the causality of reason that, at variance with the doctrine found in § 12 of *Groundwork* II, degrade the capacity to act on the basis of representations, concepts or principles to the level of a mere natural power. The upshot is that both strategies are inconsistent with each other and fail to reconcile nature and freedom.

O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade

Maria de Lourdes Borges

Universidade Federal de Santa Catarina

O belo como símbolo do bom

Se o leitor da *Fundamentação* acostumou-se a pensar o valor moral como algo apartado dos sentimentos de prazer e desprazer, o leitor da *Metafísica dos Costumes* encontra, já na introdução, algo que parece contradizer o espírito da moralidade kantiana. Kant nos fala, nesta obra de 1797, de premissões estéticas necessárias para a suscetibilidade da mente relativa ao dever¹. Tais elementos estéticos não estariam contingentemente presentes na ação moral como uma nova possibilidade tardiamente admitida como inócua, desde que não servissem como móbil da ação moral. Trata-se de elementos estéticos necessários, o que nos faz concluir que sentimentos de prazer e desprazer são parte indissociável do processo de acatamento da moralidade. O contraste da *Metafísica dos Costumes* (1797) com a *Fundamentação* (1785) fica ao menos atenuado se percebemos, já na *Crítica do*

1 "Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt", onde o sentido de estético é relativo ao prazer e desprazer. O sentido de estético na *Metafísica dos Costumes* aproxima-se do sentido de estético na *Crítica do Juízo*, ainda que não se trate de um juízo de gosto. Contudo, tanto o sentido de estético relativo à moralidade, quanto ao juízo de gosto, referem-se ao sentimento de prazer e desprazer, sendo, portanto, distintos do sentido de estético relacionado à faculdade de conhecimento. Neste último caso, trata-se da referência da representação a um objeto, recebido pela sensibilidade. Temos portanto, em Kant, uma dupla significação do estético: a relativa à faculdade de conhecimento e à relativa à faculdade de prazer e desprazer. Ver *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, 28; Ricardo Terra (org.), *Dois Introduções à Crítica do Juízo*, p. 58.

Juízo (1790), a tematização dos sentimentos na prática e na compreensão da moralidade. A obra de 1790 apresenta, indubitavelmente, uma via de aproximação entre o domínio estético e o domínio da moralidade, como pode ser constatado no seu parágrafo 59, intitulado “Da beleza como símbolo da moralidade”:

“Ora, eu digo: o belo é símbolo do moralmente bom; e também somente sobre este aspecto (...) ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cuja mente é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo.”²

Qual o sentido do belo como símbolo da moralidade? Kant esclarece que a relação entre intuições e conceitos pode ser esquemática ou simbólica: “toda hipotipose (apresentação, *subjectio sub adspectum*) enquanto sensificação é dupla: ou esquemática, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada a priori; ou simbólica, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada”³.

Os esquemas são intuições relacionadas a categorias do entendimento puro; visto que não podemos ter intuições adequadas aos conceitos da razão, a realidade desses conceitos requer um símbolo, ou seja, uma apresentação indireta do conceito. Paul Guyer esclarece a diferença existente entre intuições correspondentes a um conceito empírico, a uma categoria (conceito do entendimento) e a uma idéia (conceito da razão):

“Para conceitos empíricos, *exemplos* podem ser fornecidos — para o conceito “cachorro” nós podemos apresentar um exemplo real de cachorro. Para conceitos puros do entendimento, podem ser fornecidos esquemas (...). Para um conceito da razão ou idéia, pode ser fornecido um *símbolo*, uma intuição que é uma representação indireta de um

conceito que apenas a razão pode pensar, em relação ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada.”⁴

Se podemos apresentar exemplos reais de conceitos empíricos e se, além disso, podemos apresentar esquemas das categorias do entendimento, o mesmo não se passa com as idéias da razão, que necessitam de um símbolo para tornar seu conteúdo indiretamente sensível. Francesca Menegoni, por sua vez, chama a atenção para a diferença entre símbolo, exemplo e esquemas: “Não se pode confundir o símbolo com um simples exemplo, o qual expõe a intuição necessária para provar a realidade de um conceito empírico, nem se pode confundir com um esquema, cuja referência aos conceitos do entendimento é direta.”⁵ Provar a realidade objetiva das idéias da razão é uma tarefa impossível, visto que não há nenhuma intuição que lhe corresponda; todavia, é admitida a possibilidade de exibição desses, ainda que indireta. O esquema é uma exibição direta, o símbolo é uma exibição indireta, enquanto o primeiro procede demonstrativamente, o segundo procede por meio de uma analogia. “Nossa linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia” — explica-nos Kant⁶ — “pela qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão”.

O raciocínio por analogia constitui-se numa prova teórica à qual pode-se recorrer quando não há necessidade de um raciocínio rigoroso. Contudo, ainda que não seja um raciocínio rigoroso, trata-se de um nível

² KU, § 59.

³ Kant, *Kritik der Urteilkraft*, (KU, 5:255) As obras de Kant serão indicadas pelo volume e página da academia. Segui em grande parte as soluções de tradução de Valério Rohden (*Crítica da Juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993) com algumas exceções tais como satisfação (*Wohlgefallen*), mente (*Gemüth*) e faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*).

⁴ Guyer, P., *Kant and Claims of Taste*, 2ª edição (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 333.

⁵ Menegoni, F., *Finalità e destinazione morale nella critica del Giudizio di Kant* (Trento: Pubblicazioni di verifiche 12, 1988), p. 94.

⁶ KU, 5:257.

de prova superior à mera hipótese ou opinião verossímil.⁷ No raciocínio por analogia, a faculdade do juízo, mediante uma regra universal e um princípio particular, realiza duas operações distintas: aplica, primeiramente, um conceito ao objeto de uma intuição sensível; aplica a regra da reflexão, sob essa primeira relação, a um objeto diverso, com respeito ao qual o primeiro cumpre apenas a função de símbolo. Assim, um organismo vivo é um símbolo de monarquia constitucional e um moinho faz as vezes de símbolo de uma monarquia absoluta. Qual a relação entre a idéia de monarquia absoluta e um moinho? Apenas uma relação analógica: nos dois casos, pensamos o mesmo tipo de processo, de objetos (grãos ou pessoas) sendo submetidos a forças externas a eles mesmos (o moinho ou o poder monárquico). A estrutura da reflexão quando consideramos a operação do moinho é análoga à estrutura da reflexão quando pensamos a monarquia. Não há, todavia, conforme nos alerta Guyer, relação entre o conteúdo do símbolo e seu objeto. Nem aquele determinado símbolo, no caso, o moinho, é o único possível. Assim sendo, a relação entre um símbolo e seu referente será mais frouxa do que exemplos e esquemata aos seus respectivos referentes:

“Apenas um cachorro pode servir como exemplo para o termo ‘cachorro’ e, dada a natureza da nossa intuição sensível, apenas uma sucessão temporal válida objetivamente pode servir como esquema para o conceito puro de fundamento e conseqüente. Mas qualquer coisa que permita relacionar idéias da mesma maneira que um moinho — um outro dispositivo mecânico, ou talvez uma outra forma de relação humana — pode igualmente servir como símbolo do despotismo.”⁸

Afirmar, portanto, que o belo é o símbolo do bom não significa afirmar que o belo possui algum conteúdo moral ou possa servir como esquema para a moralidade. Nem, por outro lado, a tese implica alguma sensibilização da moralidade. A analogia entre estética e moral deve-se, não a uma semelhança de conteúdo (seja um conteúdo moral do belo ou sensível da moralidade), mas apenas aos elementos comuns de ambos os juízos, uma semelhança nas regras de reflexão.

O juízo sobre o belo e os juízos morais apresentam estruturas de reflexão análogas, conforme nos indica o § 59: (1) o belo e o bom aprazem imediatamente; (2) ambos aprazem independentemente de todo interesse (no caso da moralidade, do interesse que preceda o juízo); (3) ambos expressam a concordância de determinadas faculdades (4) são igualmente universais. Tal analogia não significa nenhuma identidade, pois o belo e o bom apresentam igualmente diferenças. Quanto ao primeiro aspecto (1), o belo apraz imediatamente na intuição reflexiva, enquanto o bom apraz no conceito. Relativamente a independência de interesse no objeto (2), o bom apraz independente do interesse que preceda o juízo, mas não do que é produzido por este, tal é caso do interesse da razão relativamente aos seus objetos. A concordância das faculdades em questão num e noutro juízo (3) também diferem entre si: no belo, trata-se da harmonia entre imaginação e entendimento; no bom, trata-se da concordância da vontade consigo mesma segundo leis universais da razão. Finalmente, a universalidade (4) do juízo do belo não remete a um conceito universal, tal como o juízo moral.

A mera tese de que o belo é o símbolo do bom não nos deixaria, por si só, alguma passagem possível entre um e outro do ponto de vista de seu conteúdo, já que ‘ser símbolo de’ significa apenas regras de reflexão análogas em ambos os tipos de juízos. Contudo, ao final do § 59, Kant afirma que o gosto pode servir como um auxílio para a passagem entre o sensível e o moral: “o gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento”.⁹ Na “Doutrina do Método do Gosto”, por sua vez, Kant vai mais longe e atribui ao gosto tornar sensíveis as idéias morais:

“o gosto, é, no fundo, uma faculdade de ajuizamento para tornar idéias morais sensíveis (...) da qual uma maior receptividade para o senti-

⁷ Cf. KU, § 90, 5:448.

⁸ Guyer, op. cit., p. 335.

⁹ KU, 5:261.

mento destas últimas (denominadas de sentimentos morais) deriva aquele prazer que o gosto declara válido para todos e não para o sentimento privado de cada um¹⁰ (grifo meu)

Vemos aí que o próprio Kant é responsável por um salto um tanto quanto violento, visto que a tese da analogia entre os tipos de reflexões nos juízos estéticos e morais não implica nenhuma transição entre um e outro domínio, muito menos a possibilidade de tornar idéias sensíveis. Tal concepção parece ser de difícil assimilação para o leitor assíduo da *Fundamentação* e *Crítica da Razão Prática*, textos que repudiam o possível apelo sensível da moralidade. Não apenas a pureza do domínio da moralidade é questionada, como a independência do belo relativamente à moralidade, conforme atesta carta que Kant escreve a J. F. Reichhardt a 15 de outubro de 1790:

“Eu me satisfiz em mostrar que, sem sentimento moral, não haveria nada para nós de belo nem de sublime, e que é sobre aquele que se funda tudo o que pode ter este nome (...) e que o elemento subjetivo da moralidade no nosso ser, este elemento que sob o nome de sentimento moral é impenetrável, é o que em relação ao qual se exerce o juízo, cuja faculdade é o gosto.”

A educação estética tornar-se-á propedêutica à educação moral, na medida em que ela refina a sensibilidade e exerce o sentido do desinteresse: “a experiência estética” — escreve Kant na *Crítica do Juízo*, — “é testemunha de um desinteresse, na medida em que o homem se afasta da tendência a usufruir pela posse, pelo consumo, pela destruição, para encontrar a realidade numa atitude de contemplação que, longe de excluir o outro, requer sua presença e seu reconhecimento de uma beleza indivisível que evoca a universalidade”. Por sua vez, ao final do § 60, o desenvolvimento das idéias morais é apresentado igualmente como propedêutica para o gosto: “assim, parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento das idéias morais e a cultura do senti-

mento moral, já que somente se a sensibilidade concordar com ele pode o verdadeiro gosto tomar uma forma determinada e imutável”. De um lado, a experiência estética desenvolve o desinteresse necessário para a moralidade, por outro, a cultura do sentimento moral aproxima a sensibilidade da universalidade necessária ao gosto.

Os domínios da moralidade e da estética encontram-se interligados numa dupla propedêutica, que supera a mera analogia entre os dois tipos de juízos, abordando elementos em comum no que toca ao conteúdo de ambos. A *Crítica do Juízo*, indo além de apontar elementos analógicos entre a experiência estética e moral, inicia a tematização dos elementos estéticos constituintes da moralidade, reflexão que tornar-se-á mais clara na *Metafísica dos Costumes*.

As condições estéticas necessárias da moralidade na *Metafísica dos Costumes*

Na introdução à *Metafísica dos Costumes*, nos é apresentado o que poderia ser chamado de uma radicalização do projeto de sensibilização da moralidade. Os domínios do estético e do moral apresentam, não mais uma relação simbólica ou propedêutica possível, mas Kant nos fala de condições sensíveis necessárias para a recepção da moralidade. Enquanto na *Fundamentação*, apenas o respeito à lei é considerado um sentimento que pode funcionar como móbil da ação moral, no texto de 97, é adicionado vários aspectos sensíveis necessários para a recepção do dever. O sentimento de prazer e desprazer experimentado em relação à moralidade não é, todavia, o prazer do gosto, ainda que este, conforme vimos, possa auxiliar o desenvolvimento de uma maior receptividade para a sensibilidade moral.

Após ser explicado que o prazer e desprazer expressa o que é meramente subjetivo relativamente ao objeto, aquele é dividido entre, de um

¹⁰ KU, 5:264.

lado, um sentimento conexo a um desejo, chamado de prazer prático e, de outro, um prazer não conexo a um desejo do objeto, mas apenas à sua representação, chamado de prazer contemplativo ou gosto. (MS, 6:212) O prazer prático admite, por sua vez uma outra divisão: se o prazer antecede o desejo, trata-se do interesse da inclinação, se o sucede, temos o interesse da razão. Ou seja, o interesse da razão é o prazer que sucede a determinação da faculdade de desejar pela razão. Temos, aqui, uma separação nítida entre o prazer/desprazer moral, o qual relaciona-se a um desejo do objeto (ainda que suceda o desejo) e o prazer estético, relativo, não ao desejo do objeto, mas meramente à sua representação.

Na Introdução à *Doutrina da Virtude* (TL, 6:399) Kant explica que nós temos pré-noções estéticas para a suscetibilidade da mente relativa ao dever em geral (*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*). São elas: sentimento moral, consciência, amor¹¹ e auto-estima. Trata-se aqui, não da obtenção a priori da lei moral ou de suas condições, mas da análise do sujeito da moralidade, o ser humano e suas predisposições, as quais possibilitam a efetiva recepção do imperativo da moralidade.

A importância da sensibilidade para a consciência do dever é atestada pelo sentimento moral (*das moralische Gefühl*), definido como “a suscetibilidade a sentir prazer e desprazer meramente da idéia de que nossas ações são conforme ou contrárias à lei do dever”. (TL, 6:399). É este sentimento que nos faz ter consciência da obrigação, pois nos torna cientes da coação presente no mero pensamento do dever. Não temos nenhum dever de ter tal sentimento, visto que ele está em nós enquanto seres morais. Alguém totalmente privado deste sentimento estaria moralmente morto:

“Nenhum ser humano é completamente desprovido de sentimento moral, pois se fosse completamente não receptível a este, ele estaria moralmente morto. Se (para falar em termos médicos), as forças vitais não pudessem mais excitar esse sentimento, então a humanidade se dissolveria (como pelas leis da química) na mera animalidade e seria misturada com outros seres naturais”. (TL, 6:400)

O sentimento moral não é todavia, um senso (*Sinn*) moral, no sentido de um sentimento que, por si só, nos indica o que é correto ou não, ou seja, ele não possui nenhuma capacidade teórica de percepção direta da correção ou não de um ato, visto que isso nos deve ser dado pela razão. Ele apenas diz respeito à percepção pelo sentido interno da coação que o dever exerce, provocando um sentimento de prazer quando nossas ações estão conforme à lei e de desprazer quando são contrárias a esta. Ainda que sendo um sentimento (*Gefühl*), ele não é um afeto, visto que estes são intempestivos e dificultam a reflexão. Neste sentido, Kant esclarece que a apatia por ele apregoada não é a ausência de sentimento, pois isto seria uma indiferença moral e portanto uma fraqueza. A apatia buscada como um ideal é a ausência de afeto (*Affekt*), sendo, conseqüentemente, uma força benéfica para a prática da virtude.

A nítida separação apregoada na *Fundamentação e Crítica da Razão prática*, entre o domínio da moralidade e do estético em geral, entendido como o sentimento de prazer e desprazer, é questionada pelas passagens da *Crítica do Juízo* e *Metafísica dos Costumes* que nos falam da possibilidade, e mesmo da necessidade, de um sentimento moral. Uma das maiores diferenças entre essas duas abordagens é dada pela necessidade do sentimento de prazer e desprazer para a recepção do conceito de dever. O sentimento moral vai além, sem dúvida, do sentimento de respeito. Isso fica claro já na sua classificação enquanto necessária para que a mente seja afetada pelo sentimento de respeito. Sendo a mente (*animus*, *Gemüth*) a instância reativa da alma (*Seele*)¹², parece que a possibilidade dela ser afetada é decisiva para a efetiva realização da ação moral, enquanto o respeito parece ser um sentimento que afeta mais o espírito (*mens*, *Geist*) do que a mente. Para que a ação ocorra, é necessário que a mente seja afetada, o que é feito através do sentimento moral. Gisela Munzel analisa corretamente a

11 Sobre a idéia de amor em Kant ver meu texto “Uma tipologia do amor na filosofia kantiana”, *Studia Kantiana* 2(1):19-34, 2000.

12 Nas lições sobre *Antropologia* anotadas por Parrow, Kant diferenciaria três instâncias daquilo que denominava de alma no sentido genérico (*Seele*) e cuja referência é o eu: “nós observamos a

importância das capacidades estéticas para a efetiva prática da moralidade: “pode-se ver a capacidade estética como literalmente uma sócia dos esforços da razão para realizar este alargamento da sensibilidade, com o propósito de produzir nesta a imagem complementar da lei moral”.¹³

Além disso, há, no sentimento moral, uma consideração do sentimento de prazer inexistente até então. Conforme salienta Guyer¹⁴, “não é de forma alguma clara que o sentimento de respeito é realmente um sentimento de prazer”, visto que Kant o caracteriza, na *Fundamentação*, como um sentimento de desprazer proporcional à coação da lei, ou, no máximo, como um sentimento de auto-aprovação, o que difere radicalmente do sentimento de prazer da terceira crítica e da *Doutrina da Virtude*. Tal sentimento, sendo o resultado da determinação da vontade que escolhe a ação moral, parece ser um sentimento de recompensa. Que a moralidade possa nos trazer algum tipo de satisfação e, mais do que isso, que, sem essa capacidade, nos é dito na *Doutrina da Virtude*, estaríamos mortos moralmente, parece nos convidar ao questionamento do papel do prazer na moralidade kantiana.

A ligação antropológica entre o prazer estético e o prazer moral

O desenvolvimento da relação entre o prazer estético e o prazer moral, bem como da função propedêutica da estética em relação à moralidade, aparece na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, obra de 1798, que expunha os cursos ministrados sobre o tema nos semestres de 72/73 a 95/96. No segundo livro, sobre o sentimento de prazer e desprazer, nos é mostrado em que sentido pode-se relacionar o prazer do gosto ao prazer moral.

O sentimento de prazer e desprazer é dividido entre um prazer sensível e um prazer intelectual. O primeiro, por sua vez, pode ser obtido pela sensibilidade ou pela imaginação, no caso do gosto. O segundo pode ser obtido através de conceitos ou idéias. O sentimento de prazer propria-

mente moral, pode ser classificado como pertencente a esta última divisão: trata-se de um prazer intelectual, obtido a partir de uma idéia, no caso, a idéia de dever. Como um tipo de prazer obtido pela imaginação pode ser uma preparação a um prazer intelectual?

Ainda que não negando a distinção entre estética e moralidade no que toca à diversas fontes de prazer, a idéia da satisfação pela partilha de um sentimento de prazer é o que aproxima os dois domínios.

“O gosto (*der Geschmack*), enquanto um sentido formal, relaciona-se a uma comunicação (*Mitteilung*) dos sentimentos de prazer e desprazer, e inclui uma susceptibilidade, nesta comunicação de prazer, de sentir uma satisfação (*Wohlgefallen*) em comum com outros (socialmente)”. (Ant, 7:244)

Esta satisfação do gosto advém de uma concordância entre o sentimento de prazer entre sujeitos, de acordo com uma lei geral, cuja origem é a razão. A escolha desta satisfação está, pela sua concordância com uma lei geral, de acordo com a *forma* do princípio do dever. Assim, o exer-

alma (*Seele*) numa tripla perspectiva, isto é alma (*anima/Seele*), mente (*animus/Gemüth*) e espírito (*mens/Geist*) (APa 25:247). A alma passiva é denominada de alma/anima (*Seele*); quando a alma é reativa, ou seja, responde ativamente aos dados sensíveis recebidos passivamente, ela é mente/animus (*Gemüth*); quando ela é puramente ativa, ela é espírito/mens (*Geist*). Essas três instâncias da alma, (passiva, reativa e ativa) referem-se, de acordo com as anotações de Collins, não a três substâncias, mas a “três formas de nos sentirmos vivos”. (AntCollins, 25:16) As três divisões da alma relacionam-se com as faculdades superior e inferior da alma, a primeira sendo ativa e a segunda, passiva. (AntCollins, 25:16) A faculdade inferior, por ser passiva, corresponde à perspectiva da alma enquanto *anima*; a faculdade superior, por ser ativa, corresponde a perspectiva puramente ativa do espírito/*mens* ou reativa da mente/*animus*. A divisão das faculdades em inferior e superior aplica-se as três faculdades enunciadas na *Crítica do Juízo* e na *Antropologia*: faculdade cognitiva, a faculdade de desejar e ao sentimento de prazer e desprazer. Teremos a faculdade de desejar superior quando exercitamos nosso poder de escolha relativamente a um objeto do entendimento e a faculdade de desejar inferior quando utilizamos nosso poder de escolher um objeto da sensibilidade. Nossa faculdade de prazer é superior quando experimentamos prazeres intelectuais (relativo a um conceito) ou prazer conforme um sentido universal (prazer do gosto); é inferior quando experimentamos prazeres animais que consistem no prazer dado pelos sentidos.

¹³ Munzel, G. F., *Kant's Conception of Moral Character: the critical link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 129.

¹⁴ Guyer, P. *Kant and the Claims of taste* (Cambridge: Cambridge university Press, 1997), p. 345.

cício do gosto estético é uma preparação para a moralidade. Esta idéia da *Antropologia* segue o espírito do exposto na *Crítica do Juízo*, mas com acréscimos interessantes.

Uma das curiosidades da *Antropologia* é apresentar as boas maneiras como a transição entre o gosto e a moralidade. “Treinar alguém para ser bem-educado em sua posição social não significa o mesmo que educá-lo para ser moralmente bom; todavia, — Kant explica — prepara-o para ser querido ou admirado por outros em sua posição” (Ant, 7:147). As regras de etiqueta, do bem receber, preparam para a virtude. O bom anfitrião manifesta seu gosto estético quando escolhe comidas e bebidas, não apenas segundo seu gosto pessoal, mas tendo o gosto dos convidados em mente. Na composição destes vários gostos, o procedimento de construção de um gosto comum que satisfaça a todos os presentes possui uma “validade universal comparativa” (Ant, 7:242). Algo semelhante se passa na condução da conversação pelo anfitrião, tanto na escolha do tema, quanto do número de convidados, que segundo as regras de Chesterfield, não devem ser menor do que o número das graças (3) e mais do que o número das musas (10). Tal regra não é arbitrária, mas visaria constituir um grupo ideal de comunicação, que partilharia, não apenas o prazer da mesa, mas das boas idéias. Os procedimentos de sociabilidade segundo as regras das boas maneiras pertencem ao domínio do gosto, mas preparam para a moralidade, na medida em que controem uma comunidade que partilha um discurso comum:

“Independentemente de quão insignificantes as regras de refinamento possam parecer se as compararmos com a pureza da lei moral, tudo o que promove a sociabilidade (*Geselligkeit*), mesmo que sejam apenas máximas ou maneiras agradáveis, é uma roupa que veste a virtude de forma apropriada” (Ant, 7:282).

Kant refere-se as regras da boa conversação à mesa, provavelmente vigentes nos esclarecidos salões europeus do século XVIII: escolher tópicos que interessam a todos; não permitir um silêncio mortal, mas ape-

nas pausas pequenas, nas conversações; não mudar de um tema para outro; não discutir nenhum assunto dogmático, ou então introduzir uma brincadeira (Scherz) para tornar a discussão mais leve. Tais regras não são arbitrárias, mas tem o propósito de fazer progredir a cultura:

“A mente, ao final de uma refeição, assim como ao final de um drama (o mesmo se aplicando à totalidade da vida vivida por um ser humano racional), inevitavelmente relembra várias fases da conversação. Se ela não consegue encontrar um fio condutor, ela sente-se confusa e conclui que não progrediu em matéria de cultura, pelo contrário, regrediu.” (Ant, 7:281)

As regras de refinamento social são uma boa roupagem para a virtude, exatamente pela construção de idéias comuns. Tal resultado não possui a universalidade do belo ou da moralidade, mas, enquanto transição, possui uma universalidade comparativa. A *Antropologia* indica, através dos exemplos relativos às boas maneiras e regras de refinamento social, como se dá a relação entre o cultivo estético e o cultivo moral. Ao examinar a educação moral e a educação estética, Munzel mostra como o cultivo do gosto relaciona-se ao processo civilizatório e à formação do caráter moral; isso se deveria à característica principal do gosto de ser eminentemente comunicável. Ao indagar-se como a educação estética pode ser compreendida com relação à formação do caráter moral, ela afirma que “parte da resposta repousa na característica essencial de ser imediatamente comunicável, logo, seu desenvolvimento facilita de forma imediata a comunicação social, incluindo a comunicação do próprio caráter a outrem”¹⁵. A autora ressalta, no entanto, apoiando-se, é verdade, no próprio texto kantiano (Ant, 7:244) que esta característica do senso estético incentiva apenas a promoção *externa* da moralidade, não sendo ainda a formação do seu aspecto *interno*. Pode-se dizer, todavia, que sua análise está apenas parcial-

¹⁵ Munzel, G.F. op. cit, p. 298.

mente correta: se é verdade que as regras sociais possuem uma função de simulacro da real virtude, a simulação da virtude incentiva a produção da própria virtude:

“Socialmente, quanto mais civilizados os homens são, mais eles são atores. Eles assumem a aparência de ligação, de estima alheia, de modéstia e de desinteresse, sem enganar ninguém, pois todos sabem que não significa nada sincero. As pessoas estão familiarizadas com isso e é até mesmo algo bom que assim seja no mundo, porque, quando o homem faz esse papel, as virtudes, que até então eram fingidas, são gradualmente estabelecidas.” (Ant, 7:151)

A teatralização das virtudes leva, não à hipocrisia, mas ao desenvolvimento da própria virtude. Aqui temos algo que nos lembra a virtude aristotélica e seu desenvolvimento pelo hábito, com a diferença que, na versão kantiana, seus primeiros eventos são assumidamente, apenas um simulacro, que, todavia, levarão à efetiva prática da moralidade.

Conclusão

Pode-se constatar, pela ênfase dada à relação entre os aspectos estéticos e morais nos textos dos anos 90, que há uma diferença na consideração da necessidade de aspectos sensíveis para a efetiva realização da moralidade. A exploração do tema neste breve artigo não nos permite dar uma resposta definitiva quanto à mudança de rota kantiana, relativa aos textos dos anos 80. Contudo, vemos claramente que, se, na *Fundamentação*, havia um repúdio explícito do sentimento de prazer ligado à ação moral (tal como na condenação da simpatia), na *Metafísica dos Costumes*, os sentimentos de prazer e desprazer são considerados parte essencial da moralidade, visto que sem eles, Kant afirma, estaríamos mortos moralmente. Além disso, tais pré-condições estéticas morais vão além do sentimento de respeito da *Fundamentação*.

A hipótese, todavia, de uma descoberta ou mudança relativa ao tema, é questionável se considerarmos que parte desta relação entre cultivo do gosto e cultivo moral foi publicado na *Antropologia*, a qual reflete cursos dados desde o semestre 72/73, portanto anteriores à *Fundamentação*. O mais provável é que, nos anos 90 e após a tematização da faculdade de prazer e desprazer na *Crítica do Juízo*, Kant tenha desenvolvido as ferramentas filosóficas necessárias para a unificação entre a obtenção *a priori* da lei moral e sua antropologia, concluindo numa *Metafísica dos Costumes*, que mostra como a lei moral pode ter um poder definitivamente motivador em seres racionais sensíveis.

Resumo

Neste artigo eu gostaria de explorar temas conexos com a estetização da moralidade, tanto na relação mais próxima entre o juízo do belo e os juízos morais, quanto na presença do sentimento de prazer e desprazer na moralidade. Começarei pela *Crítica do Juízo* e a tese expressa, no § 59, de que o belo pode ser considerado como símbolo do bom. Passarei ao exame do sentimento moral na *Metafísica dos Costumes* (1797) e, por fim, examinarei a relação entre o domínio do gosto e o domínio da virtude feita na *Antropologia* (1798). Tentarei mostrar, ao final, que há uma consideração de aspectos estéticos na moralidade, os quais contrastam com o formalismo apresentado na *Fundamentação e Crítica da Razão Prática*, indagando sobre uma possível mudança de rota ou apenas uma diferente forma de apresentação nas várias obras.

Abstract

In this paper, I shall analyze the relation between Aesthetics and morality in Kant's philosophy, concerning the similarity between aesthetic and moral judgments, as well as the presence of the feeling of pleasure and displeasure in morality. First, I begin by the § 59 of the *Critique of Judgment*, where the beautiful is considered as the symbol of the morally good. Second, I explain the role of the moral feeling in the *Metaphysics of Morals*. Third, I explore the relation between social refinement and virtue in the *Anthropology*. In the conclusion, I argue about a possible turning point concerning the aesthetic role in morality, from the *Groundwork* to the *Anthropology*.

O Gosto e a Fundação Estética dos Juízos na 3ª Crítica de Kant

Pedro Costa Rego

Universidade Federal do Paraná

A correspondência de Kant nos permite afirmar, com uma razoável segurança, que a terceira *Crítica*, na origem, não está tão diretamente preocupada com juízos. Que ela, curiosamente, a partir de um outro projeto, vai se tornando uma crítica da faculdade do juízo. Esse outro projeto, que ocupa Kant seguramente até março de 1788, é o de uma Crítica do Gosto¹. Por crítica do gosto, entendia Kant uma investigação acerca do fenômeno do belo. Em dois anos, o que era uma pergunta por um determinado sentimento diante do belo transforma-se numa pergunta pelo poder em geral do sujeito de ligar representações particulares segundo a regra de princípios universais. Explica-se quase tecnicamente: se é possível uma crítica do gosto, é porque o gosto admite uma dedução de sua universalidade e de sua necessidade *a priori*. Visto, entretanto, que “nada pode ser comunicado universalmente a não ser conhecimento e representação à medida que esta pertence ao conhecimento”², é preciso que o gosto, se é candidato a um lu-

1 Cf. Carta a Reinhold, 7 de março de 1788 (Ak. X, 505). A respeito do processo de elaboração das questões da *Crítica da Faculdade do Juízo* e da cronologia de suas partes, cf. TONELLI, G. “La Formazione del Testo della *Kritik der Urteilskraft*”, *Revue Internationale de Philosophie*, 8, 1954; MERTENS, H. *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. München, J. Berchmans, 1975, e o trabalho de Ricardo Terra: “Reflexão e Sistema: as duas Introduções à Crítica do Juízo”. In: *Dois Introduções à Crítica do Juízo*. trad. por Rubens R. Torres Filho, org. Ricardo Terra, São Paulo, Iluminuras, 1995, que apresenta com clareza o confronto de posições acerca do tema.

2 KANT, I. *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, Band 8, *Kritik der Urteilskraft* (doravante citada como KU), § 9, p. 295.

gar entre estruturas universais *a priori* da subjetividade, tenha em seu fundamento algo que diga respeito intimamente ao conhecimento ou às faculdades envolvidas mais diretamente no processo do conhecimento. Mas sabemos que o conhecimento é resultado de uma síntese entre representações particulares recebidas e representações universais espontaneamente produzidas. E a Introdução da KU³ nos ensina que o pensamento de um particular como contido sob um universal é a definição própria do juízo⁴. Resultado: se for possível ligar o gosto ao juízo, torna-se possível ligá-lo intimamente ao conhecimento e conquistar o direito de reivindicar para ele a universalidade que o faz digno de uma Crítica.

Mas queremos crer que as conclusões da crítica da atividade judicativa do sujeito e as portas que essa crítica abre são por demais relevantes para que o juízo tenha surgido como um elemento coadjuvante e estratégico na obra do gosto e, de repente, roubado a cena. É pouco plausível que o juízo seja meramente uma estratégia de prova da universalidade do gosto.

A Crítica do Gosto pôde vir a se chamar Crítica da Faculdade do Juízo porque, desde sempre, a curiosa e improvável unanimidade do belo se mostra para Kant como a universalidade de um certo uso de nosso poder de julgar. Isso ainda não justifica, todavia, chamar uma tal investigação estética de “crítica do julgar”, “crítica do juízo”. Afinal, a provável unanimidade do conhecimento, por exemplo, também é a de um uso de nosso poder de julgar, e a *Crítica da Razão Pura* não mereceu o título de “Crítica do Juízo”. Complete-se então: o uso pretensamente universal de nosso poder de julgar que Kant identifica em nossa avaliação do belo autoriza-o a chamar sua “estética” de “Crítica da Faculdade do Juízo” porque esse uso, à diferença de juízos determinados (do ponto de vista conceitual ou final), se mostra capaz de revelar privilegiadamente o poder de julgar enquanto tal; a pura e formal possibilidade de ligarmos representações particulares a representações universais para um conhecimento em geral.

A unanimidade do belo, que se mostra como universalidade de um certo uso judicativo, que, por sua vez, revela o próprio poder de julgar como fundamento (“subjetivo”) da possibilidade de todo e qualquer uso

judicativo... Eis a relação orgânica entre Crítica do Gosto e Crítica da Faculdade do Juízo: o juízo de gosto, também chamado reflexionante estético, estética, formal e desinteressadamente universal, mostra, num certo momento para o Kant da Crítica do Gosto, que sua universalidade é a da pura faculdade de julgar; anterior, independente e condicionadora da possibilidade de qualquer juízo determinado. A Crítica do Gosto torna-se Crítica da Faculdade do Juízo à medida que a beleza se torna um problema de fundamento.

Se pensamos o projeto de uma crítica do gosto como essencialmente distinto do projeto de uma crítica da faculdade do juízo, então diremos que a preocupação estética de Kant é com a extensão temática do sistema. Até 1788/9, a investigação da beleza viria para prolongar o horizonte de abrangência da obra crítica, que não poderia deixar de fora um tema tão caro à intelectualidade e tão presente na história da filosofia. Mas, se os dois projetos são, em última instância, o mesmo projeto, então o interesse de Kant pelo gosto não é meramente extensivo, e a terceira *Crítica* não é exatamente uma a mais. Ao contrário, ela pode ter nascido justamente de uma preocupação de que já se tenha falado demais sobre a base de um não dito. Fato é que a *Crítica* que se produziu em 90, a que trata do gosto tratando do juízo, fala de menos.

Primeiro, evidentemente porque pressupõe muito acerca de conhecimento teórico, perfeição prática, esquematismo, de sentimento moral etc. Segundo, porque desenvolve laconicamente teses de percurso extremamente instigantes para o filósofo transcendental⁵. Mas, sobretudo, por-

Utilizamos a edição da WDB para todas as citações da obra de Kant e a “edição da Academia” (Berlin, W. de Gruyter, 1942) para referências à correspondência. Para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, usamos a sigla GMS e para a *Lógica de Immanuel Kant, um manual para preleções*, a abreviação LOG.

³ Quando não houver indicação adicional no corpo do texto ou em nota, trata-se da segunda Introdução.

⁴ Cf. KU, p. 251.

⁵ A de uma determinabilidade <Bestimmbarkeit>, por exemplo, que a “faculdade do juízo fornece ao substrato supra-sensível da natureza (tanto em nós quanto fora de nós)”, e que nos

que a organização conceitual das estruturas transcendentais da subjetividade envolvidas no juízo de gosto só funda um novo campo temático à medida que se volta constantemente sobre os resultados das *Críticas* anteriores, como que para lhes dar contenção e fundamento. Por exemplo:

A obra declara-se, já nas primeiras páginas, uma mediação entre o objeto do conhecimento especulativo e o da moral. Sua novidade não é extensiva, mas retroativa. Seu objeto não é um campo a mais, é o campo comum subjacente a natureza e liberdade, que pode autorizar uma interseção. A rigor, não se funda aqui um novo domínio. Busca-se superar o "abismo que separa completamente o domínio do conceito de natureza do domínio do conceito de liberdade" (KANT, KU, p. 270).

No mesmo sentido, a Analítica do Belo não introduz um interesse a mais na subjetividade, ao lado do prático e do patológico. Ao contrário, o prazer do gosto é interesse de menos e a pergunta por sua qualidade precisa ser justamente uma analítica do des-interesse; dirão alguns, uma redução estética⁶. Ao princípio de um juízo de gosto pretende-se chegar mostrando que e como é possível subsumir sem referir a representação dada a um conceito teórico ou a um fim determinado da faculdade da apetição, seja ele racional ou patológico. Ressoa a célebre exclamação de Husserl: o que sobra dessa redução não é um puro nada⁷. É algo que funda a própria possibilidade dos juízos que o encobrem.

Algo de análogo aparece também na tematização da faculdade do juízo enquanto tal: ela não é simplesmente uma faculdade a mais ao lado de entendimento, imaginação, sensibilidade e razão, porque seu estatuto não é o de uma faculdade fonte de representações. Sua função é ligar as representações das outras, definir as possibilidades da unidade entre elas. Mas tampouco podemos alinhar a faculdade do juízo junto àqueles poderes de referir representações a objetos, que Kant designa também com o termo faculdade⁸. A faculdade do juízo não é uma a mais além da faculdade do conhecimento e da faculdade da apetição porque ela por si só não pode inaugurar uma objetividade. Segundo sua função sintética, ela percorre com a mesma desenvoltura tanto uma quanto outra e zela pela referência objetiva dos conceitos de cada uma delas⁹. Mas, ainda quando ela se

exerce, no gosto, independentemente de teoria e moral, tampouco o fundamento de sua atividade é uma novidade para as outras *Críticas*. Nele, não encontramos nada além do velho entendimento e da velha imaginação, só que se entretendo reciprocamente de tal modo, que a novidade dessa interação está em ser ela o fundamento não apenas de um juízo de gosto, mas curiosamente de um juízo objetivo em geral.

Função mediadora da terceira *Crítica*, analítica do desinteresse, ênfase no poder de julgar... Poderíamos colecionar elementos na KU que se deixam interpretar como a expressão de uma concepção filosófica que, desde o princípio, porque por princípio, preside à sua gênese: a de que ao discurso filosófico não convém nada além do necessário e, na maioria das vezes, mais decisivo do que meramente estender o universo temático é reconquistar o sentido necessário de seus fundamentos. A questão do gosto é uma pergunta filosófica por fundamento, que ultrapassa a estética em sentido estrito, e que só pode ser formulada em termos judicativos. Crítica do Gosto ou Crítica da Faculdade do Juízo, a investigação dos princípios do juízo de gosto interessa-se por gosto e juízo visando a algo de problemático e filosoficamente relevante, que a unanimidade reivindicada pelo gosto sugere e que a universalidade indeterminada de um certo juízo sem objetividade pressupõe como seu fundamento. Pergunta-se então: que algo é esse?

faria ver na terceira *Crítica* um termo médio entre as duas primeiras, segundo o contido item IX da Introdução. Também a tese de um talento da faculdade da imaginação, descrito no § 17, para conceber uma idéia normal estética de modo inteiramente intuitivo etc.

⁶ Sobre Lebrun pensa algo nesse sentido com suas fórmulas "redução afetiva" e "prazer reduzido". Cf. LEBRUN, G. *Kant et la Fin de la Métaphysique*. Paris, Colin, 1970, pp. 313-314.

⁷ HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen*, Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 60.

⁸ Sobre a equivocidade do termo "*Vermögen*" em Kant e particularmente sobre a distinção entre as duas acepções acima enunciadas, cf. DELEUZE, G. *La Philosophie Critique de Kant*. Paris, PUF, 1997, pp. 13-14.

⁹ A rigor, "a faculdade do juízo não é um poder de produzir conceitos de objetos, mas somente de comparar casos que aparecem com os conceitos que outros lhe fornecem...." (KU, 1ª Int., VIII, p. 203).

Dividida, segundo o mesmo paradigma que rege a análise das funções lógicas do juízo na primeira *Crítica*, nos quatro momentos da qualidade, quantidade, relação e modalidade¹⁰, a Analítica do Belo não sabe ainda muito bem o que é o juízo de gosto. Mas diz, de quatro maneiras, o que ele não é. Ele não é um juízo interessado, a universalidade que ele reivindica não tem nada de objetivo, a finalidade que ele apresenta estranhamente prescinde de fins e a necessidade que se faz nele deduzir não é necessidade apodítica. Isso tudo significa: o juízo de gosto não é um juízo de conhecimento teórico, não é um juízo prático sobre o bom e não é um juízo de agradabilidade. O que há em comum entre todos esses tipos de juízo que os distingue, em conjunto, do gosto? Kant não chega a uma formulação tão sintética, mas podemos nos arriscar. A noção fundamental aqui é: determinação.

Considere-se o interesse. O primeiro parágrafo do momento da qualidade, por conseguinte, da KU, curiosamente, deixa-o de fora. O momento da qualidade não é nem exclusivamente nem de saída uma analítica do desinteresse. É que esse critério não desclassifica todos os juízos por oposição aos quais se pretende, do ponto de vista da qualidade, definir o de gosto. Antes, trata-se de mostrar que predicar de algo a beleza não é conhecê-lo teoricamente. Em sentido estrito, o juízo de conhecimento não é interessado. Mas, na verdade, tampouco desinteressado. É que a simples referência de uma representação dada a um conceito teórico que contém a regra de sua ligação não oferece, dirá Kant na Introdução e em seguida, a propósito da subjetiva universalidade do gosto, nenhuma passagem ao sentimento de prazer¹¹. E, a rigor, interesse e desinteresse referem-se a esse sentimento, e não ao juízo propriamente dito¹². Assim, não é pelo critério do interesse que o juízo de gosto ganha sua primeira caracterização negativa. Antes de desinteressado, o juízo de gosto é um juízo não conceitual. Que quer dizer?

Nada que ponha em questão a definição que a *Lógica* fornece dos juízos em geral: "Um juízo é a representação da relação de diferentes representações à medida que elas constituem um conceito" (KANT, LOG, p. 531). Se conceito pertence à própria definição de juízo, o que pretende a

Analítica do Belo com a fórmula juízo não conceitual? O predicado belo pode ser um conceito que subsume uma multiplicidade de representações distintas. Mas, se ainda assim o juízo de gosto não é conceitual, dirá Kant, é porque uma tal predicação não exprime a subsunção, ainda que ante predicativa¹³, da representação em questão sob conceitos do entendimento que conferem a uma representação dada sua objetividade teórica, e tampouco a fins da faculdade da apetição que determinam conceitualmente o que *deve* ser uma tal representação. Subsumir algo sob o conceito "belo" é, antes de mais nada, expressar nossa incapacidade de reconhecê-lo concei-

10 Se interessa a hipótese de que o emprego, por Kant, "of the first Critique's logical functions of judgment [...] serves him badly in the exposition of his aesthetic theory", cf. GUYER, P. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 106-118. Cf também, a esse mesmo respeito, a crítica metodológica de BASCH, V. *Essai Critique sur l'Esthétique de Kant*. Paris, J. Vrin, 1927, pp. 1-28.

11 Cf. KU, VI e § 6. Convém salientar que, quando afirmamos que o juízo de conhecimento não é nem interessado nem desinteressado, nos referimos ao conhecimento teórico em sentido estrito e deliberadamente desconsideramos o fato de que os juízos práticos sobre o bom também se chamam, na KU, juízos de conhecimento e certamente comportam, como veremos a seguir, interesse. Chamamos "juízo de conhecimento teórico em sentido estrito" aquele em que o universal sob o qual uma representação é subsumida é um conceito do entendimento e não um fim da faculdade da apetição, ainda que a obtenção do conhecimento como resultado de uma tal subsunção seja ela mesma um fim. Assim, não são desse tipo e, por conseguinte, envolvem interesse todos aqueles juízos de conhecimento prático que Kant nomeia genericamente "juízos sobre o bom" e que dizem respeito a um conhecimento técnico-prático (juízos sobre a perfeição interna ou externa de uma representação) ou a um conhecimento moral-prático (juízos acerca da finalidade de uma vontade ou ação em relação ao princípio da moralidade). Cf. KU, Int., I, pp. 242-245.

12 Convém registrar que, enquanto a GMS define interesse como "aquilo pelo que a razão se torna prática <das, wodurch Vernunft praktisch [...] wird>" (GMS, p. 97), chama-o a KU um tipo de satisfação <Wohlgefallen>, a saber, "aquela que ligamos à representação da existência de um objeto" (KU, § 2, p. 280). Certamente, aqui não há contradição porque aquilo pelo que a razão se torna prática pode ser um sentimento. Mas a definição da KU parece mais ampla porquanto concebe também a possibilidade de um interesse meramente patológico, tal qual o que encontramos na caracterização do sentimento de prazer interessado por ocasião de um juízo de agradabilidade.

13 O final do § 8 da KU mostra que a predicação da beleza é, na verdade, o modo pelo qual nós manifestamos a pretensão de estarmos realizando a subsunção de um dado sob um princípio universal que não é nem um conceito nem um fim da faculdade da apetição. Nesse sentido, podemos afirmar que a enunciação predicativa, que a KU chama comumente "juízo de gosto", supõe e aposta na efetividade de uma subsunção pré-predicativa (de que aquela é um anúncio), simultaneamente estética e universal, que a KU também chama "juízo de gosto" quando afirma, por exemplo, que "o juízo de gosto repousa sobre fundamentos *a priori*" (KU, § 12, p. 301).

tualmente num conhecimento. É nesse sentido que Kant afirma peremptória e reiteradamente: “o juízo de gosto não subsume absolutamente sob um conceito” (KANT, KU, pp. 380-381), “o juízo de gosto não se funda absolutamente em conceitos e não é, em caso algum, conhecimento” (KANT, KU, p. 375). Mas então funda-se em quê? Que elemento subjetivo é esse a que referimos uma representação dada quando é o caso de subsumi-la sob esse predicado: “belo”?

A Analítica do Belo não pode resolver de chofre o problema do princípio intersubjetivo do gosto. Mas ela não é tão negativa quanto parece. Não sendo conceitual e sendo, ainda assim, um modo de subsunção, o juízo de gosto expressa a referência da representação dada, dirá Kant ainda enigmáticamente, não ao objeto, mas ao sujeito; não a um conceito do entendimento, mas ao “inteiro poder de representações” (KANT, KU, p. 280), do qual podemos nos tornar conscientes no modo de um sentimento. A esse modo de consciência sensível ou estética Kant chamará “sentimento de vida” ou “sentimento de prazer e desprazer”.

Não fosse extremamente difícil caracterizar positivamente esse “inteiro poder de representações” à base do sentimento estético, seria dispensável toda a analítica do desinteresse. O que está sendo descoberto aqui, dirá Kant adiante, é um “fundamento profundamente oculto e indeterminado, comum a todos os homens, da subsunção de formas sob as quais objetos são dados” (KANT, KU, p. 313). À medida que está sendo descoberto enquanto um fundamento indeterminado, o princípio do gosto pode e tende a ser confundido com o fundamento *determinado* de outros modos de juízo que, à diferença do conhecimento teórico, oferecem “passagem ao sentimento de prazer”. Daí o critério do interesse como referência do segundo movimento de exclusão no interior do momento da qualidade.

Que o juízo de gosto seja desinteressado significa: ele não se distingue apenas do conhecimento teórico, mas também daqueles juízos que, como ele, contêm uma referência ao prazer, mas cujo princípio de determinação não é nenhum “fundamento oculto”. Chama-se interesse o prazer decorrente da conformidade de uma representação dada em relação a um

muito bem *determinado* fim da faculdade de apetição. No que consiste o chamado “sentimento vital” próprio ao gosto ou a “consciência sensível de nosso inteiro poder de representações”, não é fácil dizer. Mas entende-se que precisa ser outra coisa que não a consciência da satisfação de nossa faculdade de apetição *determinada* racionalmente por um fim conceitual ou patologicamente por uma inclinação. Aqui, o prazer é a consciência da existência do objeto à medida que essa existência corresponde a uma prévia intenção *determinada*, vale dizer, a um fim da vontade. No gosto, a experiência do prazer não depende de que qualquer coisa exista porque não nos dispomos diante da representação dada munidos de fins a serem saciados.

Mas, ainda que assim nos disponhamos, aquilo que na representação merece o predicado “belo” certamente frustrará o nosso apetite. A representação bela, do ponto de vista de nossa apetição interessada, ou talvez interesseira, é profundamente indigesta. Ela não só não resolve o problema de nossa demanda pela existência de objetos perfeitamente obedientes ao que, por antecipação, exigimos que eles devam ser, como cria um problema adicional. Continuamos sem um dado conforme aos nossos fins subjetivos, vale dizer, capaz de saciá-los, e somos, além disso, obrigados a enfrentar um dado inesperado, para o qual temos que encontrar, no interior da subjetividade, um conceito teórico ou o conceito de um fim capaz de subsumi-lo. Desconcertante a beleza. E tão sedutora quanto incômoda.

Acomodado a simplesmente acionar, desde o entendimento categorial, as disponíveis funções judicativas para resolver, num conceito empírico, o problema da multiplicidade recebida; acostumado a promover, no mundo da causalidade natural a realidade objetiva daquilo que ele prévia e conceitualmente decide como sendo um fim da vontade, o sujeito conhecedor e volitivo, visitado pela beleza, finalmente precisa levantar-se de sua poltrona lógica, arregaçar as mangas e procurar, ainda que, dirá Kant, ludicamente. Deixamos, por alguns momentos, nossos bem conhecidos e determinados apetites de lado e procuramos um conceito para um dado que realmente parece conceituável, mas que, apreendido e reproduzido pela imaginação, curiosamente recusa todo esquematismo objetivo. E esse trabalho demora. É ele que nos ocupa durante aquele tempo em que, nas pa-

lavras de Kant, “nos demoramos na contemplação do belo porquanto essa contemplação fortalece e reproduz a si própria” (KANT, KU, p. 302). Demoramo-nos porque, nesse apazível e vivificante trabalho de procura desencadeado pelo inesperado insucesso de uma sempre tão instantânea síntese cognoscitiva, acabamos mergulhando na direção das condições subjetivas que, na maioria das vezes de modo tácito e despercebido, zelam pela possibilidade daquilo que agora simplesmente não foi possível. A saber, de um esquematismo objetivo. Da reunião entre um conceito e uma intuição. Ora, é longo e demorado o caminho rumo a um tal fundamento subjetivo não apenas porque o que ele condiciona insiste em se furtar, mas sobretudo porque a simples permanência junto a ele nos proporciona um inexprimível sentimento de prazer. Uma vez remetidos ao estado de contemplação estética, procuramos unir um conceito a uma intuição dada, mas procuramos ao mesmo tempo simplesmente permanecer no estado de procura, a saber, diante do que condiciona subjetivamente o procurado. Mas evitemos enunciar precipitadamente o princípio de um juízo de gosto e voltemos à nossa dificuldade diante de uma forma bela.

Nem conforme a um conceito nem conforme a um fim; irreconhecível e pouco apetitosa, a representação que virá a ser chamada bela precisa ser ruminada demoradamente num estado que Kant chama contemplativo, sem que saibamos muito bem para qual endereço encaminhá-la. E eis o decisivo: de algum modo, o prazer que ela nos causa decorre justamente desse impasse. De algum modo, depende dele a possibilidade de nos tornarmos conscientes de nossa inteira faculdade de representações e experimentarmos esse sentimento de vida que Kant identifica com o prazer estético puro.

Manter a representação bela, ou aquilo que é nela o belo, na expectativa de uma subsunção determinada, seja sob um fim determinado da vontade ou sob um conceito determinado do entendimento, não é dar mostras de uma deficiência da faculdade do juízo. Detida na ante-sala do conhecimento teórico ou prático, a coisa bela já foi de algum modo subsumida, julgada, referida a um universal subjetivo, além de subjetivo, intersubjetivo. Aparentemente reconhecível mas discordante de todo conceito

disponível do entendimento; irrecusavelmente final <zweckmäßig>, porque prazerosa, e no entanto insubordinável a qualquer fim determinado, a coisa bela, no centro do impasse em que ela mesma projeta a subjetividade, não deixa de se mostrar conforme e, mais que isso, final, em relação a um princípio subjetivo. Sua insubordinação lógica não a põe ao largo de um ato judicativo. A forma bela é subsumida, ainda que sem conceito e é julgada, ainda que sem fim, seja ele de inspiração racional ou patológica.

Considerando, em primeiro lugar, que a Introdução define a faculdade do juízo em geral como o poder de pensar um particular como contido sob um universal, e considerando, além disso, que o fato de eventualmente esse universal não ser dado não determina a supressão de todo juízo mas sim as condições para um tipo de juízo chamado reflexionante¹⁴, a pergunta da Analítica do Belo será evidentemente: qual é o princípio universal não dado sob o qual subsumimos, de modo reflexionante e não determinante, uma representação que pode ser legitimamente considerada bela?

A analítica do desinteresse, no momento da qualidade, não vai tão longe. Ela diz positivamente: é um sentimento de nosso estado de ânimo, uma consciência sensível, e não uma categoria. E negativamente, é um sentimento desinteressado da existência daquilo que o desencadeia. Kant haverá de perguntar: sentimento de quê. Consciência sensível de quê? O que, afinal, se passa no ânimo <Gemüt>, por ocasião da subsunção não determinante de uma coisa bela, e que nos faz sentir um prazer outro que não o da saciedade, da satisfação de um fim... que nos faz sentir com prazer nossa inteira faculdade da representações? Inteira faculdade de representações. Fica a indicação contida nesta fórmula: no princípio do juízo de gosto está algo que integra, que dá inteireza, ou, para usar uma expressão da Analítica do Belo, proporcionalidade¹⁵ à relação de nossas faculdades representativas que, longe da beleza, se nos oferecem, talvez, divididas...

¹⁴ Cf. KU, Int., IV, p. 251.

¹⁵ Cf. KU, § 21, p. 322.

Seja o segundo momento. A KU parece partir de uma observação empírica acerca do uso pré-temático do predicado “belo”. Usa-se esse predicado de tal modo que se pressupõe a realidade de um juízo ao mesmo tempo universalmente válido e, no entanto, curiosamente, improvável objetivamente, vale dizer, por conceitos. Pode-se discordar desse ponto de partida, e mesmo sem que isso comprometa os resultados da investigação. Apenas soará mais abstrata a obra àqueles para os quais dizer “isso é belo” é o mesmo que dizer “isso é belo para mim”. A Analítica do Belo é uma investigação acerca de um modo de julgar esteticamente, e não conceitualmente, subjetivamente e não objetivamente, mas que merece uma atenção toda especial justamente porque não se identifica com os juízos privados de agradabilidade, que Kant chama também sensoriais. Não se identifica com a validade privada que esperamos naturalmente de um juízo estético e subjetivo. O juízo de gosto que interessa a Kant é um juízo subjetivo, estético e universalmente válido, reivindicuemos ou não, todos nós, para nossa predicação do belo uma tal universalidade.

De um tal juízo subjetivo Kant dirá: a universalidade é a determinação de sua quantidade, mas de sua quantidade estética¹⁶. O juízo de gosto não tem nenhuma universalidade lógica. Sua quantidade lógica é a singularidade de uma subsunção para a qual não se oferecem regras objetivas que dispensem o sujeito de julgar, sempre de novo e a cada vez, por si mesmo. Mas dizer de um juízo que ele possui a quantidade estética ou subjetiva da universalidade é dizer apenas o que não é o princípio de sua universalidade. Não é um conceito do que seja o objeto ou do que ele deva vir a ser como um fim. E o que mais pode conferir a um juízo universalidade senão a objetividade do conceito em que se funda a subsunção? É o mesmo que perguntar: em que precisa se fundar um juízo que tem a universalidade ou a validade comum como quantidade estética e não lógica? Dirá Kant ainda mais enigmaticamente: “aquele que acredita proferir um juízo de gosto refere a representação à idéia de uma voz universal e anuncia isso através da expressão *beleza*” (KANT, KU, p. 294). Aquele que predica de algo a beleza apenas acredita estar proferindo um juízo de gosto. É o mesmo que dizer: o sujeito que julga com gosto não é capaz de demonstrar logica-

mente de onde provém a universalidade de que ele é apenas capaz de fazer uma experiência estética através da consciência de que o prazer aí implicado não é o da satisfação de fins conceitualmente determinados da faculdade de apetição. A expressão “beleza” anuncia a referência de uma representação à vivência de uma universalidade *improvável*, de uma validade comum <*Gemeingültigkeit*> não apodítica, mas que nem por isso deixa de se fazer ouvir claramente como voz universal.

Ora, a filosofia e os filósofos geralmente não gostam de ouvir vozes sem mais, e não costumam deixar ninguém à sua volta ouvi-las sem investigar imediatamente de onde elas provém. A voz universal da satisfação estética pura deve provir de um princípio meramente subjetivo — entenda-se: não objetivo —, mas ao mesmo tempo *inter*-subjetivo. Provavelmente daquele universal não dado que faz do juízo de gosto uma reflexão e não uma determinação. Ou daquele “profundamente oculto fundamento, comum a todos os homens...”. Há que se explicar que princípio é esse e por que é vivida com prazer a conformidade de uma representação em relação a ele.

O terceiro momento da Analítica supõe o que de algum modo é indicado na Introdução: a saber, que onde há uma experiência de prazer (isto é, uma satisfação <*Wohlgefallen*>) deve haver uma relação de finalidade <*Zweckmäßigkeit*>. Se, apesar de seu desinteresse contemplativo e da pureza de suas intenções, o juízo de gosto apraz, é porque a conformidade entre a representação subsumida e o princípio subjetivo de sua subsunção deve ser vista como final <*zweckmäßig*>. Fato que exige mais um malabarismo reducionista. Como a bela forma pode ser final se o primeiro momento já mostrou que o juízo reflexionante estético não tem como fundamento de determinação <*Bestimmungsgrund*> nenhum fim, seja ele objetivo ou subjetivo? Sendo formalmente final, responderá Kant, e não materialmente. Há uma relação de finalidade meramente formal que explica a experiência do prazer por ocasião da subsunção estética de um dado que é

16 Cf. KU, § 8, pp. 292-293.

final em relação a fim nenhum. Mas isso só nos conduz, novamente, à velha pergunta filosófica por princípio e fundamento: reduzidos os fins, formalmente final é algo final em relação a quê? Talvez a Introdução ajude.

A Introdução fala de um princípio da finalidade da natureza, e define-o como um pressuposto heurístico e heautônomo de que a faculdade do juízo se serve a fim de progredir no conhecimento sistemático da natureza em suas leis particulares. Por heautônomo entende-se: um princípio que não é imposto à natureza como condição constitutiva da possibilidade de objetos do conhecimento, mas que é apenas subjetivamente utilizado pela faculdade do juízo que busca reflexivamente unidade sob a diversidade das leis naturais¹⁷. Pois bem, o que isso tem a ver com prazer e finalidade formal?

Dispor-se ao conhecimento da natureza segundo o princípio da finalidade, dirá Kant, é representar-se, como pressuposto, um entendimento superior e demiúrgico que tivesse, segundo um princípio intencional, segundo um fim, criado essa diversidade de leis empíricas, para nós assistemática, que chamamos natureza. Esse pressuposto nos faz crer que a unidade sistemática da natureza é acessível ao nosso entendimento, ainda que não possamos determinar o que é esse entendimento superior nem qual é o princípio intencional que regulou sua criação. Fato é que por ocasião de cada subsunção de leis empíricas sob leis superiores rumo à unidade sistemática, fazemos a experiência do prazer. É Kant quem diz: “....a descoberta da possibilidade de união de duas ou várias leis empíricas da natureza sob um princípio que integre ambas é motivo para um prazer digno de nota....” (KANT, KU, p. 261). Por que isso, se não só a Analítica do Belo, mas essa mesma Introdução afirma que o conhecimento teórico não oferece nenhuma passagem ao sentimento de prazer; que onde há prazer deve haver uma relação de finalidade?

A explicação é que o prazer que sentimos na sistematização cognoscitiva não provém da subsunção teórica meramente, mas é a consciência da finalidade do diverso (subsumido) em relação justamente àquele pressuposto princípio intencional; ou seja, em relação àquele fim segundo o qual a natureza teria sido criada. Sentimos prazer aqui porque um dado

da natureza se mostra final e porque em princípio somente assim pode haver prazer. O mais relevante, entretanto, é que o princípio de uma tal relação de finalidade, vale dizer, aquilo em relação a que a multiplicidade da natureza se mostra progressivamente final, permanece uma indeterminação. Ora, o fato de o fim ser aqui indeterminado, ou mesmo oculto, ou ainda irreconhecível conceitualmente, não só não elimina a experiência do prazer como a torna ainda mais instigante. E tanto mais instigante quanto próxima da finalidade sem fim do juízo de gosto, a saber da finalidade formal.

Também a subsunção estética é final e prazerosa sem que por isso possamos determinar conceitualmente o princípio universalmente válido de sua finalidade e, assim, demonstrar-lhe, o que é tema do quarto momento, uma necessidade apodítica. Pergunta-se então: em que medida o pressuposto heautônomo da finalidade da natureza nos ajuda a descobrir o princípio universal e meramente subjetivo do juízo reflexionante estético, isto é, do juízo de gosto? Ou será que a tematização da finalidade na Introdução não tem nada a ver com a caracterização do juízo de gosto na Analítica do Belo?

Vimos que o objeto belo, porquanto desencadeia uma experiência de prazer, é final. E vimos que, se nenhum fim determinado lhe convém, ele é formalmente final, isto é, ele apresenta simplesmente a forma de uma finalidade, dirá Kant “sem matéria (nem conceito nem sensação)” (KANT, KU, p. 384). Por outro lado, se procurarmos na KU a caracterização de um princípio intencional em relação ao qual algo pode ser final sem fim, não a encontraremos na Dedução dos Juízos de Gosto, embora aqui fique demonstrado em que princípio subjetivo fundamos nossa predica-

17 Essas noções são enunciadas e desenvolvidas nos itens IV, V e VI da Introdução à KU. Registre-se que na Analítica do Belo, na Dedução e nos parágrafos dedicados à arte e ao gênio quase nada é dito acerca desse pressuposto princípio heautônomo que, afinal, pertence a todo juízo reflexionante, portanto não apenas ao teleológico, mas também ao estético. Parece-nos um desafio para a interpretação da Crítica da Faculdade do Juízo Estética a caracterização da relação entre a afinação subjetiva das faculdades de conhecimento (de que se falará a seguir) e o pressuposto de um entendimento demiúrgico que teria criado a natureza em favor de nossas *Erkenntniskräfte*.

ção do belo. Encontraremos aquela caracterização na Introdução. Assim sendo, de algum modo, é a tematização da finalidade na Introdução que explica como a relação do objeto belo com seu princípio subjetivo pode ser final e aprazível. E essa relação só pode ser aprazível à medida que estabelecemos uma ligação entre o princípio subjetivo do gosto demonstrado na Dedução e o princípio intencional indeterminado que pressupomos à base das articulações incompreensíveis entre as formas da natureza. Estabelecida essa ligação, explica-se como a conformidade do objeto belo em relação ao princípio do gosto é vivenciada não como conformidade teórica mas como conformidade final, a saber formalmente final. Pergunta-se então: sob que signo pode-se estabelecer essa ligação?

Sabemos que o princípio da finalidade da natureza é, em última instância, o da possibilidade de um conhecimento exaustivo e sistemático. Como suposto heurístico, o mencionado entendimento demiúrgico não é outra coisa senão um princípio que garante que é possível progredir no conhecimento.

E como define Kant o princípio do juízo de gosto, de onde provém a voz universal que confirma nosso acesso estético a uma intersubjetividade não objetiva? Nossa tradução “voz universal” não nos deixa ver a proveniência que ela anuncia. Essa *Stimme* universal provém de uma pré-objetiva e não menos universal *Stimmung* que se instaura, por ocasião da representação bela, entre as faculdades envolvidas no processo do conhecimento. Mais exatamente, entre entendimento e imaginação. Digamos, uma afinação, como num instrumento musical; dirá Kant vez por outra: “uma disposição reciprocamente favorável”¹⁸..., uma sintonia, a harmonia de um livre jogo... O que importa aqui é que essa *Stimmung*, na condição de princípio do juízo de gosto puro, só é tão universal quanto a voz que dela emana porque ela é, nas palavras de Kant, “condição subjetiva do uso da faculdade do juízo [...] para um conhecimento em geral” (KANT, KU, p. 384). Mais explicitamente em seguida: “uma condição subjetiva sem a qual, o conhecimento, como efeito, não poderia surgir” (KANT, KU, p. 322). Isso significa: julgar com gosto é referir o julgado não a um conceito num conhecimento mas à condição da ligação objetiva entre conceito e intuição,

isto é, à condição de possibilidade de um conhecimento. O prazer que sentimos, como consciência do jogo vivificado de imaginação e entendimento, é consciência estética da possibilidade de que algo venha a ser conhecido, mesmo que nada venha a ser conhecido. Mas, quando algo assim se nos mostra passível de conhecimento sem que no entanto cheguemos a conhecê-lo, dispomos-nos diante dele na mesma expectativa por conhecimento com que nos dispomos diante de algo que parece ter sido criado por um entendimento segundo um fim que nos é inacessível, mas que apenas *ainda* nos é inacessível. Sob o signo da expectativa e da possibilidade de conhecimento, o prazer do gosto é, num mesmo movimento, consciência da conformidade final entre o objeto e esse fim indeterminado e consciência da *Stimmung* pré-objetiva das faculdades de conhecimento à medida que ela condiciona a possibilidade de um conhecimento em geral.

Mas, se é difícil explicar por que o juízo de gosto expressa uma conformidade final, e não meramente teórica, de um dado em relação à afinação subjetiva de nossas faculdades, é ainda mais difícil conceber o alcance e o sentido dessa afinação prévia sem a qual o conhecimento, como efeito <*Wirkung*>, não poderia surgir. Enquanto princípio de um juízo reflexionante estético, ela é o fundamento a que visa, em última instância, a *Crítica da Faculdade do Juízo* como obra de filosofia e não como exercício extensivo de anexação do problema da beleza. E um fundamento que não funda pouca coisa. Como princípio de um esquematismo estético e sem conceito, ele funda a possibilidade de todo esquematismo como ligação objetiva entre intuição e conceito. Para que haja conhecimento dos fenômenos é preciso que a faculdade dos conceitos, antes mesmo de qualquer conceito, e a faculdade das intuições¹⁹ já se achem previamente afinadas.

18 Sobre os termos em que se estabelece a relação de entendimento e imaginação por ocasião de um juízo reflexionante estético, cf. em particular as formulações do § 21 e da Observação que sucede ao § 38.

19 É assim que a KU, curiosamente, chama a imaginação. É uma questão a ser interpretada, o fato de a faculdade da sensibilidade ser, no mínimo, sutilmente preterida da KU Estética. Para ser preciso, ela é mencionada sete vezes em toda Analítica da Faculdade do Juízo Estética e nenhuma na Analítica do Belo.

Mais que isso, enfaticamente unidas. Diríamos mesmo, sob o risco do exagero: justapostas; unidas a ponto de formarem um e o mesmo poder a um só tempo espontâneo e intuitivo. Fato é que o princípio subjetivo e indeterminado da reflexão estética, essa “norma indeterminada”, essa “regra universal que não se pode indicar” e de que o juízo de gosto é apenas exemplo ou, finalmente, esse “fundamento oculto comum a todos os homens, do ajuizamento de formas pelas quais objetos podem ser dados”, não é sempre apenas uma *Stimmung*. Kant liga a esse termo todos os prefixos que lhe oferece seu idioma para acentuar a aproximação pré-objetiva entre a faculdade espontânea e a intuitiva. *Stimmung*, *Einstimmung*, *Zusammens-timmung*, *Übereinstimmung*. Descobrir o sentido dessa reiterada e quase ir-replegível cumplicidade, e o que significa para o conhecimento assentar sobre esse solo, é uma tarefa que, admite Kant, “desafia o não pequeno esforço da filosofia transcendental”²⁰.

20 Cf. KU, § 8, p. 291, levemente alterado. O texto diz: “....do filósofo transcendental”.

Resumo

Na terceira Crítica de Kant, quando estão em questão os quatro momentos da Analítica do Belo, o problema da beleza é colocado em termos de juízo de gosto. O problema do juízo de gosto confunde-se com o da possibilidade de um modo de subsunção válido universalmente e, ao mesmo tempo, estético, vale dizer, não objetivo, não conceitual.

O presente trabalho propõe-se a acompanhar os principais passos expositivos da Analítica da *Urteilkraft* Estética a fim de mostrar de que modo o movimento pelo qual Kant chega ao fundamento de determinação de um tal juízo é o mesmo que o faz descobrir e formular uma condição subjetiva da possibilidade do conhecimento em geral.

Abstract

In Kant's Third *Critique*, in the subject of the Four Moments of the “Analytic of the Beautiful”, the problem of beauty is stated in terms of judgement of taste. This leads us to the problem of the possibility of a kind of subsumption which is universally valid and simultaneously aesthetic, i.e., not objective, not conceptual.

Our concern is to follow the main steps of the Analytic of Aesthetic *Urteilkraft*, in order to argue that the way Kant chooses to achieve the determining ground of such judgement is the same that leads him to discover and formulate a subjective condition of the possibility of knowledge in general.

A natureza conivente: a importância transcendental do gosto para o conhecimento em Kant

Vinicius de Figueiredo

Universidade Federal do Paraná

No § 9 da *Crítica do Juízo*, Kant afirma que o prazer estético é consequência do fato de que o estado no qual se encontra a mente na ocasião da representação deste ou daquele objeto pode ser comunicado universalmente (Kant 1900, V:217). Esta afirmação desenvolve a idéia de que a satisfação vinculada a um juízo de gosto, ao contrário de tudo o que *agrada* ou inspira *respeito*, é desinteressada: ela nasce no espaço interposto entre o que nos é dado imediatamente na sensação e o que se dirige a nós como objeto do dever. Na contracorrente desta dupla imposição, a satisfação com o belo “depende da reflexão sobre um objeto, que conduz a algum conceito (sem se determinar qual)” (Kant 1900, V:207)¹.

Discutiu-se muito sobre se esse caráter reflexionante do gosto — que, na *Crítica do Juízo*, é elevado à condição de princípio *a priori* — concerne ou não à problemática do conhecimento da experiência, cujas condições de possibilidade são investigadas na *Crítica da razão pura*. Embora em momento algum Kant seja muito claro sobre tal vínculo, uma análise interna de sua argumentação fornece vários indícios de sua existência e de sua relevância no interior da filosofia crítica. Assim, por exemplo, quase no desfecho da “Dedução transcendental” de 1787, somos advertidos de que “leis particulares *não* podem ser *derivadas inteiramente* das categorias”,

¹ Para as passagens da “Analítica do belo” citadas neste artigo, empregamos a tradução de Rubens R. Torres Filho, in: Kant 1980.

sendo necessário, para conhecê-las, “acrescentar experiência” (Kant 1987, B 165). Porque essa experiência distingue-se da “experiência em geral” (Cohen 1920, 63), subentende-se que a objetividade das categorias não depende de sua origem *a priori*, mas de sua aplicação obrigatória a uma diversidade empírica, cujo conjunto de leis particulares repousa sobre um princípio diverso da apercepção transcendental do entendimento, responsável pela unidade formal da experiência possível. Sabemos que essa unidade material da experiência, mencionada mas não explicitada em 1787 (De Vleeschauwer 1937, 263), será garantida pela finalidade ou princípio de Reflexão da 3ª *Crítica* (cf. Kant 1980, 175), cuja “parte mais importante”, antecipa Kant no Prólogo, é justamente a investigação transcendental do gosto (Kant 1900, V:169). A razão para isso está em que o gosto constitui, por excelência, a ocasião na qual transcorre o acordo subjetivo entre imaginação e entendimento nas respectivas sínteses exigidas na produção de conhecimento a partir das representações. Entende-se, desse modo, que, no § 9 da 3ª *Crítica*, Kant possa elevar este livre jogo das faculdades de conhecimento — onde a reflexão é pura — ao estatuto de “condição subjetiva” de todo conhecimento determinado, incluindo nisso, ao que parece, o conhecimento da experiência (cf. Kant 1900, V: L-LI), tal como delimitado na “Analítica” da *Crítica da razão pura*.

Há, portanto, uma remissão implícita de parte a parte entre a atividade reflexionante da faculdade-de-julgar, operante sob a definição do gosto, apresentada no § 5 da “Analítica do Belo”, e a aplicação das categorias do entendimento à experiência, o que constitui motivo bastante para proibir-nos de tomar a *Crítica do Juízo* como obra alheia aos temas da 1ª *Crítica*. Todavia, não é claro que tipo de vínculo Kant supõe haver unindo premissas categoriais e reflexionantes sob o conjunto de condições do conhecimento *empírico* da natureza. Esta dificuldade, por sua vez, afeta desigualmente as duas partes em que se divide a 3ª *Crítica*, pois o papel *complementar*, claramente atribuído por Kant ao Juízo teleológico na investigação da natureza², não encontra nenhum correspondente na abordagem do Juízo estético. Resulta daí o aparente paradoxo de que a contribuição da faculdade-de-julgar para o conhecimento é mais manifesta, ali onde o

princípio da Reflexão é impuro (o Juízo teleológico) — paradoxo que converte o caráter problemático do vínculo entre a 1ª *Crítica* e a *Crítica do Juízo* em suspeita sobre a unidade interna desta última: como, afinal, reúnem-se os tipos de finalidade investigados por Kant em 1790? Em outras palavras: como o Juízo teleológico, que não constitui “uma faculdade particular, mas sim somente a faculdade de juízo reflexiva em geral, na medida em que ela procede, como sempre acontece no conhecimento teórico, segundo conceitos” (Kant 1900, V: LII, trad. Kant 1993, 38), se reporta ao Gosto, por ocasião do qual o juízo considera apenas a forma do objeto, sem conceito algum?

Tendo em vista essas dificuldades, não é de estranhar que o princípio da Reflexão tenha propiciado interpretações que Kant viria a considerar distorções do que ele próprio havia proposto na 3ª *Crítica*. Este é sabidamente o caso de sua assimilação idealista, quando a síntese da imaginação, passando definitivamente a primeiro plano com Fichte e Schelling, se viu erigida a fundamento a partir do qual ambos empreenderam deduzir a possibilidade de todo o saber. A despeito dos votos iniciais de fidelidade ao idealismo crítico kantiano, esta operação não é neutra, já que rompe a tensão e o equilíbrio entre propedêutica e sistema, instituída pela crítica ao longo do exame a que Kant submetera a metafísica³. Tudo somado, assistimos a uma verdadeira peripécia: todos os dualismos, cujo reconhecimento assinala a paulatina instituição do projeto crítico desde a década de 1760 — dualismos que, quando ignorados, tipificam, aos olhos de Kant, a atitude dogmática, incapaz de distinguir *conceito e intuição, forma e maté-*

2 Assim, por exemplo, logo no início da “Crítica do Juízo Teleológico” Kant afirma que “o conceito das ligações e das formas da natureza segundo fins é pois, pelo menos, um princípio a mais para submeter os fenômenos da mesma a regras, onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam” (Kant 1900, V:269, trad. Kant 1993).

3 O estatuto da reflexão é decisivo para este deslocamento, como revela a observação, feita por Schelling em 1795, de que o esquematismo transcendental da *Crítica da razão pura*, por meio do qual o entendimento instrui a faculdade-de-julgar na ligação da diversidade sensível, tem de pressupor uma *forma* e um *conteúdo* originais, subjacentes a todo tipo de síntese (Schelling 1856, I:154).

ria, teoria e prática, etc., — vêm-se solapados pelo pós-kantismo às expensas da Reflexão, cujo caráter, de ora em diante “originário”, possibilita a Fichte localizar o fundamento de toda verdade na imanência da *Wissenschaftslehre*. Compreende-se porque, a despeito dos protestos de Kant, a exigência do saber absoluto pôde ser recolocada em circulação pelos idealistas: é que o modo pelo qual interpretaram a Reflexão lhes permitiu reconduzir as oposições instituídas pela filosofia crítica a um único princípio, a ponto de fazer do idealismo — é o próprio Schelling quem o diz — o inverso refletido do dogmatismo. Foi desse modo que a ilimitação da metafísica, duramente criticada por Kant nos textos da tradição leibniziano-wolffiana, termina por reaparecer, embora em novo contexto, na letra dos que se proclamam discípulos da filosofia transcendental.

Essa viravolta inusitada sugere um itinerário possível para esclarecer o papel atribuído por Kant à Reflexão estética junto à problemática do conhecimento da natureza. Pois, como veremos a seguir, as questões de fundo sobre as quais a Reflexão (da qual o gosto é o paradigma) é definida por Kant — e que, no principal, coincidem com as que justificam sua reprovção ao idealismo de Fichte e do primeiro Schelling — são desdobramentos dos problemas que o levaram a emancipar-se da tradição leibniziano-wolffiana. Reconstruir o momento de sua trajetória no qual estes problemas se impõem abertamente poderá então elucidar o que motiva, na gênese do conceito crítico de conhecimento, a problemática teleológica. Ao longo dessa reconstrução, veremos não ter sido preciso esperar pela *Crítica do Juízo* para evocar, sob a figura do Gosto, o princípio reflexionante da finalidade, o que permitirá concluir que o vínculo existente entre a doutrina do conhecimento da Analítica transcendental e a “Analítica do belo” de 1790 não é nem novo, nem arbitrário. Antes, ele decorre da definição de Kant em relação ao estatuto da metafísica, e, nesta medida, responde coerentemente ao conjunto de problemas que puseram Kant no caminho da filosofia crítica.

1762-1763: a crise da metafísica

Embora não falem divergências com Wolff e Baumgarten antes disto (cf. Vuillemin 1955; Hinske 1970), é só a partir dos primeiros anos da década de 1760 que Kant explicita em todo seu alcance e de forma recorrente o que diagnostica como a crise por que passa a metafísica, cujo sintoma mais visível — o dissenso vigente entre filósofos e sistemas — impõe a tarefa de determinar seu método antes de aventurar-se nela. Como já foi observado, é neste período que Kant deixa de investigar o objeto da metafísica para concentrar-se, de forma insistente, sobre a questão da natureza e dos limites deste modo-de-conhecimento, tido a partir daí em diante como problemático (cf. Erdmann 1992). Com efeito, a insegurança que contamina esta ciência justifica a expectativa, que abre a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, de que levar a bom termo o exame anunciado em seu título possa permitir à filosofia assumir “uma forma determinada” contra a “eterna inconstância das opiniões e das seitas escolásticas” (Kant 1900, II:275)⁴. Esse questionamento do que se havia por estabelecido reserva para aqueles que prosseguem no horizonte aberto por Wolff um juízo pouco elogioso, já que eles se mantêm seguros na posse de um saber indiscutivelmente aporético, e que requer, nessas condições, um exame propedêutico que avalie o grau de sua certeza possível, “juntamente com a via pela qual aí se chega” (*ibid.*).

Até que ponto, contudo, esse diagnóstico e esse programa de renovação da metafísica de fato antecipam o tipo de questionamento da metafísica que irá caracterizar a filosofia crítica? Que, por esta época, Kant passe a limpo as teses centrais do wolffianismo, não resta dúvida. Ao longo de seu exemplar da *Metaphysica* de Baumgarten, utilizado como compêndio em suas aulas, Kant não cansa de repetir que a existência não é um predicado, que o real é irreduzível à análise lógica, que o negativo não é uma

⁴ Utilizamos a tradução da *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* realizada por Luciano Nervo Codato, em preparo para publicação.

simples privação. Todas estas conclusões concorrem para a convicção de que, caso não se reportem de algum modo à experiência, nossos conceitos permanecem privados de significação. O fato de que, na *Investigação sobre a evidência*, esta exigência apareça sob a égide do método experimental newtoniano, que Kant erige a paradigma a ser transposto para o plano da metafísica (Kant 1900, II:275)⁵, foi visto por alguns intérpretes como prova da sua conversão ao empirismo (Philonenko 1984; mais cauteloso, Erdmann denomina o pensamento de Kant neste período pelo título de “empirismo crítico”; cf. Erdmann 1992). Nada, porém, requer que interpretemos a orientação experimental adotada por Kant neste período como o atestado de sua renúncia, mesmo que temporária, ao legado leibniziano-wolffiano. Pode bem ser que, sob o elogio de Newton (e, logo em seguida, sob a aparente adesão a Hume), a problemática transcendental siga permanecendo um elemento central da reflexão de Kant, e isso mesmo ali onde, contra a premissa (vigente na tradição leibniziano-wolffiana) de que *alguma objetividade* sempre estará pronta a responder pelo inteiro campo do pensável, exige-se uma “volta à experiência”, capaz de nos certificar de que nossos conceitos perfazem um sentido. Em outras palavras, pode bem ser que a ruptura com o wolffianismo transcorrida nos anos 60 tenha engendrado, não sua substituição pelo empirismo, mas a condição que permitiu a Kant destituir de sua orientação ontológica a problemática transcendental, herdada da tradição wolffiana, para, em seguida, circunscrevê-la nos limites bem mais modestos de um exame das condições de possibilidade do conhecimento.

A fim de examinar essa hipótese, comecemos por estipular em linhas gerais o ponto no qual reside a orientação ontológica da problemática transcendental e os indícios de que Kant tenha rompido com ela por volta do período que estamos examinando. Nos “Prolegômenos” à sua *Metaphysica*, Baumgarten define este saber como sendo a “ciência dos princípios primeiros do conhecimento humano” (Baumgarten 1779, §1). Imediatamente em seguida, estabelece — em conformidade com Wolff e a tradição da *Schulmetaphysik* — a relação entre metafísica e as demais ciências racionais: “À metafísica reportam-se a ontologia, a cosmologia, a psicolo-

gia e a teologia natural” (Baumgarten 1779, §2). Interessa-nos o vínculo entre estas duas definições e a apresentação da ontologia (Baumgarten 1779, §§4-6). Ciência dos predicados do ser em geral — e, nesta medida, *metaphysica universalis* —, a ontologia, em razão de sua referência à metafísica, inclui o estudo dos primeiros princípios do conhecimento humano: “Os predicados do ser em geral são os primeiros princípios do conhecimento humano, logo reportam-se à ontologia, §2, e, com razão, à metafísica, §1, 4” (Baumgarten 1779, §5).

Aludindo aos três primeiros parágrafos da *Metafísica* de Baumgarten, Kant desenvolve uma longa reflexão — datada por Adickes entre 1762 e 1763 — acerca da subordinação dos elementos do conhecimento humano entre si. Seu ponto de partida é a constatação de que tanto conceitos quanto juízos constituem fundamentos respectivos de outros conceitos e juízos:

Pode-se chamar os conceitos fundamentais de *notiones fundamentales*, os juízos fundamentais, de *judicia fundamentalia*. Aqueles conceitos fundamentais, que não pressupõem por sua vez nenhum outro, chamam-se *notiones primitivae* (primeiros conceitos fundamentais); e os juízos desta espécie, *judicia primitiva* (primeiros juízos fundamentais). Algo, entretanto, pode ser considerado como primeiro seja simplesmente, seja em relação a outra coisa. Algo é uma *cognitio absolute primitiva*, na medida em que nada, em geral, lhe subjaz como fundamento; ela é, porém, *respectiva primitiva*, na medida em que não se encontra nos poderes de um sujeito conhecer seus fundamentos, ou na medida em que não esteja de acordo com algum propósito racional <*vernünftiger Absicht*>. (...) Alguns destes conceitos fundamentais podem ser *notiones primitivae* em relação ao todo do entendimento humano, embora, *in senso absoluto*, possam ser apenas *derivativae*; por exemplo, o si-

5 “O autêntico método da Metafísica é no fundo idêntico àquele que Newton introduziu na Ciência da Natureza, e que foi de tão úteis consequências para ela” (Kant 1900, II:286)

multâneo, o sucessivo <*nach einander sein*>, etc. Pode-se chamar estes últimos *notiones primitivas in sensu subjectivo*; se o são também *in sensu objectivo*, não é dado ao homem descobrir. Assim também são *judicia in sensu subjectivo prima* para alguns homens, por exemplo, provérbios; ou, para todos, o *principium contradictionis*, por exemplo (Kant 1900, XVII, Rx. 3709).

Entre o que é primeiro no entendimento humano e o que é primeiro absolutamente, portanto, Kant admite — mesmo para o caso do princípio de contradição — a possibilidade de uma síncope (cf. Baumgarten 1779, §7, onde se afirma que o princípio de contradição é *absolute primum*), o que constitui motivo suficiente para pôr em questão a equivalência, sustentada por Baumgarten, entre ontologia e metafísica. Com efeito, a conversão direta dos predicados do ser em geral — que, no wolffianismo, cabia à ontologia recensar — nos primeiros princípios do conhecimento humano, ou seja, na metafísica, torna-se problemática, tão logo se admita a diferença entre fundamento *subjetivo* e *absoluto* do conhecimento. Isso exige rever a referência de nossos conceitos e juízos às coisas, em um contexto no qual a indagação pelas condições do conhecimento discursivo se desdobra no reexame do vínculo entre *significação* e *experiência*, concebida por Baumgarten a partir da prerrogativa dada aos conceitos ontológicos na explicação dos fenômenos. O enfoque de Kant, atesta-nos a *Reflexão* 3709, é diverso. Parte-se, agora, da convicção de que conceitos tais como *existência*, *causa* e *oposição* — conceitos, portanto, que não derivam dos princípios de contradição e identidade, mas que, no que nos concerne, são tão originários quanto eles — tornam a experiência inteligível *para nós*; ora, admitir que o sentido assim instituído possa não refletir o que sejam as coisas em si mesmas implica, não abrir mão da certeza do conhecimento, mas estipular suas condições priorizando o exame “da natureza de nosso entendimento” (Kant 1900, II:293), cujo caráter discursivo, insiste Kant na *Investigação*, nos proíbe de assimilar a efetividade ao pensamento e, daí, interpretar o nexo dos princípios racionais para com a experiência a partir da relação dos predicados transcendentais com o ser em geral, como pretendia Baumgarten.

Nisto se decide o que, feitas as contas, subjaz ao intuito que preside a “volta à experiência” propugnada por Kant em 1762. Trata-se, em verdade, de cancelar o postulado da coincidência de parte a parte entre o pensável e o absolutamente objetivo. O fato de que a metafísica siga sendo definida como *index dos prima cognitionis* aproxima esta ciência do projeto de uma descrição da gênese subjetiva de nossas idéias, na linha da investigação de Locke sobre a “origem dos conhecimentos humanos” (Kant 1900, XVI, Rx. 1641). Mas, no abandono à idéia de objetividade *überhaupt* da filosofia transcendental wolffiana, devemos ver menos o protocolo de ingresso de Kant no clube dos ingleses, do que a exigência, que ele se impõe a si mesmo, de empreender uma ciência da razão, cujo sentido é mais abrangente do que o exame das operações de nosso entendimento. É o que se depreende do que nos diz Kant nesta *Reflexão* (redigida, conforme Adickes, em 1764): “A metafísica não é uma filosofia sobre objetos, pois estes só podem ser dados pelos sentidos, mas sobre o sujeito, nomeadamente sobre os princípios racionais”. E, algumas linhas abaixo: “À determinação das fronteiras da razão pertence algo positivo: em primeiro lugar, mostrar a extensão dos conhecimentos racionais, e algo negativo: nomeadamente os limites, e, finalmente, também as qualidades das fronteiras, por assim dizer a figura” (Kant 1900, XVII, Rx. 3716; cf. Rx. 3706 e Rx. 3717). Se agora se tornou necessário estipular as condições sob as quais, por exemplo, o princípio causal adquire sua significação objetiva *ao menos para nós*, nada obriga a transcrever este mínimo de objetividade nos termos de alguma deficiência do entendimento humano diante das coisas como são por si mesmas. Talvez se passe o inverso, e a constatação da finitude seja a melhor oportunidade para apontar, conforme critérios imanentes à racionalidade, a condição da verdade da experiência.

A “volta à experiência” proclamada a partir de 1762, portanto, não altera o fato de que Kant, em contraste com sua interpretação do empirismo e do ceticismo de origem britânica, permaneça concebendo a razão como matriz normativa da experiência. Ocorre apenas ele constatar que essa concepção exige renunciarmos definitivamente à idéia, corrente no wolffianismo, de que a metafísica é um saber absoluto dos objetos. Esta

renúncia é expressa na instituição da clivagem entre *forma* e *matéria* do conhecimento, levada a cabo na *Investigação sobre a evidência*. Contra a tradição wolffiana, Kant insiste que, em metafísica, as representações têm por condição de significação um elemento irredutível tanto aos princípios formais do pensamento leibniziano, quanto à soberania da evidência cartesiana. Ao reiterar o caráter discursivo da metafísica, acrescentando-lhe princípios materiais sem os quais não haveria conhecimento, Kant confere à experiência o estatuto de um campo sobre o qual a razão se aplica condicionadamente — premissa para que a referência desta última ao objeto seja concebida em termos de princípios e de máximas aplicados ao que nos é dado *fora* de nossos conceitos. “Os conhecimentos são de dupla espécie: ou aqueles que se reportam a objetos, que são dados, ou a conceitos da forma pela qual a razão se reporta a cada objeto. Os últimos são puramente subjetivos e apenas dispõem de uma universalidade de razão” (Kant 1900, XVII: Rx. 3716). Visto encontrar-se — ao contrário das matemáticas — desde o início “ligada a um determinado material”⁶, a metafísica poderá então chegar a ser compreendida como a ciência daqueles princípios da razão graças aos quais a experiência se torna primeiramente inteligível. Mas, como veremos a seguir, isso já é deslocar o sentido da problemática transcendental, direcionando-a para o exame das condições de possibilidade do conhecimento empírico e, assim, deixando pressentir a aceção que irá lhe reservar a *Crítica da razão pura* (cf. Kant 1987, B 25).

O estatuto da síntese e a limitação da Lógica

Esta inflexão pode ser medida pela novidade subjacente à idéia — operante também a partir do início da década de 1760 — de que o conhecimento possa dispor de uma distinção *sintética*. Tradicionalmente — como se depreende do *Epítome à Doutrina Racional*, de G. F. Meier —, um conhecimento distinto define-se como aquele no qual, além da representação de um objeto, temos consciência do múltiplo contido nela (Meier 1752, §14). Em Meier, esta aceção é recoberta pela definição do conhecimento racio-

nal — aquele em que o conhecimento de algo transcorre de maneira distinta a partir de razões (Meier 1752, §17) —, por oposição ao conhecimento histórico (Meier 1752, §18), que, quando perfeito, é belo (Meier 1752, §19). Assim, um conhecimento pode ser esteticamente perfeito, mas, visto não se admitir nenhuma *distinção* estética (Meier 1752, §22), a operação por meio da qual um conhecimento se torna distinto supõe adquirida de antemão a consciência implícita do múltiplo contido na representação do objeto. Daí porque esta operação resume-se a uma análise (*resolutio, analysis, anatomia cognitionis*) (Meier 1752, §139), por meio da qual a obscuridade do conhecimento se dissipa, na medida em que nos tornamos conscientes das notas pensadas por referência a uma coisa (Meier 1752, §124; §142), como se exige na *cognitio clara* (Meier 1752, §124)⁷.

É Meier, portanto, quem será diretamente visado na *Lógica* editada por Jäsche, ali onde Kant afirma, contra “os lógicos da escola de Wolff”, “que nem toda distinção se baseia na análise de um conceito dado” — que, muito pelo contrário, isto só ocorre “no que concerne àquelas características que já pensávamos no conceito, mas de modo algum relativamente às notas características que só vêm se acrescentar ao conceito como partes do conceito possível inteiro <als Theile des ganzen möglichen Begriffs>” (Kant 1900, IX:63 trad. 80). As características, neste último caso, são elas mesmas sintéticas, isto é, conceitos parciais, não do meu conceito real e já pensadas nele, mas “do conceito inteiro *meramente possível* (o qual, por conseguinte, deve vir a ser constituído por meio de uma síntese das diversas partes)” (Kant 1900, IX:59, trad.76)⁸. Todavia, desde que se admita que a ligação das características seja um expediente da distinção dos conhecimentos, voltada para conceitos meramente possíveis, a consideração da essência lógica das coisas — isto é, o “conhecimento de todos os predicados com res-

6 Nesta constatação Cassirer aponta a principal ruptura de Kant com o wolffianismo por volta de 1762/63 por (Cassirer 1984, 83).

7 Para um apanhado pormenorizado da posição de Meier desta discussão, cf. Merker 1968.

8 “Os conceitos parciais de meu conceito efetivo (as que penso nele) são analíticos; os do conceito inteiro meramente possível são características sintéticas” (Kant 1900, XVI, Rx. 2290).

peito aos quais um objeto está determinado por meio de seu conceito” (Kant 1900, IX:61, trad. 78) — já não poderá ser assimilada à consideração de sua essência real (*esse rei*); esta requer algo diverso, a saber, “se exige o conhecimento daqueles predicados dos quais depende tudo o que pertence à existência <*Dasein*>, a título de razões determinantes <*Bestimmungsgründe*>” (*ibid.*), o que nos reporta à ligação das características em uma unidade conceitual que torna viável sua distinção analítica⁹. Por outras palavras, a essência lógica supõe que o objeto tenha sido previamente determinado pelo conceito — operação esta que, adianta Kant, não produz nenhum equívoco, desde que não se queira passar daqui ao conhecimento *real* da coisa, ignorando que a reflexão lógica só é possível graças à abstração de todo o conteúdo do conhecimento — nisto, aliás, residindo a premissa para que ela se apresente como cânone do uso do entendimento. “Mas utilizar este cânone enquanto organon e utilizar os princípios formais sem <os princípios> materiais (do objeto) para considerar os objetos é uma mera aparência. Pois o material da verdade consiste na concordância com o objeto, assim como o formal na concordância do entendimento consigo mesmo” (Kant 1900, XVI, Rx. 1629). A Lógica, por isso, não pode ser um organon. “Por meio dela, não estamos na condição de descobrir conhecimentos segundo o conteúdo, pois se abstrai de toda a matéria, isto é, dos objetos. Por meio da simples gramática não se pode aprender nenhuma língua” (Kant 1900, XVI, Rx 1628).

Ora, os elementos que motivam esta denúncia do logicismo como conversão da reflexão lógica em instrumento de produção de um pseudo-saber aparecem formulados claramente em uma *Reflexão* cuja redação Adickes sugere datar a partir de 1764: “Nem toda distinção origina-se analiticamente, isto é, mediante características que de início jazem no conceito de uma coisa, porém freqüentemente mediante características que não se compreendem sob o conceito, mas que são ligadas como pertencentes a ele. Conceitos compostos podem ser tornados distintos analiticamente, <conceitos> simples, sinteticamente; pela primeira ação, insurge apenas uma nova forma do conceito; pela segunda, uma nova matéria” (Kant 1900, XVI, Rx. 2392). Ao invés da resolução das *notae mediatae* em *notae im-*

diatae — as últimas sendo, conforme Meier, notas características das próprias coisas e sobre as quais, convém sublinhar, ele faz repousar a consciência¹⁰ —, a bipartição proposta por Kant remete a duas maneiras diversas de tornar o conhecimento distinto. Por meio disto, contesta-se a idéia de que a consciência possa desdobrar-se sem mediações na exterioridade das coisas, visto ter-se tornado duvidoso que o conhecimento se resuma à operação de nos tornarmos conscientes de tudo aquilo que, de alguma maneira, já se encontra em poder de nossa alma a título de *representação* das coisas. Idéia da qual partia Meier de maneira quase singela: “A experiência ensina-nos que nos representamos interminavelmente muitas coisas. Uma representação (*representatio, perceptio*) comporta-se como um quadro, que a habilidade pictórica da alma mostra em seu interior” (Meier 1752, §10)¹¹. Mas, perguntar-se-á Kant, a que se presta a atualização da representação de uma coisa de cujo conceito já dispomos, se não a um ganho formal que deixa intacto o seu conteúdo? “Assim como a simples iluminação de um mapa nada acrescenta a ele próprio, assim também a mera elucidação <*Aufhellung*> de um conceito, por meio da análise de suas notas características, não aumenta em nada o conceito ele próprio” (Kant 1900, IX:64, trad. 81).

A recorrência destas metáforas permite entrever a mudança que se encontra em curso: à *consciência-luz*, que, uma vez tornada transparente

9 “Uma representação que deve ser pensada como comum a diversas outras é encarada como pertencente a representações tais que possuam, além dela, ainda algo *diverso*; logo, precisa ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (embora apenas possíveis) antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência, que a torna um *conceptus communis*. E assim a unidade sintética da apreensão é o ponto mais alto ao qual se tem que prender todo o uso do entendimento, mesmo a Lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental; essa faculdade é o próprio entendimento” (Kant 1987, B 133-134).

10 “As características possuem por sua vez características, §115. Consequentemente, todas as características de uma coisa são ou *características imediatas* (*notae immediatae, proximae*) ou *mediatas* (*notae mediatae, remotae*). Estas são características de características, mas aquelas, apenas características da coisa, ainda que não sejam características de suas características. Por exemplo, a razão é uma característica imediata do homem; porque, porém, a razão é uma faculdade de discernir a conexão das coisas distintamente, assim a faculdade é uma característica mediata do homem. A consciência repousa sobre características imediatas, §13” (Meier 1752, §116).

11 Para o comentário da inovação de Kant diante de Meier, de sua repercussão na *Crítica do Juízo* e de seus desdobramentos na filosofia de Wittgenstein, ver Giannotti 1995, pp. 285-307.

a si mesma, é capaz de afigurar a *diferença* entre as coisas¹², substitui-se, não a idéia — a rigor, ainda compatível com o ideal de análise (cf. Lebrun 1970) — da opacidade das coisas mesmas, mas a sinalização de que a experiência se interpõe entre a consciência e as coisas como mediação exigida para que se possa conhecer tanto a diferença real entre os objetos quanto a identidade de suas representações. “A essência lógica pode ser encontrada em todos os conceitos, não porém a essência real” (Kant 1900, XVI, Rx. 2311). “A essência <é> lógica ou real. A Lógica abstrai de todo o conteúdo, logo, também da coisa mesma” (Kant 1900, XVI, Rx. 2324). Vislumbra-se, por contraste, a premissa da argumentação de Meier. A tese de que toda a distinção é analítica por certo não exclui, antes, requer que a resolução das características opere sobre o que se encontra de alguma forma já ligado. Se Meier sustenta que o conhecimento se resume à ação por meio da qual a consciência se apodera de si mesma, é por supor — compartilhando implicitamente da orientação da monadologia leibniziana — que lhe basta constatar essências já constituídas, distintas e compatíveis entre si, desde que postas originariamente em Deus e por Deus (cf. Belaval 1976, 276). Que as idéias estejam previamente constituídas em sua diferença — enfim, que Deus seja “não só fonte das existências, mas também das essências, enquanto reais, ou do que há de real na possibilidade” (Leibniz 1975, §43) —, eis aí o pressuposto que permitia aos *lógicos da escola de Wolff* não diferenciarem reflexão lógica e reflexão real, a singularidade das essências configurando-se no mundo efetivo através do decreto divino, retomado a partir da perspectiva de uma consciência cuja racionalidade reflete a diferença interna à experiência, prefigurada no entendimento supremo¹³. Compreende-se melhor qual será o alcance da revolução copernicana em filosofia: partindo da constatação de que a essência real exige a reflexão sobre o material dado a partir da experiência, e de que a clarificação do conhecimento incorpora um procedimento que se situa para além da análise da compatibilidade lógica das características de um conceito, Kant permanecerá afirmando que as diferenças entre representações são sujeitas a uma antecipação capaz de fornecer o diagrama do sensível, mas sob a condição de conceber a *matéria* do conhecimento como determinada pela atividade

sintética da consciência, cuja espontaneidade, então, passa a responder por tudo que se encontra ligado no objeto. A unidade do objeto, assim, torna-se prova da *sinteticidade* da consciência, visto repousar sobre a referência das representações parciais à identidade do sujeito unificante. Esta referência, afirmará Kant na 1ª *Crítica*, em uma sentença que ratifica seu acerto de contas com Meier, “não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência toda representação, mas de eu *acrescentar* uma representação à outra e ser consciente de sua síntese” (Kant 1987, B 133).

Esta inversão face ao estatuto do entendimento divino leibniziano ajuda a precisar nosso problema. A unidade sintética da apreensão — que, adiante, irá responder pela unidade da síntese de toda ligação — não é e nem poderia ser formulada no início da década de 1760. A despeito disso, a dificuldade a qual ela irá responder já se encontra em pauta, a ponto de justificar o anúncio da ruptura de Kant com a tradição leibniziano-wolffiana. Vale investigar, então, quais conseqüências essa dificuldade engendra no contexto de transição que caracteriza o pensamento de Kant na década de 1760. Talvez, assim, nos deparemos com a função que, desde muito cedo, Kant reserva à Reflexão no interior do problema do conhecimento.

12 “A consciência é uma dupla representação: uma representação do objeto, e uma representação de sua diferença com os outros. A consciência comporta-se como a luz no mundo corporal, que nos desvenda a diferença entre os corpos” (Meier 1752, §13).

13 Esta é a posição do próprio Kant na *Nova dilucidatio*, publicada em 1755, onde a apresentação de teses anti-wolffianas convive com a aceitação de algumas de suas diretrizes — particularmente, no que concerne à psicologia, e a suas implicações para o problema que viemos comentando através de Meier: “Sem dúvida, a percepção infinita da totalidade do universo, sempre presente no fundo da alma, ainda que no momento de maneira obscura, já contém toda a realidade que deve existir nos pensamentos, sobre os quais deve incidir mais tarde uma luz maior <maior luce>” (Kant 1900, I:408). Como aponta Martins (1976, 17), parte-se aqui do pressuposto de que nos tornamos conscientes das representações à medida em que as distinguimos pela *attentio*, mencionada por Kant na continuidade desta passagem. Na *Psicologia empírica* de Wolff, a *atenção* é definida como o primeiro grau intermediário entre os conhecimentos sensível e intelectual, e, quando dirigida aos diversos aspectos de uma coisa percebida, equivale à *reflexão* (segundo grau intermediário entre a *pars inferior* e a *pars superior* da faculdade cognoscente. Para esta discussão, ver Ecole 1966, 603 ss.

A cisão entre forma e matéria e a exigência da dedução

Com esse propósito, sigamos ainda um instante o aprofundamento que os problemas impostos pela cisão entre forma e matéria do conhecimento — a saber, o estatuto da síntese da diversidade sensível e de sua recondução à unidade da razão — receberão na *Crítica da razão pura*. Após subsumir toda diversidade ligada pelo entendimento à unidade sintética da apreensão¹⁴, Kant qualifica a ligação (*coniunctio*) de um múltiplo em geral enquanto composição (*compositio*) ou conexão (*nexus*), a depender do caráter — homogêneo ou heterogêneo — da diversidade ligada pelo entendimento. No primeiro caso, os elementos da ligação “não pertencem necessariamente um ao outro” (Kant 1987, B 201) — como quando dois triângulos são obtidos pela secção de um quadrado por sua diagonal. “O mesmo ocorre com a síntese do homogêneo em tudo o que possa ser considerado matematicamente” (*ibid.*). Ao se tratar de uma síntese por conexão, entretanto, “cada elemento pertence necessariamente um ao outro” (*ibid.*) — de modo que, a despeito da heterogeneidade vigente entre, por exemplo, causa e efeito ou substância e acidente, eles são representados como ligados *a priori*. “Pelo fato de não ser arbitrária, chamo esta ligação de *dinâmica*, porque concerne à ligação da existência do múltiplo <die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft>” (*ibid.*).

Esta divisão, introduzida em uma nota da “Analítica dos princípios”, tem suas razões apresentadas em outro lugar. A arbitrariedade dos elementos ligados na síntese matemática, esclarece Kant na *Disciplina da razão pura no uso dogmático* (Kant 1987 B 740 ss.), vincula-se ao fato de que, nela, determino <bestimme> o objeto pela intuição, por meio da qual construo seu conceito (Kant 1987, B 746). O quadro é outro, se disponho de um conceito transcendental indeterminado em relação à intuição: por designar tão-somente a síntese de intuições empíricas que não podem ser dadas *a priori*, deste conceito “não pode se originar qualquer proposição sintética determinante, mas sim unicamente um princípio da síntese de intuições empíricas possíveis” (Kant 1987, B 750). O alargamento de meu conhecimento por meio de uma característica sintética, neste caso, não po-

de se beneficiar da “intuição que representa *in concreto* o conceito”, antes, repousa sobre percepções cuja regra de síntese é antecipada de modo indeterminado pelo conceito. Isso porque percepções “não são intuições puras e não podem portanto ser dadas *a priori*” (*ibid.*); a intuição do objeto real, ao qual elas nos remetem, é necessariamente empírica. A condição para que a síntese de percepções seja antecipada aprioristicamente reside, portanto, no fato de que a função de unidade — a categoria — permanece indeterminada em relação à *matéria* dos fenômenos. Ora, esta mesma indeterminação singulariza as proposições sintéticas transcendentais, é a este título que elas requerem uma dedução¹⁵: “uma proposição transcendental é um conhecimento sintético da razão segundo meros conceitos, e, portanto, discursivo, pois é unicamente por seu intermédio que se torna primeiramente possível toda a unidade sintética do conhecimento empírico, mas

14 “(...) a ligação (*coniunctio*) de um múltiplo em geral <...> é um ato da espontaneidade da capacidade de representação e <...> toda ligação <...> é uma ação do entendimento que designaremos com o nome de *síntese* para, mediante isso, ao mesmo tempo observar que não podemos nos representar nada ligado no objeto sem o termos nós mesmos ligado antes, sendo dentre todas as representações a *ligação* a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato de sua espontaneidade. Descobre-se aqui facilmente que esta ação precisa ser originariamente una e equivalente para toda a ligação, e que a decomposição <*Auflösung*>, a *análise*, que parece ser seu contrário, sempre a pressupõe. Com efeito, onde o entendimento nada ligou antes não pode também decompor nada, pois somente pelo entendimento algo pôde ser dado como ligado à capacidade de representação” (Kant 1987, B 130-131).

15 “Princípios discursivos <...> diferem totalmente de princípios intuitivos, ou seja, de axiomas; aqueles exigem sempre uma dedução, ao passo que os últimos podem perfeitamente dispensá-la” (Kant 1987, B 761). Constatar a vigência desta oposição entre matemática e filosofia não implica ignorar que as sínteses intuitivas são, elas também, incorporadas à análise das condições de possibilidade da experiência. Todavia, a fim de que a matemática adquira sua significação transcendental, será exigida uma mudança de registro, o que levou J. Vuillemin a identificar, no interior da *Crítica da razão pura*, a presença de um “movimento fenomenológico”, do qual é paradigmática a abordagem dispensada ao conceito de intuição sensível: “Ele encontra sua ‘verdade’ apenas na ocasião em que é julgado a partir do princípio supremo da experiência possível, isto é, na ocasião em que, tendo a Analítica transcendental justificado a Estética transcendental, a matemática adquire seu sentido enquanto ingrediente *necessário* da física matemática, enquanto elemento constituinte da experiência possível” (Vuillemin 1955, 14). Este aspecto será reiterado adiante, em um contexto no qual, à revelia de Kant, *princípio* e *axioma* serão novamente assimilados — agora, no idealismo de Fichte: a metafísica, advertirá pela última vez Kant em 1798, “não contém proposições matemáticas, isto é, proposições que produzem o conhecimento racional pela construção de conceitos, mas sim, os princípios da possibilidade de uma matemática em geral” (Kant 1985, 15).

sem que com isso seja dada a priori qualquer intuição” (*ibid.*). Assim, o reconhecimento da irreducibilidade do elemento *material* do fenômeno à determinação imediata da razão, vigente somente ali onde espaço e tempo nos autorizam a tomá-lo como “determinável e cognoscível completamente a priori” (Kant 1987, B 751)¹⁶, faz das sínteses relativas à *existência* em geral o tema próprio da filosofia — cujo território, dessa maneira, é delimitado por oposição àquele da matemática, cuja evidência axiomática já não poderá servir de paradigma ao inteiro conhecimento. “Já que a Filosofia consiste simplesmente num conhecimento racional segundo conceitos, não se pode encontrar nela princípio algum que mereça o nome de axioma. A matemática, ao contrário, é capaz de possuir axiomas, pois, mediante a construção dos conceitos na intuição do objeto ela pode conectar predicados deste último de um modo tanto a priori quanto imediato, como por exemplo na proposição de que três pontos sempre se situam num plano” (Kant 1987, B 760-761). Síntese matemática e dinâmica, assim, correspondem a dois usos — *intuitivo e discursivo* — da razão, contra cuja assimilação recíproca não cansará de nos prevenir a *Disciplina*: ignorá-lo equivaleria a estender a abstração da matéria dos fenômenos, legítima nas matemáticas, ao conhecimento da natureza, e, assim, ceder a uma ilusão paralela àquela do formalismo, qual seja, a de pretender derivar a partir de conceitos da razão pura “juízos sintéticos com validade objetiva” (Kant 1987, B 765).

Em suas diretrizes principais, portanto, a abordagem dispensada ao estatuto da síntese no interior da *Crítica da razão pura* revela que, junto à denúncia de que a solução de matriz leibniziana ignora a diferença, para a qual chama a atenção a *Lógica* editada por Jäsche, entre lógica e metafísica¹⁷, Kant insiste em diferenciar duas modalidades de *síntese real* — instituindo definitivamente, e a contrapelo da filosofia cartesiana, o divórcio entre matemática e filosofia. Na verdade, as duas soluções criticadas por Kant aparecem solidárias em suas premissas e resultados: enquanto o logicismo ignora que a Lógica faz abstração da matéria do conhecimento, o “dogmatismo matemático” (Vuillemin 1955) esquece que só nas matemáticas esta última se dispõe como forma do próprio pensamento; portanto, ambos perdem de vista que a metafísica, por não ser nem analítica, nem

intuitiva, começa ali onde, pela primeira vez, a fidelidade das coisas ao pensamento tornou-se suspeita — outra maneira de dizer que ela exige uma dedução. Diagnóstico que se converte em esquema de leitura da tradição filosófica: se bem que vez por outra afirme que o idealismo dogmático remonta à época de Platão, é sobretudo por referência à filosofia moderna que o termo virá empregado por Kant, toda vez que nos previne contra a injunção entre matemática e filosofia¹⁸.

Convém notar que esta associação entre idealismo dogmático e filosofia moderna é antiga na trajetória de Kant: na *Nova Dilucidatio*, ele atribui às “doutrinas filosóficas recentes” a tentativa de provar a existência de Deus pelo recurso à noção de *causa sui*, para em seguida recordar-nos ser fácil ver “que esta operação é de ordem ideal e não real” (Kant 1900, I:394, trad. Kant 1983, 46). Desde este período, a prova ontológica cartesiana passa como o melhor exemplo do equívoco dos wolffianos em fazer da

16 Na mesma passagem: “Com respeito a este elemento material, cujo único modo determinado de ser dado é o empírico, nada podemos ter a priori a não ser conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis na medida em que estas pertencem à unidade da apercepção (numa experiência possível). Com respeito ao elemento formal, podemos determinar a priori os nossos conceitos na intuição na medida em que nós criamos, no espaço e no tempo e mediante uma síntese uniforme <*durch gleichförmige Synthesis schaffen*>, os próprios objetos considerados simplesmente como quanta” (Kant 1987, B 751).

17 Ou seja, entre um saber que “abstrai de todo conteúdo do conhecimento por conceitos, ou de toda a matéria do pensamento” — e que, por isso, deixa em aberto a questão de como o conceito “determina um objeto mediante uma característica”, para examinar “apenas como ele pode ser relacionado a vários objetos” —, e outro — este, sim, incumbido de investigar “a fonte dos conceitos”, isto é, “como os conceitos se originam enquanto representações” —, que examina “a origem dos conceitos quanto à sua matéria” (Kant 1900, IX: 94 trad. 111-112).

18 Assim, ao discutir os postulados do pensamento empírico em geral: “Não quero tomar esta expressão no sentido que lhe deram alguns autores filosóficos modernos contra o sentido dos matemáticos aos quais pertence na verdade, a saber, que postular deve significar tanto quanto fazer uma proposição passar por imediatamente certa sem justificação nem prova; pois se devemos conceder que proposições sintéticas, por evidentes que sejam, possam sem dedução e sob as vistas de sua própria exigência comportar uma adesão absoluta, toda a crítica do entendimento estaria perdida” (Kant 1987, B 285). Já o início da *Refutação do idealismo* deixava inferir haver um idealismo formal (cf. Kant 1987, B 274), mais amplo que o idealismo material de Descartes ou de Berkeley, e, a este título, assimilável ao dogmatismo wolffiano e mesmo antigo; exemplificam-no os *Progressos da metafísica*, onde Kant insiste na idéia de que a origem da posição dogmática reside na confusão tradicional entre Matemática e Filosofia (Kant 1985, 15 ss.; cf. Kant 1987, B XXXVI).

existência um predicado, como se, da compatibilidade lógica das características de um conceito, se pudesse concluir pela existência de seu objeto. Se isto fosse possível, lê-se numa *Reflexão* datada por Adickes entre 1760 e 1764, “então certamente não poderia ser requerida outra prova mais concludente e compreensível para demonstrar a existência de Deus, do que a prova cartesiana”. Todavia, alegar — como faz Descartes na *Quinta Meditação* — que a existência pertence a Deus assim como a igualdade dos ângulos de um triângulo perfazem 180°, é ignorar que a existência não pode “ser considerada um predicado das coisas” (Kant 1900, XVII, Rx. 3706)¹⁹ — é ignorar, como insistirá Kant na *Disciplina* de 1781, que em tarefas matemáticas não se indaga “pela existência em geral, mas sim pelas propriedades dos objetos em si mesmos unicamente na medida em que as primeiras estão ligadas ao conceito dos últimos” (Kant 1987, B 747). Porque se admitiu ser legítimo intelectualizar a extensão, ignorando-se que as percepções não podem ser dadas aprioristicamente, tomou-se a abstração da matéria, que singulariza as matemáticas, como paradigma do conhecimento claro e distinto. A prova ontológica cartesiana é um caso privilegiado desta passagem da idealidade à existência, e, ao recusá-la, Kant reabre o problema da conveniência entre a razão e os sentidos, que Descartes resolveu de forma expeditiva ao enxergar na precisão das matemáticas o melhor motivo para estender sua evidência à inteira sabedoria humana.

Compreende-se, assim, que o *intelectualismo* contra o qual Kant propõe uma disciplina inclua tanto Leibniz, quanto Descartes — disciplina esta que, enunciada pela primeira vez em 1762, na *Investigação sobre a evidência*, permanecerá, em suas diretrizes, a mesma na “Disciplina da razão pura no seu uso dogmático”. Estes dois textos, de resto, podem ser lidos conjuntamente (cf. Codato 1997, 30-103). A 1ª *Crítica* instrui-nos que a peculiaridade do conhecimento das entidades matemáticas, capaz de progredir por *definições* do conceito arbitrariamente pensado, deve-se ao fato de que “eu mesmo o formei deliberadamente sem que me tivesse sido dado nem pela natureza do entendimento puro nem pela experiência; o que não posso dizer é que por seu intermédio eu tenha definido um verdadeiro objeto” (Kant 1987, B 757). Nos termos de 1762: na matemática, “o

conceito que defino não é dado antes da definição, mas surge primeiramente através dela” (Kant 1900, II:276); a própria definição, por isso, não é aí obtida pela análise de um conceito dado; ao invés disso, as matemáticas definem “por conjunção arbitrária um objeto, cujo pensamento primeiramente se torna possível justamente através disto” (Kant 1900, II:280). Já com as definições da filosofia, o ponto de partida é o conceito de uma coisa, dado, porém, de modo confuso ou indeterminado; é preciso “desmembrá-lo, comparar em todos os casos as notas características separadas com o conceito dado, e tornar minucioso e determinado esse pensamento abstrato” (Kant 1900, II:276). Isso porque “jamais posso estar seguro que a representação clara de um conceito dado (ainda que confusamente) foi minuciosamente desenvolvida a não ser que eu saiba que a dita representação é adequada ao objeto”, o que torna “a minuciosidade da análise de meu conceito <...> sempre duvidosa” (Kant 1987, B 757)²⁰.

Também convergem em 1762 e 1781 as implicações que se seguem disso. Em primeiro lugar, a Filosofia não deve “iniciar com as definições” (Kant 1987, B 758), mas sim “desmembrar conceitos que são dados confusamente, torná-los minuciosos e determinados” (Kant 1900, II:278). Além disso, e pelos mesmos motivos, a filosofia mostra-se incapaz de obter o mesmo tipo de certeza que a matemática: esta dispõe de uma evidência axiomática, “evidência que os princípios filosóficos, por mais certos que sejam, jamais podem pretender” (Kant 1987, B 761), visto que a certeza matemática “é mais fácil e participa mais da intuição” do que a certeza filosófica (Kant 1900, II:296). Em terceiro lugar, é preciso que nos convençamos de que só a demonstração matemática é apodíctica, “na medida em que é intuitiva” (Kant 1987, B 762); na filosofia, em contrapartida, “é ne-

¹⁹ M. Mendelssohn emprega o mesmo exemplo no seu *Ensaio sobre a evidência*, tomando porém como legítima a operação condenada por Kant (Cf. Mendelssohn 1764, 29-30).

²⁰ “(...) as definições filosóficas são unicamente exposições de conceitos dados, ao passo que as definições matemáticas são construções de conceitos originariamente forjados pelo entendimento; enquanto as primeiras só são obtidas analiticamente através de um trabalho de desmembramento (cuja completude não é apodicticamente certa), as últimas são constituídas sinteticamente” (Kant 1987, B 758).

cessário representar o universal *in abstracto*" (Kant 1900, II:279; cf. Kant 1987, B 762-763).

A todas estas regras, subjaz a exigência de procedermos a uma dupla distinção, cujos termos se encontram articulados: de um lado, entre *forma e matéria* do conhecimento, de outro, entre metafísica e matemática. Ora, que mais revela a convergência da *Investigação sobre a evidência* com a "Disciplina" de 1781, senão que a insistência da *Crítica* em singularizar a metafísica nos termos de um conhecimento que *exige uma dedução* retoma a constatação do equívoco especulativo detectado claramente por Kant desde a década de 1760? No plano do sistema kantiano, a articulação interna das doutrinas da *Crítica* faz com que esta referência ao idealismo dogmático não seja meramente negativa: ela constitui um elemento decisivo para a apresentação do *idealismo transcendental* como sinônimo do *realismo empírico*. Ora, também no plano das aporias que terminariam por levar Kant à solução crítica, a denúncia da Aparência lógica possui, desde 1762, uma contrapartida positiva: embora, na *Investigação sobre a evidência*, Kant insista sobre o fato de que a metafísica *não deve* partir de definições, *não procede* sinteticamente e *não é* capaz de uma evidência axiomática, a este intuito disciplinar subjaz uma doutrina da experiência, perceptível tão logo nos perguntemos pelas conseqüências da instituição da análise como procedimento característico da filosofia.

Essas conseqüências são indicadas na própria *Investigação sobre a evidência*. Porque a distinção do conhecimento filosófico depende do desmembramento de conceitos dados, deparamo-nos com um conjunto de "conceitos irresolúveis, que assim serão em si e por si mesmos ou por nós" (Kant 1900, II:280) — isto é, com uma diversidade de "conceitos elementares" que, se de um lado dificultam a resolução completa dos conceitos metafísicos, tornam-na indispensável: só assim, transpomos o plano circunscrito e limitado dos "princípios formais" da identidade e da contradição, rumo aos "primeiros princípios materiais da razão humana" (Kant 1900, II:295), que se encontram na base de toda definição possível — as *notiones primitivas in sensu subjectivo* de que tratamos, ao comentar a *Reflexão* 3709. Na *Investigação*, Kant, vinculando a mudança no estatuto da

metafísica com as dificuldades impostas em função da clivagem entre forma e matéria, afirma que a principal tarefa da filosofia é o recenseamento de tais princípios ou verdades fundamentais indemonstráveis (Kant 1900, II:281), que, situando-se no desfecho da análise, remetem, para além dela, ao que o entendimento percebe <*wahrnimmt*> no conceito da coisa para a qual se busca a definição. "Pois uma vez que não possuo o conceito inteiramente distinto da coisa, mas antes de tudo o procuro, o juízo fundamental, então, não pode ser provado a partir desse conceito, pelo contrário, serve para produzir esse conhecimento distinto e através disso a definição" (Kant 1900, II:282). Vimos como a distinção assim obtida é sintética, não analítica: anotando à margem do *Epítome à Doutrina Racional* de Meier, Kant insiste na idéia de que daí não resulta apenas uma nova forma do conceito, e sim uma nova matéria (Kant 1900, XVI, Rx. 2392). Vimos também como a *Lógica* irá ratificar que, através dessa distinção, lidamos com características que se juntam ao conceito sob o título de "partes do conceito possível inteiro" (Kant 1900, IX:63, trad. 80). Com os conceitos elementares do conhecimento humano²¹, portanto, a solução leibniziana exemplificada por Meier é abandonada em favor da tematização aberta do estatuto da ligação das características da *essência real* das coisas. Mas isso, por sua vez, acarreta uma dificuldade inédita, da qual os wolffianos podiam prescindir, ao sublimarem ao incondicionado as condições requeridas pela síntese: o que nos assegura que a diversidade material, sobre a qual opera a atividade sintética, poderá ser reconduzida à unidade formal necessária ao conhecimento? Noutros termos, o que assegura que as características sintetizadas no plano dos conceitos elementares irão perfazer um todo possível — sem o que a experiência não poderia ser captada por nós?

21 A *dedução* é mencionada em uma *Reflexão*, redigida provavelmente entre 1760-1764, em conexão com a exigência da análise das características subordinadas, que, não custa salientar, termina em conceitos irresolúveis (Kant 1900, XVI, Rx. 2293; Cf. Kant 1900, IX:59, trad. 76).

A problemática teleológica do conhecimento e o gosto

A fim de responder a essa questão, vejamos a solução que ela recebe no interior do idealismo crítico. Lê-se na 1ª Introdução à *Crítica do Juízo*:

Um juízo meramente reflexionante sobre um objeto singular dado pode ser estético, se (mesmo antes de se considerar sua comparação com outros) o Juízo, que não tem pronto nenhum conceito para a intuição dada, mantém juntos a imaginação (meramente em sua apreensão) com o entendimento (na exposição de um conceito em geral) e percebe uma proporção de ambas as faculdades-de-conhecimento, que constitui em geral a condição subjetiva, meramente sensível, do uso objetivo do Juízo (ou seja, a concordância daquelas duas faculdades entre si). Mas é também possível um juízo-de-sentidos estético, a saber, quando o predicado não pode ser nenhum conceito de um objeto, na medida em que absolutamente não pertence à faculdade-de-conhecimento, por exemplo, o vinho é agradável, pois então o predicado exprime a referência de uma representação imediatamente ao sentimento de prazer, não à faculdade-de-conhecimento (Kant 1980, 184).

Salta aos olhos a convergência entre este passo e a passagem do §9 da “Analítica do belo” citada no início deste artigo. Ambos apresentam o juízo de reflexão estético como condição subjetiva do conhecimento ou, caso se prefira, do uso objetivo do Juízo, em contraste com o juízo-de-sentidos estético, que corresponde ao agradável e que se resume ao que, no sujeito, é privado. Sabe-se que a universalidade que Kant reivindica para o juízo de gosto prescinde do conceito do objeto, ancorando-se na validade comum ou estética de uma representação (Kant 1900, V:214, trad. 217). Entenda-se: frente a uma representação para a qual não disponho ainda de um conceito, pressuponho que esse conceito poderá ser encontrado, tornando a particularidade em questão capaz da universalidade característica do entendimento. O “estético” torna-se então condição subjetiva e sensível do conhecimento, quando, sem permanecer privado, ele permite reportar

percepções empíricas à unidade de um conceito, tornado possível através disso (cf. Kant 1980, 176).

Como é fácil notar, é ao mesmo problema enunciado na *Investigação sobre a evidência* — a saber, como é possível a produção de um conceito distinto da coisa, para a qual ainda não se dispõe de nenhuma definição — que o princípio da Reflexão, sinalizando a conformidade possível entre *forma* e *matéria* do conhecimento, oferecerá uma resposta, no interior da qual o gosto irá revelar sua vocação teleológica. A articulação entre a Analítica da experiência da *Crítica da razão pura* e a abordagem do gosto, na *Crítica do Juízo*, torna-se tanto mais evidente, quando constatamos que o problema que a formulação do princípio transcendental da reflexão vem resolver tem uma história que coincide com o abandono por Kant do idealismo dogmático em direção à filosofia crítica desde a década de 1760.

Além deste aspecto, é preciso acrescentar ainda que o exame da tematização do gosto ao longo do período “pré-crítico” mostra não ter sido preciso esperar pela 3ª *Crítica* para que Kant o vinculasse, embora na forma de problema, à questão suscitada pela cisão entre forma e matéria do conhecimento, decorrente de sua ruptura com o wolffianismo.

Atesta-o a leitura das *Reflexões*, sobretudo daquelas feitas à margem do *Epítome à Doutrina Racional* de Meier. Definido nos meados da década de 1750 como “apreciação da perfeição” e “faculdade-de-julgar” sensíveis (Kant 1900, XVI, Rx. 1748), o gosto insurge inicialmente nos limites estabelecidos ao conhecimento sensitivo, do qual a “estética” será a ciência (Baumgarten 1993, 95). A propósito, vale notar que, embora institua de forma inaugural o sensível como território de um saber capaz de unidade interna e de normas próprias, Baumgarten o faz sem o desatrelar, juntamente com a beleza, do pensamento confuso, que ele se contenta em perfilar junto ao conhecimento distinto: “a posição de um não exclui o outro” (Baumgarten 1993, 97). De modo que, em Baumgarten, a atribuição de uma *perfeição* ao sensível convive com a recusa, coerente com o pensamento de Wolff, a admitir uma *distinção* estética²². Vimos como essa admissão requer subverter o wolffianismo, no interior do qual Baumgarten concede dignidade filosófica ao sensível. Não por acaso, a mudança na

abordagem dispensada por Kant ao gosto aparece no bojo da denúncia feita à Aparência lógica, significativamente em uma “Página avulsa”, redigida entre 1764 e 1768, onde, examinando a diferença entre as sínteses filosófica e matemática, ele acena com a idéia de que a sensibilidade se encontra submetida a uma cláusula de reflexão, graças à qual o que é ligado no objeto (as características imediatas e as representações parciais) admite sua recondução a normas subjetivas: “O gosto reporta-se a fenômenos, e não à sensação, conseqüentemente, à natureza do objeto, na medida em que este é um objeto dos sentidos, encontrando-se, portanto, a título de conhecimento, submetido a regras universalmente válidas” (Kant 1900, XVII, Rx. 3717).

Será esta dimensão estética do discurso o que, no desfecho da década de 1760, permitirá a Kant dissociar, *no sensível*, a matéria correspondente à sensação de sua forma refletida, o belo: “o sentimento da forma é o gosto”, o qual “só pode ser conhecido *reflectendo*” (Kant 1900, XVI, Rx. 1795), à diferença da *agradável*, sempre particular e obtido sem mediações na sensação do objeto. Nessa medida, o belo dá ocasião à “concordância <*Übereinstimmung*> da intuição com as regras do entendimento” (Kant 1900, XVI, Rx. 1798) — revelando, assim, a pré-história da intersecção operante entre doutrina e crítica da faculdade-de-julgar. “A forma da sensibilidade, que facilita a perfeição do entendimento, é o belo em si mesmo, que se presta a tornar intuíveis conceitos universais, e preparar os fenômenos para a distinção mediante os conceitos universais” (Kant 1900, XVI, Rx. 1794). A referência à “forma da sensibilidade” indica que a mesma trajetória na qual evolui o tema do gosto inclui e prepara o futuro empreendimento de uma “Estética transcendental” (cf. Guillermit 1986), tornando compreensível que, entre 1769 e 1775, o gosto admita ser definido como a “faculdade de conhecer aquilo que apraz sensivelmente de forma universal” (Kant 1900, XVI, Rx. 1793). Mas isso não contradiz o fato de que, a despeito dos deslocamentos conceituais por que passam de 1760 em diante, os conceitos do *gosto* e do *belo* permanecem, da ruptura com o wolffianismo à 3ª *Crítica*, reportando-se um ao outro sob o fundo da questão trazida pela dissociação entre forma e matéria do conhecimento. Enfim, não faltam indícios para se dizer que não foi preciso esperar o ano de 1790 pa-

ra que as tentativas de Kant em oferecer uma resposta a essa questão — como vimos, decisiva para a constituição da filosofia crítica — fosse formulada nos termos de uma teleologia, como comprova esta *Reflexão*, redigida, possivelmente, no limiar da publicação da 1ª *Crítica*: “O conhecimento. 1. Concordância com os princípios universais (condições) da intuição (sensível) ou do pensamento. (Forma da sensibilidade é intuição). Perfeição estética e lógica. Essencial. Unidade da intuição e do pensamento. Fins <*Zwecke*>” (Kant 1900, XVI, Rx. 1903).

Notemos, ainda, que a resposta dada ao longo da década de 1780 ao que assegura essa unidade entre dois modos de representação heterogêneos não é, a rigor, unívoca. Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant atribui à síntese transcendental da imaginação a função de assegurar a reprodutibilidade dos fenômenos, sem o que, acresce, não poderiam ser conhecidos (Kant 1900, IV:78). Em 1787, Kant qualifica a espontaneidade da imaginação como síntese figurada, distinta da síntese intelectual do entendimento (Kant 1900, B 152), além de mencionar, em uma nota ao §26, uma intuição formal cujo pressuposto é uma síntese que, embora preceda todo conceito, não pertence, todavia, aos sentidos (Kant 1987, B 160-161). Esta pressuposição da “Dedução transcendental das categorias” será retomada em 1790 (cf. Figueiredo 1992), como princípio transcendental da *Reflexão*, no interior da “Analítica do Belo” da 3ª *Crítica* — ocasião na qual será explicitada como forma da finalidade (sem fim) de um objeto para nós, ou seja, o belo (Kant 1900, V:236), do qual o gosto é o discernimento.

22 “As representações claras são poéticas (§13); por outro lado, as representações claras podem ser distintas ou confusas; mas já sabemos que as representações distintas não são poéticas (§14); logo, as representações confusas são poéticas” (Baumgarten 1993, 16). O conhecimento sensitivo, por isso, é definido como o “complexo de representações que subsistem abaixo da distinção” (Baumgarten 1993, 100).

Conclusão

Em vez de recobrir o lugar reservado à fala confusa, a meio caminho entre as coisas e o conhecimento racional, e sempre visado como acessório deste último, para Kant o estético será a forma sem a qual os fenômenos jamais poderiam ser reconduzidos à distinção dos conceitos racionais. O livre jogo entre imaginação e entendimento subjacente ao juízo de gosto faz deste último o paradigma da atividade reflexionante que torna a natureza conivente com o trabalho de uma razão não mais concebida como representação imediata das coisas. Preparando esta solução, o gosto aparece, sob as diversas acepções que recebe ao longo da constituição “pré-crítica” da filosofia crítica, como faculdade de mediação entre o universal e o particular, exigida pela constatação de que não só a filosofia não pode se beneficiar da certeza matemática para explicar a relação entre o discurso e as coisas, como tampouco remediar esta síncope por meio de um procedimento de substituição de signos que recompusesse, em uma ordem lingüística pura, a essência real do universo.

Com efeito, embora Kant se alinhe a Leibniz e reconheça as dificuldades em que se encontra a filosofia em função das limitações da linguagem natural — onde, freqüentemente, a semelhança dos conceitos esconde uma grande diferença entre eles (Kant 1900, II:284-285) —, desde a *Investigação sobre a evidência* ele não admite, como quis Leibniz, que alguma figura ou signo visível possa “expressar os pensamentos nem suas relações” (Kant 1900, II:279). Ora, a faculdade-de-julgar de que é expressão o gosto só se tornou possível uma vez excluída a hipótese da permutabilidade dos signos, a crítica ao intuicionismo cartesiano sendo, ao mesmo tempo, recusa da alternativa formalista de Leibniz. Daí porque esse elemento de mediação em que vai se configurando o julgar reapareça sempre que esteja em pauta a maneira como o mundo é decodificado por uma razão que dispõe de princípios que não se reportam imediatamente à matéria da experiência. E isso, tanto na reformulação do que possa vir a ser, neste contexto inédito, a certeza do juízo — definida em nosso período como “*completude* subjetiva do tomar algo por verdadeiro <*Fürwahrhalten*>”, sufi-

ciente quando “procede de princípios que sejam comunicáveis” (Kant 1900, XVI, Rx. 2450, grifo nosso) —, quanto, na 1ª *Crítica*, na reformulação de sua validade objetiva, onde a “Doutrina transcendental da faculdade-de-julgar” irá listar as condições da concordância dos objetos com os conceitos do entendimento, sem o que, recordemos, eles seriam “sem nenhum conteúdo” (Kant 1987, B 175). Ao fazer do Juízo a faculdade-de-conhecimento incumbida de expor para um conceito o objeto que lhe corresponde na intuição (Kant 1980, 182) e, na “Analítica do belo”, fazer do gosto a ocasião na qual entendimento e imaginação concorrem para esta exposição, Kant responde em que medida o princípio da Reflexão, explicitado neste livre jogo, concerne ao conjunto de condições do conhecimento empírico da natureza.

Vislumbra-se, assim, todo alcance que as questões subjacentes ao gosto possuem para Kant. Sem ignorar que a transformação por que passa a Reflexão do período pré-crítico à 3ª *Crítica* pode ser interpretada nos termos da distância que separa uma metafísica finalista de uma teleologia transcendental (Lebrun 1993), é importante notar que, sob a metamorfose operada pelo conceito de Reflexão, o problema ao qual suas figuras respondem permanece sendo o mesmo detectado com clareza no início da década de 1760, a saber: como reconciliar as instâncias apartadas com o divórcio entre forma e matéria do conhecimento.

Essa continuidade *problemática e temática*, da qual a “Analítica do belo” é o aprofundamento, dá prova de uma coerência que passou despercebida às objeções de incoesão e discrepância dirigidas a Kant pelos idealistas. Mas poderia ser diferente? Ao contrário do que imaginou Novalis, não há como dissociar, em Kant, o sistemático do aporético (Lebrun 1993, Lehmann 1992); por isso, é compreensível que o emprego kantiano da Reflexão possa parecer suspeito a quem quer que se situe fora da polêmica travada por ele contra o dogmatismo — sobretudo na medida em que, nesta polêmica, a renúncia a tomar a metafísica como um saber absoluto constitui um lance decisivo. Reaver este último às expensas da Reflexão, por mais inovador que seja, supõe fazer dela a instância capaz de abolir a diferença entre *forma* e *matéria* do conhecimento, conferindo-lhe um

sentido que Kant teria mesmo de recusar: pois não é do *acordo contingente* entre elas, forma e matéria, que, segundo Kant, nos certifica o gosto, paradigma da Reflexão?

Pelos mesmos motivos, a leitura dos textos da década de 1760 permite antecipar a razão porque Kant considera que o desenlace que irá oferecer à problemática do conhecimento, aberta pela ruptura com o wolfianismo, é mais feliz do que a solução que atribui a Hume²³. A crítica de Kant à tradição não se resume a esta ter ignorado a necessidade de dissociarmos forma e matéria da representação, ela se prolonga no fato de que, quando empreendeu separá-las, como teria feito Hume, ter sido perdido de vista o acordo contingente, indício de uma finalidade, existente entre ambas. A rigor, o dogmático é aquele que, presumindo que a relação entre as palavras e as coisas seja neutra, supõe, como Leibniz, que basta “ater-se rigorosamente às significações fixas dos termos” para evitar “o erro ou raciocínio defeituoso”; porque se obstina a ignorar a distinção entre forma e matéria do saber, ele ainda se permite escrever “enquanto matemático em metafísica ou em moral”, resumir o saber ao exercício competente da linguagem, e, ignorando quão unilateral é a Escola, dispensar, na exposição do pensamento, todo elemento relativo ao gosto como sendo mera afetação de elegância (Leibniz 1990, 201-202). Mas, conforme Kant, também o cético dogmatiza, pois, atendo-se à distinção entre forma e matéria, ignora que a estética trabalha a favor da reconciliação entre os elementos assim cindidos. Não isso é o que já indicava a inovação frente ao intelectualismo, representada pelo reconhecimento de uma distinção estética?

23 Esta observação final limita-se a dar voz a Kant; para o exame da posição do próprio Hume em comparação com Kant, ver Malherbe, 1980, Cap. IV.

Referências Bibliográficas

- BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica. Halae Maddeburgicae*, 1779, reimpresso in: *Kants Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: 1900 em diante, vol. XVII.
- . *Estética – A lógica da arte e do poema*. Trad. Míriam S. Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BELAVAL, Y. “Doctrine de l’essence chez Hegel et chez Leibniz”, in: *Études leibniziennes*. Paris: Gallimard, 1976, pp. 264-378.
- CASSIRER, E. *Vita e dottrina*. Florença: Nuova Italia, 1994.
- CODATO, L. N. (1997) *Origens da reflexão transcendental – Dois Ensaios sobre Kant* Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- COHEN, H. *Kommentar zur Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1920
- DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendente dans l’œuvre de Kant*. Anvers, Paris, La Haye, Leroux, Nijhoof: Fondation Universitaire de Belgique, 1937.
- ECOLE, J., “Des rapports de l’expérience et de la raison dans l’analyse de l’âme ou la Psychologia empirica de Christian Wolff”, in: *Giornale di Metafisica*, nº 21, 1966, pp. 588-616.
- ERDMANN, B. “Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie”, in: Erdmann, B. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* <1882-1884> reedição por Norbert Hinske. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992.
- FIGUEIREDO, V. “Pressupostos da dedução transcendental (B)”, in: *Discurso*, 19, 1992, pp.123-134.
- GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras: 1995.
- GUILLERMIT, L., *L’élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: CNRS, 1986.
- HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjarige Kant <1970>*, tradução italiana: *La via kantiana alla filosofia trascendentale*. Roma: L.U. Japadre, 1987.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Bal-dur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- . *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- . *Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Georg Reimer (Walter de Gruyter), 1900 em diante.
- . *Lógica*. Trad. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- . “Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, in: *Kant – Os Pensadores*. Trad. Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 163-203.

- . *Os progressos da metafísica na Alemanha de Leibniz a Wolff*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.
- . *Textos pré-críticos*. Trad. José Andrade e Alberto Reis. Porto: Rés Editora, 1983.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica <1970>*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- . "A terceira Crítica ou a teologia reencontrada", in: *Sobre Kant* (org. Torres Filho). São Paulo: Iluminuras, 1993, pp. 69-92.
- LEHMANN, G. "Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant", in: Gil, F. (org.), *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 1-36.
- LEIBNIZ, G. W. "A monadologia". Trad. Marilena Chauí, in: *Leibniz – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- . *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Flammarion, 1990.
- MALHERBE, M. *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*. Paris: Vrin, 1980.
- MARTINS, E. R. *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode – 1747-1770*. Munique: Deutscher Akademischen Austauschdienst, 1976.
- MEIER, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle: ed. Johann Justinus Gebauer, 1752, reimpresso in: KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: 1900 em diante, vol. XVI.
- MENDELSSOHN, M. *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*. Berlin: Königl. und der Academie der Wissenschaften Buchhändlern, 1764 (reimpresso in: *Mendelssohn's Gesammelte Schriften – Jubiläumsausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1971).
- MERKER, N. "Cristiano Wolff e la metodologia del razionalismo", in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, no. 23, 1968, pp. 21-37.
- PHILONENKO, A. *L'oeuvre de Kant*. Paris: PUF, 1984.
- SCHELLING, F. W. J. *Sämmtliche Werke* (ed. K. F. A. Schelling). Stuttgart: 1856-1861.
- VUILLEMIN, J. *Physique et métaphysique kantienne*. Paris: PUF, 1955.

Resumo

Este artigo procura demonstrar duas teses interrelacionadas. Primeiro, que Kant admite um vínculo estreito entre gosto e conhecimento empírico da natureza. Segundo, que esse vínculo tem origem na constituição pré-crítica da filosofia crítica, particularmente na ocasião em que Kant renuncia à assimilação da filosofia à matemática. Como consequência disso, Kant reconhece a necessidade de separar forma e matéria do conhecimento. A validade subjetiva do princípio kantiano da reflexão resulta desses dualismos.

Abstract

This article shall argue two related theses. First, that Kant accepts the existence of a straight nexus binding taste and empirical knowledge of nature. Second, that this nexus takes place originally in the pre-critical constitution of the critical Philosophy, specially when Kant renounces the assimilation of philosophy to mathematics. As a consequence of it, Kant recognizes that it is necessary to separate form and matter of knowledge. The subjective validity of the Kantian principle of reflexion is a result of these dualisms.

Kant e a mimese

Virgínia de Araújo Figueiredo

Universidade Federal de Minas Gerais

Introdução

Este trabalho se insere num objetivo mais amplo e que consiste na tentativa de analisar a crítica do gosto segundo uma perspectiva transcendental. Isso quer dizer, simples mas dificilmente, tentar reforçar tanto quanto o possível o traço que une a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Faculdade do Juízo*, mostrando, talvez, como a proposta kantiana de um juízo de gosto *puro*, por um lado, depende, por outro, radicaliza, levando às últimas consequências, a descoberta das intuições puras de tempo e de espaço, enquanto representações da sensibilidade.

A apresentação ideal deste trabalho implicaria em submetê-los, pela enésima vez, a uma "reconstrução" dos quatro momentos da "Analítica do Belo" a partir daquela perspectiva sistemático-transcendental. Mas, como ficaria extenso demais, resolvi poupá-los, dividindo a exposição em duas diferentes apresentações. Reúno então aqui dois trabalhos: o primeiro, abordando a questão do "Desinteresse", foi apresentado no II Congresso Kant, em agosto de 2000, realizado na UNICAMP e chamava-se, numa referência ao aviso universal dos museus: "Noli operam tangere"; o segundo, no qual focalizei o segundo momento — quantitativo — da "Analítica do Belo", exposto em novembro de 1999, no Seminário Internacional sobre a Questão do Gosto, realizado na Universidade Federal de Santa Maria, chamou-se "O paradoxo do gosto". Adiada assim, para uma outra ocasião e para alívio de todos, a análise dos dois últimos momentos da citada "Analítica".

A possibilidade de reunir esses dois trabalhos não se deve somente a um motivo editorial (textos inéditos sobre a *Crítica da Faculdade do Juízo*), mas também a um cálculo feito *a posteriori* de que havia uma questão subjacente (talvez a refletir apenas uma preocupação permanente), comum a ambos, a permitir mesmo a escansão dos dois textos, justamente, a da mimese. Antes de criar falsas expectativas de que aqui vamos comentar as conhecidas passagens da CFJ sobre a imitação (*Nachahmung*), precipito-me em esclarecer que o conceito de mimese aqui em jogo consistirá, na primeira parte, numa tentativa de elaboração da teoria aristotélica da mimese; e, na segunda parte, no que eu chamaria de uma elaboração à revelia da mimese platônica.

Poderão objetar que pôr em diálogo Kant, Aristóteles e Platão não acrescenta nada à adesão declarada à perspectiva transcendental; acumular olhares exteriores não adianta nada para o exame daquele texto que justamente inaugurou a imanência da crítica; e além disso, contraria o propósito geral também afirmado no primeiro parágrafo de tentar aproximar os textos das duas *Críticas*, da *Faculdade do Juízo* e da *Razão Pura*, se se restringe a conversa à arte, ou pior, à estética, enquanto disciplina filosófica. Repugnante!

Ao que eu responderia: quanto ao transcendental, com certeza, há um privilégio do imanente, da subjetividade, do interior, para resumir de modo polêmico, abrupto e inesperado: da intuição pura do tempo, em detrimento da intuição pura do espaço, da exterioridade e da objetividade. Mas é possível também recensear alguns momentos em que Kant distingue a "lógica transcendental" exatamente por essa capacidade de estimar o "de fora"¹. Cito apenas dois exemplos extraídos da CRP: o primeiro diz respeito à necessidade que tem a lógica transcendental, ao contrário "da técnica habitual dos lógicos"², de considerar os juízos singulares como distintos dos universais. Para estabelecer essa diferença, é preciso avaliar o juízo não apenas internamente, mas sim com respeito aos demais conhecimentos, i.e., segundo um ponto de vista exterior. Kant mesmo explica:

"se avalio um juízo singular (*iudicium singulare*) não apenas segundo sua validade interna, mas também, como conhecimento geral, segundo a quantidade que tal juízo possui *em comparação com os outros conhecimentos* (grifo meu), então certamente se distingue de juízos universais (*iudicia communia*) e merece um lugar especial numa tábua completa dos momentos do pensamento em geral (embora não o mereça, seguramente, na lógica limitada apenas ao uso dos juízos entre si)."³

Não é necessário antecipar aqui a importância que essa determinação da singularidade do juízo feita na CRP terá para a futura "Crítica do gosto". Voltaremos a esse ponto justamente no segundo momento desse trabalho.

Não sei até que ponto a exterioridade da lógica transcendental se inspira no conceito de reflexão, mas, uma coisa é certa, ela encontra neste *ato* que Kant chama de "reflexão transcendental" sua aplicação mais perfeita. A reflexão antecede, senão mesmo propicia a distinção entre o inteligível e o sensível. Lembrando que, para um autor tão dedicado à CFJ como Jean François Lyotard, o fundamento dos juízos reflexionantes da 3ª Crítica se encontra exatamente no Apêndice da CRP (B 316-7, A 260-1), "Anfibologia dos conceitos da reflexão", cito, como segundo exemplo, essa passagem que terá uma inestimável repercussão e posteridade não só para as teses da CFJ como para todo o pensamento que, na história da filosofia, veio após Kant⁴:

1 Permito-me remeter o leitor a meu texto "Duas ou três coisas que eu sei sobre a reflexão", publicado em *Verdade, Conhecimento e Ação*, São Paulo: Ed. Loyola, 1999, onde me dediquei mais amplamente a essa questão de uma possível exterioridade do ponto de vista transcendental.

2 KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 96, trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, coleção *Os Pensadores*, vol. Kant I, São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.69.

3 KANT, I. *op.cit.*, B 96-97, p. 70.

4 Entre outros autores que estabelecem essa relação entre o Romantismo Alemão e a *Crítica da Faculdade do Juízo*, destaco Heidegger, pela ênfase que deu a essa relação. Em seu curso sobre o tratado de Schelling, "A essência da Liberdade Humana", ministrado durante o semestre de verão de 1936, muitas vezes, ele afirmou que, contrariamente ao que sempre se disse, não era a "interpretação do saber autêntico como 'intuição intelectual' (...) um modo romântico de passar por cima da filosofia de Kant" (Schelling, trad. de Jean-François Courtine, Paris: Ed. Gali-

"(A reflexão) é a consciência da relação de representações dadas às nossas diversas fontes de conhecimento, mediante a qual unicamente pode ser determinada corretamente a sua relação entre si. Antes de todo posterior tratamento das nossas representações, a primeira pergunta é a seguinte: a que poder de conhecimento pertencem todas elas em conjunto? Aquilo, ante o qual elas são conectadas ou comparadas, é o entendimento ou são os sentidos? Vários juízos são admitidos pelo hábito ou ligados por inclinação, visto, porém, que esses juízos não são precedidos por nenhuma reflexão ou pelo menos não seguem criticamente a ela, devem ser considerados como tendo obtido a sua origem no entendimento. Nem todos os juízos necessitam de uma *investigação*, isto é, uma atenção sobre os fundamentos da verdade, pois, se são imediatamente certos, como por exemplo, entre dois pontos pode haver somente uma linha reta, não pode ser indicada a seu respeito nenhuma característica mais imediata da verdade além da que eles mesmos expressam. Entretanto, todos os juízos, antes, todas as comparações necessitam de uma *reflexão*, isto é, uma distinção da capacidade de conhecimento à qual pertençam os conceitos dados. O ato pelo qual aproximo a comparação das representações em geral com a capacidade de conhecimento, em que aquele é instituído, e pelo qual distingo se tais representações são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível, denomino-o *reflexão transcendental*." (grifo meu)

À reflexão transcendental é garantido não apenas o exercício da crítica, como já indicava a leitura de Lyotard⁵, a sua "função heurística", como, além disso, uma liberdade de ir e vir entre duas faculdades tão heterogêneas quanto o são, entendimento e sensibilidade. Talvez esta duplicidade ou dinâmica da reflexão venha confirmar a existência de, pelo menos, dois tipos distintos de verdade, pois Kant advertia que juízos suscitando certeza intuitiva não necessitavam de *investigação*. De acordo, portanto, com essa passagem, haveria: a) a verdade da linha reta intuitiva, não discursiva, matemática ou científica — "mecânica", dirá o Kant da *Primeira Introdução* — caminho único da correção; b) a verdade "reflexiva", "téc-

nica, artística" dirá o mesmo Kant de 1790, a única a nos capacitar a perceber os infinitos caminhos percorridos pela natureza para cumprir os fins da vida. A meu ver, só poderia ser esta alusão, ao sentido transcendental de uma verdade não restrita nem ao conhecimento nem às categorias, cujo acesso também não se restringiria ao único, ou melhor, privilegiadamente ao entendimento, e sim à reflexão, enquanto uma faculdade transcendental, o que possibilitou uma concepção, como a heideggeriana, de verdade enquanto desvelamento e *alétheia*.

A reflexão, como ato que percorre externamente as faculdades, é análoga ao olhar do espectador da arte e do espectador da natureza como paisagem, que ficam detidos nas formas e contornos. Eles põem em greve o olhar que examina por dentro e faz a anatomia dos corpos. Onde o lógico analisa internamente (nas proposições, a relação entre sujeito e predicado) e o biólogo revira os órgãos da cobaia pelo avesso (e não estou aqui em defesa das cobaias contra a ciência), o filósofo transcendental compara a proposição com o todo do conhecimento (na perspectiva de um saber que é sempre mais amplo do que o conhecer) e mantém-se, cheio de pudor e admiração, diante das obras belas da natureza. Se, como diz Kant, o sentimento do belo é propedêutico e passagem para o bom, aqui, com certeza, começa o sentimento de respeito...

Por último, em resposta à objeção de que se estaria oprimindo a Crítica kantiana, submetendo-a ao diálogo exclusivo com a Poética clássica, reduzindo-a ao que ela precisamente resiste em ser, i.é., apenas um Tratado do Belo ou de uma disciplina filosófica, a Estética, espero, com o tra-

mard, 1977, p.89). Heidegger então nos propõe ali pensar a concepção fundamental do Romantismo Alemão, segundo ele mesmo, a filosofia como intuição intelectual do absoluto, justamente como uma resposta à questão problemática do sistema kantiano, sem contudo ignorar as mudanças e metamorfoses que nela realizam seus principais seguidores, Fichte, Schelling e Hegel.

⁵ LYOTARD, J.F., *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris: Ed. Galilée, 1991. Aí o conceito de reflexão recebe duas "rubricas": em primeiro lugar, a *heurística* que, retomando o conceito de reflexão transcendental da CRP, consiste na função de conduzir ou domiciliar as representações às distintas faculdades do conhecimento; em segundo lugar, a *tautegórica* que são "sensações que informam o pensamento sobre o seu estado" (p.22). A partir dessa duplicidade, Lyotard vai distribuir dinamicamente assim: "A força da fraqueza reflexiva vem de sua função heurística; a estética, totalmente tautegórica, não partilha senão a fraqueza desta força" (p.18).

balho que se segue, demonstrar exatamente o contrário, quero dizer, o quanto a questão da arte ou, como pensavam os Antigos, a questão da mimese, tal como ela se impõe na nossa contemporaneidade, nos obrigam a reelaborar os problemas tradicionalmente postos para a filosofia, tais como a constituição da subjetividade ou a da relação entre sujeito e objeto.

Noli operam tangere

Tome-se como pretexto o ensaio de Jens Kulenkampff, "A análise do juízo de gosto puro e o significado metafísico do belo", cuja tese principal afirma ser metafísico o significado do belo na doutrina kantiana. Não posso deixar escapar a oportunidade de manifestar o meu desacordo, pois, acredito que, ao contrário, é preciso não perder de vista, por um só instante, a perspectiva crítico-transcendental descoberta por Kant. Deixemos às Estéticas posteriores (que, surpreendentemente, e sob vários aspectos, representam um recuo por relação à kantiana) a tarefa de "rebaixar" ao âmbito pré-crítico ou simplesmente metafísico a arte, por seu caráter inapelavelmente sensível; tornando-a, como enuncia não uma pequena, mas a grande *Estética* hegeliana, uma etapa... primitiva, "coisa do passado" na escala ascendente do Espírito que culmina com a filosofia.

Visando, portanto, mais uma vez, trazer o juízo do gosto para dentro do sistema transcendental da filosofia de Kant, pretendo retomar o primeiro momento da "Analítica do Belo", por não estar absolutamente de acordo com o tratamento que Kulenkampff me pareceu dar a ele. Assumindo uma certa atitude que eu caracterizaria como desistente quanto à possibilidade de justificar a universalidade do juízo de gosto, o autor afirma: "Infelizmente a doutrina da complacência desinteressada diante do belo não é excessivamente convincente"⁶. É preciso constatar que o desprezo que demonstra Kulenkampff pela tese do Desinteresse é compensado pelo privilégio que ele concede ao terceiro momento da "Analítica do Belo", o da finalidade sem fim, por ser, aliás, o mais adequado a uma apropriação "objetiva" da Estética de Kant, tentando dele extrair exatamente

um valor objetivo, o que deverá chamar de, finalmente, "metafísico" no belo kantiano.

Antes de entrarmos na análise propriamente do Desinteresse, farei uma brevíssima introdução sobre o que ousaria chamar, pelo menos, para a Filosofia da Arte, de "revolução copernicana". Sabemos que a maior contribuição da "Estética Transcendental" foi precisamente a de interromper a escala cartesiana dos graus "obscuro-claro", onde a representação avançava linearmente do sensível ao inteligível. É pela porta aberta por Kant que a sensibilidade ingressa no Transcendental. Aquela "interrupção" kantiana dos graus "claro-escuro" resulta do princípio da heterogeneidade irreduzível das faculdades.

Em outras palavras, poderíamos dizer que aquela revolução da *Crítica da Razão Pura* ocorre quando Kant atribui à "Estética" o forte adjetivo "Transcendental". Ao desempenhar um papel essencial dentro do que se chamava de "Filosofia Primeira"⁷, a Estética era liberada de uma posição secundária — enquanto Ciência do Belo — que ocupava no quadro das disciplinas filosóficas. Aqui, lembro que o nome de "Estética" para designar a "Ciência do Belo" já havia sido inventado por Baumgarten desde 1750. Na "Teoria transcendental dos elementos", a "Estética transcendental" consiste na definição, pela primeira vez na história da filosofia, das representações de tempo e de espaço como intuições da sensibilidade. Esta revolução decorria principalmente do novo ponto de vista através do qual Kant distinguia as representações, assim como as faculdades. Contra toda tradição que, em sua época, diferenciava as representações sensíveis das inteligíveis por grau de clareza ou confusão, Kant passa a tratá-las segundo sua diferença específica. As intuições de tempo e de espaço são puras e *a priori*, distintas portanto da sensação empírica e material e dos conceitos do entendimento. Fiel a seu sistema, Kant recusa a denominação de "Esté-

6 KULENKAMPFF, Jens, "A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza" in *200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*, Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1992, p.13.

7 cf. NANCY, J.L., "L'Offrande sublime" in *Du Sublime*, Paris: Ed. Belin, 1988, ps. 40-41.

tica" para sua terceira Crítica, adotando o nome de "*Crítica da Faculdade do Juízo*" (CFJ)⁸.

Em decorrência desse novo estatuto transcendental da Estética, e, por outro lado, tendo de retomar a questão estética a partir de sua significação tradicional, Kant é obrigado a fazer esta observação que está na 1ª *Introdução à Crítica da Faculdade do Juízo*, sobre a inevitável equivocidade da expressão "modo de representação estético", pois, "por ela se entende ora o que excita o sentimento de prazer e desprazer (conforme o sentido presente na CFJ), ora o que diz respeito meramente à faculdade de conhecimento, na medida em que nela é encontrada intuição sensível, que nos faz conhecer os objetos somente como fenômenos."⁹ Assim, no âmbito da CRP, só havia "intuições sensíveis" que, referidas ao objeto, forneciam a matéria para um juízo de conhecimento que é sempre lógico e objetivo, pois seu predicado é um conceito. Na CRP, teria sido contraditório falar em "juízo estético", pois o entendimento ali detinha a exclusividade do direito de julgar.

A expressão "juízo estético" só se torna legítima na última Crítica, pois, nela, não se refere ao objeto, mas sim ao sujeito e a seu sentimento. Esta é uma das distinções mais importantes do juízo de gosto: *ele não é determinante, mas sim reflexionante*. A faculdade de julgar pensa, reflete, antes de o sujeito sentir. *Pensa e reflete sobre o que só pode ser sentido e não pode jamais se tornar conceito de um objeto*.¹⁰ A precedência do juízo em relação ao sentimento de prazer (ou desprazer) é a "chave da crítica do gosto".¹¹ Apesar de a finalidade do juízo de gosto ser exclusivamente subjetiva, ele pode pretender a uma validade universal, uma vez que as condições do acordo entre as faculdades, condições que propiciam o sentimento de prazer e também a enunciação de que algo é belo são comuns a todos os homens. Os sentimentos do belo e do sublime são subjetivos e não pertencem aos objetos como qualidades.

Entendo que a irredutibilidade do belo ao conceito é análoga, senão a mesma irredutibilidade das intuições *a priori* do tempo e do espaço aos conceitos. Ambos, sentimento do belo e intuições *a priori* reiteram a existência de um domínio ou diferença que é extrínseca ao conceito, i.é.,

que escapa ao conceito, como Kant exemplifica na célebre passagem dos *Prolegômenos* (§ 13), sobre os objetos idênticos não superponíveis (a mão direita refletida no espelho é a esquerda), experiência essa que ele não hesita em chamar de... "paradoxo". A intuição do espaço exprimiria um paradoxo conceitual? Uma contrariedade ou oposição (e não contradição lógica) só percebida pela sensibilidade no fenômeno e jamais no conceito? Do ponto de vista conceitual, as "duas" mãos (ou melhor, a mão e seu reflexo no espelho) seriam indiscerníveis se não fosse a diferença do lugar que ocupam no espaço. Com isso, ficava definitivamente marcada a irredutibilidade do sensível ao inteligível.

Esse momento em que a sensibilidade adquire sua máxima prerrogativa é dos mais importantes para a questão da Arte. E por que? Por que não é a arte, também e justamente, o que é, de modo irredutível e inapelável, sensível? Em outros termos, se a arte tem alguma essência não é a de ser aparência, fenômeno, num certo sentido? Não será apenas com a concepção kantiana de fenômeno (e insisto, especialmente se pensamos nas *Idéias Estéticas*, que levam a irredutibilidade do sensível ao conceito às últimas conseqüências) que se supera a dicotomia tipicamente metafísica que divide o mundo em essência e aparência? O que não quer dizer pouco, se lembrarmos o quanto era sob a acusação de ser pura aparência e não essência ideal que Platão condenava a mimese, i.é., a arte. Acredito, então, que seja somente a partir de uma noção (positiva) de fenômeno que se inaugura a possibilidade de a arte junto com a filosofia se apresentarem como críticas e precisamente críticas da... metafísica, cujo discurso, ao insistir na dicotomia entre aparência e essência, jamais hesitou em associar a aparência com o engano, erro e mesmo má-fé e vontade de ludibriar os

8 cf. à "1ª Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar", 247, trad. Rubens Torres Filho, in Kant (vol.II) da coleção *Os pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1980: "A crítica dessa faculdade... não a denominaremos estética..., mas sim crítica do juízo estético."

9 *idem*, 222/223.

10 cf. 1ª *Introd.*, 224.

11 KANT, I., *Kritik der Urteilkraft*, § 9, trad. de Valério Rohden e Antonio Marques, Ed. Forense Universitaria, São Paulo, 1993, p.61.

outros, e sob este pretexto mesmo, excluí-la mitologicamente da pólis onde reinaria a verdade, a essência e... a filosofia. Todo mundo já conhece este argumento, mas, não custa lembrá-lo.

Qual seria então a relação entre arte e fenômeno? Poderíamos dizer que a arte deve apresentar a essência do fenômeno? Que ela é esta essência? Seria legítima a hipótese de que Kant, ao denominar a Primeira Parte da *Crítica da Razão Pura*, de "Estética Transcendental", teria lançado para o futuro, como um resultado inesperado e imprevisível, a mais radical definição que suportaria a "Estética" (enquanto disciplina filosófica que trata da questão da arte)? A radicalidade do "Transcendental" seria tal que romperia os estreitos limites que separam uma disciplina filosófica da outra, lançando-nos então, de modo imperativo mas paradoxal (precisamente porque sem conceito), numa reflexão sobre a arte? Ou ainda, contra Kulenkampff, que o sentido do belo em Kant é transcendental e justamente não metafísico?



Bem, vamos então à tábua das categorias... Desculpem-me, eu quis dizer aos momentos da "Analítica do Belo"... É, no mínimo, surpreendente constatar o fato de ter Kant seguido como fio condutor da análise do juízo de gosto — definido, desde o início, como um juízo de não conhecimento, ou seja, cuja origem não pode ser atribuída a nenhum conceito — justamente "as funções lógicas do juízo"; em outras palavras, o mesmo fio das categorias da *Crítica da Razão Pura*. O resultado não poderia ser diferente: há um *tour de force* evidente que se manifesta de forma inegável nas formas paradoxais que assumem os enunciados sobre o juízo do gosto na CFJ. Passemos ao exame do primeiro momento do belo. Kant diz: "quanto à qualidade, o juízo de gosto apresenta-se como um juízo desinteressado".

"Chama-se interesse a satisfação que unimos à existência de um objeto"¹². Por oposição à definição de "desinteresse" como indiferença à existência de alguma coisa, entenderei que a vontade ou a faculdade de desejar será essencialmente o interesse por esta existência. Como lembrou

Benedito Nunes, numa conferência, "A morte da arte em Hegel", em 1993, na UFMG: para Kant, já na *Crítica* de 1788, "todo interesse é finalmente prático".¹³ Por esse vínculo intrínseco do interesse com a vontade ou razão prática, temos o direito aqui de pressentir uma possibilidade apenas em gestação de visar os juízos reflexionantes estéticos enquanto uma crítica da vontade, ou, como insiste Lebrun, uma crítica da noção de finalidade.

Insistir sobre a qualidade desinteressada do belo é um ponto crucial, porque é preciso delimitar o juízo reflexionante estético, primeiro negativamente, como um juízo não-empírico, para poder opô-lo ao juízo-de-sentidos estético, mas em seguida, e positivamente, como um juízo reflexionante puro ou *a priori*, ao estabelecer sua origem numa faculdade particular — a faculdade de julgar, distinta das outras, do entendimento cognoscitivo e da razão desejante. Assim, o juízo do belo não se confunde nem com um juízo dos sentidos nem muito menos com o juízo do bom, ainda que uma passagem entre o belo e o bom revele-se possível. Por princípio, a estética está separada da ética, assim como a faculdade de julgar distingue-se da faculdade de desejar. A tese do desinteresse deve ser mantida mesmo em detrimento dos Românticos que, continua Benedito Nunes, "quebraram esse desinteresse do estético, quando desligaram o belo da Natureza e religaram-no, por intermédio da arte, às aspirações morais e cognoscitivas".¹⁴

Tentar-se-á mostrar aqui como a tese do belo desinteressado guarda a mesma radicalidade dos outros postulados da Estética de Kant. Para isso, é preciso desfazer alguns preconceitos ou equívocos, dentre os mais célebres, a interpretação nietzschiana. Para Nietzsche, o desinteresse traduzia uma indiferença absoluta do espectador, que não teria mais nada a fazer senão resignar-se a um prazer ascético, desprovido de toda intensi-

¹² KANT, CFJ, § 2.

¹³ KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft* cit. em NUNES, B., "A morte da arte em Hegel", in *Morte da Arte, hoje*, Anais do Colóquio Nacional "Morte da arte, hoje" Belo Horizonte, 1993, p.13.

¹⁴ *Idem*, p.13.

dade sensível. Tanto quanto sei, Heidegger foi o primeiro a contestar e até interromper o movimento afinal psicológico da interpretação nietzschiana, indicando a fonte deste mal-entendido, nas opiniões estéticas de Schopenhauer¹⁵. A meu ver, Heidegger recuperou de modo decisivo a importância desse primeiro momento qualitativo da "Analítica do Belo" ao interpretá-lo como inaugural da única e verdadeira possibilidade "de uma relação essencial com o objeto."¹⁶ Isso quer dizer que o Desinteresse, nascido no domínio da "Estética", acabaria por ultrapassar a fronteira desta disciplina, indo afetar sua vizinha, a Epistemologia, ao propôr uma relação com o objeto que, ainda segundo aquele mesmo pensador, antecederia a própria relação de conhecimento.

Heidegger tenta compreender o desinteresse enfatizando justamente o sentido negativo do enunciado kantiano. Segundo ele, o "fora de todo interesse" critica o conteúdo utilitarista do interesse, enquanto um "desejar ter alguma coisa para si mesmo, notadamente usá-la, dispor dela... Aquilo que nos interessa é sempre apreendido, quer dizer, representado, (como tendo) em vista outra coisa."¹⁷ Em oposição à interpretação equivocada do desinteresse por Schopenhauer, como "suspensão da vontade... (ou) o puro não-querer-nada"¹⁸, Heidegger encontra nesta primeira determinação do belo kantiano, não uma crítica da vontade livre, mas sim da vontade entendida como atrativo ou simplesmente, desejo. O que talvez nos permita interpretá-la como uma verdadeira crítica da finalidade.

Sem ignorar que a questão do Desinteresse está privilegiadamente voltada para uma relação com a vontade, vejamos o que poderia trazer para uma outra questão importante para a arte, que é a relação com a realidade. Pensemos "a indiferença em relação à existência do objeto" positivamente. Tentemos aproximá-la da célebre passagem da *Poética*, quando Aristóteles disse que a filosofia tinha mais afinidade com a poesia do que com a história¹⁹, pela possibilidade de ambas representarem algo que não aconteceu, e que poderia ou deveria ter acontecido. Não podemos compreender essa possibilidade de que gozam somente a arte e a filosofia, segundo Aristóteles, por se referirem ao universal e não ao particular, como constituindo o sentido propriamente utópico? A história está presa ao

que aconteceu, àquilo que, com outras palavras, Kant chamaria de "existente".

Se nos concedem o direito de interpretar as teses "estéticas" kantianas à luz da "poética" aristotélica, poderemos talvez interpretar o desinteresse com respeito ao existente no mesmo sentido que Aristóteles já reivindicava para a poesia e a filosofia, i.é, de uma certa independência ou autonomia delas com relação à realidade. E portanto, ao contrário do que pensara Nietzsche, e na esteira dele, tantos outros (lembramos de Kulenkampff), o desinteresse conteria um dos grandes trunfos da estética kantiana para nossa contemporaneidade, que é o de precisamente liberar a arte da referência ao já existente. Ela ganha o direito de ultrapassar os objetos já dados, constituir uma subversão da realidade, manifestar sua insatisfação com ela. O desinteresse se torna um forte argumento para liberar a arte de um de seus mais tradicionais conceitos, de uma das versões mais arraigadas e vulgarizadas pelo senso comum, de que arte é pura representação e reprodução da realidade.

Continuemos a pensar o Desinteresse à luz desta relação entre a arte e a realidade. Isso poderá surpreendê-los, mas, pensemos em Freud, em sua *Interpretação dos sonhos*. O que estava ali em jogo não deixa de se assemelhar com a questão do Desinteresse. O que importa ao espectador, ao sonhador, se aquilo que lhe produz efeitos, existe ou não na realidade? É

15 HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, vol. I, Ed. Gallimard, 1984, p.105: "Se, ao invés de confiar em Schopenhauer, Nietzsche tivesse consultado o próprio Kant, ele teria reconhecido que somente Kant compreendeu o essencial daquilo que ele mesmo a seu modo, gostaria que se compreendesse como o elemento decisivo do Belo."

16 *idem*, p.103.

17 *idem*, *ibid.*

18 *idem*, *ibid.*

19 ARISTÓTELES, *Poética*, 1451 A-B (trad. de Eudoro de Souza, Coleção *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.249: "Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (...) diferem, sim, em que um diz as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular."

esta capacidade humana de sermos afetados pelo que é tão somente uma representação ou mimese, como dizia Aristóteles, o que deve ser ressaltado sempre que estamos às voltas com a questão da arte. O que importa é a nossa possibilidade de experimentar como se fosse real, mesmo o que não é real. Como dizia, de novo, Aristóteles, "o imitar é congênito no homem (...) e os homens se comprazem no imitado."²⁰

Os efeitos da representação (para Aristóteles), da obra de arte (para os Românticos) e do simplesmente belo (para Kant) acontecem *como se* eles fossem realidade e não porque se pareçam com a realidade (isso, ao contrário, é o que menos importa)²¹, ignorando precisamente a fronteira que estava a ser delimitada, por exemplo, no início das *Meditações Metafísicas* de Descartes: entre sonho e realidade. É ela que deve ruir a fim de que haja um "aumento" do âmbito da experiência possível. Não podemos jamais perder de vista que a CFJ pretende estender não apenas o conceito de natureza da CRP, mas também alargar a própria experiência. O conceito de natureza técnica ou artística, como tantas vezes afirmou Kant nas duas Introduções à CFJ, significa um *alargamento* dos limites anteriormente estabelecidos pelo conceito de natureza mecânica. Uma natureza artística não se contém nos seus limites, e, a cada dia, pode produzir algo de diferente alargando de modo incessante os limites da nossa experiência...

Se estivermos dispostos a continuar com esse exame do Desinteresse, à luz das relações entre arte e realidade, poderemos lembrar a continuação da reflexão aristotélica sobre a mimese. Aristóteles continuava aquele mesmo parágrafo, que vínhamos citando, com o "prazer com a mimese" (será o mesmo que prazer da reflexão?):

"Sinal disto é o que acontece na experiência: nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo, [as representações de] animais ferozes e [de] cadáveres. Causa é que o aprender não só muito apraz aos filósofos, mas também, igualmente, aos demais homens, se bem que menos participem dele."²²

Tentemos compreender apenas a parte em que nos é dito que, através da mimese ou da representação, somos capazes de prazer diante do que, na realidade, nos conduz ao desprazer e mesmo à repugnância. Poderemos concluir que, ao contrário da tese do "realismo" ou da "imitação" (arte = imitação da natureza) que se costuma extrair da *Poética*, Aristóteles está defendendo aqui o distanciamento (um quase-artificialismo) entre a realidade e a "representação", a ponto de transformar a repugnância com a realidade em prazer com a representação? O que se passaria nesse espaço, nessa distância? Um conhecimento? A superação de um afeto? Ou simplesmente uma "reflexão"? Um distanciamento de si mesmo e da própria dor, como dizia Fernando Pessoa?

Mesmo que Kant não estivesse pensando na obra de arte (insisto, a obra de arte é uma questão tardia na Filosofia da Arte, que surge apenas no Idealismo Alemão), e tão somente, no objeto belo da natureza, pode-se deduzir que o seu conceito de natureza técnica ou artística pretendia também liberar esta última a fim de que ela possa livremente produzir até mesmo o que escapa à nossa experiência (lembrem dos objetos belos que a natureza põe no fundo do mar, onde nossos olhos não alcançam?). Por isso que a tese kantiana sobre o gênio que produz como se fosse a própria natureza, a meu ver, continua legítima, pois a obra do gênio não se parece com o produto da natureza (e portanto ela não é simplesmente uma cópia da natureza) mas sim com o modo livre de a natureza produzir seus objetos. A liberdade do gênio tem outra origem diferente da razão, pois sua liberdade não é moral, mas natural.

20 ARISTÓTELES, *Poética*, 1448 A, *op.cit.*, p.243: "O imitar é congênito no homem (e nisso difere de outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado". É para refletir a proposta dos tradutores franceses, Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot, que preferem traduzir *mimesis* por "representação" (trazendo à tona o sentido inclusive teatral que guarda esta palavra, aliás, também em português) ao invés da tradicional "imitação".

21 Há uma sutil porém profunda diferença entre a mimese implícita no "como se" e a mimese (imitação) que está em jogo no "assemelhar-se com" a realidade.

22 *Idem, ibid.*

Se Deus não é mais o criador de toda a natureza, nós deixamos de ser a finalidade dela. Em último caso, até o nosso conhecimento se torna contingente. A meu ver, a CFJ representa uma reviravolta desse tamanho, o que não pretendo explorar aqui. Não é por necessidade que a natureza é cognoscível, ela poderia ser tão diversa e heterogênea a ponto de impedir a nossa experiência²³ e é por isso que temos um "prazer digno de nota"²⁴, quando descobrimos a afinidade entre as leis empíricas, o que nos permite unificá-las num sistema do qual depende a nossa experiência. Esse prazer passa despercebido na nossa rotina, pois já está gasto pela familiaridade e constância com que se repete. Será que o belo aparece para renovar, ressuscitar esse prazer originário ou antigo (Kant diz: "[o prazer] existiu noutros tempos") diante da nossa possibilidade mesma de conhecer? A experiência estética, de novo, poderia ser chamada de "experiência filosófica" por excelência ou simplesmente, como diria Heidegger, "questão do ser"?

Por último, mais uma correção do equívoco nietzschiano: o sentimento desinteressado do belo não é atônico, astênico ou ascético, ao contrário, o verdadeiramente belo só ocorre se "aumenta" ou se "dilata", como dizia o próprio Kant, "o sentimento de vida"²⁵. A experiência do belo em Kant tonifica, intensifica as faculdades do homem. Ela sublinha, enfatiza, chama atenção de algo diante do qual, talvez, se não fosse essa nossa capacidade de sentir o belo, permaneceríamos indiferentes. O tom negativo do termo "(des)interesse" não deve nos impressionar, ao contrário, deve nos inspirar, já que a operação crítica — inclusive a respeito da arte, instaurada exatamente por Kant — consiste em primeiramente desinvestir o objeto de todo interesse ou finalidade que, na nossa cotidianidade, atravessam incessantemente as nossas relações. E o pior, é que não apenas com objetos, elas já invadem nossas relações "humanas"...

A relação da arte com a realidade é uma questão que atravessa toda reflexão sobre a arte de Platão a Heidegger, e da qual não escapamos. Em outras palavras, diante dela, estamos obrigados a nos posicionar. A independência da arte em relação à realidade é uma posição de liberdade da qual, a meu ver, não se pode nem se deve abrir mão, nem hoje nem ontem

e muito menos amanhã. Essa posição de liberdade, parte essencial da definição da arte (desde Aristóteles, como vimos) e que nos permite pensar hoje nela como talvez o último bastião de resistência contra a banalidade e a dominação, não deixa de poder ser interpretada como um dos mais importantes aspectos da "questão da autonomia da arte". Ao invés, então, do "pouco convincente" de Jens Kulenkampff, a tese do Desinteresse assume um valor notável afetando não só a constituição do objeto (obra de arte livre) como a própria relação entre o sujeito e o objeto (relação livre e de respeito), como a interpretou Heidegger, anterior e originária à relação do conhecimento...

Estendendo a amplitude desse problema heideggeriano, da anterioridade da pergunta sobre o ente em relação à questão do conhecimento, talvez, ele possa nos fornecer uma boa chave de leitura para outras distinções kantianas, como a entre saber e conhecer, e aquela entre os conceitos de natureza mecânica e técnica. Assim, do mesmo modo que a pergunta sobre o ente antecede a pergunta sobre o que posso conhecer e a *aletheia*-desvelamento também antecede a verdade como adequação, poderíamos afirmar que a sabedoria é mais ampla do que o conhecimento e o conceito de natureza livre técnica ou artística não só é anterior como mais abrangente do que o conceito de natureza mecânica. Mas isso não quer dizer que

23 cf. KANT, I. "Primeira Introdução à Crítica do Juízo", 13-14, in *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, trad. de Rubens Torres Filho, org. Ricardo Terra, São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995, p.44: "Pois a diversidade e heterogeneidade das leis empíricas poderiam ser tão grandes que, por certo, nos seria parcialmente possível vincular percepções, segundo leis particulares ocasionalmente descobertas, em uma experiência, mas nunca trazer essas leis empíricas mesmas à unidade do parentesco sob um princípio comum, ou seja, se, como no entanto é possível em si (pelo menos até onde o entendimento *a priori* pode decidir), a diversidade e heterogeneidade dessas leis, assim como das formas naturais que lhes são conformes, fosse infinitamente grande e nesta se apresentasse um agregado bruto, caótico, sem o menor vestígio de um sistema, embora tenhamos de pressupor tal sistema segundo leis transcendentais."

24 cf. KANT, I., "2ª Introdução à Crítica do Juízo", XL, *op.cit.*, p.116: "a compatibilidade descoberta entre duas ou mais leis empíricas heterogêneas da natureza — sob um princípio que engloba a ambas — é o fundamento de um prazer considerável, freqüentemente até de uma admiração, tal que não cessa mesmo se já está suficientemente familiarizado com o objeto dela."

25 KANT, I., CFJ, § 1, *op.cit.*, 48.

se anulem o conhecimento, a verdade como adequação ou a natureza mecânica, mas apenas que são perspectivas secundárias com relação à mais originária do saber, da *alétheia* ou da natureza livre para produzir. O desinteresse kantiano interessa portanto a Heidegger na medida em que, talvez, somente um sujeito destituído de interesse, despojado e desinvestido de vontade (como atrativo?) seja capaz de se relacionar livremente com o ente. A Estética se torna propriamente filosofia no mais alto sentido do termo.

O paradoxo do gosto

Visando atender à ambição, que foi declarada no começo, de ampliar (nesse caso, a ampliação é filosófica) o texto supostamente "estético" de Kant, proponho examinar o segundo momento, quantitativo, da "Analítica do Belo", a partir de uma questão sobre o sujeito. Certo, se vocês fizerem questão, "sujeito do gosto", mas talvez propondo aquela mesma prioridade e anterioridade dele com respeito à subjetividade filosófica, que já havíamos constatado na relação entre a experiência estética e o conhecimento.

Começo então com as mesmas indagações que Philippe Lacoue-Labarthe inicia seu texto "O paradoxo e a mimese", no qual ele comenta *O paradoxo sobre o comediante*, de Diderot, tentando dele extrair o que poderíamos chamar de *uma lógica*: "Quem enuncia o paradoxo (...) Quem é o sujeito de um paradoxo? (...) Quem é o autor, o responsável por ele? Quem se responsabiliza ou pode assumir a responsabilidade de dizer: deste enunciado, um paradoxo, sou o sujeito?"²⁶

Mas, o que poderia ser uma lógica do paradoxo? Logo do paradoxo que foi tradicionalmente entendido como o limite do filósofo? Do filósofo obediente ao princípio supremo do "pensar bem" ou do "pensar correto", que é o princípio da não-contradição? Do paradoxo que marca para Paul Valéry, no seu belo "Discurso sobre a Estética", a diferença entre o filosofar e o poetizar? Da diferença que é tema da filosofia desde seu nascimento com Platão? Que nos lembremos da passagem famosa de *A Repú-*

blica X (607 b): "é antiga a dissensão entre a filosofia e a poesia" e que horrorizava, muitos séculos depois, Nietzsche, e cujo abismo ainda hoje se abre diante de todos os que estão interessados na questão filosófica da arte.

Faço uma longa citação de Paul Valéry:

"A necessidade do lógico resulta de uma certa impossibilidade de pensar que afeta a contradição: tem por fundamento a conservação rigorosa das convenções de notação — das designações e dos postulados. Mas isto exclui do domínio dialético tudo o que é indefinível ou mal definível, tudo o que não é essencialmente linguagem, nem redutível à expressão pela linguagem. Não há contradição sem dicção, quer dizer, fora do discurso. O discurso, portanto, é um fim para o metafísico, não passando de um meio para o homem que visa a atos."

Ou ainda, um pouco antes:

"Na floresta encantada da linguagem, os poetas entram expressamente para se perder, se embriagar de extravio, buscando as encruzilhadas de significação, os ecos imprevistos, os encontros estranhos; não temem os desvios, nem as surpresas, nem as trevas — mas o visitante que se afana em perseguir a "verdade", em seguir uma via única e contínua, onde cada elemento é o único que deve tomar para não perder a pista nem anular a distância percorrida, está exposto a não capturar, afinal, senão a sua sombra. Gigantesca, às vezes; mas sempre sombra."²⁷

Segundo Valéry, o limite da linguagem para o filósofo coincide com a contradição. Além dela, continua, o filósofo não pode ir, impedido pelo que chama de "dicção". Enquanto que o poeta, na sua definição, aque-

26 LACOUÉ-LABARTHE, Ph., "O paradoxo e a mimese" in *Imitação dos Modernos*, trad. de Fátima Saadi, São Paulo, Paz e Terra, 2000, p.159.

27 VALÉRY, Paul, "Discurso sobre a Estética" (trad. de Eduardo Viveiros de Castro), in *Teoria*

le "que visa a atos" e acolhe os acasos fornecidos pela Floresta da Linguagem, ele sim, pode continuar seus caminhos sem ser detido pelo alarme ou sinal de emergência que é acionado pela contradição. Por que chama este avanço além da contradição de "atos", a escritura como ato, seria uma outra discussão a que não se pretende este texto. Cabe uma reserva quanto a sua definição, bastante restrita, de filósofo como aquele que procura o caminho reto da "verdade" no meio da Floresta. Mas esta definição, dando-se algum desconto, não deixa de tangenciar a concepção de verdade pela filosofia ocidental, desde Platão, como correção, adequação.

A última ressalva que se deve fazer ainda àquela citação do poeta, refere-se à distinção entre a contradição e o paradoxo. No "Discurso", Valéry diz que o lógico se deteria diante da contradição como se ela indicasse uma impossibilidade de pensar. Sabe-se que a lógica proposta por Hegel, a dialética, jamais se deteve diante da contradição, muito pelo contrário, absorveu-a no seu processo. Heidegger advertia em seu ensaio sobre a "Identidade e Diferença" que "o pensamento ocidental necessitou de mais de dois mil anos", para conceder "um lugar para a essência em si mesmo sintética da identidade"²⁸, ou seja, foi justamente o idealismo especulativo o responsável por esta inclusão do negativo. Pensar a identidade como síntese e não como uma abstração primeira e vazia ($A=A$) significa atravessá-la com a mediação ou negação: "em cada identidade reside uma relação 'com', portanto, uma mediação, uma síntese". Mas seria covardia exigir de um poeta que, ao falar a palavra "contradição", pensasse logo em conceito filosófico, Hegel ou lógica dialética... Talvez, fosse mais interessante para nós, tomando esse caminho às avessas, tentar pensar numa contradição *fora* da lógica dialética ou insubmissa a ela... Talvez, o paradoxo consista, precisamente, nisso, numa contrariedade, numa oposição não resolvida por síntese alguma, ou simplesmente numa contradição não dialética...

Depois de examinarmos o quanto este paradoxo pôde estar ocupando o limite entre filosofia e arte, uma vez que esta última não precisava se deter diante daquele impasse "lógico", gostaria de adiar um pouco a questão do gosto propriamente dita, a fim de tentar antes uma definição

mais precisa, filosófica (??) do paradoxo, aproximando-o, dessa vez, do trágico. Para isso, retorno àquele ensaio de Philippe Lacoue-Labarthe já mencionado, no qual o autor pensa a questão do paradoxo em Diderot à luz da "lógica" do poeta Hölderlin (não por acaso um contemporâneo e amigo de Hegel e Schelling) que ele tenta dificilmente estabelecer sob o nome de "hiperbológica". Num dos momentos de definição desta "hiperbológica", Lacoue-Labarthe diz que ela é paradoxal, trágica, porque *sem síntese*, isso significa que, sem recusar o impulso inevitável do especulativo, o qual coincide com o movimento intransponível da contradição, ela jamais chega a uma resolução ou posição (a da identidade, como vimos Heidegger a descrever Hegel).

Lacoue-Labarthe indica que, embora a aceção de paradoxo de Diderot seja a tradicional da *Enciclopédia*, ele não para de subvertê-la. Sigamos um pouco os passos daquele ensaio.

O paradoxo é então, segundo a definição enciclopédica:

"Uma asserção aparentemente absurda, na medida em que contraria as opiniões correntes e que, no entanto, no fundo, é verdadeira, ou pelo menos, pode ter um ar de verdade."²⁹

Lacoue-Labarthe comenta:

"No entanto, secretamente (...), Diderot dispôs sempre de uma outra concepção do paradoxo. No *Sonho de d'Alembert*, por exemplo, no qual encontramos, entre outras, a tese do Paradoxo (do comediante), ele falará de "loucura" e de "extravagância". Mas não simplesmente como desculpa. Ao contrário, para torná-lo sinal ou índice da maior profundidade filosófica, da própria sabedoria: "Não é possível ser mais profundo e mais louco", diz Diderot. Ou ainda: "Isto é uma enorme extra-

²⁸ HEIDEGGER, M. "Identidade e Diferença" (trad. de Ernildo Stein) in *Coleção Os Pensadores*, p.180.

²⁹ citado em LACOUÉ-LABARTHE, Ph. *op.cit.*, p. 19.

vagância e, ao mesmo tempo, é filosofia das mais profundas". O paradoxo não é, pois, somente a opinião contrária ou surpreendente (inabitual e chocante). Ele implica uma passagem pelo extremo, uma espécie de "maximização" como se diz hoje em lógica. É, na realidade, um movimento hiperbólico pelo qual se estabelece — provavelmente sem jamais se estabelecer — a equivalência dos contrários — e de contrários levados ao extremo, infinito por direito, da contrariedade. É por isso que a fórmula do paradoxo é sempre a do duplo superlativo: quanto mais louco, mais sábio; o mais louco é o mais sábio. O paradoxo se define pela troca infinita ou pela identidade hiperbólica dos contrários"³⁰

O que mais me interessa nessa descrição do paradoxo como passagem pelos extremos é que esse movimento tem que ocorrer dentro do fenômeno. E isso se dá de maneira tão radical a ponto de nos permitir dizer que o paradoxo enquanto "experiência estética" ou "experiência do gosto" talvez possa revelar a essência não fenomênica ou simplesmente transcendental do fenômeno. Aqui está proibida o que Kant chamava de uma "compreensão lógica". Digamos que a experiência do paradoxo exige uma "compreensão estética", ou seja, mais uma vez, ela não admite a economia do conceito. Do mesmo modo que o "*quantum*" — grandeza absoluta e portanto, Kant insiste: "estética" — é distinto da "*quantitas*", grandeza apenas relativa e numérica.³¹

Se temos o direito de retomar aquela aproximação aristotélica entre a poesia e a filosofia, então o filósofo não poderá mais se acovardar diante do paradoxo, como afirmava Valéry, mas, mais do que isso, será convidado a experimentá-lo, fazer da experiência do pensamento, uma experiência de travessia dos limites, da "troca infinita ou identidade hiperbólica dos contrários". Finalmente, convoco o próprio Kant, em seu livro, *Os Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, para descrever a lógica do fenômeno ou simplesmente a "fenomenologia", que me parece, estar totalmente afinada com essa lógica que estamos chamando aqui de "paradoxal" ou "trágica", sobre a qual Lacoue-Labarthe dizia que ela consiste numa "oscilação interminável entre dois pólos"³².

Retomo então uma passagem de *Os primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, de 1786 ³³:

"Em lógica, a expressão ou... ou indica sempre um juízo *disjuntivo*; e se, um dos termos é verdadeiro, o outro é falso necessariamente, por exemplo: ou um corpo está em movimento ou ele não está, quer dizer, está em repouso; pois, neste caso, fala-se unicamente da relação de conhecimento com o objeto; na teoria dos fenômenos, na qual o que importa é a relação com o sujeito a fim de determinar a partir dele, a relação entre os objetos, há uma diferença; pois, neste caso, a proposição: o corpo está em movimento e o espaço imóvel, ou a inversa (o corpo está em repouso e o espaço é que se move) — não é uma proposição disjuntiva no sentido objetivo, mas, no sentido subjetivo e dos dois juízos que ela encerra, elas têm um valor *alternativo*"³⁴

Vê-se que a irrupção do sujeito já determinava, para Kant, o valor alternativo das proposições. Se elas tivessem apenas um sentido objetivo, dito de outro modo, se elas fossem apenas conhecimento e portanto "lógicas" (esta distinção entre o juízo de gosto como estético e o juízo de conhecimento como lógico está no § 1º da "Analítica do Belo"), elas manteriam seu valor disjuntivo. Kant descrevia então a possibilidade de uma lógica que caminharia num duplo sentido, num ir-e-vir, sem que as asserções contrárias entre si, fossem formuladas como disjunções. Retomemos

³⁰ *idem*, p.20.

³¹ cf. KANT, I., CFJ, § 26.

³² Com estes termos LACOUÉ-LABARTHE (em "A cesura do especulativo", trad. de Ângela Leite Lopes, *Imitação dos Modernos*, op.cit., p.203) define a lógica hölderliniana: "Tudo passa então a acontecer como se tivéssemos que lidar (...) apenas com um modo de extenuação imóvel de um processo dialeticamente estagnado na oscilação interminável entre dois pólos, sempre infinitamente distantes um do outro, de uma oposição."

³³ Mais uma vez permito-me remeter o leitor ao meu artigo "Observações sobre a Estética de Kant", publicado em *Belo, sublime e Kant*, org. Rodrigo Duarte, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

³⁴ KANT, I. *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. J.Gibelin, Paris: Ed. J.Vrin, 1982, p.156.

então aquela primeira questão: quem é o sujeito do paradoxo? Quem é, agora, este sujeito capaz de alterar o valor das proposições? Quem é o autor das proposições alternativas? Não seria o sujeito do gosto?

Desde seu ensaio pré-crítico sobre a "Grandeza Negativa" (1763), Kant tentava mostrar que a contradição não passava de uma oposição lógica; e que haveria uma outra oposição, real, ou contrariedade, que não implicaria em contradição e cujas condições de representação estariam a cargo unicamente da sensibilidade. Já naquela época, o exemplo da oposição real era a descrição de um corpo em repouso, entendido como "alguma coisa" que resultaria da oposição entre duas forças movendo-se em direções contrárias³⁵. A teoria dos fenômenos, tal como foi definida no ensaio pós-crítico de 1786, talvez tenha fornecido a fórmula de uma lógica apta a lidar com a oposição real, e o que se apresenta aí como resultado, no caso, o corpo, é menos uma síntese (porque a alternativa fenomenológica justamente não se confunde com a dialética) do que uma limitação.

Entre os dois ensaios, há o acontecimento maior, a *Crítica da Razão Pura*, no qual, parece-me, Kant permanece fiel a sua busca de uma outra lógica — o que é a lógica transcendental senão a consequência de uma contestação contra a lógica geral? —, que recebe aqui o nome definitivo de "transcendental" e que, preocupada com a origem e a aplicação do conceito, deve poder ultrapassar este último. Será que poderíamos classificar as representações de espaço e de tempo, o "conceito" de matéria (em *Os primeiros princípios etc*) e também os sentimentos de belo e de sublime (na CF), todos como intuições, representações *strictu sensu* da sensibilidade? E, a exemplo do espaço e do tempo que são intuições puras, buscar algum correspondente "puro" da matéria e dos sentimentos de belo e do sublime? Ou estes últimos acontecem na existência? Ou ainda, consistirá a "Estética" (ou a reflexão radical sobre a arte) em revelar esta dimensão do transcendental da arte, em outras palavras, descobrir as condições de possibilidade de cada obra? E se o juízo de gosto puro puder ser a forma discursiva das intuições puras de tempo e do espaço, qual seria a forma desse discurso puro? Seria ela um paradoxo? A partir daí, de novo, perguntar: quem é o sujeito de um paradoxo etc?

~

Passemos então à análise do segundo momento da "Analítica do Belo", no qual Kant afirma que o juízo reflexionante estético é um juízo singular e universal. Logo advertindo que sua universalidade não deriva logicamente de sua singularidade. Retomando aquela observação feita na CRP de que, para os lógicos, os juízos singulares podem ser tratados como juízos universais³⁶, Kant concluirá que, para eles, o juízo estético: "Esta mulher é bela" ou este outro, lógico: "Todas as mulheres são belas", têm absolutamente o mesmo valor, pois, nos dois casos, o predicado: "é (são) bela(s)" deve compreender a totalidade do conceito-sujeito, em outras palavras, no sujeito "mulher" ou "mulheres", não haverá lugar para um resto ou para uma exceção de feiúra. Como já foi dito, a lógica transcendental inaugura, com relação à lógica tradicional, uma perspectiva totalmente nova, a saber, a exigência de apreciar um juízo "não apenas do ponto de vista de seu valor interno, mas também, como conhecimento geral"³⁷; isto é, a lógica transcendental instaura, por um lado, como diria Deleuze, a crítica interna e imanente (dentro da própria filosofia), mas também, por outro lado, e do ponto de vista mais estritamente lógico, uma perspectiva *externa* ou *exterior*.

Interessados apenas na relação interna entre os elementos do juízo, o sujeito e o predicado, os lógicos tradicionais ficam alheios à distinção que, para o filósofo transcendental, não poderia ser maior. Este último, obrigado pela perspectiva da *exterioridade*, deve examinar a relação do juízo com a totalidade do saber, quer dizer, deve comparar o juízo singular com o juízo universal e concluir que o primeiro "se comporta em relação ao último como a unidade em relação à infinidade, e é portanto, em si mesmo, essencialmente distinto."³⁸

35 KANT, I. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Int. e Trad. de Roger Kempf, Paris: Ed. J.Vrin, 1949, pp.19-20.

36 cf. KANT, CRP (A 71, B 96).

37 *idem*, *ibid.*

38 *idem*, *ibid.*

Indiferentes à distinção entre *uma* e *todas* mulheres, os lógicos estimam com preguiça que "todas as mulheres são belas". Mas nosso problema, o da validade universal dos juízos *estéticos*, não fica resolvido com esta generalização da beleza feminina, pois a universalidade do juízo "todas as mulheres etc." é lógica e conseqüentemente *objetiva*. Enquanto que a mulher (sujeito singular) do juízo "esta mulher é bela" goza de um privilégio, a beleza, que ela não está de jeito algum disposta a compartilhar com todas as mulheres do mundo. O filósofo transcendental se mostra então, ao contrário daqueles lógicos, bem atento à diferença quantitativa ou rivalidade ciumenta entre a unidade e a totalidade.

Chegamos à conclusão de que a universalidade do juízo estético não poderá ser de modo algum lógica ou objetiva. Ela será uma universalidade *subjetiva*, como aliás, Kant não cansa de nos advertir. Mas, no § 32 da CFJ, quando se trata de enunciar as duas características lógicas do juízo de gosto, ele precisa: "O juízo de gosto determina seu objeto com respeito à complacência (como beleza) com uma pretensão de assentimento de qualquer um, como se fosse objetivo."³⁹ Antes de tentar elucidar a maneira sutil desta formulação condicional ("como se") do juízo do belo, precisamos apresentar a outra distinção igualmente radical entre os juízos estéticos dos sentidos e reflexionantes, a fim de apoderarmo-nos da segunda característica lógica destes últimos, enunciada no parágrafo seguinte: "O juízo de gosto não é absolutamente determinável por argumentos como se ele fosse simplesmente subjetivo."⁴⁰

Se, no momento da comparação entre os juízos determinantes e os juízos de gosto, o filósofo transcendental fora obrigado a projetar sua perspectiva em direção à exterioridade, de modo a confrontar o sujeito singular destes últimos com o sujeito geral dos juízos determinantes, como se eles fossem simplesmente subjetivos, agora, se tivermos de compará-los com os juízos-de-sentidos estéticos, uma diferença deverá irromper dentro do predicado, pois, do ponto de vista do sujeito, como os dois tipos de juízo possuem um sujeito singular, ambos são idênticos.

Ao contrário dos predicados dos juízos de gosto que gozam do privilégio da universalidade porque são juízos *a priori*, os juízos-de-senti-

dos, empíricos, não podem a isso pretender. Eis porque Kant cita o exemplo de um sujeito de enunciação que admitirá de bom grado que um outro corrija-lhe a expressão "o vinho espumante das Canárias é agradável", recordando-lhe que ele deve dizer: "ele *me* é agradável", uma vez que, aplicado aos sentidos, o princípio "cada um tem seu próprio gosto" é válido. Inversamente, por relação ao belo, seria ridículo, ao apreciar um poema ou um concerto, acrescentar à expressão "isso é belo", um "para mim", pois não devemos chamar "belo" aquilo que só a mim apraz.⁴¹

Como juízos singulares, os juízos estéticos, tanto empíricos quanto puros, estão liberados da determinação objetiva do sujeito do enunciado. O seu predicado não é nem conceito nem intuição, mas uma quantidade emotiva de um sujeito que, por sua vez, também não é determinado pelo predicado, isto é, o sujeito de enunciação permanece indeterminado. Ora, o simples fato de um predicado poder enunciar uma emoção empírica dos sentidos, ou pura da reflexão, já confunde bastante os critérios de que a lógica necessitava para analisar internamente um juízo, ou, ao menos, torna-os ineficazes.

Neste indiferenciado lógico, Kant encontra ainda a oportunidade de operar sua distinção favorita, entre o puro e o empírico, a qual equivale aqui à diferença quantitativa entre o *um* e o *todos*. Introduzo uma distinção anacrônica, buscando elucidar a reconhecidamente sutil expressão gramatical kantiana "*als ob*": a distinção entre o sujeito do enunciado e da enunciação. A partir dela, podemos reconstruir do seguinte modo a dupla "rebeldia" do juízo de gosto: à tentativa lógica de generalizar o sujeito do enunciado, o juízo responde, *como se* fosse apenas subjetivo, com uma singularização amorosa e irrevogável: "Não! Apenas esta mulher é bela, única e insubstituível"; à tentativa solipsista de singularizar o sujeito de enunciação, ele responde, *como se* fosse objetivo, com uma generalização ambicio-

³⁹ KANT, CFJ, § 32.

⁴⁰ *idem*, § 33.

⁴¹ cf. KANT, CFJ, § 7.

sa e igualmente inabalável: "Isso não é belo apenas para mim, mas para todos os homens".

Se, por ocasião da polêmica entre os juízos determinante e estético, a perspectiva transcendental tinha estabelecido uma relação com a totalidade do saber, desta vez também seremos conduzidos à exterioridade do juízo, só que em direção à comunidade dos homens. Daí que a "Dedução dos juízos de gosto", fundada na possibilidade de a faculdade de julgar dirigir-se às condições subjetivas (indispensáveis aliás para o conhecimento em geral), irá sustentar que "a concordância de uma representação com estas condições da faculdade do juízo tem de poder ser admitida *a priori* como válida para qualquer um."⁴² A simples pressuposição deste acordo entre a representação e as condições da faculdade de julgar encoraja-nos a pensar o gosto como *sensus communis*, relacionando-o com a linguagem de um modo originário, i.é, pré-objetivo. E então, retornemos à questão do sujeito de gosto: seria o habitante daquela comunidade pré-objetiva? O dançarino que ultrapassa de modo incessante a fronteira lógica que separa o objeto do sujeito? O atleta que se exercita seguindo o método crítico da filosofia transcendental chamado "reflexão"? Pela última vez, seria o sujeito do paradoxo? De qual paradoxo mesmo? O do quanto mais singular mais universal?

Convoquemos a pergunta "quem é o sujeito da mimese?" para verificar se ela é capaz de iluminar a nossa questão "quem é o sujeito do paradoxo?", ou simplesmente, "quem é o sujeito do gosto?". Aqui entra em cena o que chamei lá no começo de "elaboração à revelia da mimese platônica". Essa operação está em curso no ensaio "Tipografia"⁴³, no qual Lacoue-Labarthe, examinando os Livros II, III e X da *República*, alcança formular talvez a lei formadora do texto platônico. Talvez essa lei possa ser resumida grosseiramente assim: apenas mimeticamente a mimese se deixa apresentar. O alcance dessa estrutura mimética ou mimetológica, quero dizer, se ela afeta todo texto sem exceção, toda escrita dependente da repetição desse mecanismo mimético, é uma afirmação muito ampla que não pretendo fazer aqui. Por enquanto, trata-se apenas de apontar o recalque filosófico (ou, em outras palavras, o que instaura o texto filosófico enquan-

to recalque da mimese), cujo símbolo paradigmático é a expulsão do poeta trágico da pólis grega. Expulsão essa que ocorre no Livro X da *República*⁴⁴.

Focalizemos essa passagem, precisamente, a famosa cena do espelho, que foi revisada, a meu ver, de modo definitivo por Lacoue-Labarthe, no ensaio já citado "Tipografia", no qual ele nos mostra como até um Heidegger⁴⁵, tão preocupado em fazer a crítica da metafísica platônica, se deixou cair na armadilha, comportando-se com relação à mimese de modo quicá mais platônico do que o próprio Platão. Vamos então seguir, de perto, os passos daquele exame.

"O centro da crítica de Platão à mimese se situa na comparação entre o artesão e o espelho. Operação em si mimética, utilização de um *tropo* (a metáfora: o espelho é *como* a mimese) com a finalidade de neutralizar de vez a mimese, paralisando-a. Segundo a construção platônica, o mimetizador (o poeta trágico) infringe a lei básica da cidade, a *dike* (a justiça) ou determinação de que cada técnica (ou ofício) seja realizada por aquele cuja natureza o conduz a exercer aquela função. (É "impossível que uma só pessoa [exercite] na perfeição diversas técnicas" [374a].) Ao "[proferir] um discurso como se fosse outra pessoa" (393c), o mimetizador mostra que não tem função própria, como o sofista. Ora, o espelho realiza a mesma proeza: ele pode refletir qualquer coisa, basta "andar com ele por todo lado" (596d)."⁴⁶

"Tipografia" indica uma série de desvios e deslocamentos circulares do texto platônico: 1º, da mimese paidéutica (a mais perigosa e que

42 KANT, CFJ, § 38,

43 LACOUÉ-LABARTHE, Ph., "Tipografia", traduzido por João Camillo Penna, em *A Imitação etc.*, op. cit., pp.47-159.

44 As citações de *A República* que se seguem foram extraídas da tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed da Universidade Federal do Pará, 1975.

45 cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, vol. 1, "A vontade de potência enquanto arte", precisamente o item: "A distância da arte (*mimesis*) em relação à verdade (*idéa*) na *República* de Platão".

46 Introdução de J. Camillo Penna e Virgínia Figueiredo, *A Imitação etc.*, p. 16.

transforma a alma do imitador) para a mimese técnica⁴⁷: a "doutrina da poesia", que começara nos Livros II e III de *A República*, tratava de atacar o poeta trágico (mimese paidêutica); já no Livro X, que pretende apenas retomar a mesma "doutrina da poesia", o argumento se dirige contra o pintor (mimese técnica). No interior desse primeiro deslocamento, dá-se um segundo, que diz respeito ao objeto mesmo da mimese (técnica). Todos se lembram do exemplo das três camas, que escandem a hierarquia platônica, da cama feita pelo demiurgo à cama pintada (3ª grau de realidade), passando pela cama do artífice-artesão (*technitês*). Pois bem, continua Lacroix-Labarthe, ficamos esperando que o pintor vá pintar as camas e as mesas, os objetos, eis que ele pinta "sapateiro, carpinteiro e demais artífices" (*República*, 598c), ou seja, os próprios sujeitos!? Talvez porque o recalcado tenda sempre a retornar, apesar de todas as tentativas do autor em fazê-lo desaparecer no texto. Platão finge ignorar o que no entanto e de modo inevitável, o texto não para de mostrar: os saltos que nos fazem passar da questão do sujeito da mimese paidêutica, o poeta trágico, o Homero do Livro III, ao objeto da mimese técnica, a cama do Livro X; dela, para o espelho, permitindo a pergunta: seria o mimetizador aquele que carrega o espelho?⁴⁸; mas também e simultaneamente, do poeta para o pintor e de novo para o poeta.

O problema da apresentação, embora entrevisto por Platão, foi, em seguida, negado, e, a partir daí, recalcado para todo texto filosófico, que reteve de Platão, não, digamos, o "inconsciente" do texto, seu modo, afinal, *mimético* de operar, mas sim o discurso "manifesto" da expulsão da mimese da pólis grega. E desse preconceito contra a mimese não escapou nem mesmo a interpretação de Heidegger, pelo menos no que toca a esta passagem de *A República*. Desse recalque, no entanto, escapa a operação labarthiana porque ela caminha infra-textualmente aceitando a inevitabilidade da "regra" mimética, enquanto formadora do próprio texto, reencontrando um Platão-escritor, antes do trauma, que foi o recalque definitivo para a filosofia. Aquela operação tem a virtude de mostrar os riscos, mais uma vez, pressentidos por Platão (talvez, o pobre filósofo, ao proibir a mimese, nada mais tenha querido fazer senão proteger as gerações futuras

dos terríveis riscos), da mimese, os quais consistem essencialmente numa incontável multiplicação dos sujeitos. Não pode ser esta a descrição do sujeito universal do gosto?

Por último, aquela interpretação pretende ainda desvendar que a essência da mimese coincide com a essência da arte — mesmo que seja paradoxal tentar capturar algo cuja essência é ser exatamente inessencial — como impropriedade. Ou talvez, mais do que isso, se pergunta: e se a mimese for a regra de apresentação de qualquer texto? A filosofia, tornando-se escrita precisa e assumidamente a partir de Platão, não estaria submissa a ela (mimese) tanto quanto a arte? Mas que não se entenda aqui a impropriedade com o sinal moralmente negativo, se não estaremos sucumbindo mais uma vez (e não a última), caindo de novo na armadilha platônica. A impropriedade só é negativa se a contrapomos a algo de próprio, numa palavra, à identidade. E, de novo, a mimese terá valor secundário em relação a uma origem estável, substancial e sempre idêntica a si mesma. Ora, não há nada por trás da mimese, a mimese é originária, o ator de Diderot, paradigma de todo artista, como nos é dito no texto sobre o "Paradoxo e a mimese", não é nada, não tem nada de próprio, ele nem sequer é um sujeito e este é o pressuposto essencial para que possa, em cena, ser tudo, qualquer coisa.⁴⁹

47 Ver a distinção que faz Werner Jaeger, *Paideia* (trad. de Artur M. Parreira, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1979, p.733), entre a mimese paidêutica e a técnica: na primeira, há uma transformação da alma, a mimese "influi no corpo, na voz, no espírito do imitador, e faz com que ele assimile em si o imitado como uma segunda natureza" (*República*, 395 d) e aparece caracterizada claramente por Platão como uma categoria ética. Do lado da *mimesis* paidêutica está "toda imitação que é uma transformação da alma; (...) por conseguinte, o passageiro abandono da forma anímica própria e sua adaptação à essência do que se quer representar, seja isso coisa melhor, seja pior." (Jaeger, p.733) E, um pouco mais adiante, "O conceito platônico de mimese dramática, no sentido de renúncia de si mesmo, é um conceito paidêutico; o da imitação da natureza, um conceito técnico puro e simplesmente", sem influência sobre o caráter do imitador.

48 Não nos esqueçamos de que o paradigma do espelho (596c-596e) se segue à pergunta de Glauco (595c): "Serás capaz de me dizer em geral o que é a mimese?"

49 LACROIX-LABARTHE, Ph., "O paradoxo e a mimese", p.170

Temos que reconstruir mais uma vez o argumento da universalidade subjetiva do juízo de gosto. No famoso § 9, Kant afirmava que o juízo, no caso do belo, precede o sentimento de prazer e era justamente esta precedência que tornava o juízo do gosto, um juízo da reflexão e não da sensação. Será esta precedência portanto que marcará a especificidade da estética kantiana frente as demais Estéticas, quero dizer, o seu universalismo. O juízo de gosto só pode ser um juízo universal porque ele justamente não está fundado numa sensação e sim numa reflexão... Ou seja, não há, para Kant, qualquer possibilidade de uma imediatez do belo. Do ponto de vista formal, o sujeito do gosto é qualquer um, mas, do ponto de vista material concreto (da experiência) ele será a cada vez, um. Como é verdade que, não havendo objeto exterior a suscitar e provocar a experiência, esta última não acontece, deve-se concluir que, a cada obra ou a cada reflexão, produz-se um sujeito adequado a ela, diferente a cada vez.

Como a experiência estética se dá essencialmente dentro do fenômeno, não podemos ter o sentimento do belo referente à *Monalisa*, por exemplo, se não virmos, através de qualquer modo que se o represente, o quadro. A descrição mais apurada e detalhada de uma obra não é capaz de substituí-la. Ao contrário, isso não acontece com o conceito de um triângulo equilátero, o qual, segundo Kant, deve fornecer as regras para que o triângulo equilátero possa ser desenhado por qualquer pessoa, em qualquer lugar ou tempo, justamente porque suas características são universais. Mas, sob um possível conceito "mulher sorrindo" não se compreende a única e singular *Monalisa*, pois, ao contrário do triângulo, "seus" tempo e espaço são absolutos. A obra de arte talvez consista num contraditório e impossível apelo de universalização do tempo e do espaço. A singularidade que caracteriza a arte e, no caso, a natureza enquanto arte, precisa, de algum modo, ser experimentada, precisamente porque ela não é redutível a conceitos. É como se, a cada experiência, surgisse, de um lado, uma outra subjetividade; e do outro, do lado do objeto, renovando a esperança de uma superação dos limites do tempo e do espaço, também surgisse uma outra obra.

Dentro daquele projeto de examinar as consequências do "Estético" sobre o "Filosófico em geral", poderíamos analisar o quanto, diferen-

temente do científico, o conceito filosófico também exige, no mesmo sentido da obra de arte, a sua experiência. Por se tratarem de singularidades irreduzíveis, tanto a obra de arte quanto o conceito filosófico, exigem que o espectador e/ou leitor habitem-nos. Maurice Merleau-Ponty começava seu ensaio "O Olho e o espírito" dizendo que a ciência insiste em produzir seus objetos a fim de manipulá-los e que é incapaz de "habitá-los". Pois bem, se vimos uma certa exterioridade marcando o ponto de vista da lógica transcendental, a marca da experiência artística e filosófica, a partir do mesmo ponto de vista, será, paradoxalmente se vocês quiserem, a da imanência, frequência, exercitação ou simplesmente "habitação" crítica. Se você não habitar, não praticar, não se exercitar junto com o pensador nos diversos momentos de sua argumentação, você "saberá" muito pouco, eu diria, quase nada, ou pelo menos, não o principal sobre tal conceito... Exatamente a mesma quantidade de saber de alguém que soubesse da *Monalisa apenas* (e nunca tivesse visto qualquer representação da mesma) que é um quadro representando uma mulher sorrindo.

A idéia de "engajamento", durante muito tempo, provocou equívocos. A meu ver, o engajamento não é uma estrutura que vem se sobrepor à obra de arte ou ao conceito filosófico, mas, o próprio sentido da obra de arte ou do conceito filosófico consiste neste engajamento, neste comprometimento que envolve o "espectador", o sujeito, de um modo que o conceito científico não precisa, ou até prescinde, descartar. E isso não é um mal para a ciência. Imaginem se a rotação e a translação, movimentos do planeta, ou a respiração e o batimento cardíaco, movimentos involuntários do nosso corpo dependessem do nosso engajamento ou compromisso com eles, provavelmente, estaríamos mortos há muitos séculos. Então, deixemos esta dimensão mecânica da natureza continuar na sua repetição infinita e sua devida expressão no conceito científico, mas temos que concordar com Heidegger de que o amarelo das telas de Van Gogh nos ensinam muito mais sobre o que é o amarelo do que a descrição desta mesma cor pela ciência da física...

Desculpem-me essa longa digressão, mas ela foi necessária para dar conta desse vínculo necessário e paradoxal entre a universalidade do

sentimento do belo e a experiência de um objeto singular. Apesar de sua universalidade, não é possível referenciar este sentimento a um objeto abstrato ou universal. Então o sujeito do gosto será tanto mais universal quanto mais alcançar singularizar-se diante do objeto da arte que é sempre e necessariamente singular. Constituem-se, no mesmo tempo e espaço, o sujeito do gosto e a obra de arte (e acrescento: a idéia filosófica). Como se a obra e a idéia filosófica estivessem continuamente a apelar para um sujeito capaz de livrá-las da armadura do absoluto que são os limites do tempo e do espaço a que estão submetidas. O esforço da leitura e da crítica consiste na acolhida precisamente dessa tarefa ou tentativa (quicá, de antemão fracassada, mas sempre) retomada e repetida não se pode bem saber por que misteriosa pulsão. Talvez porque leitor e espectador compartilhem com a obra e a idéia do mesmo e inevitável desejo de transcendência daqueles limites.

Estranho e inesperado encontro entre Kant e Platão: o sujeito da mimese, este que a cada hora é um, diferente de si mesmo, é capaz de elucidar o sujeito do gosto, que é ele mesmo, *ninguém*, a universalidade pura, e portanto a possibilidade de qualquer um, todos ocuparem este lugar vago. Sujeitos, poderíamos dizer, provisórios, essencialmente, provisórios. Sem Deus para manter a permanência entre um momento e outro, entre uma obra e outra. Mas, seria possível escrever, e, se a filosofia se tornou escrita a partir de Platão, seria possível filosofar, sem este constante deslizar? Já agora, deslizar pela história da filosofia? Não era isso mesmo que fazia tremer o Platão da *República*? Tremer com medo da loucura que afeta a mimese enquanto drama, teatro — aquela mesma que permite o poeta imitar o barulho do trovão, as mulheres na hora do parto, de cujo poder, segundo sua crença ingênua, estaríamos protegidos pela narração... Filosófica?

"Nessas condições, quanto mais alguém desse ideal [diegético] ficar o narrador, maior quantidade de coisas imitará, sem nada considerar indigno de si próprio, de forma que procurará imitar tudo com o maior empenho e na presença de todo mundo, não apenas o a que há momentos nos referimos: o trovão, o barulho dos ventos e da saraiva, o

chiar dos eixos e das polias, como também o som das trombetas, das flautas, das gaitas e dos demais instrumentos, a voz dos cães, das ovelhas e dos pássaros. Desse modo, toda a sua exposição constará simplesmente da imitação de vozes e de gestos, com o mínimo possível de narração."⁵⁰

50 PLATÃO, *A República*, Livro III, 395 c e 396 c.

Resumo

Focalizando os dois primeiros momentos da "Analítica do Belo", este ensaio visa uma ampliação filosófica do texto supostamente "estético" de Kant, pretendendo verificar, para além das fronteiras disciplinares, quais os efeitos das questões que habitam a primeira parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, em especial quanto aos problemas tradicionalmente metafísicos, tais como a constituição da subjetividade ou a relação entre sujeito e objeto.

Em oposição àquele efeito ampliador, o "método" aplicado nesse ensaio é o do estreitamento, pois ele confronta as teses kantianas sobre o belo com as teorias clássicas (Platão e Aristóteles) sobre a *mimesis*, ou seja, com a teoria grega da arte.

Abstract

In this paper I argue for an interpretative broadening of Kant's supposedly "aesthetic" text. In my view, Kant's *Critique of Judgment*, Part I, gives support to a kantian response to traditional metaphysical problems as well, such as the question of subjectivity and the question of subject-object relations. I obtain this result by means of a comparative analysis of Kant's theory of beauty ("Analytic of the beautiful" – qualitative and quantitative moments) and both Plato's and Aristotle's concepts of *mimesis*.

Normas para colaboradores

- 1 A revista STUDIA KANTIANA aceita os seguintes tipos de colaboração:
 - 1.1 Artigos (até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
 - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (até 4.500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
 - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (até 1.600 palavras. As recensões e notas bibliográficas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
- 2 As colaborações, que devem ser inéditas, podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo do texto em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, bem como pelo menos cinco palavras-chave. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail). Esses dados aparecerão no final do texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados em disquete, com duas cópias impressas. O processador de texto deverá ser Word, em conformidade com as seguintes especificações:
 - 4.1 Texto corrido, tecendo ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo;
 - 4.2 Podem ser formatados textos em bold, italic, superscript, subscript. Porém, não deverá ser formatado nenhum parágrafo, tabulação ou hifenizado.
 - 4.3 Caso não seja possível digitar os números das notas em superscript, digitar um espaço e a letra "n" antes do número. Ex.: n1 (que significa nota de rodapé número 1).
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação: página).
- 6 A bibliografia deve ser apresentada na seguinte forma:
 - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação ("org."), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
 - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúsculas, seguido da especificação ("org."), título da obra em itálico, lugar da edição, editor, números das páginas do artigo.
 - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, números das páginas do artigo.
 - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida.
- 7 As colaborações serão examinadas por dois "referees" e submetidas ao corpo editorial.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações. Os editores se comprometem a devolver o disquete, mas não as cópias impressas.
- 9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista e 25 separatas dos artigos, resenhas críticas e recensões bibliográficas publicados.
- 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 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 à revista STUDIA KANTIANA. A permissão para 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 Os originais devem ser enviados diretamente ao editor da revista:
Ricardo R. Terra
Depto. de Filosofia da FFLCH da USP
Av. Prof. Luciano Gualberto 315
05508-900 São Paulo SP
- 12 Para maiores informações, consultar o editor:
tel (11) 38183761 fax (11) 2112431
ricardor@usp.br