REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

volume 4 número I

Artigos

Eu lógico e Eu pessoal em Kant
Manfred Baum

Disinterestedness and objectivity: Nietzsche on Schopenhauer and Kant
Christopher Janaway

O Valor crítico do conceito de reflexão em Kant
Antonio Marques

Sobre o direito da necessidade e o limite da razão
Christian Hamm

O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural
Rodrigo Duarte

Kant and the bounds of psychology
Christine Lopes

Sentimento de prazer e consideração teleológica da natureza na *Crítica do Juízo*
Pedro Pimenta

Resenhas

Howard Caygill, Dicionário Kant
Vinicius de Figueiredo

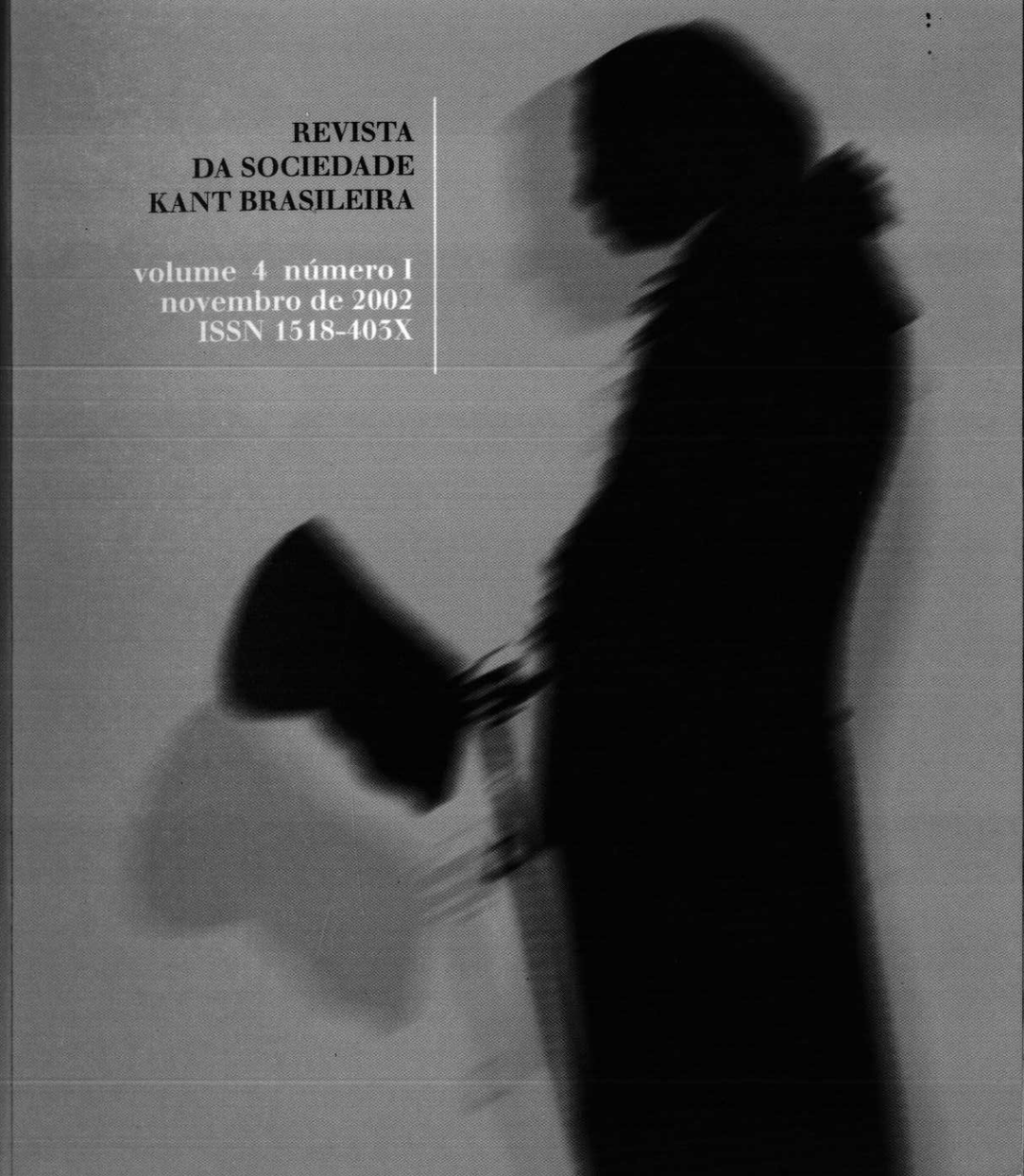
Doris Vera Hofmann, Gewißheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein
Nuno Venturinha

Studia Kantiana volume 4 número I

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

volume 4 número I
novembro de 2002
ISSN 1518-403X



Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

volume 4 número 1
novembro de 2002
ISSN 1518-403X

Editor

Ricardo Terra
Universidade de São Paulo

Editor administrativo

Julio Esteves
Universidade Estadual do Norte Fluminense

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
e-mail: ricardor@usp.br

Nota de apresentação

Este número da Studia Kantiana está dedicado à publicação de textos de palestras apresentadas no III Congresso Kant Brasileiro: Perspectivas Kantianas no século XXI, que teve lugar em Itatiaia, no Rio de Janeiro, em novembro de 2001, e que contou com a participação de professores e pesquisadores da filosofia kantiana do Brasil e do exterior. A esse respeito, é preciso salientar em especial a participação de Bernd Dörflinger, Wolfgang Carl e Manfred Baum, que, representando a Kant-Gesellschaft, vieram ao Brasil também com o intuito de avaliar a exeqüibilidade de nossa candidatura a sediar o próximo Congresso Kant Internacional. E foi com muito prazer que recebemos a notícia de que, concorrendo com duas cidades européias, a cidade de São Paulo fora escolhida como sede. E podemos dizer, sem nenhuma dúvida, que a decisão da Kant-Gesellschaft foi influenciada em grande medida pelo nível dos trabalhos apresentados no III Congresso Kant Brasileiro.

Em resposta à conclamação feita no volume anterior, encontra-se aqui também uma resenha do *Dicionário Kant*, recentemente publicado em tradução brasileira. Diante disso, gostaríamos de conclamar mais uma vez os estudiosos e pesquisadores no sentido de submeterem resenhas (críticas) de livros sobre a filosofia kantiana em geral ao conselho editorial da Studia Kantiana. 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 profundos agradecimentos ao departamento de filosofia da PUC-Rio, que, por meio de sua vice-reitoria acadêmica, viabilizou de maneira decisiva a publicação deste volume.

Os Editores

Studia Kantiana

volume 4 número 1
novembro de 2002
ISSN 1518-403X

Artigos

07 **Eu lógico e Eu pessoal em Kant**
Manfred Baum

27 **Disinterestedness and objectivity: Nietzsche on Schopenhauer and Kant**
Christopher Janaway

43 **O Valor crítico do conceito de reflexão em Kant**
Antonio Marques

61 **Sobre o direito da necessidade e o limite da razão**
Christian Hamm

85 **O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural**
Rodrigo Duarte

107 **Kant and the bounds of psychology**
Christine Lopes

137 **Sentimento de prazer e consideração teleológica da natureza na *Crítica do Juízo***
Pedro Pimenta

Resenhas

149 **Howard Caygill, Dicionário Kant**
Vinicius de Figueiredo

153 **Doris Vera Hofmann, Gewißheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein**
Nuno Venturinha

Eu lógico e Eu pessoal em Kant

Manfred Baum

Universidade de Wuppertal

I

No opúsculo publicado em 1762 sob o título: *A Falsa Subtileza das Quatro Figuras do Silogismo*, encontram-se algumas afirmações que Kant continuava a sustentar após 1781, muito embora seus pontos de vista sobre a Lógica e a Metafísica houvessem mudado dramaticamente nesse meio tempo. Assim, ele censura aí os lógicos pelo fato de tratarem a doutrina do conceito, mais precisamente a doutrina dos conceitos claros e completos, antes da doutrina do juízo e da inferência, muito embora só mediante juízos e inferências sejam possíveis tais conceitos (AA II 59). Mas, sobretudo, já está dito aí que o entendimento e a razão consistem na "faculdade de julgar" (*ibid.*). Essa força[1] do juízo é, portanto, a faculdade cognitiva superior inteira, pela qual os homens se distinguem enquanto animais racionais dos seres brutos enquanto animais irracionais (AA II 59 s.). A força do juízo é, por sua parte, "uma força oculta" (AA II 60), que Kant identifica com à "faculdade do sentido interno, isto é, de fazer de suas próprias representações o objecto [*Objekt*][2] de seus pensamentos" (*ibid.*), a qual seria uma faculdade, fundamental e inderivável, dos seres racionais enquanto tais (portanto, talvez, não apenas do homem).

1 *Kraft*. Traduzirei este termo, que corresponde no alemão filosófico a *vis* em latim, sempre que possível literalmente pela palavra força. Portanto, *Urteilskraft* = força do juízo. Traduzirei, no entanto, *Einbildungskraft* da maneira costumeira por *imaginação* (nota do tradutor).

2 Nota do tradutor: usarei "objecto" para traduzir *Objekt*, "objeto" para *Gegenstand*" e "objetivo" ("objetiva", "objetivamente") para *objektiv* (reservando "objetual" para *gegenständlich*, que não aparece neste texto).

Embora o sentido interno e o juízo sejam determinados de maneira nova e diversa na Filosofia transcendental crítica de Kant, já há em 1762 uma conexão entre ambas: a faculdade do sentido interno não é, manifestamente, outra coisa senão a faculdade da consciência, e estar consciente da concordância ou do conflito do *conteúdo* de certas representações significa julgar afirmativa ou negativamente (*ibid.*). A dependência, relativamente à consciência, da *forma* lógica do juízo, que se exprime no dizer "é" e "não é" (cf. AA II 47 s.), e a importância decisiva dessa consciência, que ainda é denominada "sentido interno", para a distinção do homem e do animal são, portanto, pensamentos fundamentais de Kant que sobreviveram à virada para o criticismo, embora não sem mudanças.

A *Antropologia* (1798) começa com a afirmação de que a capacidade do homem de "ter em sua representação o Eu" eleva-o "infinitamente acima de todos os outros seres vivos sobre a terra" (AA VII 127). Essa distinção de posição hierárquica é logo a seguir interpretada por Kant nos conceitos jurídicos de pessoa e coisa, mas está baseada inicialmente na faculdade de poder se representar como um Eu, a qual falta aos animais irracionais. Nessa representação do Eu exprime-se a faculdade de não somente sentir-se, mas pensar-se a si mesmo. O entendimento, enquanto faculdade universal de pensar, também está, portanto, na base do pensamento "Eu" que designa o ser pensante enquanto pensado por ele mesmo. O Eu é, pois, a expressão da autoconsciência[3] intelectual de um ser que tem entendimento e que pode pensar não só suas representações e pensamentos, mas também aquele que tem essas representações e pensamentos, o assim chamado "Mesmo" [*Selbst*].[4] Se a consciência é a representação de que uma outra representação está em mim (cf. AA IX 33), da qual posso dizer, pois, que estou consciente dela, então ela já contém sempre o "Eu" como a representação daquele que está consciente de suas representações e pensamentos. Portanto, embora a autoconsciência pareça ser apenas uma variedade especial da consciência, a consciência pressupõe logicamente a autoconsciência, a aperreação originária, e isso vale em primeiro lugar para o pensar do entendimento e para o próprio entendimento enquanto sujeito e objecto da autoconsciência intelectual. Na *Crítica da Razão Pura* ficará claro que a

autoconsciência não só acompanha a atividade do entendimento, mas está na base do entendimento, quanto à sua possibilidade, enquanto faculdade de representar discursiva, ou faculdade de pensar: a possibilidade dos conceitos e juízos está baseada na possibilidade da apercepção.

Na *Antropologia* (que considera a autoconsciência como um *factum* dado, ainda que inexplicável, caracterizando o homem enquanto tal), a autoconsciência vê-se descrita logo a seguir de uma maneira que permite reconhecer a dependência de algumas particularidades da compreensão kantiana do Eu relativamente ao *Essay* de Locke (II 27). Quem quer que se pense (e se exprima) como um Eu é uma pessoa à qual pertence, *per definitionem*, ser "em todas as mudanças que possam lhe ocorrer, uma e a mesma pessoa" (AA VII 127). Essa identidade da pessoa, que atravessa os tempos decorridos do passado até o presente a cada momento, não é a identidade de uma substância permanente, seja corpórea, seja espiritual, mas, ao contrário, subsiste, como diz Kant expressamente, "*em virtude* (*vermöge*) da unidade da consciência" (*ibid.*). A consciência não é, enquanto consciência da identidade, nada que apenas constate ulteriormente a identidade como algo dado, mas, ao contrário, a sua unidade – que é, como ficará claro, analítica e sintética – fundamenta a identidade da pessoa, a qual nada mais deve significar além daquilo que está consciente de si como o mesmo através de todas as mudanças que têm lugar no tempo. A consciência da unidade ou da identidade, [consciência esta que está] contida ela própria na autoconsciência, é o que faz da pessoa uma pessoa (no sentido psicológico da palavra); ser uma pessoa quer dizer ser consciente de si, através dos tempos de suas mudanças, *como o mesmo* sujeito, sem que essa consciência esteja fundada em uma coisa qualquer. O Eu enquanto objeto[5] da percepção e experiência internas é acessível a si mesmo pelo sentido interno, no qual a totalidade de seus estados representativos está dada sucessivamente, a qual é

3 Nota do tradutor: sempre que possível traduzirei *Selbstbewußtsein* por "autoconsciência", de preferência a "consciência de si".

4 Nota do tradutor: aqui também deixarei de lado a tradução usual de *Selbst* por "Eu" em proveito da tradução literal pelo termo "Mesmo". Reservarei "Eu" para *Ich*, substantivado.

5 *Gegenstand*. Cf. nota 2 (nota do tradutor).

transformada segundo regras do entendimento pensadas *a priori* em conhecimento psicológico respect. antropológico. Em sua base, portanto, está a apercepção empírica, por meio da qual nós nos atribuímos a história das mudanças do estado interno enquanto nossas. Portanto, a consciência empírica pressupõe a consciência pura, intelectual, de nosso entendimento e de seus atos de pensar. O Eu enquanto sujeito do pensar e o Eu enquanto objecto da percepção não significam, pois, um Eu dúplice, mas, sim, uma dúplice consideração [*Hinsicht*] da mesma pessoa, em cujo conceito a identidade do homem está pensada, não como a identidade de um ser vivo, mas como a de um ser capaz de uma dupla autoconsciência. A alma é, com efeito, incognoscível enquanto coisa em si mesma, mas, enquanto objeto da antropologia, cabe-lhe uma identidade pessoal, que é afirmada por Kant independentemente das operações lockeanas da memória (da "*recollection*"), com base em uma nova argumentação: "A questão se, nas diversas mudanças internas do ânimo (da sua memória ou dos princípios por ele aceitos), o homem, quando ele está consciente dessas mudanças, ainda pode dizer que ele é *exatamente o mesmo* (quanto à alma), é uma questão disparatada; pois ele só pode estar consciente dessas mudanças representando-se nos diversos estados como um e o mesmo *sujeito*, e o Eu do homem é, na verdade, dúplice segundo a forma (a maneira de representar), mas não segundo a matéria (o conteúdo)." (AA VII 134) Na medida, portanto, em que o homem é consciente de suas mudanças internas e, exatamente por isso, de que ele o é [*daß er es ist*], ele pressupõe o Mesmo estável e permanente da apercepção, sem o qual não lhe seria possível representar-se *como* tendo mudado. Mas, para essa relação condicional, Kant não recorre a um substrato permanente do representar, mas tão-somente ao fato de que o homem se "*representa como* um e o mesmo sujeito" e tem de se representar assim, *se* ele quer se representar como tendo mudado. Como em Locke, essa consciência da identidade própria não contém nenhuma consciência de uma base real das mudanças no sentido interno, em particular nenhuma consciência de uma substância da alma.

II

Na *Antropologia*, Kant lança ocasionalmente um olhar de esguelha para a Lógica. Assim, por exemplo, ele aí diz: "Na Lógica... experimentamo-nos a nós mesmos ... segundo aquilo que a consciência intelectual fornece." (AA XII 134) Isso certamente não é muito, pois o Eu enquanto sujeito do pensar, do qual trata a Lógica, significa tão-somente a apercepção pura livre de experiência, a saber, o Eu reflexionante que subjaz à formação de conceitos, "do qual nada mais há a dizer, mas, sim, que[6] é uma representação inteiramente simples" (*ibid.*). Em outra passagem diz-se, de uma maneira que já é mais esclarecedora, acerca da "faculdade cognitiva intelectual", que ela tem o caráter "da espontaneidade da apercepção", "isto é, da pura consciência da ação, [ação esta] que constitui o pensar e pertence à Lógica (um sistema das regras do entendimento)" (AA VII 141). A apercepção pura é, portanto, a autoconsciência de ações espontâneas do entendimento, que são executadas segundo certas regras do pensar que se devem denominar lógicas. A consciência no conhecimento dos objetos pode, finalmente, ser dividida na consciência intuitiva do múltiplo dado para o conhecimento e a consciência discursiva (também denominada "apercepção discursiva": *Vorl.* 277), a qual, enquanto consciência lógica dando de antemão as regras de combinação do múltiplo, precede a consciência intuitiva. Essa "apercepção pura da ação de seu ânimo" é algo de simples: "O Eu da reflexão não traz dentro de si nenhum múltiplo e é sempre, em todos os juízos, um e o mesmo, porque ele contém meramente o aspecto formal [*das Förmliche*] da consciência." (AA VII 141 s.) O Eu idêntico, qualitativamente simples e numericamente idêntico, é, por conseguinte, a consciência "Eu penso", também contida em todos os juízos, por exemplo: "Eu penso 'S é P' ." Na reflexão (*reflexio*)[7] que precede o juízo os conceitos se tornam conceitos comparados, aos quais subjaz o "Eu penso"

6 Nota do tradutor: no original: "*sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist*", que significa literalmente: "senão o qual é uma representação inteiramente simples". Como a sintaxe dessa expressão não parece fazer muito sentido (tanto em alemão quanto em português), prefiro entender nela o uso do pronome relativo *das* como um *lapsus calami* para a conjunção integrante *daß*.

7 No original: "*Überlegung* (*reflexio*)" (nota do tradutor).

como o seu veículo comum: "Eu penso A", "Eu penso B". Essa autoconsciência é, pois, "meramente uma consciência lógica (pura)" (AA VII 142); o Eu pertencente a ela é denominado na *Preisschrift* (1793 ss.) o "Eu lógico". Nos suplementos do manuscrito kantiano da *Antropologia* lemos o seguinte a esse respeito: "O Eu em todo juízo não é uma intuição nem um conceito e de modo algum uma determinação de um objecto qualquer que seja", portanto tampouco do sujeito enquanto objeto, "mas, sim, um ato do entendimento do sujeito determinante em geral e a consciência de si Mesmo [*seiner Selbst*], a apercepção pura mesma, pertencente por conseguinte à Lógica apenas (sem qualquer matéria e conteúdo) ... [Essa autoconsciência] é uma representação simplicíssima [*ganz einfache*] do sujeito no juízo em geral, do qual a gente sabe tudo, se a gente tão-somente o pensa." (*Vorl.* 278)

Segundo essas indicações, o Eu da apercepção pura "pertence tão-somente à Lógica", porque é ele que torna possíveis seus conceitos e juízos, não sendo ele próprio tema da Lógica, mas objeto de uma investigação transcendental da possibilidade dela. Visto que não é intuição nem conceito, nele o sujeito que julga não é representado enquanto objecto; portanto, ele não é de modo algum uma determinação, qualquer que seja, da alma como um ser pensante. Antes pelo contrário, ele designa de modo geral o ato do entendimento de quem julga como um ato de um sujeito determinante, ato este pelo qual todo juízo, como "S é P", é efetuado enquanto ato da determinação de um objecto em geral, portanto também do sujeito pensado *como* objecto. Ele próprio é indeterminado quanto ao conteúdo, vazio e indeterminável, visto que todas as suas determinações pensáveis fariam dele um conceito determinado ou uma intuição determinada, ao passo que ele, enquanto "simples e relacionante (*verbindend*)" (*Vorl.* 279), pertence à forma de um juízo em geral. Por isso, ele tampouco pode vir ainda a ser determinado mediante predicados, mas só pode ser pensado como o determinante vazio. É só quando se vê pensado como o sujeito incondicionado último de todo representar e pensar, isto é, na idéia de um substancial do ser pensante, como a própria alma pensante sem todos os acidentes a ela inerentes, como acontece na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, que ele é representado como objecto. Essa realização e hipostasiação levam, segundo Kant, a pseudo-conhecimentos.

Na *Preisschrift*,[8] o Eu, enquanto sujeito pensante que tem uma consciência de si mesmo, é apresentado como um aparentemente "dúplice Eu": "o Eu enquanto sujeito e o Eu enquanto objecto" (AA XX 270), sendo que o Eu-objecto é compreendido como objeto da auto-intuição empírica.[9] "Como é possível que Eu que penso possa ser para mim mesmo um objeto (da intuição) e assim distinguir-me de mim mesmo, é simplesmente impossível explicar, embora seja um *factum* indubitável." (*ibid.*) Esse *factum* é entendido aqui como a indicação de uma "faculdade tão sublimemente elevada [*so weit erhaben*], acima de toda intuição sensível", que "ele tem por conseqüência a segregação de todos os seres brutos, aos quais nenhuma razão temos de atribuir a faculdade de dizer Eu para si mesmos" (*ibid.*). A faculdade de ser consciente de si mesmo e de pensar-se e referir-se a si mesmo como Eu não é tomada aqui como faculdade de identificar-se consigo mesmo, mas de pensar-se a si mesmo pelo entendimento, com o que, se isso acontece independentemente de toda auto-intuição empírica, é espontaneamente co-produzido no pensar puro de si mesmo o pensamento "Eu", que designa o pensante. Essa apercepção pura é aqui expressamente designada como uma faculdade que é "o fundamento da possibilidade de um entendimento" (*ibid.*). O entendimento, pois, não só tem a capacidade de acompanhar seus atos com a consciência "Eu penso", mas seus conceitos e juízos (os conceitos devendo ser entendidos como predicados de juízos possíveis) são, enquanto representações feitas por ele mesmo, condicionados quanto à sua possibilidade pela consciência "Eu penso". Assim, o "Eu lógico" (*ibid.*), o sujeito da apercepção, é pensado através de uma representação *a priori* que "indica", é verdade, o sujeito "como ele é em si mesmo" (cf. AA XX 340) e, na verdade,

8 Expressão abreviada do título: "*Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*" ["Sobre a questão do prêmio posta para o ano de 1791 pela Real Academia de Ciências em Berlim: Quais são os reais progressos que a Metafísica fez na Alemanha desde os tempos de Leibniz e Wolff], ed. em 1804 por F. D. Rink, reimpresso no vol. XX da edição da Academia (nota do tradutor).

9 Nota do tradutor: do mesmo modo que prefiro traduzir "*Selbstbewußtsein*" por "autoconsciência", de preferência a "consciência de si", também traduzirei "*Selbstanschauung*" por "auto-intuição", de preferência a "intuição de si".

como "espontaneidade pura" (AA XX 271), mas essa mera indicação de uma faculdade elevada [*erhaben*] de nenhum modo pode ainda vir a ser determinada teoricamente no sentido do conceito de um objeto e transformada em um "conhecimento de sua natureza" (*ibid.* cf. AA XX 338). A unidade da consciência, que parece basear-se na unidade de um sujeito pensante, é tão-somente uma unidade "que é exigida para todo juízo" (AA XX 340); ela é, mais precisamente, a unidade "da consciência em uma síntese *a priori*" (*ibid.*), tal como é pensada em todo juízo e nas categorias. Mas ela não é a consciência de uma unidade real e um conceito determinado do ser pensante ele próprio. O Eu lógico da apercepção pura é, portanto, na verdade, o princípio de todos os juízos e, assim, *formaliter*, de todo o nosso conhecimento; ele próprio, porém, é pensado por Kant como um sujeito necessariamente incognoscível, cuja natureza de modo algum pode servir para explicar o pensar e conhecer do entendimento discursivo. Para isso serve, antes pelo contrário, a análise kantiana da autoconsciência na chamada dedução transcendental das categorias.

Kant parte do fato de que há um entendimento que pode se tornar consciente de suas representações, as quais ou bem se originam dele mesmo quanto à forma ou mesmo quanto ao seu conteúdo, ou bem lhe são dadas como intuições sensíveis (puras ou empíricas). Além disso está pressuposto que, para o conhecimento de quaisquer objetos, a intuição deles tem de ser ligada a conceitos dados deles, e isso de tal sorte que aquela seja subsumida sob estes. A fundamentação da possibilidade do conhecimento *a priori* mediante categorias, que é a tarefa da dedução, está baseada então na necessária possibilidade da autoconsciência como uma consciência da identidade da consciência do "Eu penso" na consciência de todas as minhas representações. A prova disso consiste na indicação do caráter analítico e mesmo tautológico da proposição que "o Eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações." (cf. B 131) A consciência "Eu penso" é designada também como a "unidade analítica da apercepção". Todas as minhas representações têm de poder ser acompanhadas pela mesma consciência "Eu penso" para ser o que são: representações que só são possíveis como "minhas" representações pelo fato de que estou consciente delas como minhas. Pois isso significa

precisamente que eu posso, ao ter consciência delas, estar consciente ao mesmo tempo de mim como aquele que tem todas elas.

A fundamentação que Kant dá para a necessária possibilidade da unidade analítica da apercepção na consciência de minhas representações está, em correlação com isso, baseada numa dúplice *reductio ad absurdum*. Ele reflete sobre as duas únicas possibilidades de supressão da mencionada possibilidade, a fim de excluí-las. Se a consciência do "Eu penso" não pode acompanhar todas as minhas representações, isso resulta ou bem do fato de que elas não se deixam pensar objetivamente, isto é, por todo entendimento possível e, por isso também, do fato de que não se deixam acompanhar pela consciência desse pensar. Tal seria o caso se essas representações, tomadas como conceitos, fossem contraditórias internamente (*in sich*)[10]; então, *formaliter* ou em si (*an sich*), elas nada seriam. Ou elas nada seriam para mim enquanto representações inconscientes e não susceptíveis de se tornarem conscientes. O que não pode ser acompanhado da consciência "Eu penso" não está disponível então *materialiter* para todo conhecimento possível por mim [*durch mich*]. Em todo o caso, essas representações não seriam então, contra a pressuposição, "minhas representações", pois isso elas só podem ser para mim.

Mas Kant, em sua argumentação, vai além dessas explicações analíticas, fundamentando sua proposição inicial da seguinte maneira: "pois, de outro modo, algo seria representado em mim que de modo algum poderia ser pensado." (B 131 s.) Não se trata, pois, meramente, do fato de que minhas representações pertencem a mim. Mas se trata de conhecer objetos ("algo") das representações, que antes de serem pensados por mim só podem ser intuições sensíveis, mediante conceitos precisamente desses objetos. Sua possibilidade e, assim, toda possibilidade de conhecimento, seria suprimida, se esses objetos, por razões objetivas ou subjetivas, não pudessem ser pensados.

10 Nota do tradutor: conceitos são contraditórios "in sich", se as notas neles contidas se contradizem mutuamente. A tradução literal de *in sich* é "em si", que evitei porque o uso consagrou "em si" como tradução *de an sich*. Na verdade, porém, esta última expressão significa antes "por si" ou "de per si" (por oposição a relativamente a outra coisa). Assim, a expressão " *das Ding an sich*" significa a coisa considerada por si mesma, por oposição à mesma coisa considerada como objeto de conhecimento, isto é, relativamente à maneira pela qual é conhecida.

Sobre a necessária possibilidade da autoconsciência está baseada, portanto, também a possibilidade e necessidade do conhecimento mediante conceitos e mediante os juízos que os contêm, isto é, do entendimento enquanto faculdade de pensar e conhecer.

Isso, Kant vai mostrá-lo agora em vários passos. Tenho consciência de todas as minhas representações pelo fato de que elas são representadas como pertencentes a uma autoconsciência universal, sem a qual eu não poderia pensá-las a todas de um extremo ao outro [*durchgängig*][11] como pertencentes a mim. Isso significa para a totalidade de minhas representações que elas "estão juntas", ou estão em uma "relação originária" [B 133 s.] entre si, que é instituída por sua relação em comum com o "Eu penso". É pelo fato de pertencerem à mesma autoconsciência que minhas representações estão, pois, *a priori* ligadas entre si. Uma tal unidade ou ligação sintética só é possível pela consciência dessa síntese, e toda consciência de um múltiplo enquanto ligado está baseada na consciência dessa síntese, a saber, de um ligar originário por mim mesmo. Essa tese, Kant fundamenta-a refletindo sobre o fato de que a consciência de um extremo a outro (*durchgängig*) da identidade do Eu, que funda essa unidade sintética do múltiplo da intuição, está condicionada de sua parte pela consciência de um ato de ligação exercido em cada representação singular consciente, sem a qual eu não poderia representar afinal a identidade do sujeito que liga. Portanto, é necessário uma síntese de representações conscientes e a consciência dela como um ato por mim efetuado, se deve haver uma consciência da identidade disso que está consciente de todas essas representações. "É só pelo fato de que posso ligar em uma consciência um múltiplo de representações dadas que é possível que eu me represente a identidade da consciência nessas representações mesmas, isto é, a unidade analítica da apercepção só é possível sob a pressuposição de uma [unidade da apercepção] qualquer sintética." [B 133] É verdade que toda consciência de representação contém conceptualmente a mesma autoconsciência, mas a unidade numérica, a unidade dessa apercepção ela mesma, é dependente por sua vez da autoconsciência do meu ato de ligar representações distributivamente conscientes, "pois de outro modo eu teria um Mesmo tão variegado quantas são as representações das quais estou consciente." (B 134]

Ora, até aqui Kant só mostrou a dependência da unidade analítica da apercepção de uma unidade sintética *qualquer* da mesma. As representações ligadas, cuja síntese pode estar consciente em mim, também podem ser intuições unidas em vista da [*zur*] unidade de uma ficção, para a qual não posso reclamar nenhuma objetividade (*Objektivität*). Mas, sobretudo, a ligação de representações em vista da [*zur*] unidade sintética do conteúdo de um conceito não é nada que possa garantir a realidade objetiva desses conceitos, isto é, a possibilidade real de seus objetos. Os conceitos podem basear-se, pois, quanto ao seu conteúdo, numa síntese e na consciência dela, e podem ser em cada caso, quanto à sua forma, unidades analíticas determinadas da consciência de representações pressupondo, por sua vez, ligação com outras representações. Nem por isso, contudo, essas ligações representacionais são conhecimentos de objectos, e elas também podem estar sujeitas ao arbítrio subjetivo. A síntese requerida para a identidade da autoconsciência de um múltiplo da intuição é, pois, uma síntese necessária, *a priori* consciente, de minhas representações, mas, enquanto essa unidade originariamente sintética da apercepção, ela também é preenchida e representada pela consciência de uma ligação qualquer de representações efetuada por mim, quer essa ligação tenha significado objetivo ou não. Conhecimentos, contudo, são ligações de representações dadas que estão numa relação determinada com um objecto, a saber, na relação que é determinada pelo objecto e que está, assim, subtraída ao arbítrio no ato de ligar. "Objecto, porém, é aquilo em cujo conceito está unificado o múltiplo de uma intuição dada" (B 137). Um objecto é, portanto, *per*

11 Nota do tradutor: a tradução usual para "*durchgängig*" é "completo", que também é usado para traduzir "*vollständig*". Para evitar equivocidade, prefiro reservar "completo" para "*vollständig*" e usar (pelo menos quando se trata da "autoconsciência") uma expressão mais próxima do significado literal de "*durchgängig*", a saber, indo através, atravessando todos os elementos de um conjunto. "Perpassante" seria uma excelente tradução quando "*durchgängig*" é usado como adjetivo, mas as expressões "perpassantemente" ou "de maneira perpassante" soam-me inadequadas como traduções do usual adverbial de "*durchgängig*". Por isso, prefiro expressões como "de um extremo a outro" ou mesmo, apesar de seu coloquialismo, "de cabo a rabo", porque conotam a mesma idéia e podem ser usadas tanto adjetiva quanto adverbialmente. Assim, a "consciência de um extremo a outro da identidade do Eu" é a consciência que se estende ao longo da sucessão de todas as suas representações. Para "*durchgängige Bestimmung*" (de um conceito) talvez se deva usar "determinação omnímoda", como faz Mario Caimi, seguindo o uso latino da expressão em Wolff.

definitionem, o objeto, dado na intuição, de um conceito. Se o objecto determina a ligação de representações, então a unidade sintética da apercepção, conforme a ele, não é de modo algum uma unidade *meramente* subjetiva, mas, sim, ao mesmo tempo, uma unidade objetiva, isto é, uma unidade tal que tem de ser efetuada por todo entendimento discursivo enquanto tal, portanto um *conhecimento* do objecto (quanto à forma *lógica*). Inversamente, só a ligação de representações contendo uma tal unidade sintética da apercepção enquanto forma lógica, que tem de ser pensada por todo entendimento discursivo considerado tão-somente enquanto tal, é conceito de um objecto. "A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo conhecimento, da qual não só preciso para conhecer um objecto, mas sob a qual toda intuição tem de estar para se tornar objecto para mim." (B 138) A unidade sintética objetiva da apercepção é, por conseguinte, em um duplo sentido objetiva. Ela fundamenta enquanto unidade transcendental aquela ligação de representações para a qual apenas pode haver objectos: um conceito no qual o múltiplo de uma intuição dada está reunido. E ela é objetiva no sentido de que contém, numa intersubjetividade apriórica, os modos de ligação necessários enquanto tais para todo entendimento possível que precisa ligar suas representações para chegar à consciência de sua identidade (a assim chamada unidade analítica da apercepção). Mas as ligações de representações nas quais conceitos (isto é, representações enquanto unidades analíticas da consciência) estão ligados de tal maneira que têm em conjunto aquela relação ao objecto que denominamos verdade ou falsidade, são juízos; é só neles que o conhecimento pode ter lugar como uso objetivo dos conceitos. Os juízos são, pois, unidades sintéticas da consciência de conceitos, unidades tais que sua objetividade está baseada no fato de que estão determinadas quanto à sua forma apriórica pela unidade objetiva da apercepção. "A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos aí contidos." (B 140) Funções particulares da unidade na síntese dos conceitos, as assim chamadas formas do juízo, só têm, portanto, objetividade, quando são derivadas daquilo que pertence à autoconsciência de todo entendimento discursivo enquanto tal. Portanto, se todo Eu pensante se pensa como o sujeito de seus pensamentos, se esse Eu é algo de incomposto ou simples, se ele se

pensa como aquilo que é um e o mesmo em todos os seus pensamentos e – finalmente – como aquilo relacionado em seus pensamentos a um pensado, então os juízos que ele pensa como ligações de conceitos terão de exibir as distinções de "relação", "qualidade", "quantidade" e "modalidade". Só essas relações de conceitos são *a priori* objetivas, porque obrigatórias para todo entendimento discursivo. Kant exprime-o da seguinte maneira: os "princípios da determinação objetiva de todas representações, na medida em que daí pode resultar conhecimento, [são princípios] derivados todos eles do princípio da unidade transcendental da apercepção." (B 142) Desse modo, o Eu lógico se vê reconhecido enquanto princípio de todas as funções do juízo e dos conceitos a elas correspondentes do objeto das intuições sensíveis (ou, em todo o caso, não-intelectuais), [isto é,] das categorias.

III

No terceiro Paralogismo da Psicologia racional (o paralogismo da personalidade, na primeira edição da *Crítica*), infere-se da consciência da identidade numérica de si mesmo em momentos diferentes do tempo que a alma consciente de si mesma é uma pessoa. A autoconsciência do sujeito pensante está referida aqui ao fato fundamental de que a multiplicidade de minhas representações e pensamentos não contém uma mera diversidade, mas, sim, consiste em uma sucessão[12] temporal de sua dadidade [*Gegebenheit*]. A personalidade da alma é, então, segundo Kant, uma implicação trivial da "autoconsciência no tempo." (A 362) A sucessão, dada no sentido interno, de meus estados representacionais é referida aí ao Mesmo numericamente idêntico em todo tempo, e isso de tal maneira que tenho de me pensar em qualquer tempo e, por isso, também em todo o tempo da história de minhas representações como idêntico a mim mesmo, na medida em que estou

12 Nota do tradutor: embora a tradução literal de "*Folge*" em português seja "seqüência", usarei o termo "sucessão" (que corresponde antes a *Nachfolge*), visto que o próprio Kant usa "*successio*" em latim para designar o que chama de "*Folge*" em alemão.

consciente de mim mesmo. "A identidade da pessoa será, pois, infalivelmente encontrada em minha própria consciência." (*ibid.*) Esse Eu, podemos denominá-lo o Eu pessoal. Mas essa identidade, que está necessariamente ligada à minha autoconsciência, é apenas a identidade lógica do Eu e não a identidade numérica de um sujeito como uma coisa [*Sache*] que poderia ser objeto de um conhecimento. O Eu que pode acompanhar todas as minhas representações é "com total identidade" (A 363) o mesmo a cada momento, mas daí não se segue que o sujeito seja enquanto ser pensante uma substância permanente. Sem recorrer ao pressuposto, em sua teoria do conhecimento, da diferença radical entre a intuição do permanente e o conceito da substância, Kant argumenta em favor da não-identidade do Eu lógico e do sujeito real, recorrendo a um exemplo combinado, que trai sua familiaridade com o capítulo de Locke *On Identity and Diversity*: "No sujeito consciente de si mesmo poderia ter ocorrido, apesar da identidade lógica do Eu, uma troca tal (...) que não permitisse manter a identidade do mesmo [a saber, do sujeito), embora permita atribuir-lhe sempre ainda o Eu homônimo, o qual poderia conservar o pensamento do sujeito antecedente e assim transmiti-lo ao [sujeito] seguinte." (*ibid.*) Isso lembra sem dúvida os exemplos da metempsicose, dados por Locke, para a diversidade e identidade da identidade pessoal e da identidade dos seres vivos, que são os seus portadores. Em consonância com isso, não está decidido se o "Eu (um mero pensamento)" não poderia fluir do mesmo modo que "os demais pensamentos" que ele encadeia (cf. A 364). Mas Kant parece conhecer também a contra-argumentação de Leibniz e recusá-la: "Se pudéssemos", diz ele, "pressupor a substancialidade da alma, daí não se seguiria ainda, é verdade, a perduração da consciência, mas, sim, a possibilidade de uma consciência contínua em um sujeito permanente, o que já é suficiente para a personalidade, que não cessa ela mesma imediatamente pelo fato de que o seu efeito venha a ser interrompido por um certo tempo. Mas essa persistência não nos é dada por nada anteriormente à identidade numérica do nosso Mesmo, a qual inferimos da apercepção idêntica, (...) mas é daí que se vê *primeiro inferida*." (A 365) Com isso, porém, fica excluído todo conceito de substancialidade que tenha alguma utilidade empírica. O pressuposto leibniziano da substancialidade da

alma, que, nele, não está empiricamente fundamentado, tornaria certamente insuperáveis seus argumentos contra o conceito de pessoa lockeano, que são tomados à descontinuidade da consciência e da autoconsciência factuais; mas como o seu pressuposto não tem fundamento e não pode ser fundamentado, esses argumentos são tão frágeis quanto esse pressuposto.

Naturalmente, com a prova da impossibilidade teórica de dar uma prova da personalidade da alma, ainda não está provado que esta seja impossível. Antes, pelo contrário, o conceito da personalidade pode continuar a ser empregado com sentido, se com ele se designa meramente aquela unidade do sujeito que consiste na conexão de um extremo a outro [*durchgängig*] de suas determinações pela apercepção e, nesse significado, ele é, segundo Kant, "também necessário e suficiente para o uso prático" (*ibid.*).

Esse conceito prático da pessoa não é deixado solto por Kant ao lado do conceito lógico e psicológico de pessoa. Segundo a *Antropologia*, o homem é pessoa pela autoconsciência pura e empírica e, assim, "um ser inteiramente diverso, por sua posição hierárquica e dignidade, de coisas tais como os animais desprovidos de razão, dos quais a gente pode pôr e dispor à vontade." (AA VII 127) Essa coesão da personalidade moral e lógico/psicológica está fundamentada no simples fato de que todo agir do homem ocorre segundo fins da razão, isto é, segundo conceitos cuja possibilidade a autoconsciência do entendimento tem como condição necessária. Os conceitos que subjazem à realização de seu objecto pelo querer e agir são conceitos de fins, e "a faculdade de se pôr em geral qualquer fim é o característico da humanidade (diferentemente da animalidade)." (AA VII 392) As ações que ocorrem segundo fins postos por nós mesmos são nessa medida livres, isto é, imputáveis ao homem enquanto causa livre. Então, a pessoa é, em sentido prático, "aquele sujeito cujas ações são passíveis de uma imputação", e a personalidade moral não é [...] outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais." (AA VII 223) Visto que as leis morais, diferentemente das leis da natureza, são leis dadas a si mesmo, segue-se então que "uma pessoa não está submetida a outras leis senão àquelas que ela (...) dá a si mesma" (*ibid.*). Isso vale para a Ética e o Direito.

Kant distingue na Ética o conceito da personalidade da personalidade em sentido geral. O homem é pessoa, então, não meramente como um

sujeito agente que tem personalidade moral, mas, sim, na medida em que está submetido à sua própria personalidade. A personalidade é aqui origem e raiz do dever e de todos os deveres enquanto algo que "eleva o homem acima de si mesmo (como parte do mundo sensível), que o conecta a uma ordem das coisas que só o entendimento pode pensar e que, ao mesmo tempo, tem sob si o mundo sensível inteiro e, juntamente com ele, a existência empiricamente determinável do homem no tempo [...]." (AA V 86 s.) Essa ordem inteligível, da qual o homem pode pensar-se como uma parte, nada mais é do que uma hipótese da razão teórica para se explicar, por uma *ratio essendi*, a origem do *factum* da razão pura prática, a consciência da lei moral suprema. A essa doutrina dos dois mundos subjaz, mais exatamente, a intenção de explicar o sentimento do respeito pela lei moral, mediante o qual apenas ele pode ser um *principium executionis* das ações humanas. Esse respeito refere-se, portanto, propriamente apenas a uma idéia, a saber, a idéia de mim mesmo, contida na lei moral, como um legislador para o querer e agir de todos os seres racionais, sendo que a possibilidade de uma tal legislação se torna, em conformidade com ela, o critério da aceitabilidade de uma máxima e da permissibilidade do agir. Nesse contexto, o homem é pensado como parte do mundo experimentável, e a vontade como uma das causas naturais, cujas ações se encontram sob a lei da causalidade, segundo a qual todos as ocorrências no tempo estão predestinadas por causas antecedentes; ao mesmo tempo, porém, como um ente dotado de liberdade negativa e positiva. Isso é expresso pelo conceito da personalidade, que significa por um lado, negativamente, "liberdade e independência do que há de mecânico em toda a natureza" (AA V 87), mas, por outro lado e positivamente, a faculdade de agir segundo "leis práticas puras dadas por sua própria razão" (*ibid.*).

Essa liberdade positiva ou autonomia cabe a uma pessoa na medida em que é pensada [como] subordinada à sua própria personalidade, como é o caso de modo geral em um mundo sensível relativamente ao mundo inteligível. A pessoa, enquanto sujeito da lei moral, tem personalidade na medida em que sua razão pura prática lhe prescreve essa lei da possível conformidade de suas máximas a leis enquanto lei suprema, como convém ao conceito da autonomia.

A vontade da pessoa, em seus fins e máximas, que se dirigem a outras pessoas ou a si mesma, está restringida pela lei moral suprema a uma condição que é o único conteúdo dessa lei formal. Essa restrição diz que a vontade só deve adotar as máximas que são concordantes com a autonomia que pertence a todo ser racional enquanto tal. Se uma pessoa age perante outra pessoa, então têm de ser omitidas todas as ações e intenções que não sejam "possíveis segundo uma lei que possa surgir da vontade do próprio sujeito afetado." (AA V 87) Os seres racionais enquanto tais estão então sob a lei do respeito recíproco de sua autonomia. Isso vale também para a vontade divina. Ela age segundo a mesma lei perante os seres racionais no mundo e está, nessa medida, restringida à condição de não ferir a personalidade dessas criaturas suas, portanto, a autonomia delas. Só aquilo que, na relação dos seres racionais, pode ser pensado como possível por todos para todos segundo uma lei inerente a todos, é moralmente bom no sentido do permitido.

Concluo apontando para uma analogia digna de nota na doutrina kantiana da legislação do entendimento puro para a natureza e da razão pura para o querer e agir. Para o entendimento só é objetivo na representação dos objetos aquilo que, segundo uma lei universal, é para todo outro entendimento, do mesmo modo como ele próprio o conhece. Essa concordância *a priori* com todos os outros sujeitos dotados de entendimento só é possível pelo fato de que os critérios do conhecimento provêm daquilo que necessariamente pertence a todo entendimento enquanto tal, [a saber] as maneiras da síntese contidas em sua autoconsciência. A razão prática contém factualmente a lei da restrição das máximas subjetivas à condição da compatibilidade com um agir de outros seres racionais que seja possível segundo sua legislação racional relativamente ao agir para consigo mesmo e outros. Até aí subsiste a analogia da legislação teórica e prática. Mas não há nenhuma autoconsciência da razão pura prática, a partir da qual seus momentos próprios poderiam ser obtidos como princípios da licitude moral. Aqui só há a *idea innata* da lei moral.

Tradução de Guido A. de Almeida.

Abstract

Im ersten Teil wird zunächst das "logische Ich" schon in Kants vorkritischer Philosophie nachgewiesen. In der Phase der kritischen Philosophie ist "Ich" der Ausdruck des intellektuellen Selbstbewußtseins eines Wesens, das Verstand hat, der dasjenige bezeichnet, das sich seiner Vorstellungen und Gedanken bewußt ist. Das Selbstbewußtsein ist demnach nicht eine durch seinen Gegenstand spezialisierte Art von Bewußtsein, sondern alles Bewußtsein impliziert das Selbstbewußtsein dessen, der sich einer Vorstellung oder eines Gegenstandes bewußt ist. Nach der Anthropologie ist das Ich des Selbstbewußtseins eine Person, die sich bei allen Veränderungen, die ihr zustoßen, ihrer selbst als derselben Person bewußt sein kann. Darin besteht eine Abhängigkeit des Kantischen Personbegriffs von Locke. Der zweite Teil handelt von der Apperzeption als einer Bedingung des Denkens, dem logischen Ich, das allem Denken als Vorstellen im Begriff und allem Urteilen zugrundeliegt und insofern zur Logik gehört. Dieses Selbstbewußtsein, das bei Kant als analytische und synthetische Einheit der Apperzeption auftritt, ist als objektive synthetische Einheit der Apperzeption zugleich die logische Form aller Urteile und Prinzip aller Kategorien. Der dritte Teil handelt von dem Paralogismus der Personalität, in dem aus dem formalen Bewußtsein der numerischen Identität seiner selbst auf die reale numerische Identität des Subjekts fälschlich geschlossen wird. Die theoretische Unbeweisbarkeit der Personalität der Seele hat aber nicht zur Folge, daß das Subjekt im praktischen und moralischen Gebrauch seiner Freiheit nicht als Person gedacht werden dürfte. Die Zusammengehörigkeit von moralischer und logisch/psychologischer Persönlichkeit wird erklärt, und die für die Zurechnungsfähigkeit vorausgesetzte Freiheit macht das Subjekt dieser Zurechnung zur moralischen Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit im ethischen Sinne erhebt den Menschen über sich selbst als einen Teil der Sinnenwelt, und nur ihr kommt die positive Freiheit oder Autonomie der Person zu.

Resumo

Na primeira parte, é incialmente provada a presença do „eu lógico" já na filosofia pré-crítica de Kant. Na fase da filosofia crítica, o „eu" é expressão da auto-consciência intelectual de um ente, dotado de entendimento, que designa aquele que é consciente de suas representações e pensamentos. De acordo com isso, a autoconsciência não é uma espécie de consciência especificada por seu objeto, mas toda a consciência envolve a autoconsciência daquele é consciente de uma representação ou de um objeto. Segundo a *Antropologia*, o eu da autoconsciência é uma pessoa que, em todas as mudanças que lhe advêm, pode ser consciente de si própria como a mesma pessoa. Essa concepção traz implícita uma dependência de Locke do conceito kantiano de pessoa. A segunda parte trata da apercepção como uma condição do pensamento, do eu lógico que se encontra a fundamento de todo o pensar como ação de representar no conceito e em todo o julgar, e nesta medida pertence à Lógica. Esta auto-consciência, que em Kant se apresenta como unidade analítica e sintética da apercepção, é, enquanto unidade sintética objetiva da apercepção, ao mesmo tempo a forma lógica de todos os juízos e princípio de todas as categorias. A terceira parte trata do paralogismo da personalidade, em que, da consciência formal da identidade numérica de si mesmo, é falsamente deduzida a identidade numérica real do sujeito. Mas a impossibilidade da prova teórica da personalidade da alma não tem como conseqüência que o sujeito no uso prático e moral de sua liberdade não pudesse ser pensado como pessoa. É explicado o correlacionamento de personalidade moral e personalidade lógico/psicológica, e a liberdade pressuposta para a imputabilidade torna o sujeito desta imputação uma personalidade moral. Esta personalidade no sentido ético eleva o homem sobre si mesmo como uma parte do mundo sensível, e só a ele convém a liberdade positiva ou autonomia da pessoa.[1]

Abstract

In the first part, it is initially shown that the "logical I" is already present in Kant's precritical philosophy. In the critical philosophy period, the "I" is an expression of the intellectual selfconsciousness of a being endowed with understanding, meaning one that is conscious of its representations and thoughts. Accordingly, selfconsciousness is not a kind of consciousness specified by its object, insofar as all consciousness implies the selfconsciousness of that which is conscious of a representation or an object. According to the *Anthropology*, the I of selfconsciousness is a person that, in all her supervening changes, can be conscious of herself as the selfsame person. This conception entails Kant's dependence upon Locke in the former's concept of person. The second part of the article deals with apperception as a condition of thought, the logical I that grounds every thought as the action of representing in the concept and in every judgment, and that to this extent belongs to Logic. This selfconsciousness, which is presented by Kant as the analytical and synthetical unity of apperception, is qua objective synthetical unity of apperception, at once, the logical form of all judgments and the principle of all categories. The third part deals with the paralogism of personality, whereby the real numerical identity of the subject is falsely deduced from the formal consciousness of the numerical identity of itself. However, from the impossibility of the theoretical proof of the personality of the soul it does not follow that the subject in the practical, moral use of her/his freedom cannot be thought as a person. It is thus shown that moral personality and logical/psychological personality belong together, and that the freedom presupposed for imputability renders the subject of this imputation a moral personality. This personality in the ethical sense raises human beings above themselves as a part of the sensible world, and only to them is due positive freedom or the autonomy of the person.[2]

[2] Resumo traduzido ao inglês por Nythamar de Oliveira.

Disinterestedness and objectivity: Nietzsche on Schopenhauer and Kant[1]

Christopher Janaway

Birkbeck College, University of London

I

In some well-known remarks in the Third Essay of his *On the Genealogy of Morality* (*GM*) Nietzsche links the names of Kant and Schopenhauer, and attacks both for their view of aesthetic experience, chiefly for their reliance on the central concept of disinterestedness. He is not the only thinker to bracket the aesthetic thought of Kant and Schopenhauer closely together. Today commentators on Schopenhauer's aesthetics have been known to complain that he never properly acknowledges how much he has taken from Kant, and aestheticians sometimes characterize Kant's aesthetic theory, inadvertently perhaps, as if it were a version of Schopenhauer's. One lesson I hope to deliver here is that the aesthetic theories of Schopenhauer and Kant are significantly different from one another. A corollary lesson is that Kant's theory is greatly preferable. Whether it survives all of Nietzsche's objections to it, however, is another question.

II

Let us next simply put on the table some extracts from Nietzsche's discussion in *GM* that will provide us with our basic material.

1 This paper brings together ideas that I have presented in a number of earlier publications. See Janaway 1993; Janaway 1996; Janaway 1997; Janaway 1998.

Schopenhauer used the Kantian formulation of the aesthetic problem for his own purpose — although he almost certainly did not view it with Kantian eyes. Kant intended to honor art when, among the predicates of the beautiful he privileged and placed in the foreground those that constitute the honor of knowledge: impersonality and universal validity. ... I wish only to underscore that Kant, like all philosophers, instead of envisaging the aesthetic problem starting from the experiences of the artist (the one who creates), thought about art and the beautiful from the viewpoint of the 'spectator' ... If only this 'spectator' had at least been sufficiently familiar to the philosophers of the beautiful, however! — namely as a great *personal* fact and experience, as a wealth of most intense personal experiences, desires, surprises, delights in the realm of the beautiful! ... 'The beautiful,' Kant said, 'is what pleases *without interest*.' Without interest! Compare this definition with one made by a real 'spectator' and artist — Stendhal, who in one place calls the beautiful *une promesse de bonheur*. What is rejected and crossed out here, in any case, is precisely the one thing that Kant emphasizes in the aesthetic condition: *le désintéressement*. Who is right, Kant or Stendhal? (Nietzsche 1998: 72) disinterested contemplation [*interesselose Anschauung*]' [is] a non-concept and an absurdity ... For let us guard ourselves better from now on, gentlemen philosophers, against the dangerous old conceptual fabrication that posited a 'pure, will-less, timeless subject of knowledge'; let us guard ourselves against the tentacles of such contradictory concepts as 'pure reason,' 'absolute spirituality,' 'knowledge in itself': here it is always demanded that we think an eye that cannot possibly be thought, an eye that must not have any direction, in which the active and interpreting forces through which seeing first becomes seeing-something are to be shut off, are to be absent; thus what is demanded here is always an absurdity and non-concept of an eye. There is *only* a perspectival seeing, *only* a perspectival 'knowing' ... to eliminate the will altogether, to disconnect the affects one and all, supposing that we were capable of this: what? would that not be to *castrate* the intellect? (Nietzsche 1998: 85)

Summarizing Nietzsche is never an easy task. And there are many lines of interpretation we could follow from this point. I shall not be addressing Nietzsche's perspectivism as it is usually treated, as an attack on the conception of knowledge found in Kant's theoretical philosophy, and in much of the philosophical tradition. Instead let me mark out four distinct charges which Nietzsche explicitly or implicitly makes against Kant's aesthetic theory:

1. Kant's aesthetics is erroneous because it is constructed from the point of view of the receptive judging spectator, rather than the active, creating artist.
2. The Kantian conception of beauty as detached from desire is wrong.
3. Kant falsifies the nature of the experience of art and beauty by conceiving them impersonally.
4. Disinterested intuition is, like the supposed 'pure will-less subject' of Schopenhauer's aesthetic theory, an impossibility for the human intellect.

III

I shall deal quite briefly with the first three points, concerning creative activity, beauty and desire, and impersonality.

First, then, Nietzsche's complaint about creative activity: that Kant conceives his aesthetic theory from the point of view of the judging spectator who passively receives experience, rather than from the point of view of the active, creating artist. On Kant's behalf we might offer the following reply: his theory of aesthetic judgement, of the judgement of taste, or the judgement of something's beauty, is conceived from the point of view — of course — of someone who makes a judgement on the basis of his or her experience of some object. In the 'Analytic of the Beautiful' Kant takes as his theme judgement, and more particularly the judgement of beauty, and we should not fault him for not having done something different: *i.e.* for not taking as his general theme art, and as his more particular theme the relation of the art work to the process of creative production.

Besides, as is well known, Kant does give in §§43–53 of the *Critique of the Power of Judgement* (Kant 2000: 182–207/Ak. 5: 303–330) an account of the production of art through genius, the 'inborn productive faculty of the artist' or 'a talent for producing that for which no determinate rule can be given', of which he says 'originality must be its primary characteristic' (Kant 2000: 186/Ak. 5: 307–8). Genius enables the rare human being to find thought-animating aesthetic ideas in imagination and express them in perceptual form (Kant 2000: 192–5/Ak. 5: 314–318). All of this is conceived of as original, non-rule-governed and exceptional activity on the part of the artist — surely that is a few steps in the right direction for Nietzsche?

Here we touch on a traditional problem about Kant's aesthetic theory, however: how well do his account of pure judgements of beauty in the 'Analytic of the Beautiful' and his later account of expressive artistic genius fit together? Can there be an account of art that takes the idea of free beauty as its guiding thread? Consider that the value of art is to involve the apprehension of a specific kind of content, namely imaginative aesthetic ideas, while free beauty is explained in terms of a pleasure which does not mention such a content; consider that free beauty is exemplified as much, perhaps more, by natural objects, in whose existence no human productive talent is implicated. The traditional worry is that Kant's aesthetic theory is broken-backed, in that what is analysed as beauty does not apply itself well to the case of art. But even if this is the case, we do not have to conclude that Kant's account of pure aesthetic judgement in the 'Analytic of the Beautiful' is an error. It might be an error to believe that art could be accounted for solely in terms of pure judgements of beauty. I am sympathetic to the line taken recently by the American aesthetician Noël Carroll, that aesthetics has been mistaken when, over the centuries, it has consistently attempted to 'reduce art to beauty' (Carroll 2001: 23). But that leaves us with beauty, and judgements about beauty, still to discuss: and Kant's notion that a judgement of beauty is grounded in a disinterested satisfaction or liking for the experience of perceiving an object may still be a contender in this field.

The second complaint we isolated in Nietzsche's discussion was that the detachment of beauty from desire is wrong and even unnatural. In another passage (in *Twilight of the Idols*) Nietzsche says that Schopenhauer wants to

see in beauty 'the negation of the drive to procreation' (another expression for 'will to life') — to which Nietzsche then replies 'Someone contradicts you, and I fear it is nature' (Nietzsche 1990: 91). In *GM* III he makes essentially the same point against Kant, contrasting Kant's conception of disinterestedness unfavourably with Stendhal's conception '*une promesse de bonheur*' (Nietzsche 1998: 72). Beauty, according to this alternative view, concerns the perception of something in which we discern a relation to the satisfaction of desires, the most basic of which are sexual desires.

To this challenge there is also a reply on Kant's behalf. It may well be true that beauty, *Schönheit*, and other terms, apply to that in human beings which is desirable. The early twentieth-century English aesthetician Clive Bell rejected 'beautiful' as an aesthetic term for this very reason:

> Surely it is not what I call an aesthetic emotion that most of us feel, generally, for natural beauty. . . . When an ordinary man speaks of a beautiful woman he certainly does not mean that she moves him aesthetically . . . With the man in the street 'beautiful' is more often than not synonymous with 'desirable'. (Bell 1969: 89–90)

But that the term has this use does not prevent there being a further sense to the term 'beautiful', in which it is synonymous with 'having aesthetic value'. In other words, 'beautiful' might be an ambiguous term, in common use having a connection with desirability, in slightly more specialized use lacking that connection. Nor is this distinctly aesthetic use really the preserve of specialists. Most people would be quite ready to describe a piece of music, a tree, or a landscape as beautiful, without its being the case that they envisage the satisfaction of any particular desires by the object in question. So once again, Kant's project of delineating what it is to judge some object aesthetically beautiful need not be impugned. Purely aesthetic judgement might not be present every time we describe something as 'beautiful'. But it cannot be concluded from that that purely aesthetic judgement never occurs when we describe something as 'beautiful'. There is something left for Kant to analyse in the 'Analytic of the Beautiful'.

The third point we drew from Nietzsche was the idea that Kant is wrong in thinking of the encounter with beauty in impersonal terms. Nietzsche is perceptive in his comment that Kant gives to beauty the predicates which constitute the honour of knowledge, impersonality and universal validity, but, as Nietzsche may not realize, a judgement of beauty is not a knowledge-claim at all for Kant: a point I shall return to later. Nietzsche writes of a 'wealth of most intense personal experiences, desires, surprises, delights', which get forgotten in the Kantian account of impersonal judgement. Here again it is clear that only a misconception of Kant's aim would properly sustain the objection. Kant is seeking to account for a *particular kind* of judgement in which we claim to speak with more than our own subjective voice. No one can sensibly deny that aesthetic experience often has an intense personal quality. But Kant's central concern is not the phenomenology of personal interaction with an object one finds beautiful; rather it is the analysis of aesthetic judgements. His question is, obviously, how it can be legitimate for one person to claim the agreement of others in judging an object beautiful. He is seeking to account for a *particular kind* of judgement in which we claim to speak with more than our own subjective voice. Nietzsche's challenge might be construed as the view that there are only purely personal reactions in the aesthetic sphere and that the Kantian quest is the pursuit of a mere illusion. But arguably that view is false.

When we consider the vast spectrum from the purely personal to the universal, there are questions about, as it were, day-to-day aesthetic life that Kant's theory fails to address. For example, is it really the case that we demand the same response to an object from *all* judging subjects? Why not a smaller subset of subjects? Let us imagine an example from music. If we are in the habit of attending concerts of renaissance music, do we really judge a particular performance with an eye towards what *everyone* would think? The verdict of a fellow enthusiast will be of burning importance. Our seeking for agreement will also be pronounced in respect of people with whom we share our lives and opinions. But do we care how people with little interest in music would respond? Do we even care whether people who appreciate mainly jazz or opera would feel the same satisfaction as we do and agree with our judgement?

Against Kant, then, our practice in making aesthetic judgements might suggest that the demand for universality is too ambitious. That thought is, admittedly, inimical to Kant's larger philosophical enterprise in the third *Critique*: he needs universality to secure the legitimacy of judgements of taste by connecting them with the operation of the cognitive faculties; and without universality the parallel between beauty and morality is harder to sustain. However, if we are simply looking for a more realistic aesthetic theory, and think that the demand for universality in aesthetic judgements is too ambitious, we still need not retreat all the way to the purely personal. If we think there is an issue about aesthetic judgements, concerning how one can reach agreement between even some persons, then we cannot be content to follow Nietzsche's lead and account the aesthetic merely a realm of diverse personal responses. Once again, the analysis and legitimation of aesthetic judgement is Kant's central concern, not the personal phenomenology of the individual subject. And there are aesthetic judgements which claim more than personal status — again vindicating at least one major element of Kant's project in the 'Analytic of the Beautiful'.

IV

I want now to move to the fourth charge I listed above: the claim that disinterested intuition is, like the supposed 'pure will-less subject' of Schopenhauer's aesthetic theory, an impossibility for the human intellect. The culmination of Nietzsche's attack on disinterestedness comes in our second quoted passage, from section 12 of *GM* III, where he links it with a certain conception of objectivity. Nietzsche would like a new, perspectivist conception of objectivity, so that objectivity is *not* understood as the Kantian-sounding 'disinterested intuition' (*interesselose Anschauung*), which, he adds, 'is a non-concept and absurdity'. And he goes on to warn against the temptations of the contradictory 'pure, will-less, painless, timeless subject of knowledge' — precisely Schopenhauer's formulation for the subject of aesthetic experience. To understand what is being claimed here we must reconstitute a little of Schopenhauer's aesthetic theory.

For Schopenhauer aesthetic experience is a state of will-lessness. All our desires and interests are suspended, and we exist merely as a subject of knowledge that mirrors the world without imposing subjective forms upon it. In particular, space and time and causality are absent as organizing forms of our experience. We abandon ordinary empirical consciousness for a 'higher' consciousness; we perceive not the ordinary *spatio-temporal* world of particular material things, but universal Ideas, which Schopenhauer conceives along Platonic lines. This state of aesthetic suspension has, allegedly, two features of value: (1) because the will is temporarily absent, we enter a state of unusual calm, in which striving, seeking, fleeing, and, most importantly, suffering, cannot occur. (2) we achieve greater objectivity than we do in our rule-governed empirical knowledge of the world. Schopenhauer reasons as follows:

1. Empirical consciousness of the world is always within the forms of space, time and causality imposed by the subject.

2. The subject's intellectual imposition of space, time and causality on experience is driven by human needs, interests and affects (in short, intellect is governed by will).

3. The 'higher' aesthetic consciousness is a form of contemplation by the intellect quite independent of human needs, interests and affects.

4. So the aesthetic consciousness is independent also of those subjective forms (space, time and causality) that are necessitated by our having needs, interests and affects.

5. So aesthetic consciousness is a more objective cognition of the world than ordinary empirical consciousness.

There are many points to raise about this argument. But one thing is apparent: Schopenhauer is much less of a Kantian than is sometimes supposed. Having accepted the Kantian framework of space, time and causality as governing empirical knowledge of the world, Schopenhauer firstly attributes to this framework a purely instrumental necessity: experiencing causally ordered material objects in space and time is a condition of our inhabiting the world in such a way as to satisfy our desires and needs, to predict and manipulate things. Will, or indeed what he calls will to life (*Wille zum Leben*), is primary in human beings and explains the ordinary operation of their

intellect. This leaves the way open for the second, drastic move Schopenhauer makes: that when we step back from willing, the Kantian rules about experience and knowledge simply need not apply. Will-free cognition is allowed to break the rules, and is portrayed as superior because it does so.

The vision behind Schopenhauer's theory of aesthetic experience is Platonic, not Kantian. Objects of knowledge exist beyond the empirical realm, beyond mere appearance, and cognition of them is an abnormal and uncommonly uplifting state of mind. The objects of this cognition, which Schopenhauer even calls Platonic Ideas, are universals rather than particular spatio-temporal objects, and they are not subject to time, change, or causality. Plato would also be horrified, incidentally, because these Ideas are supposed to be known by a kind of perception which excludes conceptual thought and ratiocination. It is not reason that takes us to the higher realm for Schopenhauer, as reason is demoted also to an instrumental role in our survival as living creatures. So what happens in aesthetic experience, according to Schopenhauer, is that we free ourselves of the will, and

> we relinquish the ordinary way of regarding things, and cease to follow under the guidance of the forms of the principle of sufficient reason merely their relations to one another ... Thus we no longer consider the where, the when, the why, and the whither in things, but simply and solely the *what*. Further, we do not let abstract thought, the concepts of reason, take possession of our consciousness, but, instead of all this, devote the whole power of our mind to perception, sink ourselves completely therein, and let our whole consciousness be filled by the calm contemplation of the natural object. (Schopenhauer 1969: 178)

The next comment I would make is that Nietzsche's criticism is well-aimed at Schopenhauer's theory. For it is Schopenhauer himself who insists that ordinary cognition is driven by will, that ordinarily we do not exist as a 'pure subject of knowledge', because we are embodied willing beings with never-ending needs, desires, and sufferings (see Schopenhauer 1969: 196–7). The forms of space, time and causality are imposed by an organic creature

striving to survive and manipulate its environment. The notion of pure cognition of timeless Ideas transgresses Schopenhauer's own conception of the human subject as rooted in embodiment and driven by will. Having made will to life the explanatory basis of the human intellect and its capacity for empirical knowledge and reason, Schopenhauer apparently wishes it were not so: he yearns for an older Platonic state of knowledge, which according to his own theory is not possible for the ordinary human subject. Aesthetic experiences therefore become the exception: a precious opportunity to re-visit the Platonic conception of a 'purer' knowing consciousness and a 'higher' realm of objects for it to know.

How does all this relate to Kant's aesthetic theory? Superficially the theories of Kant and Schopenhauer are similar. Kant says that a judgement of something's beauty is grounded in a disinterested, or (as I shall say) non-desire-based feeling of satisfaction; and that it is made 'without concepts'. So when Nietzsche criticizes pure aesthetic contemplation as absurd and impossible, how much of the criticism carries over to Kant?

Firstly, Kant does not think aesthetic experience is a superior route to objective cognition. The very first sentences of Kant's 'Analytic of the Beautiful' make it clear that the judgement of taste is not a cognitive judgement:

> In order to decide whether or not something is beautiful, we do not relate the representation by means of understanding to the object for cognition, but rather relate it ... to the subject and its feeling of pleasure and displeasure. The judgment of taste is therefore not a cognitive judgment, hence not a logical one, but is rather aesthetic, by which is understood one whose determining ground cannot be other than subjective. ... the feeling of pleasure and displeasure ... grounds an entirely special faculty for discriminating and judging that contributes nothing to cognition. (Kant 2000: 89–90/Ak. 5: 203–204)

And throughout his attempt to found the authority of aesthetic judgements upon the workings of the very cognitive powers that do supply us with empirical knowledge, Kant says we treat beauty merely '*as if* [it] were

a property of the object and the judgment logical (constituting a cognition of the object through concepts of it)', reminding us occasionally that 'it is only aesthetic [feeling-based] and contains merely a relation of the object to the subject' (Kant 2000: 97/Ak. 5: 211).

An essential point to remember is that in Kant's position the expression 'disinterested' qualifies what he calls *Wohlgefallen*, liking or satisfaction. His aesthetic theory posits not a 'will-free consciousness', but something like 'a satisfaction not related to the fulfilment of desires'. The detail of Kant's exposition of disinterestedness in sections 1–5 of the third *Critique* has never been found particularly satisfactory by commentators.[2] I shall merely gloss *Wohlgefallen ohne Interesse* as a liking or satisfaction which is not essentially desire-related. The characterization of this *Wohlgefallen* is not made in terms of phenomenology or what it feels like for the subject: rather it is the relation of the satisfaction to desires or ends that is crucial (see Kant 2000: 95/Ak. 5: 209–210). And disinterestedness amounts to a negative condition upon this relation: the satisfaction that grounds a judgement of taste must be one that is *not* caused by the subject's desires towards the object judged. Such desires may be present, but it cannot be they that give rise to satisfaction, if satisfaction is to be the ground of a judgement of taste.

Nothing in Kant's position demands that the subject's state of consciousness be radically altered, or that the subject altogether lack desires, or that the object of experience can no longer be related to other things in space and time, or that it no longer be tractable by conceptual thought. On the contrary, if we are to judge an object we must locate it in space and time, and we must be applying concepts to it. Schopenhauer happily accepts that there are exceptions to the well known rule that 'intuitions without concepts are blind'. Kant cannot and does not accept this, even in his theory of aesthetics.

---

2 Right down to the Editor's Introduction of the new Cambridge translation, where we find the view that §§6–9, sections coming after the discussion of disinterestedness, 'in many ways ... can be considered the real starting point of Kant's account' (Kant 2000: xxviii).

Writers in aesthetics sometimes assume the contrary, misled by Kant's pronouncements about judgements of beauty being '*ohne Begriffe*'. The distinguished writer on aesthetics, Richard Wollheim, suggests that Kant 'define[s] the ideal critic as one whose cognitive stock is empty, or who brings to bear upon the work of art zero knowledge, beliefs, and concepts'. He adds that 'The proposal ... is all but impossible to put into practice, and, if it could be, it would lead to critical judgments that would be universally unacceptable.' (Wollheim 1980: 194)

But I would argue that this is a misunderstanding of Kant. Kant's '*ohne Begriffe*' means something quite specific: that the *ground* for the judgement of an object's beauty is *not* the object's being cognized as falling under any particular concept. To take an example: a beautiful tiger is not to be judged beautiful because of its being a tiger, because of its being a mammal or from Siberia, or because of its being a certain colour or size. Rather, the ground of the judgement must be the *Wohlgefallen* felt merely in the presentation of the tiger in the subject's experience. My points here are two: that the Kantian subject who judges the tiger beautiful must classify it using concepts — so as not to fall into an experience which is absurdly 'blind' to all objects — and that Kant's notion that the judgement is *ohne Begriffe* in no way conflicts with that.

These are vital points concerning Kant's aesthetics, sadly all too often missed. If you interpret Kant as saying that only an experience devoid of conceptual classifications can be the ground for a judgement of a thing's aesthetic value, you do indeed attribute to Kant an unworkable view of the way aesthetic judgements are made about works of art. For often a large body of conceptual knowledge built up patiently over years is needed in order to perceive the object of one's attention with sufficient understanding to appreciate it aesthetically. Musical structure perhaps provides a good example. Use of many sophisticated conceptual classifications — canon, fugue, cadence, suspension, recapitulation, etc. — might be necessary for many listeners as a means to hearing musical form in a certain piece. But the object's falling under such conceptual classifications need be neither the *cause of one's satisfaction* nor the *ground for one's judgement* of the music's aesthetic value. For the cause of one's pleasure or satisfaction could still be the form that one actually hears in the music; and

the ground of one's judgement of the object as beautiful or aesthetically good could be simply this pleasure or satisfaction. Kant equates the requisite pleasure with consciousness of a 'subjective purposiveness' in the representation of the object (Kant 2000, 106, 107/Ak. 5: 221, 222). This consciousness is brought about by a 'free play of the imagination and understanding', which accompanies the presentation of an object.[3] Another way to put the points I am arguing for is to say that (1) it is the free play of the cognitive faculties that causes satisfaction in the case of an aesthetic judgement, not cognition itself; but that (2) cognition of the object need not be absent.

A full discussion of the 'Analytic of the Beautiful' is not possible here; a diagram (Figure 1) may help to elucidate the connections I would argue to obtain between some of its elements.[4]

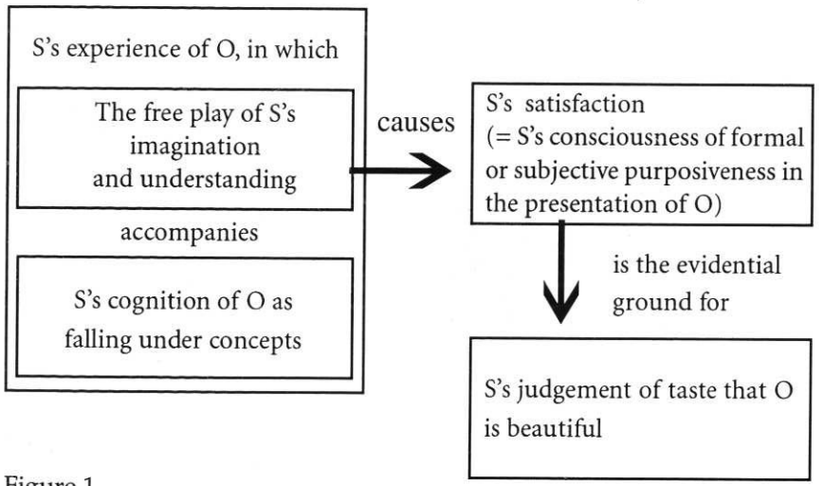


Figure 1.

3 'The consciousness of the merely formal purposiveness in the play of the cognitive powers of the subject in the case of (*bei*) a representation through which an object is given is the pleasure itself.' (Kant 2000: 107/Ak. 5: 222)

4 An earlier version of this diagram, with supporting argumentation, appeared in Janaway 1997.

V

In summary: for Kant disinterested satisfaction makes no claim to be a route to cognitive 'objectivity' or any species of 'knowing'; and the 'active and interpreting forces' that govern experience need not be absent for disinterested satisfaction to occur. So Nietzsche's argument against the Schopenhauerian 'will-less timeless subject' of objective cognition is not an argument against anything in Kant's aesthetic theory, and Nietzsche is a little irresponsible (no surprises there) in giving the impression that Kant is implicated in the specifically Schopenhauerian view he criticizes. And, as I argued earlier, the project of analysing the intersubjectivity of one kind of judgement of beauty which experiencing subjects make, on the basis of a satisfaction which is *ohne Interesse*, remains a legitimate project — even if not the only one for aesthetics and the philosophy of art to undertake.

Bibliographical references

BELL, Clive, 'Significant Form' <1914 >. Reprinted in J. Hospers (ed.), *Introductory Readings in Aesthetics.* Free Press, 1969.

CARROLL, Noël, *Beyond Aesthetics: Philosophical Essays.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

JANAWAY, Christopher, 'Beauty in Nature, Beauty in Art'. *British Journal of Aesthetics* 33 (1993), 321–32.

JANAWAY, Christopher, 'Knowledge and Tranquility: Schopenhauer on the Value of Art'. In Dale Jacquette (ed.), *Schopenhauer, Philosophy and the Arts.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 39–61.

JANAWAY, Christopher, 'Kant's Aesthetics and the "Empty Cognitive Stock"'. *Philosophical Quarterly* 47 (1997), 459–76.

JANAWAY, Christopher, 'Schopenhauer as Nietzsche's Educator'. In C. Janaway (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator.* Oxford: Oxford University Press, 1998, 13–36.

KANT, Immanuel, *Critique of the Power of Judgement* <1790>. Trans. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *On the Genealogy of Morality* <1887>. Trans. Maudemarie Clark and Alan W. Swensen. Indianapolis: Hackett, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich, *Twilight of the Idols* <1888>. Trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin Books, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur, *The World as Will and Representation,* vol. <1818>. Trans. E. F. J. Payne. New York: Dover, 1969.

WOLLHEIM, Richard, *Art and its Objects.* 2nd edn.; Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Resumo

Na *Genealogia da Moral* III Nietzsche critica as teorias estéticas de Kant e de Schopenhauer, objectando em particular à idéia do desinteresse. Neste artigo tento avaliar o impacto dessas críticas sobre a teoria de Kant na *Crítica do Juizo*. Examino quatro críticas apresentadas por Nietzsche: que Kant conceba a estética do ponto da vista da receptividade, não da criatividade; que Kant não deveria ter separado beleza de desejo; que ele torna a experiência da arte e da beleza muito impessoal; e que 'intuição desinteressada' é algo impossível. Sustento que a posição de Kant pode ser defendida, pelo menos com algumas modificações. Faço uma interpretação da 'Analítica do Belo', na qual defendo Kant contra as usuais críticas às suas noções 'juízos sem conceitos' e 'satisfação sem interesse'. A teoria de Schopenhauer é vulnerável à crítica de Nietzsche no que se refere à noção de desinteresse; é incorreto, porém, assimilar as teorias de Schopenhauer e Kant.

Abstract

In *On the Genealogy of Morality* III Nietzsche criticizes the aesthetic theories of Kant and Schopenhauer, objecting in particular to the notion of disinterestedness. In this article I try to assess the impact of these criticisms on Kant's theory in the Critique of Judgement. I examine four criticisms made by Nietzsche: that Kant conceives aesthetics only from the point of view of receptivity, not creativity; that he should not have detached beauty from desire; that he makes the experience of art and beauty too impersonal; and that 'disinterested intuition' is impossible. I argue that Kant's position can be defended, at least with some modifications. I give an interpretation of the 'Analytic of the Beautiful' which saves Kant from common accusations about his notions of judgement 'without concepts' and 'satisfaction without interest'. Schopenhauer's theory is vulnerable to Nietzsche's criticism of disinterestedness, but it is mistaken to assimilate his theory to Kant's.

O Valor crítico do conceito de reflexão em Kant

Antonio Marques

No que se segue gostaríamos de aprofundar na medida do possível a relação entre *crítica* e *reflexão* na filosofia de Kant. Pretendemos mostrar que a avaliação da natureza crítica da sua filosofia passa em grande parte pela avaliação do conceito de *reflexão* ou das formas que esse conceito adquire em momentos diferentes das suas obras. Assume-se que o estudo sistemático desta articulação íntima não se encontra suficientemente presente no comentário da filosofia kantiana e que sem ela se perde uma dimensão crucial do que deve ser a actividade do filósofo crítico, no sentido transcendental que aqui nos interessa. A filosofia crítica é sobretudo uma *actividade*, não uma doutrina, é uma atenção redobrada, e de um certo tipo, ao modo como pensamos, ao modo como *usamos* os nossos conceitos. Defenderemos sobretudo que a actividade crítica que Kant nos expõe, ao longo sobretudo das suas três Críticas, dos diferentes tipos de juízo adquire a sua plenitude crítica quando o filósofo domina a técnica da *reflexão transcendental*. Este será mesmo o tópico central deste texto, o qual poderia formular deste modo: a filosofia como actividade crítica é essencialmente reflexão trancendental, a qual conserva praticamente a mesma estrutura ao longo do sistema crítico, como se verificará mediante o estudo do conceito de reflexão, quer na primeira, quer na terceira Críticas. No entanto procuraremos dar conta de uma evolução no interior dessa estrutura contínua. É certamente correcto dizer que a estrutura pemanece a mesma, mas veremos também que a última Crítica, ao introduzir o conceito de uma faculdade do juízo e em particular uma faculdade de juízo *reflexiva*, enriquece o conceito de actividade reflexiva e portanto o

próprio conceito de actividade crítica. Note-se que a actividade reflexiva exerce-se sobre representações com diferente aspecto ou pregnância, mas para avaliar qual o *lugar de origem* das qualificações que damos ou recebemos dessas mesmas representações. Quando nos referimos aqui ao *lugar*, isso tem em Kant um sentido preciso, isto é a faculdade ou faculdades do sujeito que estão em jogo na qualificação dessa representação. Por isso não admira que a actividade reflexiva e crítica não se traduza em simples juízos da forma S é P, ainda que a possa pressupôr. Por exemplo, se eu disser que algo x foi causado por algo y, terei exercido um juízo simplesmente *determinante* e apenas passo a uma actividade reflexiva se avaliar a relação de causalidade por referência ao sujeito que julga, às suas faculdades. Vejamos uma passagem da *Crítica da Razão Pura*, em que este contraste entre o juízo determinante e a actividade reflexiva aparece notavelmente exposta. Com base na experiência repetida afirmamos que a cera é derretida pelo calor da luz do sol e nada haverá a objectar a tal conhecimento. Terei a inclinação de qualificar essa relação de causalidade como uma relação infalível, na forma do *modus ponens*, o aparecimento de a implica b, a aparece, então b. Hume reparou correctamente que tal relação entre luz do sol e fusão da cera observada regularmente gera uma regra de causalidade com a forma que acabamos de referir, mas que na verdade ela tem uma origem psicológica, naturalisticamente entendida. Por isso na verdade, gera ilusão, a forma do *modus ponens*, a qual encobre, neste caso, uma relação realmente *contingente* entre as duas representações em particular. Ora que entre as duas representações em particular não exista senão um vínculo contingente é também a convicção de Kant. Mas do facto que seja contingente que a luz do sol produza o fenómeno "fusão da cera", não se deve deduzir que a própria relação de causalidade seja contingente. A reflexão sobre o juízo determinante, isto é, no presente exemplo sobre a subsunção de duas representações na regra da causalidade vai revelar que é a regra da causalidade, ela própria, de que eu não posso prescindir, enquanto regra do entendimento (e simultaneamente lei geral do entendimento). O que não é contingente é a própria lei da ligação de uma representação com outra representação, a qual tem a sua sede numa faculdade autónoma do sujeito, o entendimento. Por isso afirma Kant, na passagem aludida, que "Hume

concluiu então falsamente da contingência da nossa acção de determinar *segundo a lei* à contingência da *própria lei*, e ele confundiu o acto pelo qual nós saímos do conceito de uma coisa para passar à experiência possível (a qual tem lugar *a priori* e constitui a realidade objectiva deste conceito) com a síntese dos objectos da experiência efectivamente real, a qual na verdade é sempre empírica. Por isso, de um princípio da afinidade, que tem o seu lugar no entendimento e exprime uma ligação necessária, ele fez uma regra de associação que não se encontra a não ser na imaginação reprodutora e não pode apresentar senão ligações contingentes e de forma nenhuma objectivas." (*CRP*, B 794-5) Notemos que é a reflexão transcendental que examina criticamente o juízo determinante referido, no sentido de tentar determinar a que faculdades pertencem as representações em jogo e a sua relação. Trata-se neste exemplo de um juízo determinante empírico e como vimos a crítica é a Hume, mas poderia ser também a um juízo determinante metafísico, em que as representações fossem impossíveis de se dar na sensibilidade. A reflexão transcendental e crítica tanto se exerce sobre o material dos juízos empíricos como dos juízos *a priori*. De qualquer forma gostaríamos de retirar a conclusão que a reflexão se desdobra em actividade crítica quando se procura avaliar qual o *lugar*, qual a sede das representações. Também poderíamos dizer que a reflexão incide na *origem* das representações[1]. Por outro lado, é importante observar que tal reflexão não acrescenta

1 Se tomarmos a obra de Kant no seu conjunto, para lá ainda das três Críticas, o conceito de reflexão é complexo e multiforme e poderá mesmo falar-se de uma família conceptual como recentemente lembra Claudio la Rocca (1999, 148). Uma investigação cronológica daria uma ideia da evolução do conceito e com materiais como as *Reflexionen* e as *Logikvorlesungen* se ampliaria muito os sentidos possíveis do termo em Kant. Particularmente note-se como encontramos recorrentemente no âmbito das lições de Lógica um conceito de *reflexão lógica* que corresponde à explicação da origem dos conceitos empíricos. Aliás a reflexão aparece geralmente no contexto das lições sobre Lógica, na qualidade de *segundo momento* do acto lógico constituido por três partes. "Para fazer conceitos de representações temos que então ser capazes de *comparar, reflectir* e *abstrair*, porque estas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais para a geração de qualquer conceito." (*Jäsche Logik*, § 6) No fundo Kant dirá que o primeiro e o segundo momento equivalem-se: "Por isso poder-se-ia dizer que na verdade a *reflexão lógica* é uma simples comparação, pois nela se abstrai da faculdade do conhecimento, à qual as representações dadas pertencem..." (*CRP*, B 318-9) Mas não é esta reflexão que nos interessa, mas sim aquela que compara as representações com as faculdades do sujeito.

propriamente nada aos objectos, já que a sua motivação é unicamente inquirir acerca da relação dos objectos *qua* representações e sujeitos que os representam. Numa passagem da primeira Crítica, do Apêndice sobre a Anfibologia dos Conceitos de Reflexão", a que voltaremos mais à frente, Kant esclarece que "A *reflexão* (*reflexio*) não tem a ver com os objectos eles mesmos, para deles adquirir directamente conceitos, mas é o estado de espírito no qual nós nos dispomos em primeiro lugar as condições subjectivas sob as quais nós podemos chegar a conceitos." (*CRP*, B 316) Esta formulação com que abre o referido Apêndice parece ainda poder confundir-se com o acto de reflexão lógica, mas qualquer dúvida fica dissipada quando se acrescenta que "ela é a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento..." Pode dizer-se que a reflexão exerce-se sobre a aparência da forma dos juízos para neles revelar a sua natural ambiguidade no uso corrente da linguagem. Lembremo-nos como Hume, de certo modo, exerceu essa reflexão crítica, mas para estender a total contingência dos fenómenos à regra da sua ligação. A filosofia não conseguiu ser crítica, quer na versão humeana, quer na apriorista de Leibniz/ Wolf, na medida em que não praticava a reflexão transcendental no sentido em que lhe dá a Anfibologia da *Crítica da Razão Pura*. É certo que o apêndice da Anfibologia e os conceitos de reflexão com que esta opera (a que voltaremos a seguir) se dirigem aos equívocos do apriorismo leibniziano-wolfiano, mas essa actividade reflexiva deve em nosso entender ser vista como uma actividade crítica sobre a nossa actividade judicativa em geral, para nela revelar a sua qualidade quanto à origem das representações em jogo [2].

Entretanto uma advertência faria desde já. É que não é conveniente e tem mesmo consequências perniciosas para a compreensão do que seja a actividade crítica da filosofia, numa inspiração kantiana, identificar a reflexão que estará na base da dedução das categorias a partir das formas lógicas do juízo com a reflexão transcendental a que nos referimos. É o caso de Béatrice Longuenesse, que vê nas diferentes formas lógicas do juízo outras tantas formas de reflexão transcendental e argumenta ainda acerca de uma estreita proximidade entre "a concepção do exercício do juízo que pressupõe o argumento da *Analítica transcendental* da *Crítica da Razão Pura* e a que desenvolverá a *Crítica da Faculdade de Julgar*" (1993, XXI). Segundo Longuenesse sustenta, toda argumentação de Kant tem a forma de uma "reflexão generalisante" (1993, XIX), cuja função consiste em inscrever representações singulares sensíveis em conceitos. As formas lógicas dos juízos, o famoso fio condutor na descoberta das grandes categorias do entendimento, são modos dessa reflexão generalisante. Porém o que é fundamental na reflexão será a operação de inserção do singular no universal, na regra, realizada a partir de baixo para cima, "das representações sensíveis aos conceitos formados por 'comparação, reflexão, abstracção.' (1993, XX) Tal operação percorre o sistema crítico da primeira à terceira Crítica e terá sido esquecida pelo comentário de Kant. No entanto aquilo a que a autora chama "reflexão generalizante" parece não conter qualquer elemento que a aproxime da reflexão conforme ao conceito de reflexão da Anfibologia e estará mais próxima de um processo daquilo a que Kant chamava uma subsunção de dados sensíveis sob conceitos gerais de dados sensíveis. Assim, "...a função das formas lógicas dos nossos juízos, relativamente a um dado sensível qualquer, é a de reflectir este dado sensível sob conceitos gerais. Esta função de reflexão generalisante (inscrição de representações singulares sensíveis sob conceitos comuns) é aquilo a que Kant chama também, na primeira Crítica, *análise*: a *análise* do sensível é a actividade do entendimento pelo qual representações dadas são elevadas à forma discursiva (são reflectidas sob conceitos). Se nos referirmos às explicações da *Lógica*, pode precisar-se que esta *análise* consiste nas operações de 'comparação, reflexão, abstracção' *e que estas operações são elas próprias governadas pelas formas lógicas dos nossos juízos.*" (1993, XIX) A natureza semelhante da reflexão lógica e transcendental na perspectiva da autora fica bem marcada por exemplo na seguinte passagem em que praticamente quase identifica as operações

2 Uma analogia aqui se oferece relativamente ao método terapêutico desenvolvido pelo Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, o qual na § 116 afirma: "quando os filósofos usam uma palavra – 'saber', 'ser', 'objecto', 'eu', 'proposição', 'número' – e procuram captar a *essência* da coisa, devemo-nos perguntar: em que linguagem é que vive esta palavra, de facto é sempre assim utlizada?" A analogia que referimos assenta no facto de que, tal como Kant para as representações, assim também no caso da reflexão gramatical de Wittgenstein, a pesquisa se dirige para as linguagens em que tal ou tal uso de um termo tem o seu lugar de origem.

cognitivas próprias das duas reflexões, a lógica e a transcendental: "Os conceitos de comparação que governam a comparação de conceitos de que trata o capítulo da *Anfibologia* governam com efeito também a génese dos conceitos por comparação, reflexão e abstracção de que trata a *Lógica*. Certamente, neste último caso, trata-se da *formação* de conceitos, pela qual o juízo desempenha o papel de forma directora; enquanto que no primeiro caso conceitos *já formados* são inscritos, em virtude da sua comparação, nos juízos. Mas tudo o que precede autoriza a pensar que o primeiro caso pode esclarecer o segundo, sendo também as regras que governam a formação dos conceitos por 'comparação, reflexão, abstracção' (1993,154) Ora, esta identificação entre conceitos de reflexão da lógica geral e da lógica transcendental retira o significado crítico à actividade de reflexão, referida muito claramente por Kant como "um dever ao qual não pode subtrair-se todo aquele que pretende *a priori* julgar algo sobre as coisas." (*CRP*, B 319) Unidade e diversidade, conveniência e desconveniência, interior e exterior e matéria e forma são os quatro grandes pares conceptuais que governam a reflexão crítica. Não cabe aqui desenvolver a questão do modo como são deduzidos, a correspondência com as formas do juízo e com o quadro das categorias. Digamos que são conceitos que servem de fundamento à reflexão crítica sobre a nossa inteira actividade judicativa e que são afinal aqueles que servem para avaliar o nosso poder de julgar. Este é um talento que todos os homens possuem mais ou menos desenvolvido e é um facto que, como Descartes lembrava acerca do bom senso, cada um pensa que tem desenvolvido no mais alto grau. "Mas todos os juízos e mesmo todas as comparações têm necessidade de uma *reflexão*, isto é, de que se distinga a que faculdade de conhecimento pertencem os conceitos dados. A actividade (*Handlung*) pelo qual eu confronto (*zusammenhalten*) a comparação das representações em geral com a faculdade de conhecimento em que ela se faz e pelo qual eu distingo se é como pertencendo ao entendimento puro ou à intuição sensível que elas são comparadas entre si, a essa actividade eu chamo *reflexão transcendental.*" (*CRP*, B 317) Notemos pois que a reflexão é uma actividade, *Handlung*, a qual se exerce privilegiadamente pela comparação das representações (a qual, enquanto reflexão lógica, está presente na formação de conceitos), de forma

a identificar o lugar onde estes conceitos se formam, se no entendimento puro, de na sensibilidade. Essa actividade reflexiva é afinal constituída por uma *dupla* comparação, isto é, comparamos com a nossa faculdade de conhecimento a comparação lógica das representações que leva à formação de conceitos. É assim que Kant nota que "esta comparação (a lógica) necessita primeiramente de uma reflexão, isto é, de uma determinação do lugar, ao qual pertencem as representações das coisas comparadas, para saber se é o entendimento puro que as pensa ou a sensibilidade que as dá no fenómeno." (*CRP*, B 342) Dieter Henrich foi dos poucos autores a sublinhar a importância e originalidade desta actividade de reflexão por comparação na filosofia kantiana, quando lembra que a "reflexão pertence (em conjunto com a atenção) aos mais elementares usos do intelecto. É uma forma de conhecimento que intrinsecamente acompanha as operações da mente e ajuda a mantê-las dentro dos seus limites respectivos" e acrescenta "esta noção de reflexão tornou-se-nos completamente estranha, enquanto Kant emprega muitas variantes dela e evidentemente assume que é familiar a toda a gente." (1992, 39) A reflexão é de facto uma operação cognitiva e veremos que assim continua, para além da primeira Crítica. No entanto, ela só aparecerá como estranha se não a encararmos como atitude crítica por excelência.

Sem dúvida então que esta actividade é crucial numa filosofia que se pretende crítica e não será demasiado arriscado pensar o capítulo ou apêndice onde é exposta como um capítulo central da primeira Crítica. Tenderíamos a ver então a *Crítica da Razão Pura* como uma obra em que a actividade reflexiva, no sentido que temos vindo a tratar, adquire um papel central que a atravessa inteiramente, não sendo no entanto seu objectivo uma crítica do juízo, mas sim em geral a demonstração que o conhecimento *a priori* é possível, sem ceder às exigências da razão dialéctica (no sentido preciso da dialéctica da razão pura em Kant). Esta constatação, à primeira vista trivial, não tem merecido na verdade a atenção que merece na literatura[3]. Poucos notarão como Claudio La Rocca que "o tratamento dos conceitos da reflexão,

3 Com excepção do já referido livro de Longuenesse (1993), mas também importantes para a filosofia da reflexão em Kant, ver P. Reuter (1989), M. Kugelstadt (1998) e C. La Rocca (1999).

para além de desenvolver a teoria do juízo transcendental tal como Kant o concebia na primeira Crítica, constrói o primeiro elemento de uma teoria mais complexa que a *Crítica do Juízo* desenvolverá ulteriormente." (1999, 171) Ora o interessante, de um ponto de vista sistemático e crítico, será verificar em que sentido essa evolução para uma maior complexidade da actividade reflexiva na terceira Crítica se processa. Defendo que essa evolução se realizou mediante um *aprofundamento das relações entre reflexão e crítica.*

Começaríamos por lembrar que a filosofia crítica não é por isso, como Kant adverte, uma doutrina (*Lehre*) e é curioso verificar como, apenas com a apresentação da sua terceira e última Crítica, ele afirma que a tarefa crítica estará terminada. Até então, até 1790, ano de publicação da *Crítica da Faculdade do Juízo*, o que ele desenvolveu foi uma filosofia crítica que lançasse os princípios de uma nova maneira de pensar em torno da globalidade da experiência humana desdobrada nas suas mais importantes modalidades, a cognitiva, a ética e a estético-teleológica. Sabemos também que para Kant a experiência humana em todas essas formas tem a estrutura do juízo, não existindo aquilo a que chamamos experiência, seja cognitiva, prática ou estético-teleológica independentemente do exercício do juízo. As três críticas são críticas do juízo, quer este se revista de qualidade cognitiva, prática ou estético-teleológica. Assim Kant observa nas últimas linhas do Prólogo da terceira Crítica: "Com isto termino, portanto, a minha inteira tarefa crítica. Passarei sem demora à doutrinal, a fim de que sempre que possível, retirar da minha crescente velhice o tempo em certa medida ainda para tanto favorável." E acrescenta: "É óbvio que não haverá aí nenhuma parte especial para a faculdade do juízo, pois com respeito a ela a crítica toma o lugar da teoria." (*CFJ*, X) É ainda notável que à crítica não corresponda nenhum território ou domínio próprio, já que que não é à faculdade de julgar por si mesma que Kant atribui os dois grandes territórios doutrinais da razão, isto é, a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes[4]. Gostaríamos de início de reassumir que a idéia dessa mesma actividade crítica é dos maiores, senão mesmo, o maior legado que Kant nos transmitiu e vale a pena tentar retraçar-lhe os limites e expôr com a maior exactidão possível as suas articulações com outros conceitos. Tal ideia de filosofia como actividade e não como doutrina

reapareceu no século XX, frequentemente com equívocos e com acepções diferentes das que lhe deu Kant, mas não será esta certamente a ocasião para desenvolver este tema.

É pois notório que o conceito de *reflexão* possui um destino particular na terceira Crítica e que corresponde a uma evolução determinada no próprio interior do sistema crítico. Referimos há pouco que assistimos a um aprofundamento das relações entre reflexão e crítica e se pretendemos compreender essa teoria mais complexa de que fala La Rocca, própria da última Crítica, teremos que, a meu ver, verificar que surpreendentemente Kant vai elevar ao estatuto de faculdade autónoma (ou quase autónoma, se ressalvarmos que ela é qualificada pelo mesmo Kant como possuindo "heautonomia"), uma faculdade de ajuizar reflexiva (*reflektierende Beurteilungsvermögen*), faculdade que até então não tinha tido necessidade de introduzir no seu sistema crítico. O que certamente se revelou a seus olhos foi, digamos, o potencial do próprio poder de julgar que de facto mostrava, mesmo a uma observação pouco cuidada, que era mais, bastante mais do que mera capacidade de aplicar a regra já dada a coisas ou mera capacidade de comparar representações na unidade da consciência sob a forma de uma *reflexão lógica*. É verdade que essa é uma operação não puramente automática, pois que o juízo não é em caso algum um automatismo, mas não é também certamente reflexiva, já que não se observa a si própria, e essa é condição *sine qua non* para possuir o estatuto de crítica. Porém a Anfibologia já mostrara suficientemente que uma reflexão é possível e necessária para todo aquele que pretenda obter algum conhecimento *a priori*. Assim essa capacidade vai dar lugar, na terceira Crítica, a uma autêntica faculdade e com ela algo de novo aparece, isto é, um conceito ou princípio que não existia anteriormente e que se distingue do entendimento ou da razão por ser meramente *subjectivo*. Com isso pretende Kant dizer que ele não é exercitado com vista ao *conhecimento* de qualquer objecto. Lembremo-nos que a reflexão da Anfibologia também não visava o conhecimento das coisas e justamente esta faculdade de ajuizar *reflexiva*, reflecte, não determina. Admitimos então

4 Ver especialmente *CFJ*, Introdução, I e II.

como princípio uma *conformidade a fins* (*Zweckmässigkeit*) das coisas da natureza, ou seja, representamo-las *como se* uma inteligência as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento. Mas, precisa Kant, "Não como se deste modo tivéssemos que admitir efectivamente um tal entendimento (pois é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta idéia serve de princípio, mas para reflectir, não para determinar); pelo contrário, desse modo, esta faculdade dá uma lei somente a si mesma e não à natureza." (*CFJ*, XXVIII) Esta qualificação é crucial: o conceito de uma conformidade a fins serve para *reflectir*. Essa faculdade dotada de um tal princípio revela-se de uma potencial enorme: ajuizar a total panóplia de juízos pertencentes à região dos conhecimentos empíricos, quer de natureza estética (do tipo padrão, "isto é belo"), quer teleológicos ou funcionais e utilitários[5]. Tais conhecimentos revelar-se-ão pseudo-conhecimentos, mas apenas quando tornados objectos do juízo reflexivo. A diferença é que se na Anfibologia a reflexão se exercia sobre as representações em geral, sem atender à forma peculiar das coisas representadas, a verdade é que agora a reflexão ganha recursos suficientes para avaliar outros domínios fundamentais da experiência. "O comprazimento no belo tem que depender da reflexão sobre um objecto" (*CFJ*, 11) no caso do juízo de gosto ou "o conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade do juízo reflexiva para orientar a investigação sobre objectos desta espécie" (*CFJ*, 295), no caso do juízo teleológico. De qualquer modo é sempre uma pregnância da forma que induz a uma reflexão por parte do sujeito. A pergunta que então é sugerida é a seguinte: esta autonomia da actividade reflexiva, traduzida na obtenção de um princípio próprio, isto é, um conceito de conformidade a fins que diferença e que continuidade apresenta em relação à reflexão transcendental/ crítica da Anfibologia? A resposta a meu ver será que representa um modo diferente, mais perspectivado e ágil de observar o nosso funcionamento cognitivo. A propósito, lembremo-nos que a faculdade de julgar reflexiva, ainda que não se confunda para Kant com uma capacidade cognitiva, é sempre por ele descrita na terceira Crítica como um movimento que a mente realiza do particular para o geral (descoberta da regra não dada) ou ainda como um

jogo entre imaginação e entendimento (liberdade daquela em relação a este na experiência estética). Este é um ponto onde, mais uma vez, reflexão e crítica se encontram e essa mobilidade perspectivista exprime diferenças, mas também continuidades relativamente à estrutura reflexiva analisada na primeira Crítica.

Retomando a caracterização desse princípio reflexivo novo com que opera a faculdade de julgar, repare-se como de facto mesmo a reflexão estética é *cognitiva*, no sentido dessa observação das faculdades e aliás Kant realça o facto da reflexão estética ser o que mais se aproxima da actividade reflexiva no seu estado puro porque nela aquele que reflecte fica, por assim dizer, apenas absorvido no livre jogo das suas faculdades de conhecimento, sem ter que se preocupar com as qualidades intrínsecas do objecto. Assim alguém, ao proferir um juízo de gosto, poderia ser tentado a identificar uma propriedade determinada do objecto que justificasse o predicado "ser belo". Mas essa é uma sugestão que devemos afastar ou que, pelo menos, Kant afasta: se reflectirmos, aperceber-nos-emos que o lugar dessa representação como bela reside no mero jogo subjectivo das faculdades. Assim como na Anfibologia da primeira Crítica apenas uma comparação das representações com as nossas faculdades, de forma a determinar o seu lugar transcendental nos permitia saber se estávamos perante um conhecimento *a priori* legítimo, assim também agora na reflexão estética essas formas belas com as minhas faculdades cognitivas para me dar conta que é no seu jogo que se forma o juízo de gosto, válido para todos. Perguntar-se-á qual a alternativa a esta reflexão? Sem actividade reflexiva a estética ficaria entre duas alternativas não críticas aos olhos de Kant: ou se declararia como bela a forma representada com agrado (empirismo do gosto) ou a forma é representada como perfeita (um *a priori* dogmático que fantasia acerca das formas beleas em si).

5 Tais juízos são, na sua essência, determinantes e sendo assim a reflexão trancendental é sempre uma perspectiva crítica do acto de aplicação que está presente nesse tipo de juízos. Neste sentido não terá razão Alain Renaut (1997, 396) quando afirma que "la troisième *Critique* sera en fait une critique de la réflexion". Mas será uma afirmação correcta se por reflexão se entender, não a transcendental, mas a lógica, cujo objectivo também é a formação de conceitos.

Sem entrar em detalhes técnicos, cuja discussão nos levaria longe do nosso fio argumentativo, caberá lembrar uma passagem da Primeira Introdução à terceira Crítica, em que Kant descreve a operação própria da reflexão estética, tendo por base a *comparação*: "Se a forma de um dado objecto (*Objekt*) na intuição empírica é constituída de tal modo que a *apreensão* da diversidade do objecto na imaginação entra em acordo com a apresentação (*Darstellung*) de um conceito do entendimento (seja qual for esse conceito), então, na mera reflexão, entendimento e imaginação harmonizam-se mutuamente para o fortalecimento do seu trabalho e o objecto é percebido como final unicamente para o juízo." (*Prim. Introd. CFJ*, Ak. Ausg. XX, 220-1) O que encontramos pois aqui, no cerne da reflexão? Não a comparação de uma representação de um objecto com as capacidades cognitivas para determinar o lugar transcendental dessa representação (razão pela qual esta é uma reflexão sem um predominante interesse cognitivo), mas a comparação entre a apreensão da forma do objecto na imaginação com a exibição ou apresentação de um conceito, qualquer que ele seja. Na verdade o que é descrito como trabalho reflexivo é a acção recíproca entre imaginação e entendimento, a qual exige uma comparação directa entre uma apreensão de uma forma na intuição e apresentação ou exibição de um conceito, qualquer que ele seja[6]. Tal processo reflexivo parece, à primeira vista, obscuro e difícil de tranpôr para a experiência estética comum, mas não será problemático encontrar exemplos que a ilustrem. Na "Primavera" de Boticelli apreendo uma diversidade sensível sob a forma de um rosto e corpo humanos, uma apreensão sintética da imaginação. No mesmo processo reflexivo, comparo essa apreensão e faço-a entrar em concordância com a apresentação de conceitos de serenidade, harmonia, etc. O rosto e corpo aprendidos numa totalidade sintética vão conjugar-se de tal forma com os conceito do entendimento, que nessa altura decido convocar, que passam a ser a própria apresentação/exibição (*Darstellung*) do conceito. Suponhamos ainda a evolução de um par de dançarinos no palco. Apreendemos na imaginação uma forma sintética (dois corpos humanos num movimento associado) que entra numa relação harmoniosa e interpelante com outros conceitos cuja esquematização simbólica corresponde ao próprio àquela forma. Refira-se que estamos sempre em presença de um livre

jogo das faculdades cognitivas fundamentais, no qual nenhuma delas subordina a outra.

Vemos pois como no cerne da reflexão se encontra a *comparação* de uma representação com as faculdades cognitivas. A conformidade a fins exibida pela bela forma (o termo belo é afinal uma qualificação dessa conformidade sentida subjectivamente como prazer estético partilhado universalmente) não é objectiva no sentido em que a reflexão não inclui nesse caso qualquer interesse de ordem cognitiva. Trata-se ainda assim de uma reflexão que, não guardando qualquer traço de motivação cognitiva, continua crítica na sua essência, isto é, não aceita para o juízo de gosto qualquer regra exterior, qualquer conceito de objecto que, mais ou menos automaticamente, se imponha às coisas particulares. "Quando se julgam objectos segundo conceitos, toda a representação da beleza é perdida. Logo não pode haver tão pouco uma regra, segundo a qual alguém devesse ser coagido a reconhecer algo como belo. Se um vestido, uma casa, uma flor é bela: disso não deixa o nosso juízo presuadir-se por nenhuma razão ou princípio. Queremos submeter o objecto aos nossos próprios olhos, como se o nosso comprazimento dependesse da sensação, e contudo, se então chamamos ao objecto, belo, cremos ter em nosso favor uma voz universal e reivindicamos a adesão de qualquer um, já que de contrário, cada sensação privada decidiria só e unicamente para o observador e o seu comprazimento." (*CFJ*, 161) Que a reflexão presente no juízo de gosto não deva usar qualquer regra que lhe seja exterior é uma característica notável do acto reflexivo desse juízo em particular, mas igualmente, podemos afirmá-lo, da reflexão em geral. Pensemos como, na Anfibologia, aquilo que será a descoberta do lugar transcendental onde a representação tem a sua origem não se apóia em qualquer regra fornecida pelos próprios conceitos do entendimento. Essa capacidade reflexiva apenas pode estar contida na própria faculdade de julgar, ainda que a primeira Crítica não dê o passo decisivo que mais tarde a *Crítica da Faculdade de*

6 A interpretação de R. A. Makreel vai neste sentido: "Because reflection is comparative, we find that reflection on aesthetic form involves a direct comparison of apprehension and presentation." (R. A. Makreel, 1990, 56)

Julgar dará, ou seja, *a passagem de uma reflexão transcendental a uma verdadeira faculdade de julgar reflexiva*. O selo da autonomia da reflexão crítica mostra-se no facto de não deixarmos "o nosso juízo persuadir-se por nenhuma razão ou princípio".

No caso da reflexão estética a característica crítica advém-lhe precisamente de procurar o princípio ou justificação do prazer estético apenas no jogo interno das faculdades cognitivas *por ocasião* da percepção da forma. Assim como na Anfibologia cada representação era criticamente comparada com as faculdades no sentido de apurar em que lugar transcendental ela era gerada, assim agora o prazer estético apenas obtém a sua qualidade de "voz universal" se não estiver dependente de uma sensação privada. O filósofo crítico procura o *locus* transcendental da bela forma e fá-lo, como já foi mencionado, mediante a comparação da forma apreendida na intuição com o conceito, qualquer que ele seja. Porém o que é decisivo é que no processo reflexivo se conscencialize que é na interpelação recíproca da imaginação e entendimento que se gera o prazer estético, por ocasião da percepção da bela forma. Temos vindo a reparar como Kant descreve a reflexão estética e deve notar-se que se encontra na terceira Crítica uma enorme diversidade de descrições. Deve-se no entanto reter que no seu cerne sempre se encontra uma *actividade comparativa* entre representações e faculdades, sem o que não existe comprazimento (*Wohlgefallen*), que é o prazer partilhado universalmente. Seria mais fácil ainda mostrar como a reflexão transcendental opera na avaliação das formas naturais orgânicas. Aí a reflexão retoma praticamente as características da Anfibologia da primeira Crítica. A reflexão consiste em comparar a forma apreendida com um conceito da razão para reconhecer neste o lugar da sua origem. É o caso de quem, passeando descuidadamente numa praia deserta (*CFJ*, 285), vendo inscrito na areia um hexágono regular, compara essa forma com as leis gerais da causa e efeito mecânicos produzidos pelo vento, o mar, etc., e compreende que não é nessas leis que se encontra a sua génese. A reflexão sobre a forma leva-o a colocar na origem da forma um conceito racional de uma inteligência humana. Tal situação serve para analogicamente definir o tipo de reflexão crítica que a compreensão das formas naturais orgânicas supõe.

Esperamos ter contribuído para o esclarecimento de que: 1. reflexão e crítica são conceitos que remetem um para o outro: num quadro da filosofia transcendental, a reflexão é crítica e a crítica é reflexiva, 2. entre os sentidos diferentes do termo "reflexão" interessa desde logo aquele que Kant apresenta na Anfibologia da 1ª Crítica, 3. este conceito desempenha um papel sistemático nas duas Críticas referidas, 4. o núcleo da reflexão transcendental reside na operação de comparação e 5. a actividade reflexiva e crítica adquire na faculdade de julgar reflexiva da terceira Crítica, precisamente o estatuto de uma faculdade autónoma que vai dar, como se sabe, a forma de um sistema à filosofia crítica.

Referências bibliográficas:

As citações da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Faculdade do Juízo* são feitas respectivamente a partir do vol. 3 da Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter, o qual contém a 2ª edição de 1787 (tradução nossa) e da tradução portuguesa de Valério Rohden e Antonio Marques, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, Lisboa, 1992, referindo os números que seguem as iniciais *CFJ* as páginas correspondentes da segunda edição original da última Crítica, constante do vol. 5 da mesma Akademie Textausgabe.

Dieter Henrich (1992) *A esthetic Judgment* and the Moral Image of the World, Studies in Kant, Stanford: Stanford UP.

Joachim Kopper (1976) *Reflexion und Determination*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

M. Kugelstedt (1998) *Synthetische Reflexion*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1998.

Béatrice Longuenesse (1993) *Le pouvoir de Juger*, Paris: PUF.

Rudolf A. Makkreel (1990) *Imagination and Interpretation in Kant - The Hermeneutical Import of the* Critique of Judgment, Chicago: University of Chicago Press.

Antonio Marques (1998) "Reflection and Fiction in Kant's Aesthetics". In: "Kant's Aesthetics", org. Herman Parret, Berlin/New York: W. de Gruyter(2001). "Kant's Third Critique: What the concept of *Gemüt* brings to the concept of reason". In: Akten der IX. Internationalen Kant-Kongress, vol.3, pp. 580 e segs.

Alain Renaut (1997) *Kant aujourd'hui*, Paris:Aubier.

Claudio La Rocca (1999) *Esistenza e Giudizio*, Pisa: Ed. ETS.

Abstract

The concept of philosophy as a critical activity is one of the most important (if not *the* most important) legacy of Kant to the future and perhaps one of our main tasks as philosophers will be the redefinition of the profile and boundaries of philosophy from a critical perspective. In Kant's view critical thought is reflexive thought and reflection in its deepest and most appealing sense is critical activity. Aim of this paper is to elucidate some aspects of the intrinsic and complex link between *reflection* and *critical philosophy*. Although it seems to exist an obvious and almost natural interdependence between both concepts, the true is that usually interpreters don't work systematically this topic and don't make even a correct distinction between a logical or formal concept of reflection and a critical one. Transcendental reflection, as explained in the first Critique's "Amphiboly of Concepts of Reflection", is an activity which works by comparing representations or concepts in order to identify their transcendental place. In fact transcendental (not logical) reflection contains two comparative movements: comparison of representations with representations and of representations with our cognitive faculties. Mere logical reflection intends to elucidate how concepts are generated from an empirical basis. Then in the first Critique *reflection* places itself at the center of all critical program and works on every determinant judgment in order to evaluate its cognitive legitimacy.

Yet the importance of transcendental reflection is not contained in the limits of the first Critique. Further it will be understood as the true structure of judgment itself and the *Critique of Judgment* will develop a systematic theory of reflexive judgment. What is new in the context of the third Critique is, so to say, the transformation of this reflection structure in a true faculty of judgment, with a specific principle. At this point the question one can formulate is the following one: what difference or continuity in relation to the former concept of reflection does represent this new faculty of reflexive judgment? The answer will be, that it represents a more perspectivistic and agile way to see the operations of our cognitive capacities. One must remember how in the last Critique, the mind moves from the particular to the universal (which is not given) by comparing representations and searching their transcendental origin. It is the same reflection structure one has found in the "Amphiboly" but now acquires not only a critical function, but also a more systematic function by judging beautiful things and things as natural ends.

Resumo

O conceito de filosofia como actividade crítica é um dos mais importantes (senão o mais importante) legados de Kant para os tempos futuros e talvez uma das nossas principais tarefas enquanto filósofos seja a redefinição do perfil e limites da filosofia de uma perspectiva crítica. Na opinião de Kant o pensamento crítico é ao mesmo tempo reflexivo e a reflexão, no seu sentido mais profundo e apelativo, é actividade crítica. O objectivo deste texto é o de esclarecer alguns aspectos da ligação intrínseca e complexa entre *reflexão* e *filosofia crítica*. Ainda que pareça existir uma interdependência óbvia e quase natural entre os dois conceitos, a verdade é que geralmente os intérpretes não trabalham sistematicamente este tópico e não fazem mesmo uma distinção correcta entre um conceito de reflexão lógico ou formal e um conceito crítico. A reflexão transcendental, tal como é exposta na "Anfibologia dos Conceitos de Reflexão" da primeira Crítica, é uma actividade que opera por *comparação* de representações ou conceitos com o fim de identificar o seu lugar transcendental. De facto a reflexão transcendental (não lógica) contém dois momentos da actividade de comparação: a comparação de representações com representações e de representações com as nossas faculdades cognitivas. A reflexão meramente lógica tem como objectivo elucidar de que forma os conceitos são gerados a partir da sua base empírica. Deste modo, na primeira Crítica, a reflexão ocupa o centro de todo o programa crítico e opera sobre qualquer juízo determinante, a fim de avaliar a sua legitimidade cognitiva.

Todavia a importância da reflexão transcendental não se contém nos limites da primeira Crítica. Para além disso deve ser compreeendida como a estrutura mais fundamental do próprio juízo e a *Crítica da Faculdade do Juízo* desenvolverá uma teoria sistemática do juízo reflexivo. Aquilo que é novo no contexto da terceira Crítica é, por assim dizer, a transformação desta estrutura de reflexão numa verdadeira faculdade judicativa, dotada de um princípio específico. Assim a questão que podemos formular é a seguinte: que diferença ou continuidade relativamente ao anterior conceito de reflexão representa esta nova faculdade de um juízo reflexivo? A resposta será que ela representa um modo mais ágil e perspectivista de compreender as operações das nossas capacidades cognitivas. Devemo-nos lembrar como, na última Crítica, a mente se move do particular para o universal (o qual não é dado) mediante a comparação de representações e a procura da sua origem transcendental. É a mesma estrutura de reflexão que já se encontrou na "Anfibologia", mas agora adquire, não apenas uma função crítica, mas também uma função mais sistemática, ao ajuízar coisas belas e coisas como fins naturais segundo uma regra de adequação a fins.

Sobre o direito da necessidade e o limite da razão

Christian Hamm

"Sair da sua menoridade", "ter a coragem de fazer uso do *próprio* entendimento", tornar-se maior e autônomo – tudo isso do que Kant nos fala no seu famoso ensaio[1] constitui, evidentemente, não apenas o "lema do esclarecimento", mas também, e por excelência, o do próprio projeto crítico kantiano. **Que** a exigida emancipação do pensamento humano é possível e **como** ela deve ser concebida e instaurada, é o grande tema das três *Críticas*.

Quanto ao sucesso do seu empreendimento, Kant não tinha a mínima dúvida: convencido de ter "eliminado todos os equívocos" dos seus predecessores filosóficos, de ter "explicitado integralmente segundo princípios" todas as questões cruciais da metafísica e de tê-las solucionado de uma vez para sempre, ele achava que simplesmente "nada resta[ria] à posterioridade senão a organização disso em forma *didática*"[2].

Se bem que nós tenhamos bons motivos para não partilhar *ex toto* essa opinião de Kant datada de 1781 – ele mesmo se viu, como se sabe, obrigado a submeter sua concepção, no decorrer dos anos, a várias modificações substanciais – é inegável que o pensamento crítico-transcendental, da forma como se apresenta já na sua primeira versão completa, *i.e.*, na primeira edição da *Crítica da razão pura*, impressiona não só pela envergadura e a profundeza da proposta filosófica como tal, mas também, e não menos, pelo caráter meticuloso da sua

1 Cf. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: W.Weischedel (Ed.), Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche. Buchgesellschaft, 1956-64, vol. VI, p.53.

2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781) In: Werke. Akademie Textausgabe IV, Berlin: de Gruyter, 1968, p. 1-252 (sigla: *KrV*, A); estas citações: A XII, A XX.

exposição e o rigor na organização sistemática dos seus diversos componentes doutrinais: tão ubíquas são as definições e explicitações, tão espesso o tecido de provas e contraprovas, de demonstrações e deduções, que a obra transmite, de fato, a idéia de ela representar algo irrevogavelmente completo, definitivo e incontestável, tanto nas suas premissas quanto nas conclusões.

Uma leitura mais cuidadosa mostra, no entanto, que vários pedaços de teoria, e entre eles até alguns dos verdadeiros "pilares" da construção kantiana, são muito menos sólidos do que parecem à primeira vista: menos sólidos no sentido de que não os vemos em nenhum lugar submetidos a um exame rigoroso, exame esse que, segundo as próprias máximas críticas de Kant, unicamente poderia comprovar sua pretensa solidez. Estou me referindo aqui não tanto àqueles elementos – como, p. ex., a famosa (mas nunca fundamentada) distinção entre os dois "troncos" do conhecimento, sensibilidade e entendimento, ou a "imaginação" enquanto "função cega embora indispensável da alma" (*KrV*, B 103) que servem, num sentido mais "arquitectônico", para sustentar, por assim dizer, a "estática" do edifício de pensamento transcendental, mas àqueles muitos outros de caráter mais "dinâmico", ligados, antes, à idéia central do "**tender**" [Streben], de um suposto desenvolvimento progressivo, um aperfeiçoamento possível ou até necessário da razão, como se expressa no uso de certas fórmulas como, p. ex., a de uma "disposição natural" [Naturanlage] (do "ser racional", da "humanidade", da "razão") e do respectivo "dever" de "cultivá-la", do "destino" do homem e da razão, ou da ambição e do "interesse" que esta última tem na existência de certos objetos ou num determinado modo de atuação. A esse conjunto de conceitos "dinâmicos" pertence também o da "necessidade da razão".

Como interesses e necessidades se fazem notar mais nitidamente em momentos e situações em que sua realização se torna difícil ou parece até ameaçada por encontrar certos **limites** (sejam eles reais ou aparentes), convém tratar também a **necessidade da razão**, primeiramente, sob o ponto de vista da sua limitação. O lugar sistemático que escolhemos para sua abordagem é, portanto, aquele da determinação dos limites da razão pura, ou seja, o da "transição" do uso teórico-especulativo para o uso prático da razão, exposta, por Kant, pela primeira vez no contexto da também "transição" da *Analítica*

para a *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, com seu conceito sistematicamente central, a saber, da "idéia transcendental".

~

Kant introduz e expõe as idéias transcendentais (*KrV*, B 378ss.) num momento em que ele já tem plena certeza de ter concluído, com êxito, a primeira grande parte do seu trabalho crítico: a fundamentação e a delimitação definitiva de todo conhecimento possível. O que ainda falta, é não só a apresentação da contraprova (negativa) de que qualquer tentativa de questionar esses fundamentos e de alterar, estender ou ultrapassar os limites desse conhecimento, da **experiência** possível, tem que fracassar necessariamente – isso o tema dos "Paralogismos", das "Antinomias" e do "Ideal" da razão pura, no Livro Segundo da "Dialética" (*KrV*, B 396-670) – , mas também a outra prova (positiva) de que a exclusão rigorosa de tudo aquilo que ultrapassa a esfera da experiência não resulte necessariamente na sua simples negação ou invalidação. O que falta é, portanto, mostrar como e porque certas figuras do puro pensamento, isto é, figuras que não correspondem a nenhuma intuição e, por isso, não podem ter nenhuma função constitutiva para o conhecimento, contribuem, mesmo assim, produtivamente para a consolidação desse mesmo conhecimento. Essas figuras – as idéias transcendentais supracitadas – são concebidas, por Kant, em analogia com os conceitos puros do entendimento da "Analítica transcendental", que

> "deu-nos um exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter *a priori* a origem de conceitos puros, que representam objetos anteriormente a toda a experiência ou, antes, indicam a unidade sintética que unicamente torna possível um conhecimento empírico de objetos"[3].

3 Citações deste e dos trechos seguintes da *Crítica da Razão Pura - Kritik der reinen Vernunft* 2. Auflage 1787. Ed. Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 37a; sigla: *KrV*, B) - segundo a tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger (Os Pensadores: Kant. 2 vls., São Paulo: Nova Cultural, 1988).

Assim como a forma dos juízos, "convertida num conceito da síntese das intuições", produziu categorias, que "dirigem todo o uso do entendimento na experiência",

> "podemos esperar que a forma dos silogismos[4], se for aplicada à unidade sintética das intuições segundo a norma das categorias, conterá *a priori* a origem de certos conceitos que podemos denominar conceitos puros da razão ou *idéias transcendentais* e que determinarão segundo princípios o uso do entendimento na totalidade da experiência." (*KrV*, B 378)

Se a função da razão nas suas inferências consiste – à diferença da função do entendimento: de dar unidade à ação de "ordenar diversas representações sob uma representação comum", da "**unidade nos juízos**" (*KrV*, B 93/94) – na "**universalidade do conhecimento por conceitos**", e se o próprio silogismo é um juízo, que é determinado *a priori* na extensão total de sua condição, o conceito transcendental da razão não pode ser senão "o [conceito] da ***totalidade das condições*** para um condicionado dado" (*KrV*, B 379[5]). Ora,

> "visto que unicamente o *incondicionado* torna possível a totalidade das condições e que inversamente a totalidade das condições é sempre incondicionada, um conceito racional puro em geral pode ser explicado mediante o conceito do incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado." (ibid.)

Assim está patente que, do mesmo modo que os conceitos puros do entendimento, as categorias, representaram formas **necessárias** do conhecimento, também os "conceitos racionais puros da totalidade na síntese das condições" devem ser tomados como necessários – necessários, todavia, não como conceitos de objetos cognoscíveis, mas "pelo menos como **tarefas**[6] para fazer progredir a unidade do conhecimento, se possível até o incondicionado", possuindo assim, talvez, nenhuma outra utilidade que a de "conduzir o entendimento em direção à qual o seu uso, enquanto é ampliado ao máximo possível, é ao mesmo tempo posto em perfeito acordo consigo mesmo" (*KrV*, B 380).

Os conceitos puros sempre se referem, assim, "apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e jamais termina senão no absolutamente incondicionado – isto é, incondicionado em toda relação." Dado que a razão pura "deixa tudo ao encargo do entendimento, que se refere imediatamente aos objetos da intuição ou, antes, à sua síntese na faculdade da imaginação", ela "reserva para si somente a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura conduzir a unidade sintética, que é pensada na categoria, até o absolutamente incondicionado". Deste modo,

> "a razão relaciona-se somente com o uso do entendimento, e na verdade não enquanto este contém o fundamento da experiência possível (pois totalidade absoluta das condições não é nenhum conceito utilizável em uma experiência, já que nenhuma experiência é incondicionada), mas somente para prescrever a tal uso uma direção rumo a uma certa unidade, da qual o entendimento não possui nenhum conceito e que tende a recolher todas as ações do entendimento, com respeito a cada objeto, em um *todo absoluto.*" (*KrV*, B 382s.)

É precisamente por isso que qualquer "uso objetivo" dos conceitos puros da razão, ou seja, o uso deles para **conhecer** objetos, é "sempre *transcendente*": assim como um "todo absoluto" não pode ser encontrado em nenhuma experiência (já que não existe nem categoria nem intuição correspondente), também eles mesmos, por serem conceitos da **razão** (e não do entendimento), *i.e.*, por serem **idéias**, não se deixam usar, ou melhor, não podem ser transformados em instrumentos para a "produção" de conhecimentos.

Ora, se a idéia transcendental representa assim, de fato, um conceito da razão, ao qual, por um lado, "não pode ser dado nos sentidos nenhum

---

4 Cabe lembrar aqui que a razão, considerada como faculdade de "uma certa forma lógica do conhecimento", é definida, por Kant, como "a faculdade de inferir", isto é, como a faculdade "de julgar mediatamente (mediante a subsunção da condição de um juízo possível sob a condição de um juízo dado" (*KrV*, B 386).

5 Todos os negritos nesse parágrafo são meus.

6 Rohden e Moosburger (*op.cit.*, p. 20) traduzem a palavra alemã "*Aufgaben*" por "problemas"; negritos meus.

objeto congruente", mas pelo qual, não obstante isso, "todo o conhecimento empírico" deve ser considerado "como **determinado** por uma absoluta totalidade das condições"[7] – em que, poderia-se perguntar, consiste finalmente o peso e a legitimidade teórica dela? – Kant admite francamente, que "a totalidade absoluta dos fenômenos é *somente uma idéia*"; como tal, ela possui o mesmo "defeito" que qualquer outra idéia, a saber, o de dizer "*muitíssimo* [...] com respeito ao objeto (enquanto objeto do entendimento puro)", mas "*pouquíssimo* [...] com respeito ao sujeito", isto é, com respeito à realidade empírica deste (*ibid.*).

No entanto, o fato de se tratar "*somente*" de idéias – assim a continuação da argumentação kantiana – não significa de modo algum que os conceitos transcendentais da razão podem ser considerados como supérfluos ou inventados arbitrariamente, pois

> "se mediante eles já não pode ser determinado nenhum objeto, eles, não obstante, podem, no fundo e sem que se perceba, servir ao entendimento como cânone para o seu uso amplo e coerente, pelo qual, na verdade, não conhece mais nenhum objeto como os que ele conheceria pelos seus conceitos, mas, não obstante, e guiado melhor e adiante nesse conhecimento"[8].

Na verdade, as idéias transcendentais podem ser consideradas não só como não supérfluas, mas devem ser tomadas até como imprescindíveis, uma vez que elas, segundo o anterior, têm, não menos que os conceitos puros do entendimento, sua fonte na própria razão, isto é, que elas são "propost[a]s [*aufgegeben*] pela natureza da razão mesma, relacionando-se por isso **necessariamente** ao uso total do entendimento"[9]. Mas, podemos perguntar novamente, de que forma, de que tipo de necessidade trata-se aqui, já que a **categoria** da necessidade, enquanto forma pura do **entendimento**, neste nível da reflexão, não tem mais lugar algum.

Se Kant fala aqui do "necessário" ou da "necessidade", ele está retomando um motivo que já aparece no Prefácio da *Crítica da Razão Pura* (*KrV*, A VII), e que vem acompanhando, como motivo genuinamente me-

tafísico – se bem que, às vezes, de forma mais implícita – grandes partes da sua reflexão crítica. É o motivo inicialmente mencionado da **ambição** ou do **interesse natural** da razão:

> "(...) A razão humana tem um destino singular: ela sente-se importunada por questões a que não pode esquivar-se, pois elas lhe são propostas ["*aufgegeben*"] pela própria natureza da razão; mas também não pode resolvê-las, já que ultrapassam toda a capacidade da razão humana.
> É sem culpa que ela cai neste impasse. Começa com princípios cujo uso é inevitável no curso da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente comprovado por esta. Com esses princípios ela vai-se elevando gradativamente [...] a condições sempre mais remotas. Mas percebendo que desta forma o seu labor deve sempre permanecer incompleto, porque questões nunca têm fim, vê-se obrigada a lançar mão de princípios que transcendem todo uso possível da experiência [...]. E assim envolve-se em trevas e contradições; e isso lhe permite inferir que algures, e subjacente a tudo, deve haver erros latentes; mas é incapaz de descobri-los, porque os princípios que emprega já não reconhecem a pedra-de-toque da experiência, por transcenderem o limite de toda experiência."

A situação em que a razão se encontra, segundo essa exposição, é evidentemente dilemática. Pior ainda é que se trata, conforme Kant, de um dilema **natural**: conhecendo seus limites "naturais", a razão vê-se confrontada permanentemente com algo não menos "natural", a saber, com a sua própria ambição, seu profundo interesse em ampliar e ultrapassar esses mesmos limites. E não tem outra opção: é seu "**destino**" envolver-se com questões que ela mesma, sem ter nenhuma chance de resolvê-las, **quer** e **precisa** resolver; ela "**exige**" (*KrV*, B XX) uma solução, "impelida pela sua própria **necessidade**" (B 21).

---

7 *KrV*, B 384 (negritos meus).
8 *KrV*, B 385. – Rohden e Moosburger (*op.cit.*, p. 23) traduzem "*ausgebreitet*" por "ampliado".
9 *KrV*, B 384 (negritos meus).

Ora, é exatamente essa acepção peculiar de "necessidade" à qual se relaciona também o termo supracitado: a "relação necessária [da razão] ao uso total do entendimento" funda-se, assim, numa necessidade **"subjetiva"** – em alemão: "*Bedürfnis*" – numa necessidade que a própria razão "**sente**" frente ao dilema aqui descrito. É sua "**ânsia indomável**" de encontrar **satisfação** que a leva a "tomar pé firme em esferas que ultrapassam de todo os limites da experiência"[10].

A distinção kantiana entre um "destino" objetivo e uma "necessidade" subjetiva da razão, que pode parecer, a primeira vista, um pouco artificial e pedante, revela-se, no decorrer da argumentação, um momento de suma importância[11]. É entre esses dois pólos que se desenvolve toda a dinâmica da procura dos últimos fundamentos do nosso saber, e é com vista a essa dinâmica que evidencia mais claramente não só o móbil dessa procura, mas também, e sobretudo, o risco permanente que a razão corre de **falhar** na sua procura do absoluto: seguindo cegamente seu "impulso", sua "ânsia indomável", ela vai ultrapassar seus limites, sem percebê-lo, e se perder "nas trevas" do desconhecido.

De suma importância é a acentuação dos dois aspectos, como se vê, já pelo fato de ela apontar exatamente para aquilo que constitui a idéia central da crítica kantiana no espírito da "revolução copernicana" do pensamento, a saber: que os objetos da experiência – e, como podemos completar agora, também os "objetos", *i.e.*, as idéias do pensamento[12] – têm que se regular unicamente pela natureza das nossas faculdades cognitivas. Não menos importante é, no entanto, um segundo momento que segue diretamente dessa mudança da perspectiva no pensamento: a questão do **uso** adequado da razão. É somente nesse horizonte do uso que faz sentido falar de limites do conhecimento e da necessidade de uma **determinação de limites**: dos limites de qualquer experiência possível e, junto com isso, do limite entre entendimento e pensamento, do uso imanente e transcendente da razão, das áreas dos *phaenomena* e *noumena*, do condicionado e do incondicionado.

~

Uma das muitas metáforas de que Kant se serve para explicitar o uso da razão com respeito a seus limites é encontrada no início do último capítulo da "Analítica dos Princípios"[13]. Nesse passo, em que ele fala do "domínio do entendimento puro" que (na primeira parte da *Crítica*) não foi só "percorrido" e "examinado cuidadosamente", mas também "medi[do] e determina[do] o lugar de cada coisa nele", Kant compara esta "terra da verdade" com uma "ilha fechada pela natureza mesma dentro de limites imutáveis", uma ilha "circundada por um vasto e tempestuoso oceano, [...] onde nevoeiro espesso e muito gelo, em ponto de liquefazer-se dão a falsa impressão de novas terras" – terras que exercem, bem no sentido supracitado, justamente pelo seu caráter fantasmático, grande atração sobre os ilhéus, despertando neles o desejo de explorá-las e de integrá-las no seu próprio domínio.

O inevitável fracasso de tal plano deve-se, neste caso, não só ao oceano, essa "verdadeira sede da ilusão", mas evidentemente também ao comportamento dos próprios insulanos, *i.e.*, ao **mau uso** que eles fazem do seu instrumentário disponível, cuja utilidade se restringe, como deveriam

10 *KrV*, B 824 (negritos meus).

11 Vale, todavia, lembrar que o motivo da "razão interessada", como tal, *i.e.*, fora das suas implicações especificamente transcendentais, não é tão novo, mas encontra-se já nas teorias metafísicas da tradição. O próprio Kant refere-se explicitamente a Platão e ao fato que este "observou muito bem que a nossa capacidade cognitiva sente uma necessidade bem mais alta do que simplesmente soletrar fenômenos segundo uma unidade sintética para poder lê-los como experiência, [...] que a nossa razão eleva-se naturalmente a conhecimentos, que transcendem de muito a capacidade de qualquer objeto, proporcionável pela experiência, de jamais congruir com os mesmos, [e que tais conhecimentos] possuem apesar disso a sua realidade e de modo algum são simples quimeras." (*KrV*, B 370s.)

12 Cf. a esse respeito, p.ex., *KrV*, B XVIII: "No que concerne aos objetos, na medida em que apenas pensados pela razão, na verdade necessariamente, sem porém (pelo menos do modo como a razão os pensa) poderem de maneira alguma ser dados na experiência, as tentativas de pensá-los (pois tem que ser possível pensá-los) constituirão mais tarde uma esplêndida pedra de toque daquilo que tomamos como o método transformado da maneira de pensar, a saber, que das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas."

13 *KrV*, B 295 ss. (Seção Terceira da Doutrina Transcendental da Faculdade do Juízo: Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*).

saber, exclusivamente a operações dentro dos limites do seu território e, isso sim, à **demarcação desses limites** – (demarcação essa que, no entanto, não pode consistir de modo algum na construção de algo novo, mas pura e simplesmente na descoberta e no reconhecimento de um já "dado", uma vez que se trata de uma ilha "fechada **pela natureza mesma** dentro de **limites imutáveis**"). – Na aplicação dessa metáfora ao já exposto, evidencia-se mais um momento de grande importância: assim como a ilha não se deixa pensar sem o mar que a circunda – de contrário, o próprio conceito da ilha tornaria-se impossível – também o universo do incondicionado, não obstante seu caráter totalmente solto ("absoluto") da área do conhecimento, deve ser tomado sempre como **sistematicamente** relacionado com esta última; e assim como o mar contribui essencialmente – só, por assim dizer, "por fora" – para a formação dos limites da ilha, também o incondicionado desempenha uma tal função limitativa com relação ao entendimento condicionado.

É essa constelação complexa – por um lado, a razão que, para produzir conhecimento, só dispõe das categorias do entendimento e fica, portanto, "naturalmente" presa ao âmbito da experiência, sentindo, mesmo assim, o "insaciável desejo", também natural, de sair dele (sem poder fazer uso nem daquele nem de um outro instrumentário); e, pelo outro, a "naturalidade" e imutabilidade dos limites entre os dois domínios do conhecimento e das idéias, os quais, não obstante a "autonomia" de cada um deles, condicionam-se mutuamente – é essa constelação que temos que ter presente em todos os momentos em que vemos abordada, explícita ou metaforicamente, a questão da "dupla-cidadania" físico-metafísica do homem, ou seja, a questão da possibilidade e da necessidade de sua transição do mundo sensível do "ser" ao mundo inteligível do "dever-ser".

Um desses momentos (e, sob o ponto de vista sistemático, talvez um dos mais importantes) é aquele, nos últimos parágrafos dos *Prolegômenos*[14], onde Kant, por ocasião de uma abordagem crítica da posição cética de Hume, volta a falar da "determinação dos limites da razão pura"[15] e onde ele tenta diferenciar e aprofundar mais o que já foi exposto a respeito. Ele parte, neste contexto, de uma sucinta análise conceitual, segundo a qual "**limites**", pelo menos "em entes extensos [...], pressupõem sempre um espaço que é

encontrado **fora** de um certo lugar determinado e o compreende", distinguindo-a terminologicamente de "**barreiras**", as quais, como tais, não necessitam disso, já que estas "são meras negações que afetam uma grandeza, enquanto ela não possuir inteireza absoluta". Se o conhecimento da razão é "homogêneo", como, por exemplo, na matemática e nas ciências naturais, ela conhece apenas barreiras, mas não limites, ou, em outras palavras, conhece simplesmente "que há algo fora dela, algo que nunca poderá alcançar", mas não que ela mesma "no seu processo interior algures será completada" (*Pr*, 352s.).

Cabe apontar que o reconhecimento da existência de barreiras, nas ciências, não contradiz de modo nenhum a idéia de uma ampliação ilimitada do conhecimento e de um permanente progresso científico, mas significa apenas que tal ampliação ou progresso podem ser projetados e realizados somente dentro do seu próprio campo de ação, ou seja, no campo dos fenômenos, da intuição sensível. Aquilo que se apresenta, como "tarefa" necessária e natural, unicamente à reflexão metafísica: as idéias transcendentais "[n]um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas", isso fica inteiramente fora da matemática e das ciências naturais; elas não só "nunca pode[m] conduzir até lá", mas "nem sequer necessita[m]" delas para seu trabalho exclusivamente construtivo ou descritivo: não há motivo, na linguagem metafórica sobredita, para elas se preocuparem com o jogo ilusório do nevoeiro no oceano; caso o façam, estão fazendo simplesmente algo errado, algo que deve e que **pode** ser corrigido, uma vez que se trataria, neste caso, do resultado de uma mera confusão, ou seja, de uma ilusão causada somente "mediante a influência despercebida da sensibilidade [sobre] o entendimento" no juízo (*KrV*, B 351), e não, como no caso da reflexão metafísica, de uma "ilusão transcendental" **necessária**, *i.e.*, de um tipo de ilusão que, mesmo tendo descoberto seu caráter ilusório, não desaparece e não deixa de continuar fazendo efeito.

---

14 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* (Werke. Akademie-Ausgabe IV. Berlin: de Gruyter, 1968, pp. 255-382; sigla: *Pr*) Citações neste texto segundo a tradução brasileira de Tania Maria Bernkopf (*Prolegômenos*. In: Os Pensadores: Kant (II), São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 5 – 99), com algumas pequenas correções.

15 *Prolegómenos* (sigla: *Pr*), §§ 57 – 60 (Ak. 350 – 365).

É, pois, somente a metafísica que, "nas tentativas dialéticas da razão", nos leva a **limites**, no sentido estrito da palavra. Ela não pode contentar-se com a mera instauração de barreiras, com a exclusão (apenas negativa) do não-cognoscível do universo da reflexão, mas vê-se, em virtude da necessidade das suas idéias transcendentais, obrigada a determinar também **positivamente** – embora, obviamente, não por meio de conceitos do entendimento – aquele "espaço pressuposto" que "é encontrado fora [do] lugar" da experiência possível e que "o compreende" (*Pr*, 353).

Se a determinação negativa por barreiras se efetua necessariamente como exclusão, como desconexão de um campo (o do cognoscível) de um outro (o do incognoscível), a determinação positiva de limites só pode ser concebida, analogamente, como **conexão** desses dois campos. Ora, dada a irrevogabilidade das restrições do poder cognoscitivo da razão, surge a questão de como esta vai operar uma tal conexão "real" entre o que conhecemos e o que não conhecemos e jamais conheceremos. Na solução que Kant nos oferece e que implica novamente tudo o que se apresentou, no anterior, como intrinsecamente ligado às idéias transcendentais da razão, a saber, que temos que pensar com necessidade

> "um ente imaterial [e] um mundo inteligível [...], puros *noumena* [...], porque a razão só encontra neles [...] completude e satisfação, o que nunca pode esperar encontrar ao derivar os fenômenos de seus fundamentos homogêneos, e porque estes se referem realmente a algo distinto deles (por conseguinte, totalmente heterogêneo)",

ele parte da idéia de que, não obstante a principal indeterminabilidade destes entes em si mesmos, "devemos", pelo menos, "admiti-los **na relação** ao mundo dos sentidos e conectá-los pela razão", uma vez que "podemos ao menos pensar esta conexão por meio de tais conceitos, que expressam sua relação com o mundo dos sentidos" (*Pr*, 355).

Ora, Kant sabe muito bem que a determinação de uma tal conexão, ainda que não se baseie em conceitos empiricamente definidos, só faz sentido na medida em que ela não fica totalmente vazia. Em outras palavras: ela tem

que ser mais que apenas uma "boa idéia", uma mera hipótese – ela tem que ser entendida, não menos que qualquer outra relação no interior dos limites da experiência, como ato ou resultado de **conhecimento**. E é, de fato, exatamente nisso que Kant insiste:

– que a realização dessa conexão é **ainda** conhecimento – um conhecimento, todavia, "justamente em cima do *limite* [**auf** der *Grenze*] de todo o uso legítimo da razão", que pertence, como tal (e, claro, na medida que confinamos nosso juízo unicamente à "**relação** que o mundo pode ter com um ente cujo próprio conceito está além de todo conhecimento de que somos capazes dentro do mundo"), tanto ao campo da experiência como àquele dos "entes de pensamento" [*Gedankenwesen*], sem que isto implique numa violação do preceito básico de evitar todos os juízos transcendentes da razão (*Pr*, 356s.);

– que ela é conhecimento **real**, já que a razão, no ato da demarcação "positiva" dos seus limites, tem que se estender até aquele ponto extremo que não pode ser mais concebido como pertencendo ao "interior" do campo da experiência, descobrindo assim, de fato, algo "que aliás lhe é desconhecido", a saber, aquele "lado exterior" do limite atrás do qual ela só "encontra um espaço vazio diante de si", em que "pode conhecer formas para coisas, mas não as próprias coisas" (*Pr*; 361);

– e que ela é, finalmente, conhecimento **necessário**, uma vez que é só essa sua limitação positiva que faz com que a razão não permaneça "encerra[da]" dentro do mundo dos sentidos, nem "vaguei[e]" fora do mesmo, mas, como convém ao conhecimento real do limite, "circunscrev[a]-se apenas àquela relação daquilo que está fora dele com o que está contido dentro do mesmo limite" (*Pr*, 361).

Kant chama um conhecimento desse tipo, fundamentado não em conceitos mas só na possível relação entre eles, de "**conhecimento *por analogia***", deixando, no entanto, bem claro – isso o ponto decisivo para todo o seu raciocínio posterior – que vai usar o termo "analogia" não na sua acepção comum, a saber, como "uma semelhança imperfeita entre **duas coisas**", mas, bem no sentido do já exposto, como "uma semelhança perfeita de **duas relações** entre duas coisas completamente dessemelhantes" (*Pr*, 357).

Como se aplica concretamente um tal conhecimento a uma determinada matéria de reflexão metafísica, isso é exemplificado, ainda no mesmo contexto, com base na idéia transcendental "teológica" da unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral, cujo objeto é "o ente de todos os entes", ou seja, Deus (*KrV*, B 391). A argumen-tação kantiana a esse respeito é, resumidamente, a seguinte:

Se pensamos o conceito de deus somente como conceito puro da razão, o qual representa, neste caso, apenas "uma coisa que contém todas as realidades[16]", sem, no entanto, "poder determinar uma única delas", esse conceito fica, na verdade, vazio e sem significação. Problemático torna-se o procedimento só no momento em que atribuímos a ele, além dos predicados meramente ontológicos (eternidade, onipresença, onipotência, etc.) outros que expressam propriedades capazes de fornecer "um conceito *in concreto*"; se nós afirmamos, por exemplo, não só que o "ente original" é uma causa, mas se especificamos também como é constituída sua causalidade, a saber, pelo entendimento ou pela vontade. Nesse caso, nos vemos obrigados a recorrer a conceitos derivados do mundo dos sentidos, como, por exemplo, a nosso próprio entendimento humano, ou a nosso conceito empírico de vontade. Dada a insuficiência de todos esses conceitos empíricos para a determinação de um ser não empírico, não dependente de fenômenos, é inevitável que temos, a partir de um certo ponto, ou de ir para além deles, ou de estender seu uso também para objetos não-fenomênicos. No primeiro caso, nada mais restaria a não ser a simples forma do pensar sem nenhuma intuição, o que significaria, novamente, não ter mais nada determinado, ou seja, nenhum objeto de conhecimento; enquanto que, no segundo, cairíamos inevitavelmente em contradição, justamente por continuarmos atribuindo ao ente supremo não – empírico as propriedades dos nossos objetos da experiência.

Ora, são, em tese, esses dois casos que representam as duas posições teológicas exemplares – a do "**deísmo**" e a do "**teísmo**" (na sua acepção dogmática) - às quais Kant vem contrapor sua própria doutrina crítica. Enquanto que o "**deísta**", seguindo fielmente o princípio da não-aplicabilidade de conceitos empíricos a objetos numênicos, tem que se conformar com a convicção modesta de que "*podemos*" conhecer a existência de um ente

originário, "quando muito, pela simples razão, mas que *o nosso conceito sobre ele é meramente* transcendental", isto é, não determinável por conceitos (*KrV*, B 659), e o "**teísta**", pelo outro lado, na sua defesa de um "*Deus vivo*", de uma "*summa intelligentia*" (*KrV*, B 661), não tem outro meio para "fundamentar" sua doutrina a não ser o uso transcendente dos conceitos empíricos, ou seja, a interpretação "antropomórfica" do conceito de deus, o procedimento crítico, proposto por Kant, de uma aplicação meramente **analógica** dos conceitos empíricos ao ente inteligível, possibilita, ao que parece, uma conciliação entre essas duas posições problemáticas: detendo-nos, no nosso juízo, como já foi dito, estritamente "em cima do limite" do uso legítimo da razão, "não atribuímos ao ente supremo nenhuma das propriedades [empíricas] *em si mesmas*, [...] evitando assim o antropomorfismo *dogmático*"; atribuindo, não obstante, essas propriedades "à relação do mesmo [do ente supremo] com o mundo", praticamos uma forma bem diferente – e a única legítima – de antropomorfismo, a saber, um antropomorfismo meramente "*simbólico*, que de fato só diz respeito à linguagem e não ao próprio objeto" (*Pr*, 357):

> "Quando digo: somos obrigados a ver o mundo *como se* ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo que constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não pelo que é em si mesmo, mas o que é para mim, a saber, em relação ao mundo, do qual sou parte."[17]

16 Assim a correção proposta por K.Vorländer em *Pr*, 355,9/10 ("*alle Realitäten*" em vez de "*alle Realität*").

17 O caráter peculiar de um tal "conhecimento por analogia", baseado no uso "simbólico" da linguagem, e a sua capacidade específica de fornecer um conceito de relação de "coisas que me são totalmente desconhecidas" mostra-se ainda mais claramente num outro exemplo em que Kant aponta esta mesma relação, do seguinte modo: "[...] como se relaciona a promoção da felicidade das crianças = *a* com o amor dos pais = *b*, como a prosperidade do gênero humano = *c*, com o desconhecido em Deus = *x*, o que deno-minamos amor, não que este tenha a mínima semelhança com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr sua relação com o mundo como semelhante com a que as coisas do mundo têm entre si." (*Pr*, 358)

Kant chama este teísmo "simbólico" – mais uma vez: um teísmo, que a) não se contenta com a constatação da mera pensabilidade de uma "causa do mundo", mas que pode afirmar, embora "problematicamente", a realidade de um "criador do mundo"; que, entretanto, b) nega a determinabilidade "dogmática" deste ente supremo por conceitos empíricos; e que c) se realiza, conseqüentemente, não por meio de um conhecimento discur-sivo, mas exclusivamente "analógico" – esta forma de teísmo Kant chama também de **teologia natural**. – "Natural" pode ser chamada essa teologia não só pelo fato de nela se manifestarem tanto a "necessidade" como o "destino" da razão, ambos eles, conforme as considerações anteriores, momentos também "naturalmente" inerentes nesta última; mas também pela sua própria qualidade específica, agora explicitada, de ser um conceito "no limite" da razão humana, que sustenta o caráter natural dela, isto é, pelo fato de ela ser fundada no conhecimento (positivo) dos seus próprios limites, os quais nada mais são do que os limites "naturais" entre o mundo fenomênico e o mundo numênico.

É, portanto, justamente esta perspectiva teológica, baseada no reconhecimento da necessidade natural e dos limites naturais da razão, que nos permite a formulação não contraditória e o uso legítimo do conceito de um ente supremo. Não contraditória é a idéia da necessidade de um ente supremo, nesta perspectiva, na medida em que ela se mostra plenamente compatível com a doutrina crítica kantiana, segundo a qual "a razão nunca nos ensina mais através dos seus princípios *a priori* do que objetos de experiência possível"[18]; e legítimo é o uso dessa idéia, porque ela, finalmente, não representa mais do que a "expressão adequada a nossos fracos conceitos: que pensamos o mundo de tal maneira *como se* ele derivasse de uma razão suprema de sua existência e determinação interna", isto é, uma maneira de pensar "pela qual conhecemos, em parte, a constituição do mundo como tal, sem que com isso pretendamos determinar sua causa em si mesma", e pela qual colocamos, por outro lado, "o fundamento desta constituição (da forma da razão no mundo) na *relação* da causa suprema com o mundo, sem considerar, no entanto, para isto o mundo suficiente por si mesmo" (*Pr*, 359).

Ora, fazer uso das idéias **como se** fossem entidades reais, significa, na terminologia kantiana, interpretá-las não como princípios **constitutivos**,

mas apenas **regulativos** de qualquer conhecimento. Que este uso regulativo não pode ser entendido apenas como defeito (*i.e.*, como conseqüência inevitável e, quiçá, até lamentável, da não-cognoscibilidade das idéias), mas, bem pelo contrário, como "excelente e imprescindivelmente necessário", uma vez que ele "consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto", um ponto que, embora seja apenas "um *focus imaginarius*, [...] totalmente fora dos limites da experiência possível, serve, no entanto, para propiciar [aos conceitos de entendimento] a máxima unidade ao lado da máxima extensão" (*KrV*, B 672): isso já foi salientado no início[19] e resulta agora, depois da determinação positiva da função do limite e do conceito de um conhecimento analógico, ainda mais óbvio.

Quanto ao aspecto sobredito da necessidade (subjetiva) da razão, da sua "ânsia indomável" de ultrapassar os limites da experiência, fica manifesto que um tal uso apenas "heurístico" das idéias transcendentais, baseado na interpretação delas como meros princípios regulativos, corresponde plenamente ao interesse da razão na sistematização das regras e dos conceitos do entendimento e na classificação sistemática dos conhecimentos empíricos, conseguindo assim, efetivamente, "proporcionar a mais perfeita satisfação [a ela] com respeito à investigação da máxima unidade em seu uso empírico" (*KrV*, B 704). Não precisa ser ressaltado, no entanto, que se trata aqui de um interesse e de uma satisfação que só a razão **teórica**, ou melhor, a razão "**especulativa**" (já que ela ultrapassa o limite da experiência), pode "sentir". É só ela que, para a realização do seu único fim – a explicação da unidade sistemática da natureza e do nosso conhecimento dela – pode contentar-se com a mera **idéia** da totalidade incondicionada de todo condicionado e não precisa pressupor a **existência** de objetos correspondentes às

18 Essa restrição "não impede", no entanto, como resultou da argumentação anterior (cf. pp. 10ss. deste texto), que a mesma razão "nos leve ao *limite* objetivo da experiência, a saber, à relação com algo que, não sendo objeto da experiência, deve ser o fundamento supremo [*oberster Grund*] de todos os objetos da mesma, sem nos ensinar, todavia, algo a respeito dele em si mesmo, mas apenas em relação ao seu próprio e inteiro uso, dirigido aos mais altos fins, no campo da experiência possível." (*Pr*, 361s.)

19 Cf. p. 4 deste texto.

idéias (p.ex., um deus). E mais ainda: ela não somente não precisa pressupor, para sua satisfação, a existência de idéias reais, mas – e aqui faz-se notar, novamente, o momento do seu uso correto – nem tem o direito de fundamentar suas especulações em tais pressuposições, uma vez que isso implicaria [obviamente, inevitavelmente] na infração do preceito crítico da incognoscibilidade, ou seja, na utilização ilegítima, transcendente e, portanto, necessariamente contraditória dos conceitos da razão.

É com respeito a este aspecto do uso correto das idéias que Kant chama os princípios regulativos da razão especulativa de "máximas", apontando com isso, mais uma vez, o caráter **subjetivo** desses princípios. Dado que eles, à diferença dos princípios objetivos do conhecimento (das categorias do entendimento), são, como já ouvimos, "inferidos não da constituição do objeto", mas apenas "do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto" (*KrV*, B 694), cabe à própria razão resolver o problema do seu apaziguamento, ou seja, descobrir o modo certo da utilização dos seus conceitos e operar, em coerência consigo mesma – o que nada mais significa do que: seguindo a sua própria máxima de reflexão – a conciliação desejada entre estes e aqueles outros conceitos do entendimento.

~

Ora, seguir máximas, ter interesse, sentir a necessidade de ultrapassar limites dados, tudo isso caracteriza a razão não só na sua reflexão teórico-especulativa, mas também no seu uso prático – o que não causa surpresa, já que se trata, como Kant não se cansa de frisar, "no fundo sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferençar"[20]. Com efeito, a constelação básica – por um lado, o sujeito dentro de seus limites imutáveis do conhecimento possível, e, pelo outro, a esfera do inteligível, definitivamente inalcançável pelo raciocínio teórico – não é outra, e também o "problema" a ser resolvido apresenta-se, pelo menos sistematicamente, igual ao da razão teórica: superar o abismo entre o condicionado e o absolutamente incondicionado, sem, todavia, violar os princípios básicos do seu próprio funcionamento. O que difere fundamentalmente, no entanto, são os motivos e

os objetivos que propulsam a razão prática na sua procura da totalidade incondicionada do seu objeto. Visto que ela não se ocupa, como a outra, em explicar ou fundamentar **conhecimento**, mas em determinar os princípios do **dever** e do **agir** humano, ela atua segundo as suas regras próprias, "não necessita[ndo mais] da assistência da razão especulativa" (*KrV*, B XXV).

Isso significa, primeiro, que a razão prática não pode mais contentar-se com um uso meramente regulativo das idéias transcendentais; ela tem que insistir, pelo menos, na **possibilidade** da existência delas, uma vez que a falta de tal pressuposição – ou seja, a negação prévia, *i.e.*, "dogmática", dessa possibilidade – simplesmente tornaria nula qualquer procura de um outro, próprio acesso ao mundo inteligível. E significa, mais, que a razão agora, uma vez disposta a entrar naquele "incomensurável espaço do supra-sensível, [...] cheio de espessas trevas"[21], em que qualquer relação com um possível conhecimento fica cortada, tem que certificar-se ainda mais meticulosamente de como e até que ponto ela pode fazer valer o seu "*direito da necessidade*" de supor e admitir algo que não pode saber objetivamente.

> "Uma *necessidade* da razão pura no seu uso especulativo", lemos a esse respeito, na "Dialética" da segunda *Crítica*[22], "leva somente a *hipóteses*", mas a da razão pura prática "conduz a *postulados*". Enquanto que, no primeiro caso, "ascendo, do derivado, tão alto *como* ***quero*** na série das causas", recorrendo à idéia de uma causa originária, não, como já sabemos, para "dar realidade objetiva [...] àquele derivado, mas somente para "satisfazer [...] minha razão investigante", no segundo caso, a necessidade da razão pura **prática** funda-se, em contrapartida, "num ***dever*** de fazer de algo [...] o objeto da minha vontade para promovê-lo com todas as minhas

20 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Werke, Akademie-Ausgabe, III, p. 8).

21 I.Kant, *Was heisst: Sich im Denken Orientieren?* (Werke in sechs Bänden. Ed. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956-1964, III, p. 312); aqui aparece também a fórmula do "**direito** da necessidade da razão", citada no fim deste parágrafo.

22 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (sigla: *KpV*). Ed. Karl Vorländer. Hamburg: Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 38), I,2,2,VIII ("Do considerar-como-verdadeiro por uma necessidade da razão pura"), p. 163.

forças". Esse "algo" representa aquele absolu-tamente incondicionado que a razão pura prática procura para todo prático-condicionado (baseado nas inclinações e nas necessidades "naturais"), isto é, a totalidade incondicionada do objeto da razão pura prática. Kant chama este objeto de **sumo bem** [*summum bonum; höchstes Gut*], entendendo por ele a combinação ideal entre virtude e felicidade[23], o "bem perfeito", cuja "realização" nos é mandada *a priori* pela liberdade da vontade (*KpV*,130).

Fazer algo **por dever** – essa é a fórmula que expressa o modo específico do agir **moral**, ou seja, um agir que resulta da determinação imediata pela lei da moralidade (*KpV*, 84). Sabe-se que a lei moral, em que todas as ações morais se fundam, é concebida como apoditicamente certa por si mesma e universalmente válida; ela independe, portanto, na só de inclinações sensíveis e de leis empíricas ou jurídicas, mas também não precisa de nenhum "outro apoio", p.ex., "pela opinião teórica acerca da constituição interna das coisas, do fim secreto da ordem do mundo ou de algum governante que a ela preside", para nos obrigar a ações incondicionalmente conformes à lei. Em outras palavras: "fazer do sumo bem o objeto da minha vontade" constitui uma necessidade da razão que se origina de um princípio **objetivo** de determinação, o qual é a lei moral.

Ora, com a rejeição explícita da necessidade de qualquer "apoio" por meio de outros teoremas metafísicos, Kant quer enfatizar o fato da autonomia irrestrita da vontade no ato da sua legislação moral, e de ela representar não só um entre outros, mas **o único princípio de todas as leis morais** e dos deveres conformes a elas (*KpV*, 39). Nesse sentido, qualquer eventual recorrência a outros princípios fundamentadores seria, de fato, fatal para a vontade, que perderia, com isso, sua propriedade essencial de ser autônoma, tornando-se condicionada, dependente, ou seja, heterônoma.

O fato de o dever fundar-se unicamente no princípio objetivo da moralidade não impede, no entanto, uma associação – até a associação necessária – de outros conceitos da razão a esse mesmo dever. É exatamente isso que Kant afirma com respeito à necessidade da razão prática pura: que ela, no cumprimento do seu dever de promover o sumo bem, tem que pressupor

(ou melhor: "sente" a necessidade e tem o **direito** de pressupor) não só a possibilidade deste, mas, junto com isso, também as condições para tal possibilidade, as quais sejam: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus, porque "não posso prová-las por meio da minha razão especulativa, embora também não as possa refutar" (*KpV*, 163/4). É, então, não a própria lei moral, mas "o efeito subjetivo desta lei", a saber, "a disposição [*Gesinnung*] adequada a ela [...] para promover o sumo bem", que pressupõe que este último é **possível**, ou seja, que se trata não apenas de um conceito vazio, "sem objeto". Dado que os referidos postulados – Deus, liberdade, imortalidade – atingem somente as condições da **possibilidade** do sumo bem, e isso em vista de um fim **praticamente** necessário da pura vontade da razão (a qual, nesse caso, "não *escolhe*, mas *obedece* a um mandamento incessante da razão"), Kant pode falar aqui, coerentemente, de uma "necessidade [fundada] numa *intenção absolutamente necessária*", que justifica, como tal, a sua pressuposição não apenas como hipótese permitida, mas como "postulado com propósito prático"; fato esse pelo qual, assim a conclusão kantiana,

> "o homem honesto pode certamente dizer: *quero* que exista um Deus, que a minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, uma existência num mundo puro do entendimento, e enfim, que minha duração seja infinita, insisto nesta fé e não me deixo tirá-la; pois essa é a única coisa em que o meu interesse, já que não *posso* nada restringir dele, determina inevitavelmente o meu juízo [...]."

Ora, o tom enfático em que Kant fala aqui da intenção "**absolutamente necessária**" da razão e da "**determinação inevitável**" do juízo pela

23 Cabe lembrar aqui da distinção kantiana entre "felicidade" [*Glückseligkeit*] e o "merecimento" ou a "dignidade de ser feliz" [*Glückwürdigkeit*] que desempenha um papel-chave na argumentação referente ao sumo bem enquanto "**objeto** total e perfeito" da razão prática pura, *i.e.*, de uma vontade pura. Nem a primeira (entendida como fim ou estado subjetivo, baseado em sentimentos heterônomos de prazer e bem-estar), nem a segunda (entendida como agir moral livre, virtuosa e, como tal, autônoma) são adequadas, cada uma por si, para servir como sumo bem; ambas devem ser pensadas como ligadas necessariamente: "*virtude* (enquanto dignidade de ser feliz) é a *condição suprema* de tudo o que nos possa aparecer como desejável" e, portanto, também "de toda nossa busca da felicidade." (*KpV*, 127s.)

validade universal dos seus postulados poderia causar a impressão de ele, não obstante todas as afirmações contrárias, estar abandonando, finalmente, sua própria posição rigorosa relativamente ao caráter não- determinante, ou não-constitutivo, das idéias. Mas esse trecho – que repre-senta, em tese, nada menos que o "credo" daquilo que Kant chamará de "fé racional" – deve ser lido com muita atenção: quem **pode** dizer que "*quer*[...] que exista um Deus", e quem tem motivo, até motivo racional, para insistir numa tal fé, é somente o "homem honesto", ou seja, o homem que não só admite a validade e a obrigatoriedade irrestrita da lei da moralidade mas que também a "pratica", isto é, que leva (ou faz, pelo menos, todo o possível para levar) uma vida em consonância com esta lei. É só com esta premissa da validade irrestrita da lei moral e da sua aplicação efetiva pelo "homem honesto" que a conclusão teológica faz sentido e se deixa até defender no sentido sobredito; e é apenas assim que ela pode figurar não só de "hipótese", mas de um verdadeiro "postulado da razão".

Esse postulado mostra-se, no entanto, na perspectiva da argumentação anterior, apenas **subjetivamente** necessário. É verdade que a "*ratio essendi*" dele só pode ser vista na **objetividade** da lei moral, mas sua **validade real** relaciona-se unicamente àquele "efeito subjetivo" desta lei identificado, por Kant, como "disposição [*Gesinnung*] adequada a ela para promover o sumo bem". Ou, nos termos anteriormente usados, que o postulado tenha, de fato, **validade** é uma necessidade [*Bedürfnis*] – se bem uma necessidade irrejeitável – da razão; e é na consciência desta validade que a razão encontra, finalmente, sua satisfação.

Que essa necessidade, bem como sua satisfação, são legítimas, ou melhor, que a razão tem realmente o **direito** de recorrer a seu "sentimento" de necessidade e de satisfazê-la exatamente desse modo, é garantido, neste caso, da forma mais convincente e mais sólida possível, a saber, pela própria objetividade da lei moral, a qual, embora por sua vez não dependendo nem sendo objeto de nenhum postulado, nos obriga a fazer do sumo bem o objeto da nossa vontade e a "promovê-lo com todas as [nossas] forças".

Retornando, enfim, à idéia inicial do **limite** e, junto com isso, da necessidade de uma orientação adequada aquém e além dos limites do conhecimento, cabe anotar, mais uma vez, que também a discussão das pos-

sibilidades e necessidades da razão **prática** representa, antes de mais nada, uma discussão crítica dos seus limites e do seu uso legítimo. O fato de a razão prática não precisar, para a fundamentação e a instauração dos seus próprios princípios, do apoio pela razão teórico-especulativa não significa que ela pode fazer este trabalho independentemente ou até contra ela. É, bem pelo contrário, só o reconhecimento do seu limite **comum**, pelo qual a razão se sente obrigada a "percorrer", "examinar" e "determinar", como no caso da famosa ilha, o seu mundo da experiência possível e, uma vez consciente da sua limitação "natural", a certificar-se da sua possibilidade, da necessidade e, nomeadamente naquele "incomensurável espaço escuro" fora desse mundo, do **direito** desta sua necessidade, enquanto "fundamento subjetivo, para supor e admitir aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber"[24].

24 *Was heisst: Sich im Denken Orientieren?*, l.c., p. 312.

Resumo

O objetivo deste artigo é ressaltar o papel sistemático de um termo freqüentemente usado por Kant em todas as suas três *Críticas*, a saber, o da "necessidade da razão" ("*Vernunftbedürfnis*"). O uso deste termo, bem como a forma peculiar da sua legitimação teórica, é estreitamente ligado à abordagem das "idéias transcendentais", a sua necessidade e utilidade sistemáticas e, ao mesmo tempo, ao seu uso legítimo ou ilegítimo no contexto da argumentação transcendental, no seu todo; ponto este que implica, por sua vez, a determinação rigorosa do limite entre aquilo que pode ser conhecido e o incognoscível. Embora reconhecendo a existência e o caráter "natural" e imutável de tal limite, a razão "sente" a incessante necessidade de ultrapassar seus próprios limites; algo que dá à sua atividade uma dinâmica muito particular. Eu quero mostrar que a figura de pensamento da "necessidade sentida" e do "direito" de um tal "sentir", apesar do seu caráter claramente *assistemático*, representa muito mais do que um mero recurso retórico ou um capricho metafísico; desempenha, bem pelo contrário, uma função *sistemática* indispensável dentro do projeto crítico kantiano de conciliar as pretensões da razão teórica, bem como da prática.

Abstract

The object of this article is to emphasize the sistematic role of a term frequently used by Kant in each of the three *Critiques*: "necessity" or "need of reason" ("*Vernunftbedürfnis*"). The use of this term, just as the peculiar form of its theoretical legitimation, is closely connected with the discussion of the "transcendental ideas", their sistematic necessity and utility and, at the same time, their legitimate or illegitimate use in the context of transcendental argumentation on the whole; this last a topic which involves, for its part, a rigorous fixation of the boundary between what can and cannot be known. Although recognizing the existence and the "natural", unchangeable caracter of such boundary, reason "feels" an incessant necessity to transgress its own limits, what gives its activity a very particular dynamic force. My concern is to show that the thinking figure of a "felt necessity" of reason and its "right" of that "feeling", despite its clearly *asystematic* caracter, represents by far more than a mere rhetorical figure or a metafisical caprice; it fulfils, on the contrary, an indispensable *sistematic* function within Kant's critical project to conciliate the claims of theoretical and practical reason.

O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural

Rodrigo Duarte

Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG

1. Introdução

Este trabalho, cujo principal objetivo é aprofundar a relação entre o esquematismo kantiano e a reorientação ideológica da percepção sensível, sugerida por Adorno e Horkheimer no capítulo sobre a indústria cultural da *Dialética do esclarecimento*[1], caracteriza-se pela busca de subsídios na *Crítica da razão pura* para a compreensão de questões estéticas num sentido amplo – elementos que, se por um lado, não se restringem àqueles da sensibilidade enquanto receptividade das impressões, na *Primeira Crítica*, por outro, não são também totalmente recobertas pelos constituintes do juízo de gosto, tal como são levantados na *Crítica da faculdade de julgar*.

Embora se saiba que Kant distinguia enfaticamente os âmbitos gnosiológico e estético no sentido atual do termo, parece-nos muito necessário procurar aproximar as investigações sobre a sensibilidade enquanto subordinada ao processo de conhecimento, por um lado, e sua "simples apreensão" da forma dos objetos no tocante à produção de sentimentos de prazer ou desprazer no sujeito, por outro, já que atualmente a contrapartida real dos objetos estéticos (obras de arte, por exemplo) é a triunfante tentativa de controle completo dos modos de percepção a partir dos "esquemas" fornecidos pela indústria cultural. Mas antes que entremos nessa discussão, com todos os problemas que ela pode

1 Adorno, Theodor & Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1981, pp. 145 *et seq.*

suscitar, faz-se necessário um rápido memento do contexto teórico em que surge a exposição da doutrina do esquematismo transcendental.

2. O esquematismo das categorias na *Crítica da razão pura*

O capítulo da *Crítica da razão pura* relativo ao "esquematismo dos conceitos puros do entendimento" se encontra no segundo livro da "analítica transcendental", intitulado "analítica dos princípios". No primeiro livro dessa "divisão" da *Crítica da razão pura*, a "analítica do conceitos", Kant tinha inicialmente como objetivo, a partir da tábua de juízos da lógica convencional, obedecendo sua divisão segundo sua quantidade, qualidade, relação e modalidade, estabelecer os tipos principais de "conceitos puros do entendimento" ou categorias, sob a alegação de que, enquanto funções do entendimento, esses contêm sempre já uma referência aos objetos[2].

De modo análogo, já na "estética transcendental", as formas do sentido externo (espaço) e interno (tempo) não apenas faziam parte das condições de receptividade *a priori* do sujeito, mas continham também um múltiplo da intuição pura *a priori* e, no plano do entendimento, as categorias seriam aplicáveis, mediante aquelas formas do sentido, a intuições empíricas – único modo, segundo Kant, de se obter um conhecimento propriamente objetivo, no sentido transcendental do termo.

Nesse momento, a unificação das representações no âmbito do sujeito ocorre através da chamada síntese da imaginação, "uma cega porém indispensável função da alma, sem a qual nós não poderíamos ter qualquer conhecimento, da qual porém raramente estamos cônscios uma vez que seja"[3]. Em se tratando de elevar essa "síntese em geral" ao plano dos conceitos, a atividade do entendimento passa a ser a mais fundamental, já que a imaginação, mesmo sendo faculdade cognitiva, é demasiado próxima da sensibilidade para que possa executar essa tarefa.

É nesse momento – que coincide com o segundo capítulo da "analítica transcendental" – que se realiza o que Kant chama de "dedução dos

conceitos puros do entendimento", *i.e.*, a legitimação da posse do conhecimento que se tem, de modo semelhante ao do significado jurídico que esse termo possui (e não no sentido matemático, como insiste o autor). Essa legitimação se dá através de uma espécie de autoconsciência do sujeito transcendental, à qual Kant dá o nome de "unidade sintética originária da apercepção". De acordo com tal unidade, "o *eu penso* deve poder acompanhar todas minhas representações, pois, de outro modo, algo em mim que não poderia nunca ser pensado, seria representado, o que significa que a representação ou seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada"[4].

Desse modo, mesmo sendo a intuição um tipo de representação *dada* independentemente de qualquer forma de pensamento, seu múltiplo contém uma referência obrigatória ao *eu penso*, pois, do contrário, não seria correto dizer que esse deve poder acompanhar *todas* as minhas representações. A esse tipo de espontaneidade do pensamento Kant dá o nome de "apercepção pura", porque é um tipo de autoconsciência que ao mesmo tempo produz o *eu penso* e torna obrigatório seu acompanhamento de todas as representações que posso considerar *minhas* – inclusive aquelas que se encontram no plano da sensibilidade[5].

Para a compreensão do esquematismo das categorias propriamente dito se faz necessária uma rápida abordagem do conceito kantiano de "faculdade de julgar", *i.e.*, de nossa capacidade de subsumir casos específicos sob regras gerais: para Kant, ela é um talento peculiar que distingue aquele que apenas conhece as regras daquele que sabe aplicá-las corretamente, sendo que, segundo o autor, sua insuficiência coincide com uma forma de estupidez[6]. A parte da doutrina transcendental da faculdade de julgar que trata das condições sensíveis sob as quais as categorias ou conceitos puros do entendimento podem

2 *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1976, p.115.
3 *Ibidem*, p. 116.
4 *Ibidem*, p. 140b.
5 Kant esclarece adiante que aquela síntese prévia, na qual a imaginação compõe o múltiplo da intuição, chama-se "*synthesis speciosa*" ou figurativa; já a síntese que se dá tipicamente no plano do entendimento, na qual o múltiplo de uma intuição em geral é pensado através da categoria, denomina-se "*synthesis intellectualis*" (*Ibid.*, pp.166-7b).
6 *Ibidem*, pp. 193-4.

se referir a objetos externos é chamada por Kant de "esquematismo dos conceitos puros do entendimento", a qual será brevemente relembrada a seguir.

Para Kant, apesar da necessidade de o *eu penso* poder acompanhar todas as minhas representações – inclusive, como já se assinalou, as da minha sensibilidade – a subsunção de intuições empíricas sob as categorias é impossível[7], porque nessas últimas nada há de propriamente empírico, havendo portanto uma total heterogeneidade entre ambas as parcelas, cuja confluência deveria, segundo o ponto de vista transcendental, levar a uma forma de conhecimento objetivo, *i.e.*, científico, do mundo. Por mais que a imaginação seja concebida por Kant como uma instância intermediária entre a sensibilidade e o entendimento, ela não é, por si só, suficiente para realizar a requerida mediação entre ambas as faculdades, porque falta às imagens produzidas em nosso espírito algo que as torne comensuráveis às categorias. Não havendo a possibilidade de um relacionamento direto entre o material empiricamente recebido pela sensibilidade e a capacidade organizadora, mediante conceitos, do entendimento, resta o recurso a um tipo de mediação, que, para Kant, é o procedimento do esquematismo:

> Então é claro que deveria haver um terceiro elemento que deve estar em igualdade, por um lado, com a categoria e, por outro, com o fenômeno e torna possível a aplicação daquela a esse. Essa representação mediadora deve ser pura (sem qualquer elemento empírico): por um lado, porém, intelectual; por outro, sensível. Uma representação desse tipo é um esquema transcendental[8].

Kant explicita em seguida a natureza do que ele denomina "esquema", chamando a atenção especialmente para a característica que a temporalidade (no sentido transcendental) possui: a de, ao mesmo tempo, ser a condição formal para a apreensão da multiciplicidade pelo sentido interno e ser da mesma natureza que a categoria, já que é universal e repousa sobre uma regra *a priori*: "Por isso será possível uma aplicação da categoria aos fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo, a qual, enquanto esquema dos conceitos do entendimento, mediatiza a subsunção dos últimos sob

a primeira[9]." Essa relação do esquematismo ao tempo é de enorme importância, pois, como se sabe, ele é, enquanto forma do sentido interno, uma condição geral da receptividade das impressões sensíveis e, ao mesmo tempo – na medida em que é a intuição do estado interno do sujeito – uma essencial précondição da síntese originária da apercepção, realizada pelo entendimento.

Segue-se, no capítulo dedicado ao esquematismo, uma explicitação dos esquemas segundo suas categorias correspondentes, na qual Kant ilustra a relação entre o esquematismo e a forma do sentido interno (tempo), chamando a atenção para o fato de que nas categorias da *quantidade*, por exemplo, o esquema é o número (*Zahl*), o qual pressupõe a adição sucessiva de grandezas e, portanto, o tempo. No que tange às categorias da *qualidade*, a de realidade depende igualmente da intuição pura *a priori* tempo, pois nela

---

7 Vários comentadores chamam a atenção para a diferença entre o conceito lógico-geral de "subsunção" e o sentido transcendental, assinalado por Kant. Segundo Claudio La Rocca ("Schematismus und Anwendung". *Kant-Studien*, n. 80-2, 1989. pp. 129-154), nesse caso, "subsunção" denota um processo de mediação entre a sensibilidade e o pensamento, unicamente no interior do qual o ato cognoscitivo leva à determinação de um "caso particular", não conectado ao seu universal de modo analítico. Constata-se, então, que a homogeneidade não significa, nesse caso, identidade de uma nota característica, mas a unidade do modo de síntese do conteúdo, sendo que o representado e o pensado devem ser homogêneos quanto ao conteúdo e não ("simplesmente") logicamente conectáveis. Leo Freuler ("Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft". *Kant-Studien*, n. 82-4, 1991 pp. 397-412) defende um ponto de vista semelhante: "então é exatamente essa diferença entre uma subsunção lógica e uma transcendental que Kant pressupõe no início do capítulo sobre o esquematismo, de modo que, no exemplo do prato realmente trata-se de duas representações homogêneas e, portanto, de uma subsunção lógica, que, enquanto tal, não contém maiores dificuldades. Ao contrário, a aplicação das categorias causa dificuldades, porque aqui se tem a ver não mais com duas representações homogêneas, mas com duas representações totalmente heterogêneas: com a intuição e com o conceito." (p. 407) Poderíamos, dentre outros, citar ainda Robert Pippin ("The schematism and empirical concepts". *Kant-Studien*, n. 67-2, 1976, pp. 156-171): "De novo, um conceito [puro do entendimento/rd] é um universal enquanto uma regra para síntese, não enquanto um gênero ou tipo universal. Desse modo, a questão da subsunção, a questão do esquematismo, deve ser como um múltiplo *sensível* pode ser *conceitualmente* determinado; não como os exemplos podem ser reconhecidos como tendo predicados comuns. (...) É dessa forma que chegamos primeiramente à mais óbvia tarefa transcendental do esquematismo: *como*, em virtude de que, conceitos puros *podem* fazer o que a Dedução sustentou *que* eles fazem; *como* esses conceitos determinam a priori o múltiplo ou 'objetos em geral'." (pp. 159-160)

8 *Ibidem*, p. 197.

9 *Ibidem.*, p. 198. Sobre a relação entre o entendimento e a forma do sentido interno (tempo) ainda no plano da unidade sintética originária da apercepção, ver B 150. Sobre a relação às intuições puras *a priori* em geral, ver, Vilem Mudroch, "Die Anschauungsformen und das Schematismuskapitel". *Kant-Studien*, n. 80-4, 1989.

está pressuposta a passagem da privação de ser ao ser, portanto um processo de natureza temporal. No que concerne às categorias da *relação*, a de substância, por exemplo, refere-se igualmente à permanência no tempo; como exemplo das categorias da *modalidade*, a de necessidade pressupõe igualmente o tempo, já que, por definição, "necessário" é o que é válido em qualquer instante[10].

O interesse do desenvolvimento realizado por Kant na "Analítica dos princípios", tendo em vista especialmente o nosso tema, e, por conseguinte, a idéia de que o esquematismo se aplica não apenas à cognição num sentido científico mas também no que tange à percepção de um modo geral, pode ser traduzido por uma colocação mais genérica do respectivo capítulo, de acordo com a qual "os esquemas dos conceitos puros do entendimento são, portanto, as únicas e verdadeiras condições de proporcionar a esses uma relação a objetos e, com isso, significado (...)"[11].

3. Diferenças entre a percepção gnosiológica e a estética

É marcante na *Crítica da razão pura* a estrita caracterização que Kant faz do processo de conhecimento, diferenciando-o da atividade pensante da razão – a qual só pode ter validade prática – e, no tocante ao âmbito do gosto, apropriando-se inclusive do termo "estética" – em uso para a teoria do belo desde 1750 – para designar a sensibilidade enquanto subordinada ao entendimento quando se trata de conhecer algo, justificando-se pelo fato de que "Os alemães são os únicos que agora se valem da palavra *estética* para designar aquilo que outros chamam de crítica do gosto (...)[12]." Apesar de a "estética transcendental" já conter referência ao sentimento de prazer ou desprazer que caracterizará o juízo de gosto na *Crítica da faculdade de julgar* (B 66-7), isso ocorre apenas no sentido de diferenciá-lo da receptividade das intuições com vistas ao processo de conhecimento.

Na "analítica do belo" da *Crítica da faculdade de julgar* (§§ 1-22), Kant caracteriza o juízo de gosto por oposição ao juízo de conhecimento, ainda que se valha do mesmo recurso da "analítica dos conceitos" da *Crítica*

da razão pura, de se inspirar na tábua dos juízos da lógica convencional para estabelecer as categorias. De fato, os mesmo quatro aspectos considerados para o estabelecimento dos conceitos puros do entendimento – quantidade, qualidade, relação e modalidade – são retomados para a caracterização do juízo de gosto, apenas com o aspecto da *qualidade* desse juízo tendo precedência sobre sua quantidade, exatamente no sentido de diferenciá-lo enfaticamente do juízo lógico ou de conhecimento:

> Para 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. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *não* pode *ser senão subjetivo*[13].

Quanto aos outros três aspectos do juízo de gosto, cada um deles é apresentado em oposição principalmente aos juízos lógicos (mas também, em menor escala, aos morais): sob o aspecto da quantidade, o juízo de gosto possui uma universalidade, não-lógica, diferente daquela dos aplicáveis ao conhecimento, pois, enquanto "estético", ele é eminentemente subjetivo. Quanto ao aspecto da relação (nesse caso, aos fins), destaca-se a proposta kantiana de a finalidade nos juízos de gosto ser meramente formal, não

10 *Ibidem*, pp. 201-3.

11 *Ibidem.*, p. 203. La Rocca compreende esse processo de formação do significado mediante o esquematismo como o da passagem de uma dimensão perceptiva mais genérica, denominada por ele "semiótica" e de um âmbito conceitual mais específico, ao qual ele dá o nome de "lingüístico": "Aplicação transcendental é, então, a ocorrência de uma interpenetração desse tipo, através da qual o que é semioticamente estruturado e o que é logicamente concebível são tornados primeiramente possíveis e disponíveis. Ela é um traduzir-se a si mesmo girando em círculos, no qual, paradoxalmente, ambos os sistemas só podem existir na tradução. (...) O esquematismo transcendental deve ser visto como constituição do horizonte de sentido estruturado, *i.e.*, do horizonte do tempo. As categorias têm um significado como constituintes e não como conceitos cognoscentes." ("Schematismus und Anwendung", *op.cit.*, p. 148-9).

12 *Kritik der reinen Vernunft*, *op.cit.*, B 35, nota.

13 *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, p. 39.

explicitando qualquer fim determinado, o que corrobora tanto o "desinteresse" quanto a ausência de conceito (presente na definição transcendental de "fim", como atesta o § 9 da *Terceira Crítica*) que lhes são atribuídos e aponta para o fato de a "utilidade" do objeto estético ser, no máximo, discutível.

No que tange à modalidade, Kant afirma ser o juízo de gosto da ordem da *necessidade*, distinguindo-a, no entanto, da necessidade lógica relativa ao conhecimento e postulando para ele, enquanto seu princípio norteador, o que ele chamará, no § 40, de *sensus communis*, *i.e.*, um sentimento subjetivo que liga o sujeito do juízo de gosto ao resto da humanidade a partir da comunicabilidade universal que é atribuída ao ajuizamento do objeto considerado belo.

Se se procura entender melhor a disjunção radical, proposta por Kant, entre conhecimento e gosto, associando-a também ao tema do esquematismo, a "Dedução dos juízos de gosto puros" contém indicações muito interessantes. Dentre elas destaca-se o § 35, intitulado "O princípio do gosto é o princípio subjetivo da faculdade de juízo em geral": aqui, Kant rememora que o juízo de gosto se distingue do lógico na medida em que "esse último subsume uma representação sob conceitos do objeto", enquanto o primeiro, como se sabe, dispensa todo e qualquer conceito. Como ponto comum entre ambas as formas de juízo, Kant destaca que o juízo de gosto – como o lógico – apresenta universalidade e necessidade, distinguindo-se apenas por serem aqui subjetivas essas características que no juízo lógico têm sua objetividade relacionada com os conceitos referidos a objetos (enquanto fenômenos) exteriores ao sujeito[14]. Já que os conceitos perfazem o conteúdo de um juízo lógico e os juízos de gosto são privados daqueles, então, conclui Kant, tais juízos de gosto se fundam sobre a condição formal subjetiva de um juízo em geral, ou seja sobre a própria faculdade de juízo. Aqui, ocorre a subsunção da própria faculdade da imaginação sob as condições de que o entendimento em geral parta da intuição e chegue a conceitos. Tendo em vista essa possibilidade, Kant chega à curiosa afirmação de que, no juízo de gosto a faculdade da imaginação realiza uma espécie de "esquematização sem conceito", já que os esquemas – aquilo que, no juízo lógico, proporciona a "relação a objetos" (B 185), a significação – no juízo de gosto correspondem,

na ausência do conceito, à possibilidade de ajuizamento do objeto quanto à sua relação a fins (e não de determiná-lo conceitualmente):

> Isto é, exatamente no fato de a faculdade de imaginação esquematizar sem conceito que consiste a liberdade daquela: então o juízo de gosto deve repousar numa mera sensação das faculdades mutuamente vivicantes da imaginação em sua *liberdade* e do entendimento com sua *regularidade*, portanto num sentimento que permite ajuizar o objeto segundo a finalidade (*Zweckmäßigkeit*) da representação (através da qual um objeto é dado) tendo em vista a promoção das faculdades cognitivas no seu livre jogo[15].

Também o § 59 da *Crítica da faculdade de julgar*, no qual Kant apresenta sua concepção do "belo como símbolo da eticidade", mostra-se como especialmente rico para a investigação sobre as diferenças entre o juízo de conhecimento e juízo de gosto. Aqui, o autor se reporta explicitamente à distinção entre *esquemas* e *símbolos*, enquanto os dois modos possíveis de *hipotiposes* (apresentações vívidas e animadas de um objeto que se pretende designar), asseverando a pertinência dos primeiros à função especificamente cognitiva da faculdade de julgar e a possibilidade desses últimos reatarem a simples apreensão estética com o âmbito da ação moral (dimensões, aliás, que a "Analítica do belo" – §§1 a 14 – tratara, como se mencionou acima, de distinguir cirurgicamente):

> Todas as intuições, as quais se subsumem a conceitos *a priori*, são ou *esquemas* ou *símbolos*, dentre os quais os primeiros contêm apresentações diretas dos conceitos; os segundos, indiretas. Os primeiros fazem isso demonstrativamente, os segundos, através de uma analogia (para a qual também se serve de intuições empíricas), na qual a faculdade de julgar executa um duplo serviço: primeiramente, aplicar o conceito ao objeto de

14 *Ibidem*, p. 145.
15 *Ibidem*, p. 146.

uma intuição sensível; e então, em segundo lugar, aplicar a mera regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diferente, do qual o primeiro é apenas um símbolo[16].

De posse da sucinta rememoração sobre o esquematismo na *Crítica da razão pura* e sobre as características diferenciadoras entre o juízo de conhecimento e o de gosto (principalmente na *Crítica da faculdade de julgar*), podemos retomar as sugestões de Theodor Adorno e Max Horkheimer sobre o procedimento de "esquematismo externo" realizado pela indústria cultural.

4. A apropriação da doutrina do esquematismo como crítica à indústria cultural

A influência de Kant e do kantismo nos dois principais autores da chamada "Escola de Frankfurt", Horkheimer e Adorno, já é bastante conhecida. Ambos foram alunos do neo-kantiano Hans Cornelius, em Frankfurt, e suas obras – tanto as escritas em comum, como a *Dialética do esclarecimento*, quanto as individuais dos dois autores – estão repletas de referências, explícitas ou não, ao filósofo de Königsberg. Sob a orientação de Cornelius, Horkheimer elaborou sua tese de doutorado intitulada "Sobre a antinomia da faculdade teleológica de juízo" (defendida em 1922). O mesmo Horkheimer escreveu sua "habilitação", já na qualidade de assistente de Cornelius, também sobre um tema kantiano: "Sobre a *Crítica da faculdade de juízo* de Kant como elemento de ligação entre a filosofia teórica e a prática". Com Adorno ocorre algo semelhante, pois, ainda adolescente, o filósofo iniciou, na companhia de Sigfried Kracauer, a leitura da *Crítica da razão pura*[17] e, apesar de o tema de sua tese de doutorado ter sido Edmund Husserl, Adorno também escreveu em 1927 – igualmente sob a orientação de Cornelius – uma proposta de tese de Habilitação, infelizmente recusada, sobre um tema que tangenciava a filosofia transcendental de Kant, procurando aproximá-la da Psicanálise: "O conceito do inconsciente na doutrina transcendental da alma".

No que concerne mais especificamente ao esquematismo, encontramos num texto de Horkheimer, "Teoria tradicional e teoria crítica", uma referência explícita à "arte oculta nas profundezas da alma humana"[18], porém ainda não se refere diretamente à indústria cultural. Na verdade, Horkheimer problematiza o modo como Kant relaciona os dados da sensibilidade com a atividade do entendimento, na medida em que ele associa ambas as instâncias a um sujeito supra-individual (na linguagem de Kant: "transcendental") que, no entanto, é abstraído das condições materiais da produção:

> A dificuldade e a obscuridade que as sessões principais da dedução e do esquematismo dos conceitos puros do entendimento relativas a isso ["afinidade transcendental" entre sensibilidade e entendimento/rd], segundo o próprio Kant, possuem, podem estar relacionadas ao fato de que ele pensa a atividade inconsciente, supra-individual, do sujeito empírico apenas na forma idealista de uma consciência em si, de uma instância puramente espiritual. Ele não vê, de acordo com o ponto de vista teórico atingido em sua época, a realidade como produto do trabalho social, no todo certamente caótico, mas, no detalhe, voltado para um propósito definido[19].

Apesar dessa contundente crítica ao caráter idealista da concepção kantiana do sujeito transcendental, Horkheimer reconhece que sua ambi-

16 *Ibidem*, p.256. Na seção da *Crítica da razão prática* intitulada "Tipologia da faculdade do juízo prática pura", Kant também aborda a distinção entre símbolo e esquema, de modo semelhante a esse, mas com um objetivo diferente: trata-se aqui de mostrar em que medida a visão de tipo místico baseia-se no ato mental de tomar por esquema algo que na verdade é símbolo, *i.e.*, referências apenas metafóricas – nunca literais – aos "acontecimentos" do mundo noumenal: "Essa mesma tipologia previne contra o misticismo da razão prática, o qual torna esquema aquilo que serve apenas como símbolo, *i.e.*, subordina intuições reais (de um reino invisível de Deus), porém não sensíveis, à aplicação de conceitos morais e extrapola na exaltação." (*Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, A 126)

17 Cf. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theorietische Entwicklung, politische Bedeutung*. Munique: DTV, 1989, pp. 83 ss.

18 Expressão usada por Kant para se referir ao esquematismo, *Kritik der reinen Vernunft*, *op.cit.*, B181.

19 Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Frankfurt am Main: Fischer, pp.176-7.

valência reflete o próprio caráter ambíguo da atividade humana na sociedade ocidental moderna. Essa ambivalência teria sido exemplarmente sinalizada pela filosofia de Kant.

Ligado a essa ambigüidade e também ao uso que os autores fizeram da concepção de esquematismo na *Dialética do esclarecimento*, há um tópico, abordado poucos parágrafos antes do trecho citado acima, que se refere à modificação das condições subjetivas de nossa percepção, de acordo com o ambiente histórico em que nos inserimos, de modo que, segundo Horkheimer, percebemos não apenas objetos diferentes, mas também os mesmos objetos de *modo* diferente, a partir, por exemplo, do advento de veículos rápidos de locomoção[20]. Essa idéia é desenvolvida na obra conjunta com Adorno, antes mesmo da parte explicitamente relativa à indústria cultural: no excurso 2, "Juliette ou esclarecimento e moral". Aqui, apesar de os autores mencionarem também a cultura de massas, eles se referem a uma espécie de "esquematismo" levada a cabo por todo o sistema industrial de produção, de modo que a pré-elaboração das imagens para que o material sensível se torne inteligível ao entendimento, é assumida *a priori* por todo o referido sistema. Entretanto, essa prática culmina, de fato, com o procedimento de produção fílmica consagrado por Hollywood:

> Kant antecipou de modo intuitivo o que somente Hollywood realizou conscientemente: as imagens são pré-censuradas já em sua própria produção segundo os padrões do entendimento em cuja medida elas devem ser vistas posteriormente. A percepção, através da qual o juízo público se encontra confirmado, já era direcionada por aquele antes que ela aparecesse[21].

Em outro trecho da *Dialética do esclarecimento*, agora no texto específico sobre a "indústria cultural", observa-se que é a partir da "relação a objetos", mencionada por Kant, que Horkheimer e Adorno se apropriam do conceito de esquematismo, no sentido de mostrar em que medida uma instância exterior ao sujeito, industrialmente organizada no sentido de proporcionar rentabilidade ao capital investido e de garantir ideologicamente a manutenção do *status quo*, usurpa dele a capacidade de interpretar os

dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originariamente lhe eram internos:

> A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. Ela executa o esquematismo como primeiro serviço a seus clientes. Na alma deveria funcionar um mecanismo secreto, o qual já prepara os dados imediatos de modo que eles se adaptem ao sistema da razão pura. O segredo foi hoje decifrado. Se também o planejamento do mecanismo por parte daqueles que agrupam os dados é a indústria cultural e ela própria é coagida pela força gravitacional da sociedade irracional – apesar de toda racionalização – então a maléfica tendência é transformada por sua disseminação pelas agências do negócio em sua própria intencionalidade tênue. Para os consumidores nada há mais para classificar, que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção. A arte para o povo desprovida de sonhos preenche aquele onírico idealismo, que para o criticismo ia longe demais. Tudo vem da consciência, em Malebranche e Berkeley, da consciência de Deus; na arte para as massas, da consciência terrena das equipes de produção[22].

Com isso, os autores apontam para uma espécie de previsibilidade quase total nos produtos da indústria cultural (no limite, isso se estenderia a toda forma de vida no capitalismo tardio), a qual é forjada pela típica expropriação do "esquematismo". Um exemplo evidente disso é a relação à música de massa: segundo Adorno e Horkheimer, "O ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de advinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto[23]."

---

20 *Ibidem*, p. 175.
21 *Dialektik der Aufklärung*, op.cit., p 103.
22 *Ibidem*, pp. 145-6.
23 *Ibidem*, p. 146.

É interessante observar que, nesse texto da *Dialética do esclarecimento* que trata explicitamente de fenômenos "estéticos" contemporâneos, a disjunção, feita por Kant, entre o juízo de conhecimento e o estético é tacitamente reconhecida por Adorno e Horkheimer na medida em que eles só recorrem à problemática do juízo de gosto para rediscutir, em termos do produto da indústria cultural, o ponto de vista marxiano sobre o "fetichismo da mercadoria". Referindo-se ao § 11 da *Crítica da faculdade de julgar*, eles afirmam que "o princípio da estética idealista, conformidade a fins sem fim, é a reversão do esquema a que a arte burguesa obedece socialmente: a ausência de fins para fins que o mercado declara[24]." Isso significa que, para Adorno e Horkheimer, o fetichismo da mercadoria cultural refere-se ao fato de que o *status* conferido ao consumo da arte – seu "valor-de-troca" – toma o lugar que outrora ocupava a verdadeira familiaridade com ela, *i.e.*, algo como seu "valor-de-uso". No que tange à percepção sensível, as mercadorias culturais não se enquadram, portanto, naquela classe de construtos sobre os quais pode-se emitir juízos de gosto, mas são, antes, artefatos através dos quais o modo de perceber o mundo empírico é "sugerido" – quanto não imposto – aos sujeitos pelo sistema econômico.

Destaca-se também – como mais um indício da aproximação entre esquematismo e crítica da indústria cultural – o fato de que o texto, assinado apenas por Adorno e entendido pela posteridade como uma espécie de complemento e continuação do capítulo sobre a indústria cultural da *Dialética do esclarecimento*, denomina-se "O esquema da cultura de massa". Se, por um lado, Adorno não desenvolve, nesse texto, as também sucintas colocações do escrito a quatro mãos com Horkheimer, por outro lado, a pressuposição do estreito relacionamento entre o *modus operandi* da indústria cultural e o que Kant descreve na analítica do princípios aparece já no título do opúsculo. Mas a mais interessante relação ao esquematismo nesse texto se dá de um modo indireto: pressupondo-se o papel fundamental que o tempo exerce na autoconsciência do sujeito e essa no processo de referência das intuições empíricas às categorias, a "expropriação" do esquematismo pela indústria cultural tem como contraparte uma despotencialização da temporalidade, a qual era levada em consideração na obra de arte: tanto na tradicional, enquanto "drama", quanto na vanguardista, enquanto "montagem". Na

indústria cultural, essa tendência de eliminação do tempo que se podia observar em algumas manifestações da arte erudita é levada às últimas conseqüências:

O jazz, que subsumiu a herança da música impressionista sob os objetivos de cultura de massa, não permaneceu em nada tão fiel a ela quanto nisso: observou-se que numa peça de jazz todos os momentos da sucessão temporal são mais ou menos intercambiáveis entre si, que não ocorre um desenvolvimento, que o que vem depois não é nem um grão mais rico em experiência do que o que vem antes[25].

Tal característica da música de massa à época do exílio norte-americano de Adorno (extensivo, aliás à música comercial de hoje) significa mais do que à primeira vista se pode imaginar. Pois é exatamente o estar cônscio de sua própria subjetividade, associada à consciência do tempo, que funciona como um antídoto eficaz às investidas do sistema de dominação, do qual a indústria cultural é parte integrante. Pois todos os seus procedimentos manipulatórios têm como pressuposto um (planejado) enfraquecimento do sujeito no sentido psicanalítico do termo, cuja contrapartida "transcendental" seria uma situação em que o sujeito, no seu contato com a realidade, não fosse capaz de realizar algo comparável com o que é a "síntese originária da apercepção" no plano gnosiológico.

Exatamente daí advém a abordagem posterior de Adorno, em obras como a *Filosofia da nova música*, a *Teoria estética* e em opúsculos dos anos cinqüenta e sessenta, contra todo objeto estético que, na esteira das mercadorias culturais, exclui em sua própria compleição qualquer relação à temporalidade, pois tais objetos denotam algum tipo de reificação: objetivamente, ou um produto planejadamente concebido para se estimular a alienação ou se adequar à consciência já coisificada; subjetivamente, um construto que advém diretamente desse modo de estar consciente que não reflete sobre sua especificidade diante das coisas e apenas reproduz o *Zeitgeist*, não atingindo o nível de elaboração que uma genuína obra de arte deveria apresentar. Naturalmente, o grau de referência à temporalidade é diferenciado

24 *Ibidem*, p. 181.

conforme a natureza do *métier* artístico – artes eminentemente espaciais como a arquitetura, a escultura e a pintura realizariam em menor escala a exigência da elaboração temporal, sem, entretanto, poder perdê-la de vista totalmente.

Adorno esteve tão consciente dessa questão que erigiu a música – arte essencialmente temporal – em exemplo de potencial desalienação estética, desde que não evitasse as problemas compositórios oriundos de sua temporalidade. Essa idéia, aliás, é o fundamento da contraposição entre Schönberg e Stravinsky, tal como aparece na *Filosofia da nova música* e em muitos outros escritos de Adorno: a opção do primeiro pela elaboração da sucessão e simultaneidade das alturas, levando em conta de modo radical a dimensão temporal da música, fez dele um artista essencialmente "progressista" – ainda que pessoalmente conservador. Já o caminho trilhado por Stravinsky no sentido de enfatizar a espacialidade latente na linguagem musical, a despeito de toda sua genialidade, o conduziu a um conservadorismo estético que se expressou tanto no posterior neo-classicismo e – sintomaticamente – nas partituras que o compositor escreveu, sob encomenda, para filmes hollywoodianos.

Por outro lado, se se compreende a crítica que Horkheimer e Adorno fazem à indústria cultural, valendo-se do esquematismo, como extensível a outros domínios do "capitalismo tardio", torna-se interessante considerar o texto da *Dialética do esclarecimento* intitulado "Elementos do anti-semitismo". Apesar de nesse texto os autores não usarem explicitamente o termo "esquematismo", pode-se constatar facilmente a inspiração desse capítulo da *Crítica da razão pura* no conceito de "falsa projeção", sobre o qual eles baseiam sua elucidação crítica do anti-semitismo. Assim como existe, para Horkheimer e Adorno, uma mimese autêntica, conatural à humanidade, contraposta ao perverso mimetismo social conseguido pelo fascismo, há também um comportamento projetivo "sadio", o qual se encontra na base de todo o conhecimento humano.

A falsa projeção, em geral, encontra-se numa relação de simetria para com a mimese, pois essa consiste em se tornar semelhante ao meio ambiente, e aquela em tornar o meioambiente semelhante a si: "Se o exterior se torna para a primeira o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho

tornando-se o familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil. Os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial[26]." Desse modo, a falsa projeção explica o fundamento subjetivo da enorme agressividade do anti-semita, uma vez que o seu caráter patológico se encontra na incapacidade de discernir no material projetado entre o que provém dele e o que é alheio. Se nesse conceito da "falsa projeção" enquanto distúrbio da capacidade de perceber o exterior destaca-se o sentido mais psicanalítico do comportamento projetivo, na abordagem da percepção "normal" feita por Horkheimer e Adorno pode-se identificar claramente elementos da gnosiologia kantiana, curiosamente associados a pontos de vista condizentes com a posição marxista básica de ambos os autores. Embora não empreguem explicitamente o termo "esquematismo", eles repetem a menção à expressão "arte escondida nas profundezas da alma humana", com a qual o próprio Kant se refere ao esquematismo:

Em certo sentido, perceber é projetar. A projeção das impressões dos sentidos é um legado de nossa pré-história animal, um mecanismo para fins de proteção e obtenção de comida, o prolongamento da combatividade com que as espécies animais superiores reagiam ao movimento, com prazer ou desprazer e independentemente da intenção do objeto. A projeção está automatizada nos homens, assim como as outras funções de ataque e proteção, que se tornaram reflexos. É assim que se constitui seu mundo objetivo, como um produto daquela "arte escondida nas profundezas da alma humana, cujos procedimentos dificilmente haveremos de arrancar à natureza e expor aos olhos de todos". O sistema das coisas, a ordem fixa do universo, do qual a ciência constitui tão-somente a expressão abstrata, é, se dermos uma interpretação antropológica da crítica kantiana do conhecimento, o produto inconsciente do instrumento que o animal usa na luta pela vida, isto é, daquela projeção espontânea.

25 Adorno, Theodor. "Das Schema der Kulturindustrie", *Dialektik der Aufklärung*, *op.cit.*, p.309.
26 *Ibidem*, p. 212.

Desse modo, percebe-se que, também para a crítica à covardia, à violência e ao terror representados pelo anti-semitismo, a concepção kantiana de esquematismo assume uma enorme importância, já que, no entrelaçamento de entendimento e sensibilidade que ele pressupõe, realiza-se a situação de que "a imagem perceptiva contém, de fato, conceitos e juízos"[27].

É importante observar que a elucidação do anti-semitismo não se separa, de modo algum, da crítica que Horkheimer e Adorno dirigem à indústria cultural, pois o mesmo tipo humano de ego enfraquecido, sem imaginação própria e incapaz de realizar a reflexão que a projeção correta pressupõe, constitui a "clientela" preferencial tanto dos projetos políticos autoritários quanto do supostamente democrático entretenimento administrado. A diferença, no que tange à exposição de ambos os assuntos na *Dialética do esclarecimento*, refere-se mais ao valor posicional do esquematismo: enquanto na crítica à indústria cultural ele aparece como um elemento que originariamente pertencia ao sujeito cognoscente e foi expropriado por um dos agentes mais poderosos da sociedade capitalista tardia, na teoria do anti-semitismo se sugere que ele é parte integrante da percepção "normal", que já é potencialmente reflexiva e que exatamente o distúrbio dessa última leva à patologia da falsa projeção – fundamento subjetivo da adesão à paranóia anti-semita, que, na verdade, é uma compulsão à perseguição das minorias em geral.

5. Conclusões

Apesar da evidente plausibilidade da aproximação entre a doutrina kantiana sobre o esquematismo dos conceitos puros do entendimento e a crítica frankfurtiana à indústria cultural, dela resultam algumas questões, oriundas principalmente de uma pronunciada "diferença de registro" entre as duas abordagens. Para Kant, como já se assinalou, o esquematismo se refere fundamentalmente às condições de constituição do objeto de conhecimento para o sujeito transcendental[28]. Já nas colocações de Adorno e Horkheimer, o que está em questão é o modo como se forma a percepção num sentido muito

mais geral – aquele que, a partir do que é sensivelmente percebido, instrui quanto à postura diante do mundo e das coisas em geral. Dessa dimensão "estética" – num sentido que não coincide nem com o do capítulo inicial da *Crítica da razão pura*, nem totalmente com o da primeira parte da *Crítica da faculdade de julgar* – resulta *ou* um posicionamento verdadeiramente crítico para com o *status quo*, cujo correspondente teórico é a própria "Teoria crítica", *ou* uma postura de resignação e adesão incondicional a ele, cujo exemplo acabado seria a situação da massa "acrítica" de consumidores da indústria cultural.

Acredito que essa principial diferença de enfoque do "esquematismo" em Kant e na apropriação feita por Adorno & Horkheimer, aponta diretamente para a incomensurabilidade entre as acepções do termo "estética", na obra daquele autor, indicada com a ajuda de Gilles Deleuze em sua *Lógica do sentido*[29]. Acredito, da mesma forma, que o aprofundamento dessa incomensurabilidade, no modo que a abordagem um tanto genérica da *Dialética do esclarecimento* sugere, pode ser frutífera na compreensão filosófica desse fenômeno quase onipresente e cada vez mais determinante em nossas vidas que é a indústria cultural.

Já se assinalou aqui a importância de Kant na formação do pensamento crítico de Horkheimer e Adorno, mas a influência sobre eles de outro ilustre neo-kantiano, Max Weber, pode nos ajudar a entender o significado dessa extrapolação, para outras esferas, de um conceito – o esquematismo – pensado inicialmente apenas para o âmbito do conhecimento. Pode-se conceber

27 *Ibidem*, p. 213.

28 Se bem que, em algumas passagens, Kant sinaliza que, "toda síntese pela qual se torna possível, mesmo a percepção está sob as categorias e, visto que a experiência é conhecimento mediante percepções conectadas, as categorias são condições da possibilidade da experiência, e portanto valem também *a priori* para todos os objetos da experiência."(B 161) Abordagens mais recentes da gnosiologia kantiana, como a de Béatrice Longuenesse (*Kant and the capacity to judge. Sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the* Critique of Pure Reason, Princeton e Oxford: Princeton University Press, 1998) tendem a relativizar o hiato existente entre a percepção comum e aquela que leva à experiência no sentido forte empregado por Kant, *i.e.*, do conhecimento científico.

29 Giles Deleuze, *Lógica do Sentido*, São Paulo: Editora Perspectiva e Edusp, 1975. pp. 265-6: "A estética sofre de uma dualidade dilacerante. Designa de um lado a teoria da sensibilidade como forma da experiência possível; de outro, a teoria da arte como reflexão da experiência real. Para que os dois sentidos se juntem é preciso que as próprias condições da experiência em geral se tornem condições da experiência real; a obra de arte, de seu lado, aparece então realmente como experimentação."

a mencionada extrapolação como um desdobramento da idéia weberiana de "desencantamento do mundo", com a qual, aliás, começa o texto "Conceito de esclarecimento", que abre a *Dialética do esclarecimento*. Como se sabe, para Max Weber, a sociedade européia moderna se caracteriza por uma diferenciação progressiva de três esferas da ação humana, que anteriormente não se separavam entre si: a primeira é a esfera do conhecimento e da técnica; a segunda é a da ética fundada em princípios religiosos e a terceira a da arte autônoma[30].

Tendo em vista essa divisão, é interessante entender a *Dialética do esclarecimento* como uma consideração da realidade do capitalismo tardio ao crivo dessa idéia weberiana da diferenciação das esferas axiológicas, a qual constata que, ao contrário da Idade Moderna "clássica", na Modernidade tardia há uma tendência de absorção dos dois outros âmbitos pela esfera do conhecimento e da técnica. Desse modo, o texto "Conceito de esclarecimento" corresponde à análise crítica da posição de poder ocupada pela ciência em nossa civilização; o excurso "Juliette ou esclarecimento e moral", juntamente com o texto "Elementos do anti-semitismo", procura mostrar a absorção da esfera da moral tradicional pela do conhecimento científico. Finalmente, e com uma referência explícita ao tema do esquematismo kantiano, o texto "Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas" pretende apontar para o processo de revogação da autonomia da arte através das estratégias da cultura de massa, totalmente tecnificada, portanto igualmente submetida à esfera da racionalidade técnico-científica.

Apesar das questões que ainda permanecem em aberto no tocante à aproximação do esquematismo kantiano à crítica dos procedimentos adotados pela indústria cultural, acredito que o "*insight*" de Adorno e Horkheimer seja suficientemente frutífero para merecer um aprofundamento, o qual, naturalmente não exclui a indicação daqueles elementos que apontam para a heterogeneidade, de fato existente, com relação aos pontos de vista de Kant e para os problemas conceituais dela advindos.

30 É interessante observar que essas esferas "axiológicas" correspondem à divisão proposta por Kant para os âmbitos delimitados por suas três críticas.

Resumo

Tendo em vista a sugestão feita por Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, de que a indústria cultural rouba do sujeito a capacidade de "esquematizar" por conta própria, adquirindo, desse modo, o poder de reorientar ideologicamente sua percepção sensível, o objetivo desse texto é averiguar preliminarmente o grau de acuidade da relação sugerida entre o esquematismo kantiano e o *modus operandi* das instâncias de produção da cultura de massas, indagando também sobre a possível proficuidade dessa indicação para o avanço das pesquisas críticas tendo em vista as manifestações culturais contemporâneas.

Abstract

Considering the suggestion made by Adorno and Horkheimer in the *Dialectic of Enlightenment*, according to which the culture industry takes away from the subject the capacity of "schematize" on his/her own, thus acquiring the power of orienting his/her sense perception to obtain ideological effects, the purpose of this paper is to do a previous research about the degree of acuity of the suggested relationship between Kantian schematism and the *modus operandi* adopted by production agencies in mass culture, asking also about the possible fruitfulness of that suggestion for the advance of the critical inquiry concerning contemporary cultural manifestations.

Kant and the bounds of psychology

Christine Lopes

Philosophy and psychology have long been neighbour disciplines. Descartes, according to whom the result of a careful examination of the grounds for our beliefs is knowledge of self, set the subject matter of this neighbourhood. The central question for philosophers since Descartes has been to demonstrate that self is an object of knowledge: is it, as Descartes himself believed, that a reflection upon the nature of the proposition 'I think' should provide us with that object? Or is it that the nature of thinking, and so of the self that we grasp in thinking, is perhaps better described in more empirical terms, as Patricia Kitcher urges us to believe, as the act of performing some basic cognitive tasks? As for Kant's own view on the matter, psychology is physiology of a subject's experience of his/her mental states. Furthermore, psychology does not add anything to a critical examination of the use of metaphysical concepts in idealistic explanations of the possibility of objective knowledge. In fact, Kant thinks of his major work, the *Critique of Pure Reason*, as groundbreaking precisely in that it does not make concessions to psychology in its argument for transcendental idealism. The *Critique* is groundbreaking in that it shows that experience of objects, including thus experience of self as an object, has its possibility grounded on a logical connection between general forms that judgement about perceivable things takes and the acts of combining, reproducing, and re-cognising a manifold of intuitions in the concept of an object. This connection between certain forms of judgement and different mental acts involved in conceptualisation of a manifold of intuitions is demonstrated by a deduction of concepts without which, so Kant

argues, the concept itself of an object in general is impossible. Accordingly, the connection between forms of judgements and mental acts involved in conceptualisation is transcendental and *a priori*: transcendental in the sense that it sets conditions of possibility of experience of things as objects, and *a priori* in the sense that it applies to any representation of an object with necessity and universality. Conversely, psychology of self as well as empirical psychology would require that concepts were deduced from the content rather than from the form of judgements, that is, deduced from what is already the final product of mental processes responsible for turning affections of the senses into conceptual mental content.

Despite Kant's own judgement about what he achieves in the *Critique*, some claim that he constructs his theory of knowledge with psychological arguments and explanations. The present paper discusses this major claim about the nature of the method in the Kantian philosophy. I do not provide a history of this claim in what follows. Nevertheless, it is important to make clear where I stand in the ever-growing number of studies on Kant's possible debt to psychology in the formulation of his theory of knowledge. I defend, in general, the view that the use of *mental* (as I shall here call for want of a better term) arguments or explanations does not necessarily imply doing psychology. And I claim, in particular, that this applies to Kant's transcendental philosophy. By mental argument or explanation I mean an argument or an explanation employed in the service of understanding the process of conceptualisation in its different levels. The arguments and explanations that we find in Kant's deduction of the categories are, as I see them, example of mental arguments and explanations. By psychology, I mean an investigation on what counts distinctively as a mind's activity in its relation to bodies. This investigation can be empirical and thus descriptive of phenomena that are cognised by the mind as the embodiment of brain activity. Although this definition of psychology is the one that most people have in mind, psychology can also be an investigation that is concerned with formal conditions that must be satisfied in order for the concepts of mind and body to have objective validity. The latter describes Descartes's philosophical enterprise, and is designated by Kant 'rational psychology'.

The general philosophical claim that the present essay puts forward is this: That not every mental argument and explanation must, in order to stand, be verified by some piece of psychological knowledge. The Kantian claim that I make is that Kant's arguments and explanations concerning what happens to any manifold of intuition in perception, thinking, and judgement do not need, in order to stand, to be verified by psychological premises, that is, by some discussion of what in each of these cognitive stances counts as distinctively as mind's activity and what counts as a result of conceptualisation of sensory input. I construct my claim by considering what Kant designates 'rational psychology', or psychology of the subject of thinking, and to psychology understood as physiology or empirical psychology.

I believe that if we manage to distinguish use of mental arguments or explanations in philosophy from doing psychology in philosophy we do justice to philosophy, in general, and to Kant and his transcendental idealism, in particular. If there is an element of novelty in this essay, it certainly does not consist in trying to defend this view on a distinction between philosophical and psychological concerns. Indeed, if there is an element of novelty, it will have to lie in the fact that what has so far been tried among Kantian scholars is quite the opposite of what I set myself to do here. In a nutshell, it has been assumed that if Kant uses mental arguments or explanations then he might concede to psychology some role in the formulation of his theory of knowledge.

The works of Peter Strawson, Paul Guyer, Patricia Kitcher, and Karl Ameriks are central in the polemic about whether Kant's theory of knowledge is in debt to psychology. In the present essay, only Guyer's ideas exposed in the essay *Psychology and the Transcendental Deduction* will be given an account (Guyer 1989: pp.47-68). Guyer's aim in that essay is to show that key mental arguments and explanations found in the Transcendental Deduction (hereafter TD) cannot be considered psychological when judged in the light of empiricist criteria for psychological arguments and explanations. I defend an idea that is contrary to Guyer's: only in accordance with a Kantian criterion for psychological arguments and explanations can TD's mental arguments and explanations convincingly be proved not to entail doing psychology and to be thus non-psychological.

The present essay has the following structure. In the first part I present a general argument for holding that the use of mental argument or explanation and doing psychology do not necessarily come in the same theoretical package. In the second part, which divides into three sections, I discuss Guyer's strategy for defending TD against the charge of psychologism. In the first section, I argue that his strategy remains dubious in that it adopts empiricist criteria to show that certain key arguments and explanations in TD are not psychological. In the second section, I argue that two central claims made by Kant in TD, claims that Guyer urges us to consider psychological only in a trivial sense, can be considered trivial only if placed in the context of Kant's criticism of rational psychology. It would thus remain to be shown that TD is truly a response to empirical psychology, which is the task of the third and last section.

In the third and final part of the essay, I explicate in detail a distinction that appears in the *Critique of Pure Reason* (hereafter simply *Critique*) and that I had been working with already in the first two parts of the essay. I refer to the Kantian distinction between possibility and reality of concepts[1], which distinction Kant himself does not explicitly formulate but that I believe can clearly be seen at work throughout the *Critique*. In this third part of the essay, I argue that a Kantian criterion for psychological arguments and explanations can be drawn from that distinction. I will also argue that Kant employs the possible-real distinction in his transcendental philosophy as a methodological tool, namely in the critical examination of the extent to which the subject of thinking can cognise self and mind. So, if in the second part of the essay I will have argued that Kant criticizes both rational and empirical psychologies for using a real concept of self, while we can have only a possible concept of it, I now give a brief account of the concept of mind in the light of the possible-real distinction. I shall claim that psychology uses a real concept of mind whereas the formulation of mental arguments and explanations does not require more than a possible concept of mind.

I

It is possible to distinguish between the use of mental arguments or explanations and doing psychology. Let us take, for instance, Jerry Fodor's mental argument, confessedly inspired by Conan Doyle. It says that, since we are able to convince others simply by going with them through series of inferences, by going, as it were, from thought to thought (in 'trains of thoughts', to use Fodor's parlance), inference is a mental tool that provides thoughts with some truth-preserving property (Fodor 1990: p.21). Or take, for instance, the general mental explanation of cognitive acts as acts that are somewhat governed by the mental processes of thinking and judging. Neither Fodor's argument, nor this explanation of cognitive acts, poses the need to explain the work of the mind. In other words, their *plausibility* does not stand just as a first step towards some piece of psychological knowledge that could eventually prove them true.

I do not defend, of course, the view that this is the case for all mental arguments and explanations. Let us briefly analyse a paradigmatic mental argument that is also commonly taken to be plausible. The argument says (i) that I often find myself in the position of trying to understand actions and utterances, either of myself or of others, and (ii) that actions and utterances, either of myself or others, are often intelligible. The conclusion will be that mental states are intentional. The question now is how to justify the resultant belief that mental states are intentional. The argument certainly relies on the fact that we have some degree of awareness of human beings' psychologies.

1 While there is not little to be discussed about the terms 'possibility', 'possible', 'real', and 'reality' in Kant's philosophy, I shall here simply restrict myself to a use of this terms in their broader sense. In their broader sense, 'possible' and 'possibility', on one side, and 'real' and 'reality', on the other side, simply mean, respectively, that which is required as a condition for empirical knowledge, and the property of cognitions for which there is available a corresponding actual perception. Accordingly, if somebody makes use of the real concept of, say, mind, that use presupposes that there is a corresponding actual perception for that concept. Conversely, if somebody makes use of the possible concept of mind, that use must fulfil certain conditions in order to be accepted as having validity beyond the structure of our intellect and imagination. I shall consider these conditions along the essay. Finally, the above explanation entitles one to take the possible-real distinction, or possibility-reality distinction, as analogous to the formal-substantial distinction.

Being aware of our own psychologies, we seem to think that we are also naturally equipped with a capacity to justify the belief in an intentional property of our mental states. In order to justify the belief in an intentional property of mental states we must be capable of knowing not only that mental states like hope and desire are directed at something, but also how it is possible for things that are not mental, such as a new pair of shoes or somebody's succeeding in the application for a much wished job, affect the mind and become mental content. So, how are truth conditions of the psychological proposition that mental states are intentional to be established? They cannot be established on the basis that we are capable of referring actions and utterances to something else as a condition of their intelligibility, that is, that we are capable of an interpretation of actions and utterances. For actions and utterances cannot be object of interpretation at all unless they are already, to a certain degree, intelligible to us – in which case, however, the question of whether mental states are intentional or not simply vanishes. The main alternative left is a naturalist one: the truth conditions of the proposition that mental states are intentional are to be established by some theory of perception based on physiological knowledge of mental processes.

On the other hand, the provision of psychological premises is not required in order to establish the truth status of Fodor's mental argument that inference is a mental tool that provides thoughts with a kind of truth-preserving property. Nor is it needed in order to establish the truth status of the explanation of cognitive acts as acts that are somewhat regulated by the mental processes of thinking and judging. Applying to our current discussion a major Kantian distinction that I will present in detail later in the essay, we must distinguish between possible and real concepts of mind. Fodor's argument as well as the explanation of cognitive acts mentioned above originate in the possible concept of mind, which is to say that they are part of an answer to the question of what conditions must be satisfied in conceptualisation. Conceptualisation must, for instance, involve mental processes that bear a truth-preserving property, so that cognitions are reproduced and arranged by cognitive faculties in different ways, again and again, in chains of inference without having their relation to events

misrepresented. By contrast, the real concept of mind is concerned with the determination of what corresponds in reality to this concept. The real concept of mind is thus the concept of a mind that is accessible to us, that is, whose activity in thinking, judging, perceiving, etc., can be examined. To read Fodor's argument and the explanation of the nature of the mental processes of thinking and judging as an argument and an explanation that use the real concept of mind is to sacrifice their legitimacy, which is based on their being simply (but not merely) plausible, and to ask how those mental processes themselves are actually possible.

So I here incidentally claim that it takes a considerable inferential step to conclude that the use of mental arguments/explanations always entails doing psychology. And what is it to conclude from one thing to the other? It is to conclude that if it is true that conceptualisation has the property of informing cognition – without which property we surely would not make any common [shared] sense of the world around us – then the content of concepts must be determined by mental processes involved in the reception of *data* that are not mental and in turning these affections into mental contents. But why cannot we believe that conceptualisation bears a property of informing cognition without having to have some understanding of mental processes to offer in support to that belief? There does not seem to be any compelling reason, either of logical or of psychological nature, to posit that conditional clause. There is no compelling psychological reason to call upon in defence of that clause. The truth of propositions about mental processes is normally established simply by more knowledge about these processes, namely empirical knowledge: to ask for the provision of knowledge of how cognition comes to assume conceptual form, and thus of the extent to which cognition preserves its objective reality in this process, actually begs the question. For a conceptual property of informing cognition has to be postulated in order for propositions, including those of empirical psychology, to bear some plausibility. Likewise, the truth of statements about logical tasks carried out by the mind is normally established by the appropriateness with which certain logical principles are deployed in reasoning.

Having shown that the use of mental arguments/explanation does not have to entail doing psychology, I want now to challenge Guyer's belief

that TD does not entail any form of psychology. I argue that in order to show that some of the key arguments and explanations with which Kant formulates TD are not psychological, it is not enough to show that they cannot be considered psychological in the light of empiricist criteria.

II

1. Guyer seeks in empiricist philosophies for criteria for psychological arguments and explanations. From Hume's philosophy, Guyer draws two criteria. The first criterion says that an argument or explanation is psychological if it claims that there is an intrinsic contingency in the way the mind combines a manifold of intuitions. The reason why empiricist philosophers argue for that contingency is that they believe that cognition in general depends on the moment in time that the mind is affected. Opposing this claim, Kant argues that time is the inner form of the subject of representation, and that, therefore, the order in which the subject of thinking combines, reproduces, and re-cognises the successively given manifold of intuitions in concepts of objects is a necessary one. Thus cognition in general does not depend, according to Kant, on the moment in time things affect the senses, whether the outer or the inner sense. So Guyer points out:

> [T]he premises of a psychological argument or explanation must postulate the actual occurrence, indeed at moments that are at least in principle determinable, of specific forms of experience or inputs to the mind as well as of specific acts of mental processing or of reaction to these inputs. Thus, the Humean mechanism for causal inference cannot produce a current belief that an event of type C will be followed by another of type E unless the individual reaching this belief has actually experienced previous instances of E's following C's and actually had his tendency to vividly represent E's upon impressions of C's caused by this prior experience. (p.54)

The second criterion is also drawn from Hume's philosophy. It says that assertions on the nature of mental processes involved in the combination and reproduction of a manifold of intuitions bear contingent truth. (*idem*) Finally, the third criterion is found in Locke's, Tetens's, and, again, Hume's philosophies, according to Guyer. The third criterion claims an empirical method, namely the method of self-observation of mental states, to be adequate for an investigation into the nature of mind (p.55). Kant's answer to these psychological ideas is a transcendental deduction of concepts that determine *a priori* the synthesis, or the combination and unification of a manifold of intuitions into the concept of an object.

Once these three criteria are in place, Guyer announces that he will prove that none of them is actually satisfied by Kant's epistemological premises. He will adopt a strategy designed to respond to Professor Strawson's characterization and charge of psychologism in the *Critique*.

> What I will consider...is a strategy for the deduction that does not depend upon any claim that transcendental apperception itself is synthetic *a priori* knowledge of the numerical identity of the self, but only on the more general premise that any form of knowledge (the alleged *a priori* certainty of the unity of the self here included) requires combination of a manifold. (...) My argument then will be that even though this strategy for the deduction depends upon the premise that knowledge requires the combination of a manifold, it is not psychological in the sense I have outlined. (p.57)

Guyer argues that the conclusions that Kant draws from this general premise, that knowledge requires combination of a manifold, are psychological only in a trivial sense. The first of Kant's conclusions is (a) that a manifold of intuitions must be combined in a temporal order in such a way that this manifold can be recognised in the concept of an object. The second conclusion is (b) that in order for representations to be re-cognised in the concept of an object, they must also be determined as objects of cognition in accordance with functions of thought. For a manifold of intuitions must be combined in

a temporal order in such a way that this manifold is re-cognised in the concept of an object, but time is, according to Kant, form of intuition of the subject of thoughts.

Both (a) and (b) are psychological in a trivial sense because, according to Guyer, the basic premises adopted here by Kant cannot in themselves provide material for arguments or explanations concerning the constitution of human beings' minds. In support of this claim, Guyer calls upon a comparison between the work of the mind and the work of computers:

> In Kant's deduction the postulation of even the actual occurrence of an act embodying the synthesis of recognition is only the conclusion of an argument, the premises of which – the successive input of manifold of intuition and the need for an interpretative reproduction of it – are not themselves psychological. Thus Kant's deduction may even have a psychological conclusion without being a psychological argument. Somewhat more strongly, we might put this point thus: while the essential steps in Kant's argument – that the manifold must be successively experienced and subsequently interpreted – may be matters of fact, these are facts of life rather than facts of psychology. After all, computers, too, must subsequently process the data that have been antecedently and successively entered into them – and they need some rules to do this. We certainly should not give a nominal answer to the question whether computers can think by calling this a psychological fact. (p.67)

I am not sure, however, that the comparison between the work of the human mind and the work of computers can do for Guyer what he wants it to do. The analogy is false in that Guyer deploys the term 'formal' in a sense that does not apply to Kant's transcendental logic. Indeed, it is a key notion of Kant's transcendental logic that what is formal (subjective) in cognition, albeit determinant of the matter of cognitions, is itself deduced from the nature of the act of judgement and must therefore keep, in the case of judgements that have a sensible content or that refer to sensible *data* – which are the ones that suits Guyer's analogy – the validity of its application limited to contingent *data*.

On the other hand, it is certainly true that Kant's conception of time, so central in Kant's explanation of the possibility of experience and knowledge of objects, is very important in a dispute with empiricist views on the task of psychology. Indeed, Kant's argument for a transcendental deduction of concepts (categories) that determine *a priori* a synthesis of intuitions is possible only after he explains how synthesis of a manifold of intuitions is possible in the first place. Kant explains the possibility of this synthesis in connection with time as form of inner sense:

> That which determines the inner sense is the understanding and its original faculty of combining the manifold of intuition, *i.e.*, of bringing it under an apperception (as that on which its very possibility rests). Now since in us humans the understanding is not itself a faculty of intuitions, and even if these were given in sensibility cannot take them up **into itself,** in order as it were to combine the manifold of **its own** intuition, thus its synthesis, considered in itself alone, is nothing other than the unity of the action of which it is conscious as such even without sensibility, but through which it is capable of itself determining sensibility internally with regard to the manifold that may be given to it in accordance with the form of its intuition. Under the designation of a **transcendental synthesis of the imagination,** it therefore exercises that action on the **passive** subject, whose **faculty** it is, about which we rightly say that the inner sense is thereby affected. Apperception and its synthetic unity is so far from being the same as the inner sense that the former, rather, as the source of all combination, applies to all sensible intuition of objects in general, to the manifold of **intuitions in general,** under the name of the categories; inner sense, on the contrary, contains the mere **form** of intuition, but without combination of the manifold in it, and thus it does not yet contain any **determinate** intuition at all... (*CPR* B153-4)

The transcendental deduction of *a priori* concepts of the understanding depends, ultimately, upon the validity of Kant's claim that time is form of inner sense. For although what is presented in the inner sense is

not yet a determinate intuition, and therefore (i) it needs to be first intuitively represented in space [in the outer sense], and (ii) the resultant spatial-temporal manifold [as succession] cannot be determined unless the subject of thinking (or the understanding, as Kant also says) combines and synthesizes it through categorization of it – the subject of thinking is subject to inner sense as a limiting condition 'which can make that combination intuitable only in accordance with temporal relations that lie entirely outside of the concepts of the understanding proper.' (*CPR* B158-9)

The importance of time as form of inner sense in the transcendental deduction becomes clear as we verify, with Guyer, that none of the criteria drawn from an empiricist conception of time can be satisfied by Kant's transcendental argument.

As we saw earlier, the first empiricist criterion says that a manifold of intuitions is combined in a contingent way. Opposing this claim, Kant argues that time is the form of inner sense of the subject of representation, and that, therefore, the temporal order in which the subject of thinking combines and reproduces the successively given into concepts of objects is a necessary one. Thus cognition in general does not depend on the moment in time things affect the senses, whether the outer or the inner sense. As for the second and third empiricist criteria, it can be shown that they cannot be satisfied by Kant's transcendental argument for a single reason. The second criterion says that our assertions on the nature of the mental acts of combining and unifying a manifold of intuitions bear contingent truth. The third criterion says that self-observation of mental states, *i.e.*, introspection, is the basis for a method of knowing how the mind works. Kant's answer to both ideas is a transcendental deduction of concepts that determine *a priori* the synthesis, or the combination and unification of a manifold of intuitions into the concept of an object.

Apparently, the Kantian conception of time as the form of inner sense sets the boundaries between Kant, on one side, and Hume, Hobbes and Tetens, on the other side, at least as far as the possibility of psychology is concerned. Apparently, Guyer is correct in urging us to realize that those premises in the *Critique* that support claims on the nature of the subject of

representation in general, and the subject of thinking in particular, do not satisfy the empiricist criteria for characterising an argument or an explanation as psychological.

I wonder whether Guyer achieves enough in this line of defence of Kant. One needs first agree with Kant, for whom time is not only the form of inner sense, but also, crucially, a priori form of representations. Clearly, Hume, Hobbes and Tetens could not agree with this conception of time as *a priori* form of representations. However, to draw from their philosophies criteria for psychological argument or explanation and note, as Guyer does, that Kant, not agreeing with their conception of time, would not apply that criteria to his own concern, seems to simply beg the question.

2. The basic premise for a transcendental deduction of a priori concepts of the understanding is, according to Guyer, that knowledge requires combination of a manifold. Guyer argues that we can derive two conclusions from that premise, both psychological only in a trivial sense: (a) A manifold of intuitions must be combined in a temporal order in such a way that this manifold can be re-cognised in the concept of an object, and (b) In order for representations to be re-cognised in the concept of an object, they must also be determined as objects of cognition in accordance with functions of thought. I believe (a) and (b) can be regarded as trivially psychological only if they are considered in the context of Kant's criticism of rational psychology: there is nothing in (a) or in (b) that makes them assertions about the nature of the subject of thinking. Against rational psychology, Kant famously claims that consciousness of self in thinking does not entail cognition of self as an object by the subject of thinking. The subject of thinking cannot cognise herself as an object in thinking only, but she also needs some intuition of herself, which intuition is to be subjectively determined as an object with reference to the unity of consciousness. According to Kant, thinking is this very determining activity. In order for the subject of thinking to cognise herself in self-consciousness, she would have to be conscious of an intuition of herself to undergo that determining process. Accordingly, self-consciousness in thinking only does not present self, so Kant claims, as a possible object of cognition.

> To begin with, the following general remarks can sharpen our attentiveness to this mode of inference. I do not cognise any object merely by the fact that I think, but rather I can cognise any object only by determining a given intuition with regard to the unity of consciousness, in which all thinking consists. Thus I cognise myself not by being conscious of myself as thinking, but only if I am conscious to myself of the intuition of myself as determined in regard to the function of thought [*in regard, that is, to one of the* a priori *concepts discovered in a transcendental deduction* (italics are mine)]. All *modi* of self-consciousness in thinking are therefore not yet themselves concepts of the understanding of objects (categories), but mere functions, which provide thought with no object at all, and hence also do not present my self as an object to be cognised. It is not the consciousness of the **determining** self, but only that of the **determinable** self, *i.e.*, of my inner intuition (insofar as its manifold can be combined in accord with the universal condition of the unity of apperception in thinking), that is the **object.**' (*CPR* B406-7)

The primary condition for an object to be cognised is, according to Kant, that we have an intuition of it and that the object is thus cognised in relation to the unity of consciousness. Consciousness, for Kant, is a mental state that gives different representations a unified appearance: any manifold of intuitions, either intuitive or conceptual, is combined and unified in accordance with some concepts claimed by Kant to be essential for judgement of objects. When Kant applies the above respective definitions of possible objects of cognition and of consciousness to explicate self-consciousness, the result is that the criticism that he addresses to rational psychology follows the principles laid by TD in the first sections of the Analytic of Concepts.

Self-consciousness does not produce cognition of any objective property of the subject of thinking: in Kant's famous parlance, propositions about the objective nature of this subject are eminently analytical. Propositions about the nature of the subject of thinking only explicate predicates. Predicates that are explicated are those whose attribution to the grammatical subject of the proposition requires that the subject of

representations thinks, or has consciousness of the representations of those predicates. In the proposition 'I think', which is, according to Kant, 'the sole text of rational psychology' (*CPR* A343/B401), the subject of thinking is subject of attribution of predicates, as in any other proposition and judgement, but, differently from any other proposition and judgement, it has itself as grammatical subject. The point that Kant makes about rational psychology is that the overlap of thinking and grammatical functions [in self-consciousness] does not mean cognition of self as an object.

In other words, the fact that the basic structure of propositional cognition is ultimately reducible, according to Kant, to the predicative form, where the subject of thinking takes the grammatical subject to be only formally existent as object of predication, does not imply that in the proposition 'I think', or in thinking only, the subject of attribution or thinking is capable of determining its mode of existence as a soul, such as those of substantiality and personhood. So, the propositions of rational psychology, which state different modes of existence of the subject of thinking, simply explicate those predicates that are essential for a possible, never a real conception of the subject of thinking. In accordance with a transcendental logic, in self-consciousness one is but conscious of oneself as that which is required for a synthetic unity of representations into the concept of an object in general (an 'object=X', as Kant puts it).

The analytic-synthetic distinction itself, used by Kant in his criticism of rational psychology, is in fact subordinate to a more fundamental distinction at work in this section of the *Critique of Pure Reason*, 'On the Paralogisms of Pure Reason'. I have above indicated this more fundamental distinction: we must distinguish between possible and real concept of 'I' in the proposition 'I think', *i.e.*, between, in general, the presumed reference of concepts to something existing, and the determination of this reference, which determination also demands, according to Kant, spatial-temporal input in the form of intuition. Propositions of rational psychology are, according to Kant, synthetic and *a priori*: they attribute substantiality, personhood, and other attributes of a soul, to the subject of thinking. Now, these propositions are founded, so Kant argues, on a paralogism where the reference of the concept

of 'I' to something existing is taken to entail some determination by the subject of thinking of this reference whereby some object would be cognised. One of the conditions for the determination by the subject of thinking of this reference to take place is, according to Kant, time as *a priori* form of intuition under which the subject of thinking has access to her mental states. The other, crucial condition is, as we have seen, that some space-temporal intuition is given of an object. So, in the case of a determination by this subject of a reference of the 'I' to something existing, the result would have to be a grasping of her self as something that exists as substance, that is, as something that persists in time whether it does or does not take a spatial intuitive form. In other words, rational psychology is the psychology of the subject of thinking on the mere grounds of the temporal condition that characterizes thinking. Hence the following paralogism, as Kant puts it:

> What cannot be thought otherwise than as subject does not exist otherwise than as subject, and is therefore substance.
>
> Now a thinking being, considered merely as such, cannot be thought otherwise than as subject.
>
> Therefore it also exists only as such a thing, *i.e.*, as substance.
>
> The major premise talks about a being that can be thought of in every respect, and consequently even as it might be given in intuition. But the minor premise talks about this being only insofar as it is considered as subject, relative only to thinking and the unity of consciousness, but not at the same time in relation to the intuition through which it is given as an object for thinking. Thus the conclusion is drawn *per Sophisma figurae dictionis*, hence by means of a deceptive inference. (*CPR* B410-11)

I have shown in this section that Guyer's use of empiricist criteria to classify as psychological some of Kant's arguments and explanations in TD is problematic for Guyer's ends. Guyer wants to show that the arguments and explanations found in TD are not psychological because, if we read them through empiricist criteria for psychological arguments and explanations, none of Kant's arguments and explanations in TD can be characterized as

psychological. However, as I have tried to show in this section, Kant's arguments and explanations in TD heavily rely on Kant's distinctive conception of time, which conception is not found in typical empiricist philosophies. It is therefore not Hume's, Locke's or Tetens's fault if Kant has a different conception of time. And it is not particularly striking if we cannot designate psychological arguments and explanations in TD.

Also problematic in Guyer's defence of Kant's transcendental philosophy against the charge of psychologism by means of showing that the central mental ideas in that philosophy do not match a typical empiricist conception of psychology is this: that the Kantian central mental ideas in TD can be considered psychological in a trivial sense only if placed in the context of Kant's criticism of rational psychology, and not, as one would expect, in the context of empirical psychology.

I thus finish here my brief consideration of Guyer's ideas about Kant's possible debt to psychology in TD, and will now look at the method of introspection of mental states, as this is the typical method adopted in empirical psychology. That will give us the opportunity to see how TD is an objection to it.

3. While the *Critique* carries out a criticism of some metaphysical concepts deployed beyond certain conditions of possibility of experience and knowledge of objects, the *Anthropology* reflects upon what could be properly admitted as a true 'science of man'. However distinct are the subjects of each of these two works by Kant, they converge on a key idea: neither forms of knowledge of objects in general, nor particular knowledge of man's nature, rests on self-observation of mental states. I start by recalling this idea as it appears in the *Anthropology*, where Kant offers an account of what is the subject of psychology.

> A systematic doctrine containing our knowledge of man (anthropology) [which] can either be given from a physiological or a pragmatic point of view (...) Physiological knowledge of man aims at the investigation of what Nature makes of man, whereas pragmatic knowledge of man aims at what man makes, can, or should make of himself as a freely acting being. (*Introduction*; AA p.119 / p.3)

As different Kantian scholars have already stressed, by 'physiological knowledge' Kant means psychology. Empirical psychology is thus the only form of psychology that Kant acknowledges validity for. Also, according to Kant the results of psychology are to be taken as part of a 'science of man', but they play this role in a restrictive way. For the philosopher, a true 'science of man' is to be built more decisively with what he calls pragmatic knowledge. Pragmatic knowledge differs from physiological knowledge or psychology in that it is not acquired through self-observation or introspection of mental states.

Kant does not deny the very possibility of introspection; what he denies is that self-observation of mental states can be the ground for a better understanding of the nature of man. The concept of a capacity to scrutinize our own mental states has no validity without the presumption that an objective knowledge of self is possible. However, as we have seen in the previous section, Kant strongly denies that self-knowledge on grounds of merely thinking of ourselves as the subjects of thinking or of conceptual representation is possible. But introspection of our own mental states can be defined as a conceptual activity in that it requires recognition of mental contents and thus involves reproductive rather than productive imagination.

Where introspection is considered a legitimate way to obtain knowledge, it rests, according to Kant, on a misunderstanding of the limits of our cognitive capacities: '...the only perception we have of ourselves by means of the inner sense is of how we *appear* to ourselves...the condition [of inner perception] is time, which is merely a subjective condition.' (*On The Cognitive Capacities*, AA p.142/p.27) As he also puts it, in less gentle terms though: 'To wish to play the spy upon one's self (...), this desire for self-investigation is either already a disease of the mind (hypochondria), or will lead to such a disease and ultimately to the madhouse. He who has a great deal to tell of inner experiences (for example, of grace, of temptations, etc.) may, in the course of his voyage to self-discovery, have made his first landing only at Anticyra [*a Greek city, famous source of hellebore, a substance regarded in classical times as a cure for insanity*]. (*idem*, p.133-4/p.17)

If introspection does not provide us with objective knowledge, and if we are subjects of thinking with the distinctive mental capacities to think and judge, then introspection does not provide us with objective knowledge of these capacities. Also, since introspection does not provide us with objective knowledge of the work of cognitive capacities, it cannot be the methodological ground for a 'science of man'. A 'science of man' has therefore to rest on a characterization of thinking and judging as mental processes that are somewhat spontaneous and govern, in man, the very possibility of cognition of things as objects for us. In this sense, the capacities to think and judge are not, strictly speaking, epistemological capacities but rather regulative capacities, that is, they rule, by spontaneous means, without any grounds or reasons other than those that would describe the nature of human beings' intellect, the very possibility of experience and knowledge. Now, the demonstration of this logical fact about the nature of understanding and judgement is, indeed, broadly speaking, the very result obtained by Kant with the transcendental deduction of the categories.

For Kant, psychology cannot relate to knowledge of 'the work of the mind' *unless* by this expression we understand a set of cognitive capacities necessarily governed by principles that rule *a priori* experience and knowledge. Laws of nature themselves are nothing but necessary inferences held by means of such principles. If we are to have objective knowledge of our cognitive capacities as natural beings in a 'science of man', the form of this knowledge has, in any event, to be that of natural laws. It also follows that the very possibility of introspection of mental states is to be explicated only *under laws of nature*. In other words, it remains for psychology to be physiology, to give explanation for the mental capacity to scrutinise mental states or to have "inner experience". As Kant puts it, in a rather oracular manner,

> ...psychology (a summary of all inner perceptions under the laws of nature). Psychology is the foundation of inner experience. (AA p.141/p.25)

III

I want now to exhibit the grounds for the Kantian distinction between possible and real conceptualisation, with which distinction I have been working throughout the essay.

The first thing to say about this distinction, before I examine it in detail, is that there is a propositional model to which this distinction is supposed to apply more immediately. The propositional model is the predicative one, and is thoroughly discussed by Kant in the 'Paralogisms of Pure Reason' and in 'On the Impossibility of an Ontological Proof of the Existence of God'. I suggest, however, that we take the distinction beyond its place of birth in the *Critique* and see it as the essential tool in Kant's critical method itself. I suggest that what Kant does in the *Critique* in particular, and in the critical philosophy in general, is to establish what it is for a certain concept deployed in claims of rational knowledge to be possible and what it is for this concept to be real.

This distinction between possible and real conceptualisation is relatively simple. It distinguishes, respectively, between the conditions that are satisfied when we merely (formally) think of a reference of concepts to something existing, and the conditions that need to be satisfied in order for the determination of this reference to take place. This determination requires, according to Kant, besides the thinking of a reference of concepts to something existing, also spatial-temporal input in the form of intuition (*i.e.*, sensible *data* must be given to the mind). On the other hand, the conditions that are satisfied when we think of that reference are (a) that we become conscious of representations as ours, and (b) that we then become conscious of ourselves as primary source of unification of representations into the concept of some object.

In the continuation of the section in the *Critique* where Kant explains the content of the paralogism at the centre of rational psychology, concerning the purely intellectual representation of the 'I' as substance – as, that is, 'the concept of a thing that can exist for itself as subject but not as mere predicate –, we find an instance of the distinction between possible and real conceptualisation:

> (...) if that concept, by means of the term "substance", is to indicate an object that can be given, and if it is to become a cognition, then it must be grounded on a persisting intuition as the indispensable condition of the objective reality of a concept, namely, that through which alone an object is given. But now we have in inner intuition nothing at all that persists, for the I is only the consciousness of my thinking; thus if we stay merely with thinking, we also lack the necessary condition for applying the concept of substance, *i.e.*, of a subject subsisting for itself, to itself as a thinking being; (...) (*CPR* B412-13)

Another way of putting the distinction between possible and real conceptualisation is this: the mere thought of a reference of concepts to something existent cannot alone provide this reference with objective reality – under the form, that is, of a relation of concepts to intuitions. In another section of the Transcendental Dialectic, where we find Kant arguing for the impossibility of an ontological proof of the existence of God, we find an instance of the distinction that concerns us here. Kant puts it first in metaphorical terms, and then goes to explain it in detail (*CPR* A599-601 / B627-629). I apologize for the length of the quotation.

> ...when I think this object as given absolutely (through the expression "it is") nothing is thereby added to the concept, which expresses merely its possibility. Thus the actual [*das Wirkliche*] contains no more than the merely possible [das *bloß Mögliche*]. A hundred actual dollars do not contain the least bit more than a hundred possible ones. For since the latter signifies the concept and the former its object and its positing in itself, then, in case the former contained more than the latter, my concept would not express the entire object and thus would not be the suitable concept of it. But in my financial position there is more with a hundred actual dollars than with the mere concept of them (*i.e.*, their possibility). For with actually the object is not merely included in my concept analytically, but adds synthetically to my concept (which is a determination of my state); yet the hundred dollars themselves that I am thinking of are not in the least increased through this being outside my concept.

> When I think a thing, through whichever and however many predicates I like (even in its thoroughgoing determination), not the least bit gets added to the thing when I posit in addition that this thing **is**. For otherwise what would exist would not be the same as what I had thought in my concept, but more than that, and I could not say that the very object of my concept exists. (...)
>
> Thus whatever and however much our concept of an object may contain, we have to go out beyond it in order to provide it with existence. With objects of sense this happens through the connection with some perception of mine in accordance with empirical laws; but for objects of pure thinking there is no means whatever for cognising their existence, because it would have to be cognised entirely *a priori*, but our consciousness of all existence (whether immediately through perception or through inferences connecting something with perception) belongs entirely and without exception to the unity of experience, and though an existence outside this field cannot be declared absolutely impossible, it is a presupposition that we cannot justify through anything.

The content of the Kantian distinction between actual/real and possible conceptualisation is greatly clarify when separated from Kant's analytic-synthetic distinction. In the passage offered above the distinctions appear side by side. Distinctions that appear side by side in an argument can often seem to function as conditions of each other's validity. However, one might simply be an implication of the other, and, besides, not the only possible implication. This seems to be case for the analytic-synthetic distinction in relation to the distinction of possible and real conceptualisation.

In order to see that as well as how the analytic-synthetic distinction is of a second-order type in relation to the distinction between real and possible conceptualization, I suggest an instance of the monetary example offered by Kant in the quotation above. This instance would go as following. Under economical inflation conditions, the real concept of hundred dollars might be that of the price of a second-hand silver watch. However, the possible

concept of hundred dollars remains simply the concept of material hundred dollars with which one can buy "something". This instance of Kant's monetary example advances our understanding of the Kantian actual or real, and possible conceptualisation distinction as follows. According to Kant, empirical concepts are possible only as concepts of material existing things: whether we can or cannot justify the reference of a particular concept to some material existing thing, there is, according to him, a transcendental principle that establishes that empirical concepts are formed on the basis of a necessary and universal reference to material existing things.

Even if we know nothing of the demonstrative, deductive procedure that Kant adopts in order to produce and justify the above claim, the claim presents itself to us as justified even if then only intuitively. Suppose we think of the existence of an object of which we should be able to have some sensory experience, say, a certain kind of rare strawberry that grows only on the seawall of Norwegian cliffs. The thought of the existence of that rare kind of strawberry, although in itself not determinant of the actuality or reality of its concept – in which concept I think of many qualia for that strawberry, such as redness, sharpness in taste, smaller than the ones that I buy from my local greengroucer, etc. – somewhat posits the representation of an object in the context of a possible experience. I believe that Kant refers to this positing of the representation of an object in the context of a possible experience in his conception of *a priori* attribution of existence to objects of empirical concepts. More importantly, he distinguishes the *synthetic* act of judgement that takes place as such positing in the case of objects of empirical concepts, and the merely *analytic* act of judgement that takes place in the case of attribution of existential properties to objects of which we cannot have an empirical concept.

God is an example of object of which we cannot have an empirical concept. According to Kant, the conception of existential properties for God does not posit this representation of an object in the context of a possible experience. In order for concepts to posit the representation of an object in the context of a possible experience, it is required from that representation that it is followed by consciousness of some intuitive cognition. Furthermore, this consciousness of some intuitive cognition describes some form of *a priori*

knowledge of an object. For, according to Kant, the consciousness of some spatial-temporal cognition describes the application of the categories to a manifold of intuitions by the imagination, but application of the categories by the imagination must take place *a priori* or prior to any possible experience – in fact, as condition of possibility of experience of objects in general – for otherwise we would have to admit, so Kant argues, the possibility that the concept of an object might represent either more or less than what its object is in reality.

Kant defends his conception of *a priori* attribution of existence to objects of empirical concepts on the grounds that, according to him, the subject of cognition is the bearer of the conditions that must be satisfied in order for experience of objects to take place, namely that whatever is conceived as existent must in order to be real be represented in space rather than in time only [or subjectively only], and it must be so represented through combination and synthesis of the resultant spatial-temporal representational manifold recognised into the concept of an object. As for the attribution of *a priori* existence to objects whose concepts cannot in principle be grounded on perception, such as God, Kant argues for a logical inappropriateness involved in such attribution.

> If the issue were an object of sense, then I could not confuse the existence of the thing with the mere concept of the thing. For through its concept, the object would be thought only as in agreement with the universal conditions of a possible empirical cognition in general, but through its existence it would be thought as contained in the context of the entirety of experience; thus through connection with the content of the entire experience the concept of the object is not in the least increased, but our thinking receives more through it, namely possible perception. If, on the contrary, we tried to think existence through the pure category alone, then it is no wonder that we cannot assign mark distinguishing it from mere possibility. (*CRP* A600-601 / B628-29)

According to Kant, empirical concepts are those that represent properties of an object, which properties require for their conception the intellectual deployment of concepts that describe the materiality of those properties in different levels. Classical examples in the Kantian transcendental philosophy of these different levels of materiality for properties of objects of empirical objects are causality and dependence between objects, here included the body of the subject of cognition and things that exist in space along with this subject's body; temporal persistence or substantiality, which is a property necessary for the attribution of existence without the mind to something.

Conversely, the actual or real instance of empirical concepts is determined as long as there is some intuition to which to apply our concepts. That is to say that the *possibility* of a concept depends on a capacity of our minds to construct *a priori* the concept of matter. That is also to say that the actuality or reality of a concept – under the form of an object that corresponds to it – must always be some particular instance of the universal concept of matter. I shall not go further on this issue in this essay, but I hope it is now clear the point where Kant's analytic-synthetic distinction is secondary in relation to the Kantian distinction between real and possible conceptualisation. The point is this, that the idea of a reference of concepts to existing things does not belong in the *Critique* in the analytic-synthetic distinction but in the distinction between possible and real conceptualisation. The analytic-synthetic distinction refers to two essential modes through which, according to Kant, the subject of thinking determines this reference of concepts to existing things[2].

2 I believe that I offer here, incidentally, a reason for why one could dispense with Kant's analytic-synthetic distinction and still maintain a commitment to the idea of a reference of concepts to existing things. The reason is this, that the idea of this reference cannot be separated from the basic, indisputable characterization of the subject of thinking as that which is capable of self-consciousness – capable, consequently, of having inner experience – and whose existence is thus the basic condition for conceptualisation of intuitions into the concept of an object. So one can partly argue with Quine, and by no means opposing some of Kant's basic metaphysical premises, that analytic propositions are merely the relating of synonymous terms – as in 'all bachelors are non-married' – ; that, that is, the reference of the concept of bachelor to some state of affairs cannot possibly lie in a relation of this concept to the merely synonymous predicate concept 'non-married'.

Conclusion

I claimed that there is a criterion to be found in the Kantian philosophy for characterising arguments and explanations as psychological. The criterion is given, as I argued, by the distinction, found in the *Critique of Pure Reason*, between possible and real conceptualisation.

The possible-real distinction has to do with two modes of thinking the relation between object and properties: when an object is thought as existent, we are also conscious of what might or might not in principle count as its property (possible conceptualisation), and we are thus conscious as long as we grasp these potential properties of an object through the reference of its concept to some spatial-temporal intuition (real conceptualisation). Real conceptualisation is thus a condition for possible conceptualisation.

I also argued that the analytic-synthetic distinction, on the other hand, has to do with the way in which concepts relate to each other in judgements about objects. I have suggested that the possible-real distinction should be understood as a methodological tool for Kant, by means of which he will apply the famous synthetic-analytic distinction in order to criticize claims of rational knowledge of objects of which no objective experience is possible. Among these claims of rational knowledge, claims of psychology.

The central aim of the essay was to consider whether TD is formed by psychological arguments and explanations. My aim was, more specifically, to see whether what could perhaps be considered as simply mental arguments and explanations in TD amounted in fact to psychological arguments and explanations. I have focused on the concept of self in the second part of the essay and showed that Kant holds that the only reality that the concept of self can bear is a subjective one, that is, one that is given by its possibility only. In other words, the only reality that can be ascribed to the concept of self is given by the capacity that the subject of thinking has to combine and unify, or synthesize a manifold of intuitions into the concept of an object *a priori* in a consciousness of herself. Conversely, according to Kant, rational and empirical psychologies take the concept of self in its mere subjective reality while mistakenly claiming objective reality for it. The other crucial concept

for psychology is the concept of mind. What is for Kant the possible concept of mind and what is for him the real concept of mind?

Again, I believe that Kant takes the concept of mind in the *Critique* in its possibility only. The concept of mind that I consider is that of a set of cognitive capacities necessary in order for experience to take place. The possible concept of mind is the concept of mental processes required in order for a manifold of intuition to be combined, reproduced, and re-cognised in the concept of an object. In the real concept of mind, which I believe is at work in psychology as a discipline, we assume that we have an access to our minds either through introspection or through a reflection upon what is necessary in order for a mind to be a mind, which reflection usually requires some empirical evidence.

Kant's theory of knowledge does not result either in physiological laws about the work of cognitive capacities, or in propositions about the nature of the subject of thinking. It results in propositions that make sense only if *thinking* and *judging* are considered, as Kant himself urges us to do in different places in TD, mental capacities whose function cannot be separated from the possible concept of mind, and that put them, therefore, out of reach of psychological scrutiny.

Referências bibliográficas:

KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Paul Guyer & Allen W. Wood (trans. and ed.) (Cambridge, NewYork, Melbourne: Cambridge University Press, 1998).

_____*Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans. Victor Lyle Dowdell. (London: Feffer & Simons, 1978).

GUYER, P. "Psychology and the Transcendental Deduction". In: *Kant's Transcendental Deduction – The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*. Eckart Foerster (ed.) (Standford, California: Standford University Press, 1989).

FODOR, J.A. *A Theory of Content and Other Essays*. (Cambridge, MA, and London: The MIT Press, 1990)Kant and the Bounds of Psychology.

Resumo

Diversos especialistas na filosofia kantiana vêm há muito discutindo o possível débito de certas idéias desenvolvidas na Dedução Transcendental para com princípios psicológicos. Eu analiso a defesa da Dedução Transcendental proposta pelo Professor Paul Guyer, e sugiro uma estratégia diferente. Enquanto o Professor Guyer utiliza-se de critérios empiricistas, eu opero com uma distinção kantiana entre conceitualização possível e conceitualização real, e mostro que com base nesta distinção podemos estabelecer um critério propriamente kantiano para caracte-rizar argumentos e explicações como psicológicos. Meu objetivo é demonstrar que na Dedução Transcendental nós encontramos apenas argumentos e ex-plicações mentalistas, e não psicológicos.

Abstract

Different Kantian scholars have discussed Kant´s possible debt to psychology in the formulation of the Transcendental Deduction in the *Critique of Pure Reason*. I analyse Professor Paul Guyer´s defence of the Transcendental Deduction against the charge of psychologism and suggest a different strategy. While Professor Guyer makes use of empiricist criteria, I operate with a Kantian distinction between possible and real conceptualisation and show that on the grounds of this distinction we can establish a criterion for characterizing arguments and explanations as psychological. My aim is to demonstrate that in the Transcendental Deduction we find only mental, as opposed to psychological, arguments and explanations.

Sentimento de prazer e consideração teleológica da natureza na *Crítica do Juízo*

Pedro Pimenta

A primeira versão da Introdução à *Crítica do Juízo* afirma que é possível "reconduzir todas as faculdades da mente humana a estas três: a faculdade de conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar" (10). Essas faculdades orientam-se por princípios *a priori*. O princípio do conhecimento, que se encontra no entendimento, é o conceito da natureza como conjunto de fenômenos ordenáveis e cognoscíveis por meio das formas da sensibilidade (espaço e tempo) e dos conceitos do entendimento; o princípio do desejar, por sua vez, encontra-se no conceito de liberdade como causalidade espontânea fundada no supra-sensível, que é concebido pela razão em acordo com a legislação do entendimento, ainda que para além dela[1]. O Juízo, enquanto "faculdade mediana", "contém os princípios *a priori*" para o sentimento de prazer e desprazer (12). Ao contrário de entendimento e razão, que "referem suas representações a objetos para obter conceitos deles, o Juízo refere-se exclusivamente ao sujeito, e por si só não produz conceitos de objetos", e é assim que "o

1 Concepção essa que, como se sabe, responde a uma necessidade da razão e preenche um campo de significado (um conceito) que, do ponto de vista do entendimento, permanece vazio: "A razão pura prática prenche agora esse lugar vazio mediante uma lei determinada da causalidade num mundo inteligível (graças à liberdade), a saber, a lei moral. Assim, é verdade, não se dá, para a razão especulativa, um aumento no tocante ao seu discernimento, mas sim no que diz respeito à *garantia* do seu problemático conceito de liberdade, ao qual se fornece aqui uma *realidade objetiva* e, embora apenas prática, no entanto, indubitável. E mesmo ao conceito de causalidade, cuja aplicação, por conseguinte, também a significação, tem lugar essencialmente apenas nos fenômenos para uni-los em experiências (como demonstra a *Crítica da razão pura*), ela não dá uma extensão tal que estenda o seu uso para lá dos limites pensados." *Crítica da razão prática*, A 85.

sentimento de prazer e desprazer é somente a receptividade de uma determinação do sujeito" (12).

Não se deve, portanto, confundir o sentimento de prazer definido por referência a uma determinação situada no âmbito das faculdades, com um sentimento de origem empírica, tal como o prazer advindo da degustação de um bom vinho, que resulta de uma afecção da sensibilidade. Mas o que então determina as faculdades suscitando prazer ou desprazer no sentido transcendental? "As leis universais do entendimento", diz Kant na Introdução definitiva, "são tão necessárias à natureza quanto as leis do movimento da matéria; e o seu engendramento não pressupõe nenhum propósito para com nossas faculdades de conhecimento, porque através das mesmas, e só então, obtemos um conceito do que é o conhecimento das coisas da natureza e porque elas convém necessariamente à natureza como objeto de nosso conhecimento em geral." (B XXXIX) O conhecimento da natureza propiciado pelo entendimento é, assim, num certo sentido, *necessário*: sem as leis do entendimento a natureza apareceria para o sujeito como um caos desordenado; ignorar o uso dessa faculdade, por outro lado, redunda em devaneio e em fanatismo. Numa palavra, o conhecimento do entendimento, por ser antes de mais uma necessidade, não proporciona qualquer sentimento de prazer ou desprazer num nível transcendental, e assim o princípio de um tal sentimento não deve ser buscado na faculdade de conhecer por conceitos.

Se é certo então que o entendimento pode fornecer uma certa "unidade da natureza" que permite que esta seja "considerada como sistema, e não como mero agregado" (13), resta ainda que, "segundo leis empíricas" a natureza não é um "sistema captável para a faculdade de conhecimento", visto que a "heterogeneidade e diversidade das leis empíricas poderiam ser tão grandes" que jamais poderíamos "trazer essas leis empíricas mesmas à unidade do parentesco sob um princípio comum" (13). O problema é que a natureza deve ser pensada como um sistema e, no entanto, isso não é possível apenas com recurso ao entendimento, que dá conta tão-somente de leis gerais. É necessário, assim, assumir uma "pressuposição transcendental subjetivamente necessária" que permita qualificar a natureza a um sistema, apesar da "inquietante disparidade sem limite de leis empíricas" (14)[2].

Ora, é precisamente essa pressuposição que constitui o princípio transcendental do Juízo, que doravante deve ser entendido não apenas como "faculdade de subsumir o particular ao universal", mas também como o poder "de encontrar, para o particular, o universal" (14). Em relação ao conhecimento conceitual do entendimento, o Juízo comporta-se como meio termo que supera a "heterogeneidade entre conceitos do entendimento e intuições empíricas" (CRP B 176). Com efeito, o esquema é "a representação de um processo geral da imaginação para dar a um conceito a sua imagem", o que permite ligar, na região intermediária entre a sensibilidade e o entendimento, o conceito adequado a uma intuição empírica (B 179). Nesse procedimento, abstrai-se "de toda diversidade de leis empíricas possíveis", pois o que está em questão é a "legislação transcendental de toda natureza" (14).

Mas a determinação dos fenômenos não exclui um momento reflexionante, que, entretanto, é recoberto no resultado da determinação: "quanto aos conceitos universais da natureza, a reflexão tem já, no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, sua instrução, e o Juízo não precisa de nenhum princípio particular da reflexão, mas esquematiza-a *a priori* e aplica esses esquemas a toda síntese empírica." (18) Nesse caso, portanto, o "Juízo de reflexão é ao mesmo tempo determinante", e entende-se por que Kant pode designar o Juízo reflexionante (*reflektierende Urteilskraft*) como "faculdade-de-julgamento" (*facultas dijudicandi*): se "refletir (*Überlegen*) é comparar e manter juntas dadas representações", então mesmo ali, onde o que importa é determinar, a atividade do julgar se revela como essencialmente reflexionante (16), como esclarece o comentário de Rubens Rodrigues Torres: "(na determinação) o caráter reflexionante desaparece nos resultados. Vamos entender bem então aquele *bloss* que costuma anteceder o adjetivo *reflektierende* no texto de Kant: quando é só reflexionante, a faculdade do juízo se revela em sua nudez."

2 Essa questão é longamente discutida por duas obras que, cada uma à sua maneira, visam sua articulação no pensamento de Kant numa perspectiva sistemática. Cf. Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique* (Paris, 1970); Antonio Marques, *Organismo e sistema em Kant* (Lisboa, 1987).

Não é arbitrária, portanto, a afirmação de que o Juízo parte do particular e o insere no universal, pois assim se limita a apenas refletir, sem nada determinar. Voltando-se sobre as leis empíricas, a reflexão identifica uma "forma" nos produtos da natureza, sendo assim capaz de organizá-los e especificá-los em gêneros e espécies, e isso "segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema, *como que em favor de nosso Juízo.*" (18, itálico meu) Ordenação essa que, bem entendido, é pressuposta, e não conhecida: a peculiaridade do Juízo reflexionante em geral é tornar compreensível uma dimensão da natureza que nos é incognoscível.

Diante disso, podemos entender por que no Juízo se encontra o princípio do sentimento de prazer e desprazer. Pois é admirável que a natureza responda à "pressuposição transcendental" que orienta a reflexão, visto que, "tanto quanto podemos discernir, é contingente que a ordenação da natureza segundo suas leis particulares seja realmente adequada a essa mesma natureza." (B XXXIX) Incapaz de "introduzir na natureza a unidade dos princípios" necessária para qualificá-la como um sistema, o entendimento "não pode prescrever a ela nenhuma lei" no que se refere à sua diversidade. A constatação de uma "forma" comum aos produtos naturais, por parte da reflexão, permite, ao contrário, atribuir à natureza uma unidade própria, cuja possibilidade permanece estranha ao conhecimento. Assim, o paradoxo é que precisamente ali onde a legislação transcendental parece ser posta em xeque, a concorrência do Juízo permite a afirmação de uma unidade própria da natureza, que é pensada transcendentalmente como fato não-transcendental.

Quando a reflexão compara e reúne então "duas ou mais leis empíricas heterogêneas da natureza sob um princípio que engloba ambas", o Juízo obtém "o fundamento de um prazer considerável" (B XL); prazer este que, dado o procedimento "necessário e sem propósito" característico do entendimento, está inteiramente ausente do conhecimento que ele gera[3]. Quanto ao Juízo, diz Kant, é verdade que "não sentimos mais nenhum prazer considerável na compreensibilidade da natureza e sua unidade das divisões em gêneros e espécies (...); mas o prazer certamente existiu a seu tempo (...), e foi misturado pouco a pouco com o mero conhecimento." (B XL) O

fundamento desse sentimento de prazer deve assim ser encontrado na proporção entre o princípio teleológico do Juízo e o entendimento, suscitado pela constatação de que o "acordo da natureza" pensado na proporção entre Juízo e entendimento permanece, para nós, "como meramente contingente" (B XL). O desprazer, por seu turno, viria da representação, por assim dizer, "pré-reflexionante", de uma natureza onde "para além da experiência mais comum, depararíamos com uma heterogeneidade de leis que tornaria impossível para nosso entendimento a unificação de leis particulares sob leis universais." (B XLI) Assim, é preciso admitir como "um mandamento de nosso Juízo proceder segundo o princípio de adequação da natureza à nossa faculdade de conhecimento." (B XLI)

Desse modo, Kant estabelece o Juízo como princípio do sentimento de prazer e desprazer; mas resta ainda uma especificação, entre juízo estético e juízo teleológico, que deve ser compreendida no escopo do julgamento reflexionante da natureza. A percepção de determinadas formas da natureza como finais não é um "conceito determinado, mas de modo geral somente uma regra para refletir sobre uma percepção em função do entendimento como faculdade de conceitos", e assim o prazer advém da proporção entre imaginação e entendimento no Juízo, "comparada com a proporção em que efetivamente estão, em uma percepção dada" (26). Em outras palavras, cabe ao Juízo expor o objeto que corresponde ao conceito que unifica uma apreensão da imaginação. No conhecimento do entendimento, as formas da

3 No entanto, é preciso lembrar, com Louis Guillermit, que as primeiras tentativas de Kant para situar o gosto numa perspectiva transcendental partem da determinação dos fenômenos pelo entendimento: "o que apraz no gosto não é tanto a correspondência às suas próprias intuições, mas sobretudo o que vale universalmente no fenômeno, onde o ajuste do mero sentimento privado à intuição universal, ou ainda à regra universal do sentimento." (Reflexão 653, *apud.* Guillermit) Segundo Guillermit, a idéia de que na forma ou constituição (*Beschaffenheit*) espaço-temporal dos objetos se encontra o que é próprio à reflexão estética já estaria, portanto, esboçada no âmbito da constituição transcendental das formas da intuição em geral. A nota à *Estética transcendental* inserida na segunda edição da *Crítica da razão pura* parece ser o primeiro momento em que Kant se esforça para mostrar esse parentesco entre "estética" no sentido de uma teoria do conhecimento e "estética" em referência à "crítica do gosto", parentesco que desta vez é devidamente situado na perspectiva de uma clivagem entre duas legislações distintas dos poderes-da-mente: o uso teórico da razão e o Juízo. Ver *CrP*, B 35 nota; *Introdução à CJ*, II; *Crítica do Juízo*, I, §§ 1-4; e Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de gôut*, I, §1.

sensibilidade – espaço e tempo – apresentam o diverso da experiência que é apreendido pela imaginação por meio de um esquema, para ser então trazido, como imagem, sob um conceito: nesse caso, o Juízo opera efetuando a compreensão pelo entendimento do que é apreendido na sensibilidade. No caso da reflexão, no entanto, não há qualquer intuição, mas apenas uma forma que permanece indeterminada, e o esquema da imaginação intervém valendo-se da mera forma da categoria, sem que, no entanto, possa trazê-la sob qualquer conceito; ora, sendo assim, o critério de adequação não é mais entre o dado sensível, a imagem e o conceito, mas sim entre forma e a apreensão, a forma da categoria e a exposição.

Nos juízos denominados estéticos, "a forma de um objeto dado na intuição empírica é de tal índole, que a apreensão do diverso do mesmo na imaginação coincide com a exposição de um conceito do entendimento", conceito indeterminado, e assim o acordo entre imaginação e entendimento permite que o Juízo considere o objeto como final, e, "portanto, a finalidade é percebida como meramente subjetiva", isto é, apenas em relação ao Juízo. O que se obtém então é a consideração de um objeto como "forma natural indeterminadamente final" (26).

Nos juízos teleológicos, por sua vez, o que ocorre é a comparação entre o mecanismo da natureza próprio ao entendimento e o "princípio da possibilidade de um sistema", que se encontra na razão enquanto faculdade criadora de fins. Se no juízo estético a compreensão do objeto dá-se na relação entre entendimento e imaginação, no juízo teleológico essa compreensão passa pela comparação entre a legalidade do entendimento (mecanismo) e a legalidade da razão (finalidade), e por isso "a finalidade é julgada objetivamente, e a coisa se chama um fim natural" (27). O que une o juízo estético ao juízo teleológico é o fato de que ambos são juízos de reflexão, e assim "a técnica da natureza, quer seja meramente formal ou real, é apenas uma proporção das coisas a nosso Juízo" (27); mas também é importante ressaltar o que separa uso estético e uso teleológico. Com efeito, o juízo teleológico opera com a proporção entre entendimento e razão, compara conceitos do primeiro a um princípio racional que diz respeito à *possibilidade de um sistema*, princípio que está inteiramente ausente na

consideração da mera forma que ocorre no juízo estético[4]. Não é possível, portanto, pensar a natureza como sistema unicamente a partir da consideração estética das formas naturais, e essa restrição é fundamental.

"Todo juízo determinante", diz Kant, "é lógico, porque seu predicado é um conceito objetivo dado", ou seja, o conceito da ligação dos objetos da natureza como causa e efeito (29). Os juízos teleológicos, por sua vez, também são lógicos, mas invertem o caráter da ligação entre os objetos que consideram: "ora, como é inteiramente contrário à natureza das causas físico-mecânicas que o todo seja causa da possibilidade da causalidade das partes, mas, antes, estas têm de ser previamente dadas para se conceber a partir disso a possibilidade de um todo; como, além disso, a representação particular de um todo, que precede a possibilidade das partes, é uma mera Idéia, e esta, se é considerada como fundamento da causalidade, se chama fim: é claro então que, se há tais produtos na natureza, é impossível sequer investigar sua índole e a causa desta sem se representar sua forma e causalidade determinadas segundo princípios e fins." (43) O caráter da ligação causal própria ao entendimento é o de construir, a partir da determinação de cada fenômeno, uma cadeia que aponta para um todo (que só poderá, é verdade, ser pensado pela razão) – numa palavra, seu procedimento é *discursivo*. A reflexão teleológica, ao contrário, volta-se para formas particulares que são pensadas como todos, e assim a causalidade que permite compreender sua existência formal deve ser antes pressuposta do que buscada na própria coisa. O que permite afirmar que o Juízo "representa a natureza hipoteticamente como técnica", conceito "que não podemos encontrar na experiência" e que pertence apenas ao Juízo, na medida em que

4 A respeito da relação entre o conceito de fim natural e a Idéia de sistema na terceira *Crítica*, que não cabe aqui desenvolver em todas as suas implicações, o leitor pode consultar com proveito o estudo de Antonio Marques, *Organismo e sistema em Kant*: "no dizer de Kant, o conceito de finalidade que encontramos na apreciação dos produtos naturais, incorporado no juízo teleológico, serve também para organizar, segundo sua instrução, a experiência segundo leis empíricas, e não simplesmente organizá-la, mas organizá-la segundo critérios sistemáticos." (p. 45)

estabelece a proporção entre entendimento e razão, e assim o Juízo não procede discursivamente, mas, ao contrário, vale-se de um análogo da *intuição*[5].

Quanto ao juízo estético, as coisas passam-se de maneira inteiramente diferente, pois ali "o Juízo, que não tem pronto nenhum conceito para uma intuição dada (de um objeto singular) mantém juntos a imaginação (na apreensão da mesma) com o entendimento (na exposição de um conceito em geral), e percebe uma proporção de ambas as faculdades de conhecimento, que constitui a condição do uso objetivo do Juízo." (29-30) No lugar do "conceito objetivo" de uma ligação causal, o juízo estético obtém um "sentimento de prazer" resultante de uma "finalidade que é pensada antes de ser sentida" (31); no lugar de um objeto, temos aqui um sentimento harmonioso, em lugar do ajuizamento da natureza, temos uma "heautonomia", uma legislação própria por meio da qual "o Juízo dá exclusivamente a si mesmo a lei" (32)[6].

Nessa perspectiva, Kant pôde definir o prazer como "um estado da mente no qual uma representação concorda consigo mesma" (37). A definição é importante, porque permite desvincular, definitivamente, o mal-entendido que associa prazer a perfeição: "poderia se perguntar: não significa nosso conceito de uma finalidade da natureza o mesmo que diz o conceito de perfeição, e, portanto, o sentimento de prazer com certos objetos não seria a intuição sensível de uma perfeição?" (34) A resposta poderia ser positiva – o sentimento de prazer decorre do conhecimento de uma perfeição nos fins da natureza – se o fundamento do sentimento de prazer repousasse sobre o juízo teleológico. Sabemos, é verdade, que há um certo prazer na teleologia, que vem da feliz concordância entre o julgamento do objeto como fim natural e a possibilidade de ligá-lo a outros objetos, formando assim a Idéia de um sistema; mas não devemos esquecer que o sentimento de prazer se funda, nessa relação, antes na proporção estabelecida pelo Juízo entre razão e entendimento do que na mera percepção do objeto, e assim o princípio do sentimento reside no próprio Juízo. O juízo teleológico pensa, assim, o "conceito de perfeição como finalidade objetiva" em relação a um objeto (um fim natural), conceito inteiramente desnecessário para o julgamento do mesmo objeto enquanto forma final: "para encontrar perfeição em uma coisa

é requerida razão (...), para encontrar nela beleza, nada mais do que mera reflexão, sem nenhum conceito, sobre uma representação dada." (34)

Resta agora medir as conseqüências dessas considerações; que, se é certo que trazem implicações de caráter sistemático, nem por isso deixam de ter um alcance *ideológico* considerável. Uma vez fundado no Juízo, o sentimento de prazer deixa de significar uma afecção das coisas sobre nós; é certo que objetos particulares são considerados como "formas finais", suscitando um prazeroso equilíbrio entre entendimento e imaginação, mas tal sentimento não passa do resultado da proporção entre "apreensão da imaginação" e "forma do entendimento". Por outro lado, fundar o sentimento de prazer na reflexão estética implica desvinculá-lo do fundamento de toda consideração teleológica da natureza: incapaz de dar conta de formas finais, o entendimento é auxiliado pelo Juízo, que, com a concorrência da razão, pensa tais formas como fins naturais, vinculando-as logicamente num sistema.

Tudo isso implica que não se fale mais em "beleza natural" ou "sublime natural", como resta claro na *Crítica do Juízo estético*: se nosso prazer ou desprazer funda-se no transcendental, no nível das faculdades superiores do conhecimento, Kant ensina que o deslumbramento humano diante da

---

5 Como afirma Lebrun, "nosso entendimento é incapaz de caminhar do todo às partes", o que põe um problema em relação ao conceito de uma totalidade organizada segundo fins, que deve necessariamente ser pensada enquanto continuidade: "a categoria de totalidade não é senão a 'pluralidade considerada como unidade'; mas, justamente por isso, ela não é *quantum* originário prévio a toda divisão; ela é, ao contrário, o sinal de que a sintaxe do entendimento não pode mais fazer coincidir totalidade e unidade, conciliar a singularidade e a completude." *Kant e o fim da metafísica*, p. 615. A reflexão teleológica supre essa carência *problematicamente, i.e.*, dando um sentido exclusivamente subjetivo ao conceito de finalidade, a proporção entre a representação de fins na natureza e as faculdades da mente do sujeito. Com isso, a peculiaridade da "sintaxe do entendimento" não é remediada por uma intuição superior, mas antes é confirmada por uma instância prévia ao conhecimento. Que se ignore isso e a reflexão se torna a via de acesso a uma realidade supra-sensível que deve, não obstante, permanecer ontologicamente opaca.

6 Nossas afirmações devem ser entendidas na perspectiva do comentário de Deleuze: "A finalidade é o objeto de uma 'representação estética'. Ora, vemos que nessa representação o juízo reflexivo faz apelo aos princípios particulares de várias maneiras: de um lado, o acordo livre das faculdades como fundamento desse juízo (causa formal); de outro lado, a faculdade de sentir como matéria ou causa material, em relação à qual o juízo define um prazer particular como estado superior; de outra parte, a forma da finalidade sem fim como causa final; finalmente, o interesse especial pelo belo, como *causa fiendi* segundo a qual é engendrado o senso do belo que se exprime de direito no juízo estético." *La philosophie critique de Kant*, p. 84.

natureza, comedido ou não, não passa de mais uma possibilidade dentro do funcionamento das faculdades tal como apresentado inteiramente na *Crítica da razão pura*. A investigação da natureza, que cabe ao taxonomista e ao naturalista levar adiante, não deve mais almejar o conhecimento das obras de um artesão divino: restringido o prazer ao transcendental, o belo e o sublime devem obrigatoriamente ser considerados da alçada do *humano* – este sob a legislação da razão, aquele com inteira autonomia; e a natureza, por sua vez, é antes o campo aberto e ontologicamente insondável em que se realizam os fins humanos, do que o espetáculo de uma sabedoria superior oferecido à razão sem limites do metafísico (antropomorfismo), ou ao salto no escuro do visionário (fanatismo)[7]. Dessa maneira, assegura-se uma autonomia para o sentimento de prazer e desprazer, mas também para o belo, que dispensa qualquer suporte ontológico. Em sua derradeira inflexão, a Crítica não deixa de surpreender ainda uma vez: unificando o "fim natural" ao "fim da arte" sob a égide da reflexão, Kant desvincula-os no "uso teleológico" e no "uso estético" do julgar, interditando a ilusão irrefletida que, sob diferentes figuras, os vinculava *no mundo*[8].

7 Posturas igualmente ruinosas para o interesse supremo da razão, seu uso prático. Em *Que significa orientar-se no pensamento?* (1786), Kant identifica o antropomorfismo à filosofia dogmática de Mendelssohn, e o fanatismo ao "salto no abismo" proposto por Jacobi. Ver o estudo introdutório de Philonenko à sua tradução do texto (Paris, 1959).

8 A esse respeito, ver Lebrun: "se devemos circunscrever idealmente um 'simples prazer' para dar conta do gosto, é porque é preciso admitir uma consciência reflexionante sem a qual esse prazer permaneceria um enigma; desde então, compreendemos porque postulamos legitimamente uma unidade do mundo, recuperamos, em sua fonte 'subjetiva', significações que só nos chegavam deformadas e 'racionalizadas' pela teologia." *Kant e o fim da metafísica*, p. 438.

BIBLIOGRAFIA

Kant, I. Duas Introduções à Crítica do Juízo. Organização e apresentação de Ricardo Ribeiro Terra. Tradução de Rubens Rodrigues Torres ("Primeira Introdução") e Equipe de Tradução ("Introdução"). São Paulo: Iluminuras, 1995.

– Crítica da razão pura. Tradução de Artur Fradique Morujão e Manuela dos Santos. Lisboa: Calouste-Gulbenkian, 1992.

– Crítica da razão prática. Tradução de Artur Morão. Lisboa, 1994.

– Crítica do Juízo (estético). Tradução de Rubens Rodrigues Torres. São Paulo: Abril, 1974.

Deleuze, G. La philosophie critique de Kant. Paris, 1971. Tradução de Sonia Gumarães. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

Guillermit, L. L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant. Paris: CNRS, 1986.

Lebrun, G. Kant e o fim da metafísica. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. SãoPaulo: Martins Fontes, 1993.

Marques, A. Organismo e sistema em Kant. Lisboa: Presença Editorial, 1987.

Philonenko, A. Qu'est ce qui est s'orienter dans la pensée? Tradução, introdução e notas. Paris, Vrin, 1959.

Torres Filho, R. R. "A terceira margem da Crítica". *In*: Folha de São Paulo, 23/05/1993.

Resumo

O objetivo do artigo é sugerir que uma leitura sistemática da *Crítica do Juízo* de Kant, ou seja, uma leitura que aponta para as articulações entre as diversas partes que constituem a obra, é também a mais propícia para mostrar as implicações ideológicas da filosofia kantiana em seu embate com a metafísica clássica.

Palavras-Chave: Belo – Finalidade – Juízo – Natureza.

Abstract

The paper aims at suggesting that a systematic reading Kant's *Critique of Judgement*, that is to say, one that may be able to detect the articulations between the book's different parts, is also the most appropriate to show the ideological implications of Kant's philosophy in its revaluation of classical metaphysics.

Key Words: Beauty – Finality – Judgement – Nature.

Resenha

HOWARD CAYGILL, *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, 353 páginas. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão Técnica de Valério Rohden[1].

Vinicius de Figueiredo (Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná/UFPR)

Dicionários de filosofia são obras heterodoxas. É que são livros sem enredo, e, ao substituírem a leitura pela consulta e a análise da obra por sua nomenclatura, retiram os conceitos de seu domicílio natural. Vá lá que sejam úteis como instrumentos para auxiliar a leitura. Ainda assim, apóiam-se em uma premissa questionável: é legítimo indexar conceitos sem levar em conta o aspecto formal, o fundo estilístico sob o qual eles foram apresentados pelo autor em pauta?

É uma questão que se impõe a todo bom dicionarista, cujas chances de êxito passam a depender, assim, de sua capacidade de trazer os pressupostos do seu gênero para o campo da filosofia. Exigência que era satisfeita de partida pelos pioneiros da lexicografia neste terreno. Bayle (*Dicionário histórico e crítico*, 1696), assim como adiante Voltaire (*Dicionário filosófico de bolso*, 1764), viram nos verbetes a ocasião para digressões filosóficas em torno de significações cujo emprego deixara de ser monopólio das instituições eclesiásticas para difundirem-se junto ao público constituído com o advento do iluminismo. Nesse contexto, o dicionário procurava sistematizar e criticar um léxico em vias de laicização, absorvendo questões de ciência, teologia, metafísica e belas-artes no registro único da cultura. Sua forma, como ilustra o título que Voltaire dá ao *Dicionário* na edição de 1769, destinava-se a formar o cidadão esclarecido: *A razão por alfabeto*.

No início do século XIX, porém, altera-se o quadro. De época da crítica, o Esclarecimento passou a ser matéria de crítica; paralelamente, a filosofia assumiu a forma privilegiada de ofício universitário, tornando-se assunto de especialistas. Aproximando-se da filologia e da história, sua organização acadêmica ensejou o advento de outro tipo de lexicógrafo, pautado menos pelo intuito emancipador dos precursores do que pelo rigor do analista, ao qual se viu subitamente atrelada a figura do próprio filósofo. Incumbido de especular sempre a partir dos sistemas legados pela tradição, o pensador, afora as exceções de praxe, viu-se compelido a substituir a invenção e o debate aberto pela exegese. Ao invés de contrapor à doutrina da verdade o ecletismo da crítica, como havia sido regra no século XVIII, a palavra de ordem,

1 Uma versão reduzida desta resenha foi publicada na *Folha de São Paulo*, "Jornal de Resenhas" nº 71 (10/02/2001).

agora, era trazer à luz a verdade da doutrina. Daí o progressivo prestígio adquirido pelo comentário dos grandes sistemas, cujo acerto passava a depender do difícil equilíbrio entre manter-se fiel ao autor examinado e, ao mesmo tempo, reordenar seus conceitos de modo a promover a divulgação de sua obra. Foi por essa época que o professor de filosofia passou a fazer genealogia das idéias, preparando o aparecimento do glossário filosófico moderno. Assim, um pouco antes de Hegel instituir um elo indissolúvel entre filosofia e história da filosofia, surgia a primeira geração de dicionaristas com este novo perfil, dentre os quais dois dedicados a Kant: Mellin (*Dicionário enciclopédico da filosofia crítica*, 1797) e Schmid (*Dicionário para uso facilitado das obras kantianas*, 1798). Ambos constituem, junto com biógrafos como Borowski e editores do peso de Pölitz, os precursores da *Kantsforschung*.

Hoje, consumida a massificação do ensino universitário, há certo consenso editorial de que todo autor digno desse nome merece seu léxico. Contudo, como sugere a história do gênero do século XIX para cá, esse empreendimento é ambíguo. De um lado, a intervenção do lexicógrafo é requerida pela academia, no interior da qual sucessivas gerações de *scholars* se debruçam sobre os clássicos. De outro, quanto mais a significação dos conceitos é buscada *no texto*, mais artificial parece tornar-se a obra do dicionarista. Pois como apreender os conceitos tratando-os como idéias fora do lugar? O *Kant-Lexicon*, publicado por Eisler em 1930, ilustra bem o impasse: obra monumental de sistematização do vocabulário kantiano, ela retém o movimento tortuoso das digressões de Kant em favor da exatidão das definições, buscando isolar, nas exposições do autor, o maior número de passagens aptas a fornecer ao leitor a coerência do campo conceitual concernido pelo termo apresentado. Tudo se passa como se, com sua intervenção, o dicio-narista aplicasse um filtro à filosofia kantiana, depurando-lhe o estilo: o relevante termina sendo obtido por redução. Daí certa impressão de que a estratégia lexicográfica adotada por Eisler a fim de responder aos dilemas que pesam sobre o gênero nos ofereça um sistema mais coeso do que, às vezes, deixa entrever o próprio texto kantiano.

Na medida em que isto é possível, Howard Caygill procede na direção inversa. Consciente das dificuldades que cercam a idéia de uma nomenclatura filosófica, incorpora-as no partido formal que assume em seu dicionário. Para isso, descarta a idéia de alistar conceitos como elementos fixos, privilegiando, ao contrário, "o caráter problemático, exploratório" da maneira de filosofar característica de Kant. Esta atenção para o itinerário que os conceitos trilham no *opus* kantiano já estava presente em Eisler, mas não com tanta ênfase. Cada verbete listado por Caygill ocasiona uma reconstrução da "história do problema" do termo indexado, que põe em primeiro plano o "decurso da reflexão" kantiana no interior do qual a significação dos conceitos relacionados com ele vem à tona. Muitos dos títulos começam por uma referência ao emprego que o termo dispunha antes de Kant. Em seguida, Caygill dá seu significado no *corpus* kantiano, assinalando suas principais ocorrências. Em muitos casos, há um terceiro nível de análise, no qual, sucintamente, são indicados os desdobramentos que o conceito em pauta adquiriu após Kant. O resultado é que a ênfase sobre o caráter *perturbador* da filosofia kantiana (que, diz Caygill no Prefácio, o impressionou em sua primeira leitura do filósofo alemão) não compromete o rigor das explicações e a abrangência da matéria que é legítimo esperar de um glossário.

Um exemplo: "estética". Caygill inicia apontando o uso corrente dessa palavra na filosofia alemã do século XVIII, reportando-se a Baumgarten. Recordanos, neste prólogo, que a *Estética* (1750-58) baumgartiana significou uma correção no rumo da filosofia de Wolff, cujo matiz racionalista assimilara a sensibilidade ao âmbito das percepções confusas. Passa, então, para o significado que Kant confere à "*aisthesis*" na *Crítica da razão pura*, que a priva de toda significação artística. Comenta, em seguida, que, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant orienta a significação de *estética* para a crítica do gosto, alongando-se nas conseqüências que essa retomada do problema do belo e do sublime em chave transcendental traz para o interior da economia das três *Críticas*. Por fim, discute brevemente a herança do acomodamento kantiano do termo *estética* em Schiller, Schelling e Hegel, para, no último parágrafo do verbete, mencionar, dentre outros, Adorno e Arendt como autores contemporâneos marcados pela contribuição kantiana ao tema.

Embora geralmente exígua, a menção à história que o conceito averbado possui antes e depois de Kant é muito útil, na medida em que fornece referências bibliográficas importantes para o eventual aprofundamento pelo leitor. Além disso, através desse procedimento Caygill enfatiza a polissemia subjacente à intervenção realizada por Kant sobre um termo cuja gênese remonta a um estágio anterior a ela e cujos desdobramentos se prolongam para além dele. Essa polissemia, convém lembrar, opera no interior do próprio *corpus* kantiano – o que, longe de revelar negligência terminológica de Kant, se explica pelo caráter em boa parte aporético de sua investigação. Ao destacar esse aspecto, o dicionário de Caygill alinha-se junto daqueles intérpretes que, sem ignorar a vontade de sistema que impregna os textos kantianos, perceberam haver aí uma incessante oscilação entre doutrina e crítica, que sempre faz dos resultados obtidos matéria de novo questionamento. Temos em mente, por exemplo, o lugar de destaque conferido por B. Erdmann à doutrina das antinomias na formação do sistema kantiano, reafirmado, recentemente, por N. Hinske; ou a ênfase de G. Lehmann sobre o motivo crítico da filosofia kantiana, muitas vezes depreciado por interpretações focadas em seu motivo metafísico; ou a advertência feita por G. Lebrun de que, em Kant, os aspectos sistemático e aporético da filosofia andam juntos. O mesmo princípio de abordagem guia o *Dicionário Kant*. Ao propor ao leitor, em vez de definições isoladas, conceitos solidários em torno de um tema que muitas vezes não obtém sequer solução definitiva, Caygill consegue reproduzir, na medida admitida por um glossário, aqui-

lo que, conforme os exemplos de interpretação que mencionamos, constitui o estilo característico da reflexão kantiana.

Essa escolha não surpreenderá quem ler o ensaio "Kant e a 'Época da Crítica'", que, precedendo os verbetes, abre o volume. O texto desenvolve-se a partir do entrecruzamento de aspectos biográficos, culturais e políticos que cercaram a carreira do autor da *Crítica da razão pura*, enraizando suas opções filosóficas nas circunstâncias de sua produção e, sobretudo, de sua enunciação. Tal privilégio advém do tino histórico de Caygill, que, buscando sempre reinscrever Kant no programa de emancipação que foi a *Aufklärung*, segue as estratégias mobilizadas por ele a fim de levar adiante um processo que, em realidade, foi menos pacífico do que pode parecer a nosso olhar retrospectivo. Prova disso é o retrocesso que a ascensão de Frederico Guilherme II em 1786 representou para o uso público da razão, o qual, três anos antes, tivera sido saudado por Kant como base suficiente para a progressiva autonomia do gênero humano. Por referência a essas vicissitudes, Caygill aproxima-se de intérpretes – pense-se, por exemplo, em Domenico Lossurdo ou André Tosel – que, chamando a atenção para a existência de uma retórica subjacente à redação kantiana, nos advertiram sobre os riscos de transpor para a superfície de um tempo lógico e de uma filosofia sem mundo a letra de um texto impregnado por sua época. O que se traduz, aqui, na precaução de reaver, sob as diversas modalidades de leitura exigidas pelos textos de Kant, o destinatário a que se dirigem e o circuito – alargado, público letrado, privado – em que se inserem. É nada menos que o tipo de unidade admitida por uma filosofia que atua em várias frentes o que se vê, dessa feita, concernido, o que não poderia deixar de repercutir no comentário dos termos averbados, pautado que é pela convicção de que os conceitos postos em circulação por Kant, embora não almejem o mesmo estatuto, se articulam entre si a partir dos imperativos da crítica.

O leitor encontrará na edição brasileira do *Dicionário Kant* uma tradução cuidada, no geral pautada pelo bom senso de buscar nas obras de Kant já traduzidas para o português as soluções mais adequadas para a terminologia técnica inerente a esse projeto. Certamente foi decisiva, neste sentido, a revisão técnica de Valério Rohden, que, como é sabido, além de tradutor da *Crítica da razão pura* (em parceria com Udo Moosburger) e da *Faculdade da Crítica do Juízo* (com Antonio Marques), dedica-se há anos com exemplar competência à interpretação e comentário da obra de Kant. Nem sempre, porém, o critério mencionado acima prevaleceu, o tradutor tendo sido, vez ou outra, mais fiel ao inglês do que ao alemão já aportuguesado pelas traduções existentes das obras kantianas. É o que ocorre, por exemplo, com a tradução de *Erscheinung* por *aparência* (em inglês, *appearance*), ou de *Triebfeder* por *incentivo*. Tudo somado, fato é que não cabe senão saudar a iniciativa da Jorge Zahar Editor que, com a publicação do *Dicionário Kant*, de Caygill, dá um passo significativo não apenas para a vernaculização da filosofia kantiana entre nós, como também para a difusão desta última a um público mais amplo que o formado pelos especialistas.

Doris Vera Hofmann, *Gewißheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein*, Quellen und Studien zur Philosophie, Band 49, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000, 277 pp.

Nuno Venturinha
Bolseiro doutorando da Fundação para a Ciência e a Tecnologia
Membro do Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa

Gewißheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein (*Certeza do ter-por-verdadeiro. Para o significado da verdade no fluxo da vida segundo Kant e Wittgenstein*) de Doris Vera Hofmann constitui uma contribuição notável para os estudos kantianos e wittgensteinianos e, fundamentalmente, para uma compreensão da problemática da verdade em geral. Efectivamente, esta obra não é, tal como a autora o explicita, um comentário comparativo "histórico-filológico" [p. 5], mas uma investigação que, tendo como base os *corpora philosophica* destes dois pensadores, tem por fito indagar estruturas basilares dessa "noção-problema" (*sc.* verdade), na expectativa de que um confronto crítico entre Kant e Wittgenstein[1], a despeito da aparente distância especulativa que os separa [Cf., nomeadamente, pp. 1, 8, 9], permita uma "problematização" desse complexo temático, a partir de cuja direcção se poderá extrair uma síntese relativamente a esse domínio aporético.

Hofmann começa por determinar o âmbito de sentido no qual compreende o conceito de verdade, dependendo este de um carácter "prático" e não "teorético"; *i. e.*, ao invés de se constituir como o limite positivo de uma relação cognitiva que tem como limite negativo a "falsidade" (como o produto de um "saber"), este labora como **fundação** de todas as operações empíricas, como **directriz** da *praxis* [p. 1; cf. p. 2]. Precisamente, trata-se neste estudo de considerar "a dimensão prática da filosofia 'teorética' " kantiana e wittgensteiniana [p. 4; cf. p. 5], sendo o objectivo da autora "uma crítica do saber a partir do princípio do primado do prático (*Praktisch*)", recorrendo, para "mote", à identificação do *lógo*V feita por Goethe num passo do *Faust* (I), citado por Wittgenstein no *Über Gewißheit* (402): "*...und schreib getrost: 'Im Anfang war die Tat.'* " [p. 10 e p. 182; cf. pp. 7, 103, 127, 137, 152]

A obra colocada por nós sob foco analítico encontra-se organizada em dezasseis capítulos, subdivididos por vezes em vários pontos. O primeiro desses capítulos ("Das Hypnotikum Wahrheit") apoia-se, sobretudo, em dois textos de Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* e *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, ambos de 1796 [Cf. pp. 12-16], a partir dos quais Hofmann estuda a tendência generalizada da tradição fi-

1 Na opinião de Hofmann, é o livro de Erik Stenius *Wittgenstein's* Tractatus. *A Critical Exposition of the Main Lines of Thought* de 1960 (consultado pela autora na edição da Cornell University Press, Ithaca, New York, 1960 e por nós em Thoemmes Press, Bristol, 1996) que no seu capítulo XI, "Wittgenstein as a Kantian Philosopher", pp. 214-226, inaugura o programa de investigação Wittgenstein-Kant [Cf. p. 5, nota 7]. Importantes referências bibliográficas concernentes aos trabalhos que se desenvolveram posteriormente são fornecidas subsequentemente [Cf. p. 5, nota 8].

losófica ocidental para o alcance da verdade entendida como um "fim", na expressão de Nietzsche [p. 11; cf. pp. 12, 13]. É a procura de uma satisfação no plano do conhecimento, inelutavelmente ligado à estrutura práxica, que motiva o "filosofar" – e é nessa medida que a filosofia é interpretada em muitos escritos kantianos e wittgensteinianos como uma actividade "terapêutica" [pp. 14, 17, 26, nota 51; cf. ainda pp. 103, 127]. O que está em causa é uma circunspecção da nossa posição cognoscitiva, numa determinação *factual* e *jurídica*. Torna-se assim possível perceber o *terminus a quo* do projecto crítico iniciado por Kant alguns anos antes da redacção desses trabalhos. Este tem em vista uma ruptura com o dogmatismo, natural ou filosófico, pois aquilo que cumpre é uma delimitação do nosso acesso, por forma a que tenhamos um esclarecimento efectivo da situação em que nos encontramos na vida [Cf. pp. 16, 17, 27, 127, 174].

No segundo capítulo, intitulado "Kritik als Ernüchterungskur", a autora reflecte sobre o cepticismo, enquanto modelo histórico antitético do dogmatismo, clarificando a ideia de que, tal como mostra a explanação kantiana, particularmente na *Kritik der reinen Vernunft* e em muitas *Reflexionen*, a atitude céptica é dogmática porque não dispõe de uma fundamentação para outorgar essa "incerteza" (*Ungewibheit*) [p. 19]. Se por um lado o "abandono" céptico pode consubstanciar-se como uma "cura" para as aporias da razão, por outro lado ele corresponde a uma fixação inexaurível. Embora o "método céptico" seja basilar para realizar uma rotura com o dogmatismo, existe uma distinção essencial entre cepticismo e "método céptico" [p. 19]. Diz Hofmann, referindo uma passagem da *Logik Jäsche* (84): "O último não é nenhuma resignação definitiva, mas uma simples 'suspensão do julgar'..." [pp. 19, 20][2] Com efeito, é a perseguição de um espaço de sentido em que se promova uma certeza que orienta a "crítica do conhecimento" [p. 20]. Por isso, a tematização de Kant, através do "método crítico", situa-se numa plataforma que, *primo*, tende para uma resolução *fundamentada* e, *secundo*, tem como escopo absoluto uma resolução pragmática (e moral) [Cf. pp. 22, 127, 163]. A "crítica do saber" [p. 22] é dirigida para uma "demarcação" (*Beschränkung*), que se possa constituir como "ciência", mas de tal maneira que se intente, *tout court*, uma sustentação da razão [p. 23; cf. pp. 24, 174-176]. É uma reflexão em torno dos "modos do ter-por-verdadeiro (*Fürwahrhalten*)[3] [p. 24 e ss.], de uma possibilidade de certeza alternativa ao "saber" (à "certeza lógica" (*logische Gewibheit*)) [pp. 132, 133], que permite ultrapassar o fundo problemático que é aberto pelo próprio desenvolvimento crítico, superando o negativismo céptico e reformulando "a pergunta pelo valor do conhecimento" [p. 25].

Após situar a sua interpretação, tendo como elemento catalisador o pensamento kantiano, a autora passa a considerar no terceiro capítulo, que tem por título "Wahrheit und Sinn im Tractatus", a concepção filosófica matricial de Wittgenstein. A admissão de um "projecto crítico" wittgensteiniano, como "crítica da linguagem", permite efectuar, desde logo, um primeiro paralelismo entre os dois autores [pp. 26, 27]. É indubitável que a procura de uma "linha delimitante" do conhecimento é algo que, sob diferentes matizes, perpassa a preocupação de ambos. A estratégia de Hofmann constitui-se, então, numa exposição da compreensão presente no *Tractatus*, onde é a formalidade proposicional que preside à determinação (lógica) da verdade ou falsidade [Cf. pp. 31-36], revelando essa metodologia os limites da linguagem, assim entendida, e, por consequência, do sujeito que acede ao mundo [Cf. pp. 38, 39]. O que interessa à autora é a problemática clássica do "acordo" ou "adequação" (*Übereinstimmung* ou *adaequatio*) [Cf., principalmente, pp. 31-33, 36, 37, 250], radicalizando a posição do "primeiro Wittgenstein".

Uma análise dos elementos que intervêm na "possibilidade do conhecimento" [p. 40; cf. p. 43], suscitada pela "tese" wittgensteiniana do *Tractatus* que oferece o título ao quarto capítulo desta obra ("'Die Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken' ") e elaborada com base na inquirição de Kant (essencialmente do seu *opus magnum*), permite a Hofmann reflectir sobre variegados pontos, entre os quais, "pensamento e reconhecimento" [pp. 41-44], "juízos e categorias" [pp. 51-55] e "imaginação (ou faculdade da imaginação) (*Einbildungskraft*) e objectividade (*Objektivität*)" [pp. 55-59]. O esforço deste exame põe em destaque que para a posição kantiana "a investigação da questão da verdade conduz, primeiramente, à função lógica dos juízos" [p. 42], quer dizer, o "ter-por-verdadeiro" equivale, em Kant, a uma relação modal que o pensamento em geral estabelece com os objectos dados [Cf. pp. 42, 43], por intermédio das respectivas categorias ou conceitos puros do entendimento [Cf. p. 51], designadamente, possibilidade – impossibilidade, existência – não-existência, necessidade – contingência [Cf. p. 43], ou seja, estes princípios subjectivos, que se formulam numa *cópula*, englobam "cada juízo determinado quantitativamente, qualitativamente

2 Algumas páginas antes, Jäsche havia já registrado a oposição que Kant estabelece entre *suspensio judicii indagatoria* e *suspensio judicii sceptica* (74) ou, se se preferir, entre colocação de um juízo *in suspenso* e *in dubio* (75).

3 Traduzimos o substantivo neutro *Fürwahrhalten* através desta forma perifrástica por várias razões. Este conceito desempenha um papel fundamental na *Kritik der reinen Vernunft*, concretamente na "transzendentale Methodenlehre", "2. Hauptstück, Der kanon der reinen Vernunft", "3. Abschnitt, Vom Meinen, Wissen und Glauben" (B848/A820-B859/A831), assumindo, de todo em todo, uma função central na filosofia kantiana; a sua tematização na *Logik Jäsche* (IX, X, 65-87) é apenas um exemplo claro. Atendendo a várias traduções encontramos duas opções de tradução, em termos gerais: os tradutores portugueses seguem A. Tremesaygues e B. Pacaud, bem como Jules Barni, traduzindo o termo em questão por "crença", justapondo-lhe entre parêntesis "o considerar algo verdadeiro" (*Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e Notas de Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994 (1985), p. 649 e ss.); na verdade, esses autores optam, respectivamente, por "*croyance*", apenas, indicando entre parêntesis o termo alemão (*Critique de la raison pure*, traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Préface de Ch. Serres, PUF, Paris, 1975 (1944), p. 551 e ss.), e por "*tenir quelque chose pour vrai*", acrescentando entre parêntesis "*croyance*" (*Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni, revue par P. Archambault, chronologie, présentation et bibliographie de Bernard Rousset, Garnier-Flammarion, Paris, 1976, p. 611 e ss.); outra hipótese é apresentada pelos tradutores ingleses, não utilizando "crença" mas, somente, "*the holding of a thing to be true*" ou "*holding for true*" (*Critique of Pure Reason*, translated by J. M. D. Meiklejohn, Introduction by A. D. Lindsay, J. M. Dent, London, 1979 (1934 na J. M. Dent, 1855), p. 465 e ss.) ou "*taking something to be true*" ou "*taking to be true*" (*Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen

e relacionalmente" sob um carácter de modalidade, que pode ser "problemático" ("opinar"), "assertórico" ("crer") ou "apodíctico" ("saber") [p. 43; cf. p. 205]. Escreve a autora: "Para a verdade formal dentro dos limites da lógica está [a pergunta pela verdade] rapidamente respondida." [p. 44] Contudo, "a pergunta pela verdade material" não é satisfeita com esta explicação [p. 44]. *In fine*, o que está em jogo é uma avaliação da "viragem ou revolução copernicana" kantiana, da inflexão problemática a si inerente. É nesse sentido que Hofmann articula uma contextura conceptual conducente a uma anfibolia da representação [Cf. pp. 48, 49, 52] (focada na sua variante projectante de teor de verdade, na sua variante modal e não em relação ao conteúdo feno-ménico que comporta, que se mantém "incólume"). São especialmente interessantes as páginas dedicadas ao problema do esquematismo [Cf., mormente, pp. 56, 57].

A partir daqui assistimos a um entrelaçamento das posições de Kant e Wittgenstein em ordem a uma solução dos problemas encontrados. Nesse sentido, a autora passa a tematizar nos capítulos V ("Vom Tractatus zur Spätphilosophie"), VI ("Von der Logik zur Grammatik") e VII ("Die Praxis der Grammatik") a *transição* que se evidencia no pensamento wittgensteiniano em 1929, a qual se elabora em torno da passagem da "pesquisa lógica" para a "pesquisa gramatical" [p. 25]. Esta rotação compreensiva viabiliza uma possibilidade alternativa de apreensão do conceito de verdade, privilegiando a sua índole prática, que é a perseguida por Hofmann. Se no *Tractatus* é a forma lógica que constitui "a possibilidade de sentido e verdade" [p. 62; cf. p. 61], aquilo que se encontra na segunda filosofia de Wittgenstein é uma capacitação bem diferente da linguagem e da sua relação com a realidade [Cf. pp. 63, 64]. É um "acordo" distinto, proporcionado por estruturas como, por exemplo, a da "expectativa" (*Erwartung*), em correlação com a do "acontecimento" (*Ereignis*) [pp. 65, 68], na sua permeabilidade à "publicidade" – "qualidade do que é público" – (*Öffentlichkeit*) [Cf., preferencialmente, pp. 2, 97, 146-148, 213-215, 221 (*Publizität*), 250, 264], que está no eixo dessa "nova filosofia". O que se intenta é uma "objectividade", passível de se constituir mediante uma recondução da gramática da nossa linguagem ao seu "uso" (*Gebrauch*) [Cf., sobretudo, pp. 69-71, 79]. É nessa medida que a autora considera na "prática da linguagem" vários pontos, dos quais destacamos "a 'autonomia' da gramática" [pp. 72-74], "a gramática como jogo" [pp. 75-81], "a transformação da gramática" [pp. 81-90], "o exterior da linguagem" [pp. 96-101] e "a necessidade da gramática" [pp. 101-109]. É neste último que Hofmann, fazendo referência à noção de regra no contexto da *teoria* dos jogos de linguagem, mostra que a compreensão do sentido "não é verdadeiramente fundada teoreticamente, mas praticamente", de tal modo que "a série da argumentação (*Begründungskette*) descobre o seu fim na prática (*Praxis*), e isso significa para Wittgenstein, no domínio dos costumes (*Gepflogenheiten*), hábito (*Gewohnheit*) e adestramento (*Abrichtung*)" [p. 103; cf. pp. 108, 109]. É a *mecanicidade* ou *automaticidade* da acção que possibilita uma outra intuição do problema do "acordo", permitindo assim reformular o conceito de verdade [Cf. pp. 105-109].

Nos dois capítulos seguintes ("Fürwahrhalten als Ausdruck subjektiver Geltung" e "Der Begriff des Fürwahrhaltens") a autora promove o retorno a Kant, indagando a maneira como a delimitação da projecção cognoscitiva – na sua anfibolia modal – pode veicular uma "hipostasiação" prática (afinal, um *esclarecimento* da naturalidade dessa e consequente *conformação*) [Cf. p. 97]. Nesta fase da investigação, Hofmann explora a preocupação eminentemente prática da filosofia kantiana, analisando, em detalhe, o horizonte conceptual que determina a fonte de sentido de toda a sua especulação: a terceira secção ("Vom Meinem, Wissen und Glauben") do segundo capítulo ("Der Kanon der reinen Vernunft") da "transzendentale Methodenlehre" da *Kritik der reinen Vernunft*, "paralela" ao nono capítulo da *Logik Jäsche*[4]. A noção de "crença" apresenta-se nesses textos como possibilidade possibilitante de uma redefinição do humano, devendo ser uma "dimensão moral" (*sittliche Dimension*) a suster o "ter-por-verdadeiro" [Cf. p. 137]. Precisamente, o que está implicado na noção de "crença" é uma "certeza prática" (*praktische Gewibheit*), que se opõe a uma "certeza teorética" (*theoretische Gewibheit*) [p. 157]. Note-se, todavia, que a resolutividade que Kant encontra na primeira Crítica (e, por extensão, na segunda Crítica) corresponde a uma "obrigação", a uma *consequentia* da investigação, modelação que se altera na *Kritik der Urteilskraft*, onde o "constrangimento" que a natureza exerce sobre o sujeito pode produzir uma outra "moralidade" (*Sittlichkeit*) – determinada como liberdade da singularidade, como adopção do *efeito* que se produz em nós.

O décimo capítulo ("Über Gewibheit bei Wittgensteins") recupera as considerações efectuadas nos capítulos V, VI e VII e expõe "a certeza da crença" [pp. 183-194] e "o saber nos limites da simples crença" [pp. 194-200]. Apoiando-se no desenvolvimen-

---

W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 684 e ss.); na tradução inglesa da *Logik Jäsche* encontramos "*holding-to-be-true*" (*The Jäsche Logic, in* KANT, I., *Lectures on Logic*, translated and edited by J. Michael Young, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 521-640, p. 570 e ss.). Ora, nós consideramos que "ter-por-verdadeiro" é a tradução que mais se adequa à compreensão de Hofmann por dois motivos: 1) aquilo que a autora tem em mente é, justamente, a globalidade da experiência determinada na sua vertente modal, de tal sorte que a análise dos três *modi* do *Fürwahrhalten*, a saber, o "opinar" (*Meinen*) ou a "opinião" (*Meinung*), o "acreditar" (ou "crer") (*Glauben*) ou a "crença" (*Glaube*) e o "saber" (*Wissen*), põe em evidência a "crença" a) como a instância cognitiva na qual permanecemos a maior parte do tempo, apesar de todas as indicações em contrário (de aquela parecer assentar num "saber"), e b), o que é mais importante, como a única possibilidade de sentido "válida" que o humano tem perante a insuficiência da "opinião" e o colapso do "saber"; 2) na filosofia de Wittgenstein o conceito de "crença" (*Glaube*) corresponde, inteiramente, a esses dois aspectos, sendo esse o *Leitmotiv* da interpretação comparativa dos dois autores. Assim sendo, não podemos traduzir *Fürwahrhalten* por "crença", reservando "fé" para *Glaube*, como fazem os tradutores portugueses e franceses (*foi*) (Cf. nota *d*, p. 687 da tradução inglesa de 1998, citada *supra*), porque aquilo que está em jogo é o próprio movimento do conceito de "crença" (*Glaube*) no horizonte do "ter-por-verdadeiro". Note-se ainda que a característica essencial do primeiro aspecto da "crença" (a) é o facto de esta não ser *esclarecida* nem *voluntária*, em contraposição à "fé" (b). Cf., adicionalmente, a título de exemplo, uma formulação wittgensteiniana no *Über Gewibheit* (172) em relação ao conceito de *Fürwahrhalten*, que é usado enquanto tal por Kant: "*Vielleicht sagt man 'Es muß doch ein Prinzip diesem Vertrauen zugrunde liegen', aber was kann so ein Prinzip leisten? Ist er mehr als ein Naturgesetz des 'Fürwahrhaltens'?*" [Cf. p. 254]

4 Cf. nota anterior.

to analítico levado a cabo anteriormente em relação a Kant, a autora procura traçar as principais linhas de força que percorrem a filosofia do "segundo Wittgenstein" no que concerne à problemática da certeza. O enfoque prático wittgensteiniano, realizado, nomeadamente, no *Über Gewibheit*, mas também nas *Philosophische Untersuchungen*[5], revela o conceito de "crença" como plataforma resolutiva para "a pergunta pela verdade e certeza" [p. 183]. Diz Hofmann: "A crença é para Wittgenstein aquilo a partir do qual uma acção (*Handlung*) se orienta." [pp. 183, 184] É a "certeza" proporcionada pela "crença" que produz o "saber", excluindo-se, deste modo, qualquer possibilidade de dúvida[6], ou seja, a **rede de pressuposições** que está no fundo da nossa vida quotidiana, a qual tende a ser compreendida como assente num "saber", deve ser reconhecida como apoiada numa mera "crença"; porém, esse *património* de conhecimentos é o princípio de toda a nossa acção, o qual, por um lado, "atematicamente" *funciona* e, por outra parte, nunca pode ser posto em causa (*in dubio*), pois arrastaria consigo a vida enquanto tal. Esta reversibilidade do acesso está, *exceptis excipiendis*, ausente do senso comum, mas é preciso notar que a autora constrói a sua argumentação do ponto de vista de uma *resolutividade filosófica*. Sublinhe-se, no entanto, que a noção wittgensteiniana de "crença" deriva, em primeiro lugar, de uma atenção disponibilizada à disposição natural, podendo constituir-se qualquer coisa como uma "moralidade" – se nos é permitido designá-la assim -, mas sendo esta similar àquela que notámos na terceira Crítica kantiana.

Os quatro capítulos subsequentes ("Die Frage nach dem Wahrheitskriterium", "Die Funktion des Gemeinsinns", "Öffentlichkeit als Anwendung des äuberem Wahrheitskriteriums" e "Abrichtung und Ausrichtung der Urteilskraft") elucidam os problemas anteriormente trazidos à colação e encerram a reflexão de Hofmann acerca da proposta de Kant, debatendo, essencialmente, a "ficção heurística" que é o *sensus communis* [p. 210], tal como se apresenta na *Kritik der Urteilskraft*, sendo essa a pedra de toque para a explanação da autora em torno da concepção de "publicidade" que perpassa esta sua obra. Refere Hofmann: "A publicidade é pois uma manifestação da idéia do sentido comum" [p. 213]. Esta "força ficcional do sensus communis" [p. 215] resulta num plano "antropológico e político-teleológico" [p. 213]. *De facto*, a negação do sentido é impraticável, constituindo-se "a incomunicabilidade (*Inkommunikabilität*) ou a loucura (*Verrücktheit*) como a fronteira do critério de verdade exterior" [p. 220]. Existe, desde sempre, um "pressuposto social" (*gesellschaftliche Voraussetzung*) [p. 221], uma "ordem social" (*gesellschaftliche Ordnung*) [p. 224], referente a partir do qual qualquer iniciativa dubitativa se inicia.

Os dois capítulos finais ("Vorstellbarkeit und Urteilskraft" e "Wahrheit und Öffentlichkeit") debruçam-se sobre Wittgenstein, abordando

5 Considere-se, por exemplo, *Philosophische Untersuchungen*, I, 474: "*Daß mich das Feuer brennen wird, wenn ich die Hand hineinstecke: das ist Sicherheit. D. h., da sehen wir, was Sicherheit bedeudet. (Nicht nur, was das Wort 'Sicherheit' bedeutet, sondern auch, was es mit ihr auf sich hat.)*" Atente-se à utilização do termo *Sicherheit* como sinónimo de *Gewißheit*, aspecto frequente no *corpus* wittgensteiniano. Cf. ainda *idem*, I, 325.

6 É suficientemente esclarecedor deste complexo problemático um passo do *Über Gewibheit* (360) onde Wittgenstein escreve: "*Ich WEISS, daß dies mein Fuß ist. Ich könnte keine Erfahrung als Beweis des Gegenteils anerkennen. – Das kann ein Ausruf sein; aber was* folgt *daraus? Jedenfalls, daß ich mit einer Sicherheit, die den Zweifel nicht kennt, meinem Glauben gemäß handeln werde.*" [Cf. p. 185]

cada um três pontos fulcrais: "a imaginação (*Imagination*) do universal no conceito: ver algo como algo" [pp. 231-237]; "significado (*Bedeutung*) e sentido (*Sinn*): usar algo assim" [pp. 238-244]; "seguir uma regra assim: utilizar algo como necessário" [pp. 244-249]; "o adestramento para a verdade" [pp. 250-254]; "imagem do mundo e forma de vida" [pp. 254-261]; "verdade e suas instituições" [pp. 261-264]. Destacamos a atenção dada pela autora ao conceito de "vivência" (*Erlebnis*) [Cf. pp. 231, 237, 242], cuja análise permite vislumbrar, entre outros aspectos, o modo verbal do "conjuntivo" como "a marca (*Eindruck*) da evidência (*Selbstverständlichkeit*)" [p. 245; cf. p. 246]. É uma "totalidade de juízos", para empregar a expressão wittgensteiniana do *Über Gewibheit* (140), uma "complexa conexão de confluências", que constitui a nossa vida, organizando-se esta numa "vontade de necessidade" (*Wille zur Notwendigkeit*) [p. 249]. Esse "sistema" [p. 254], essa **síntese** de compreensões, forma uma "harmonia prática" (*praktische Harmonie*) [p. 255], a "prática da vida" (*Lebenspraxis*) [p. 257], onde aquilo que é subjectivo adquire um carácter de suficiência objectiva [Cf. p. 258]. Este "adestramento" natural para o *público* [Cf. pp. 260, 261] torna a verdade uma instância que se determina por oposição ao *privado* [Cf. p. 261], compreendendo Hofmann a "comunicabilidade" (*Kommunikabilität*) kantiana – numa clara inspiração habermasiana, fomentada pela leitura de *Der Strukturwandel der Öffentlichkeit*, uma das suas fontes literárias – como "processo de verdade da publicidade" (*Wahrheitsprozeß der Öffentlichkeit*) [p. 262], tal como surge em Wittgenstein no "fluxo da vida", para utilizar a formulação dos *Zettel* (173) [Cf. p. 264].

Podemos dizer em conclusão que *Gewibheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Flub des Lebens nach Kant und Wittgenstein*, na sequência das investigações de Josef Simon, professor de Hofmann, se integra plenamente no conjunto das preocupações que fundamentam a filosofia da nossa contemporaneidade, assumindo uma importância acrescida por procurar conectar dois autores que estão, ao mesmo tempo, tão distantes e tão próximos, quer de si próprios, quer do nosso tempo presente. Permitimo-nos fazer, apenas, dois reparos: o primeiro tem que ver com o aprofundamento crítico da(s) problemática(s) que origina(m) a passagem para a argumentação que decididamente tem como objectivo a resolução de problemas – no caso de Wittgenstein, fruto de uma nova formulação gramatical – que, no nosso entender, é exíguo; para além deste apontamento, julgamos que ficou por examinar a extensão "moral" que se verifica na filosofia kantiana aquando do confronto com o problema da verdade, quer a considerada na *Kritik der reinen Vernunft* e na *Kritik der praktischen Vernunft*, quer a identificada na *Kritik der Urteilskraft*; na realidade, poderia ser essa apreensão compreensiva o móbil para uma reflexão sobre a presença de algo desse género (*sc.* "moralidade") no pensamento wittgensteiniano – na nossa opinião, como referimos, contígua à da terceira Crítica de Kant.

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, teclando 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, titulo 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