

# **Studia Kantiana**

**REVISTA  
DA SOCIEDADE  
KANT BRASILEIRA**

**Volume 17**

**Número 2**

**Agosto de 2019**

**ISSN impresso 1518-403X**

**ISSN eletrônico 2317-7462**

## **Editores**

**Joel Thiago Klein**

Universidade Federal do Paraná  
Florianópolis, Brasil  
E-mail: jthklein@yahoo.com.br

**Monique Hulshof**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil  
E-mail: mohulshof@gmail.com

**Robinson dos Santos**

Universidade Federal de Pelotas  
Pelotas, Brasil  
E-mail: dossantosrobinson@gmail.com

## **Comissão editorial**

**Christian Hamm**

Universidade Federal de Santa Maria  
Santa Maria, Brasil

**Ricardo Terra**

Universidade de São Paulo  
São Paulo, Brasil

**Zeljko Loparic**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

## **Web site**

[www.sociedadekant.org/studiakantiana](http://www.sociedadekant.org/studiakantiana)

## **Assistentes editoriais**

**Nicole Martinazzo**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

**Pedro Gallina Ferreira**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

**Vinícius Carvalho**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

## **Endereço para correspondência**

[Mailing address]:

**Joel Thiago Klein**

Departamento de Filosofia, UFPR  
Rua Dr. Faivre, 405, - 6º Andar – Ed.  
D. Pedro II, Curitiba- PR  
CEP: 80060-140

E-mail: [studia.kantiana@gmail.com](mailto:studia.kantiana@gmail.com)

## Conselho editorial

**Alessandro Pinzani**

Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, Brasil

**António Marques**

Universidade de Lisboa  
Lisboa, Portugal

**Christoph Horn**

Universität Bonn,  
Bonn, Alemanha

**Daniel Tourinho Peres**

Universidade Federal da Bahia  
Salvador, Brasil

**Dieter Schönecker**

Universität Siegen  
Siegen, Alemanha

**Eckart Förster**

Universidade de München  
München, Alemanha

**Francisco Javier Herrero Botin**

Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, Brasil

**Guido A. de Almeida**

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, Brasil

**Günter Zöllner**

Ludwig Maximilian Universität  
Munique, Alemanha

**Heiner Klemme**

Martin Luther Universität –  
Halle/Wittenberg  
Halle, Alemanha

**Henry Allison**

Universidade de Boston  
Boston, Estados Unidos

**José Alexandre D. Guerzoni**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, Brasil

**Júlio Esteves**

Universidade Estadual do Norte Fluminense  
Campos dos Goytacazes, Brasil

**Luigi Caranti**

Univerità di Catania  
Catânia, Itália

**Marco Zingano**

Universidade de São Paulo  
São Paulo, Brasil

**Marcos Lutz Müller**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

**Marcus Willaschek**

Goethe Universität  
Frankfurt am Main, Alemanha

**Maria de Lourdes Borges**

Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, Brasil

**Mario Caimi**

Universidade de Buenos Aires  
Buenos Aires, Argentina

**Nuria Sánchez Madrid**

Universidade Complutense de Madrid  
Madrid, Espanha

**Oliver Sensen**

University of Tulane  
New Orleans, EUA

**Otfried Höffe**

Universidade de Tübingen  
Tübingen, Alemanha

**Oswaldo Giacóia**

Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, Brasil

**Pablo Muchnik**

Emerson College  
Boston, Estados Unidos

**Patrícia Kauark**  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, Brasil

**Paul Guyer**  
Universidade da Pennsylvania  
Philadelphia, Estados Unidos

**Sílvia Altmann**  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, Brasil

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

**Vinícius de Figueiredo**  
Universidade Federal do Paraná  
Curitiba, Brasil

# Studia Kantiana

Volume 17

Número 2

Agosto de 2019

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

## Artigos

[Articles]

- 7      **Re-pôr-do-sol: acerca da urgência da beleza**  
[Re-sunset: on the urgency of beauty]  
João Lemos
- 29      **Arte bela ou arte mista? Kant sobre a música**  
[Beautiful or Mixed Art? Kant on Music]  
Vladimir Vieira
- 43      **Projeto Crítico e o Romantismo de Novalis**  
[Critical Project and Novalis' Romanticism]  
Pedro Paulo da Costa Corôa
- 63      **Sobre o direito internacional em Kant e Rawls**  
[On international Law in Kant and Rawls]  
Charles Feldhaus

- 81      **A pedra filosofal de Kant**  
         [Kant's Philosophical Stone]

Darley Fernandes

- 101    **Formas da intuição e intuições formais em Kant**  
         [Forms of intuition and formal intuitions in Kant]

Danillo Leite

## **Resenhas**

[Reviews]

- 127    **Borges, Maria de Lourdes. *Emotion, Reason, and Action in Kant*. New York/London: Bloomsbury, 2019**

Joel T. Klein

- 130    **Informações aos autores**

- 131    **Information for authors**

## Re-pôr-do-sol: acerca da urgência da beleza

[Re-sunset: on the urgency of beauty]

João Lemos \*

Universidade Nova de Lisboa (Lisboa, Portugal)

Na *Kritik der Urteilkraft* (KU), Kant caracteriza o juízo de gosto como um juízo estético que, de um modo particular, literalmente particular, é também universalmente válido *a priori*<sup>1</sup>. Caracterizar o juízo de gosto como juízo estético universalmente válido *a priori* implica desde logo demarcá-lo do juízo, também estético, através do qual se declara agradável um objecto<sup>2</sup>. Embora um juízo através

---

\* joaorodrigueslemos@gmail.com

<sup>1</sup> Não será relevante, no nosso artigo, abordarmos as nuances, as virtudes ou as fragilidades da argumentação de Kant em prol da pretensa validade universal *a priori* do juízo através do qual se ajuíza um objecto como belo. Do sentido comum à necessidade subjetiva, da universalidade estética à voz universal, passando pela validade exemplar ou comum, são múltiplos os elementos a que o filósofo recorre para deduzir o juízo de gosto. São também diversas as teses relativas ao seu processo argumentativo: se Donald W. Crawford nos fala de um argumento principal, estendido e contínuo, cujo desenvolvimento lógico é passível de ser dividido em cinco estádios (cf. Crawford, 1974, pp. 66-69), Paul Guyer remete-nos para “três lugares diferentes e amplamente separados” nos quais Kant tenta sustentar a afirmação de que o juízo de gosto é dotado de validade universal *a priori* (Guyer, 1997, p. 233). Talvez a maior dificuldade da argumentação de Kant resida na suposição de que a relação livre e harmónica das faculdades de conhecimento daquele que ajuíza ocorre sob as mesmas condições em todos aqueles que ajuízam. Essa ocorrência é contingente. Como nota o mesmo Guyer, “se há um problema para a dedução de Kant do juízo estético, é que uma similaridade geral das faculdades de conhecimento humanas não parece implicar que tenhamos todos de responder da mesma maneira a objectos particulares” (Guyer, 1997, p. 288). É essa implicação que uma dedução transcendental do juízo de gosto exige, porém. Em todo o caso, independentemente do sucesso ou insucesso de Kant numa tal dedução, importa-nos reter que, de acordo com as palavras do filósofo, o juízo através do qual se ajuíza um objecto como belo é dotado de validade universal *a priori*: “um tal juízo – como o juízo de gosto de facto é – tem uma peculiaridade dupla e na verdade lógica: ou seja, primeiramente validade universal *a priori*, ainda que não seja uma universalidade lógica segundo conceitos mas a universalidade de um juízo singular; em segundo lugar uma necessidade (que sempre tem de assentar em fundamentos *a priori*), que porém não depende de nenhum argumento *a priori*, através de cuja representação a aprovação, que o juízo de gosto postula de qualquer um, pudesse ser imposta” (KU, AA 05: 281).

<sup>2</sup> De um certo ponto de vista, o juízo através do qual se declara agradável um objecto nem sequer constitui um juízo. Na *Erste Einleitung* à KU, Kant chega mesmo a excluir a sensação de agradabilidade do âmbito do juízo estético: “compreendendo-se sob os estéticos somente os juízos de reflexão, os únicos que se referem a um princípio da faculdade de julgar como faculdade superior de conhecimento, ao passo que os juízos estéticos de sentidos só dizem respeito imediatamente à relação das representações com o sentido interno, na medida em que este é sentimento” (EEKU, AA 20: 226). Quanto a nós, optaremos por manter que há duas espécies de juízo estético: o juízo através do qual se declara agradável um objecto e o juízo através do qual se ajuíza um objecto como belo, isto é, o juízo de gosto. Fazemo-lo para respeitar a passagem inaugural da §14, de acordo com a qual “[j]uízos estéticos podem, assim como os teóricos (lógicos), ser divididos em empíricos e puros. Os primeiros são os que afirmam agrado ou desagrado, os segundos os que afirmam beleza de um objecto ou do modo de representação do mesmo; aqueles são

do qual se declara agradável um objecto possa ser comum a todos os seres humanos, embora virtualmente todos possamos estar de acordo e seja possível falar-se de uma unanimidade; por mais ampla que seja essa unanimidade, ela é, ainda assim, quando se trata de agradabilidade, uma unanimidade meramente contingente, uma universalidade accidental<sup>3</sup>. Ora, não é uma universalidade accidental aquela que está em jogo no juízo de gosto. A reivindicação de universalidade é um requisito essencial do juízo através do qual se ajuíza um objecto como belo: ele é um juízo universalmente válido *a priori*<sup>4</sup>.

Tal como o juízo através do qual se declara agradável um objecto, o juízo de gosto é um juízo estético – baseia-se no sentimento de prazer daquele que ajuíza por ocasião da representação que ele faz do objecto, baseia-se na referência desta representação ao sentimento de prazer daquele. Ele não é, no entanto, um juízo estético dos sentidos. O juízo de gosto é um juízo estético reflexivo<sup>5</sup>. A referência da representação do objecto ao sentimento de prazer do sujeito é feita mediante a faculdade do juízo e o seu princípio<sup>6</sup>. Quando se ajuíza por intermédio do gosto, ajuíza-se segundo o princípio da faculdade do juízo enquanto faculdade de conhecimento superior, a saber, o princípio da conformidade a fins formal da natureza para a nossa capacidade de conhecimento<sup>7</sup>.

Não obstante a referência da representação do objecto ao sentimento de prazer ocorrer, no caso do juízo de gosto, mediante a faculdade de juízo enquanto faculdade de conhecimento superior, o juízo de gosto não é, por outro lado, um juízo de

---

juízos dos sentidos (juízos estéticos materiais), estes (como formais) unicamente autênticos juízos de gosto” (KU, AA 05: 223).

<sup>3</sup> Remetendo para a parte final da *Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile*, diremos que uma tal unanimidade plasma meramente uma “concordância accidental” (KU, AA 05: 278); remetendo para a segunda observação que se segue à §57, diremos que ela reside nas situações nas quais “os sujeitos casualmente estejam uniformemente organizados” (KU, AA 05: 345-346).

<sup>4</sup> Vejam-se, nesse sentido, a §8, onde Kant afirma que “esta reivindicação de universalidade pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo belo, que sem aí pensar aquela universalidade, ninguém teria ideia de usar essa expressão, mas tudo o que apraz sem conceito seria computado como agradável” (KU, AA 05: 214), a §32, onde o filósofo assinala que “[o] juízo de gosto determina o seu objecto com respeito ao comprazimento (como beleza) com uma pretensão do assentimento de qualquer um, como se fosse objectivo” e que “[d]izer “esta flor é bela” significa apenas o mesmo que dizer dela a sua própria pretensão ao comprazimento de qualquer um” (KU, AA 05: 281-282), e a §33, na qual Kant nota que “unicamente aquilo pelo qual considero uma tulipa singular bela, isto é, pelo que considero o meu comprazimento nela válido universalmente, é um juízo de gosto” (KU, AA 05: 285).

<sup>5</sup> Desde logo na *Erste Einleitung* à KU, concretamente na secção X, Kant anuncia que analisará “os juízos estéticos de reflexão (...) sob o nome de juízos de gosto” (EEKU, AA 20: 238-239).

<sup>6</sup> Também na *Erste Einleitung* é sugerido ser com “a mediação de um princípio do conhecimento” que o juízo estético reflexivo contém a “relação da representação ao sentimento” (EEKU, AA 20: 229).

<sup>7</sup> Vejamos o que Kant lhe chama: “o princípio de uma conformidade a fins formal da natureza segundo as suas leis particulares (empíricas) para a nossa capacidade de conhecimento, conformidade sem a qual o entendimento não se orientaria naquelas” (KU, AA 05: 193), isto é, “o princípio transcendental que consiste em representar uma conformidade a fins da natureza, na relação subjetiva às nossas faculdades de conhecimento, na forma de uma coisa, enquanto princípio do julgamento da mesma” (KU, AA 05: 194). O filósofo também o designa por “conceito de uma conformidade a fins subjetiva da natureza, nas suas formas segundo leis empíricas” (KU, AA 05: 193) ou, mais simplesmente, por “princípio da conformidade a fins formal da natureza” (KU, AA 05: 181).



conhecimento. Ele é, sublinhemo-lo, um juízo estético<sup>8</sup>. Embora não seja um juízo estético dos sentidos, e, por conseguinte, apesar de não aprazer na sensação sensorial, o juízo de gosto também não apraz mediante um conceito determinado – ele não é um juízo conceptual<sup>9</sup>. Não há qualquer interesse, seja sensorial, seja, saliente-se, conceptual, no comprazimento que determina o juízo de gosto<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Tal é indicado ao longo de toda a *Kritik der ästhetischen Urteilkraft* da *KU*, numas vezes mais explicitamente, noutras, menos. Observe-se desde logo a §1, onde Kant escreve que “[o] juízo de gosto não é (...) nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético”, pois pelo sentimento de prazer e desprazer, que é o fundamento de determinação do juízo estético e, portanto, do juízo de gosto, “não é designado absolutamente nada no objecto” (*KU*, AA 05: 203-204). Observem-se também a §15, na qual o filósofo sugere que um juízo de gosto não é um juízo de conhecimento e afirma mesmo que “um juízo estético é único em sua espécie e não fornece absolutamente conhecimento algum (e tão pouco um confuso) do objecto” (*KU*, AA 05: 228), as §18 e §32, nas quais Kant reforça, respectivamente, que “um juízo estético não é nenhum juízo objectivo e de conhecimento” (*KU*, AA 05: 237) e que “o juízo de gosto (...) não é em caso algum um conhecimento, mas somente um juízo estético” (*KU*, AA 05: 282), a observação à §38, na qual ele sublinha que “o juízo de gosto não é nenhum juízo de conhecimento” (*KU*, AA 05: 290), e, finalmente, a §58, onde Kant repete que “um juízo de gosto [não] é um juízo de conhecimento” (*KU*, AA 05: 347). Uma anterior consideração do filósofo a este propósito é tecida na *Vorrede* à primeira edição da *KU*, quando ele assinala que os juízos “que se chamam estéticos e dizem respeito ao belo e ao sublime da natureza ou da arte (...) por si só em nada [contribuem] para o conhecimento das coisas” (*KU*, AA 05: 169). Esta tese está em absoluta concordância com algo que Kant afirma na *Erste Einleitung*, a saber, que “[u]m juízo estético em geral pode (...) ser definido como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objecto), ainda que possa conter as condições subjetivas para um conhecimento em geral” (*EEKU*, AA 20: 224).

<sup>9</sup> Kant é assertivo a este respeito: o juízo de gosto “não se funda absolutamente sobre conceitos” (*KU*, AA 05: 282). Esta posição é, aliás, inúmeras vezes afirmada ao longo da *KU*. Kant ostenta-a desde logo na §4, ao referir que, para encontrar a beleza num objecto, não é necessário saber “que tipo de coisa o objecto deva ser, isto é, ter um conceito do mesmo” (*KU*, AA 05: 207); fá-lo também na §5, ao indicar que, no juízo de gosto, a contemplação “é tão pouco dirigida a conceitos” (*KU*, AA 05: 209), na §16, ao salientar que o prazer no belo “não pressupõe nenhum conceito” (*KU*, AA 05: 230), na *Analytik des Erhabenen*, concretamente na §28, ao identificar o juízo estético como um juízo “sem conceito” (*KU*, AA 05: 260), e na §35, ao dizer explicitamente que o juízo de gosto “não subsume absolutamente num conceito” e “não é determinável por conceitos” (*KU*, AA 05: 286-287). Na *Erste Einleitung* à *KU*, o filósofo defende que nos juízos reflexivos estéticos “se mostra realmente a dificuldade de eles não serem fundados em conceitos e, portanto, não poderem ser derivados de um princípio determinado, pois do contrário seriam lógicos” (*EEKU*, AA 20: 239).

<sup>10</sup> Desde logo, no título da §2, é destacada a independência do juízo de gosto em relação a interesses: “O comprazimento que determina o juízo de gosto é independente de todo o interesse” (*KU*, AA 05: 204). Na mesma secção, Kant nota que “aquele juízo sobre a beleza, ao qual se mescla o mínimo interesse é muito faccioso e não é nenhum juízo de gosto puro” (*KU*, AA 05: 205). A razão do proferimento desta afirmação aparece repetida no início da §13, onde Kant assinala que “[t]odo o interesse vicia o juízo de gosto e tira-lhe a imparcialidade” (*KU*, AA 05: 223). São igualmente de conferir a *Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile*, na qual ele define o belo como “o que apraz no simples julgamento (logo, não mediante a sensação do sentido segundo um conceito do entendimento)” (*KU*, AA 05: 267), a §45, na qual o nosso autor afirma que “belo é aquilo que apraz no simples julgamento (não na sensação sensorial nem mediante um conceito)” (*KU*, AA 05: 306) e, mais especificamente, a §23, onde Kant nota que o comprazimento na beleza “não se prende a uma sensação como a sensação do agradável, nem a um conceito determinado como o comprazimento no bem” (*KU*, AA 05: 244).

O prazer na beleza é, enfim, um prazer desinteressado<sup>11</sup>. A beleza meramente apraz, ela apraz por si própria, no simples julgamento, imediatamente<sup>12</sup>. Quando de um juízo através do qual se ajuíza como belo um objecto se trata, o ânimo limita-se a contemplar serena e tranquilamente esse objecto. O prazer do gosto é um prazer simplesmente contemplativo<sup>13</sup>.

No contexto da *KU*, a beleza está estreitamente ligada ao prazer, ao desinteresse e à contemplação. Estes três elementos, numa relação de especial intimidade entre si, revelam-se elementos axiais da teoria estética kantiana. Na apreciação estética de um fenómeno da natureza ou de uma obra de arte, na apreciação de um belo pôr-do-sol ou de uma sua bela representação artística, aquele que aprecia sente um prazer desinteressado na contemplação serena e tranquila do objecto.

## II

É precisamente com um tal entendimento da beleza que a posteridade de Kant identifica a teoria estética por ele proposta; e, se é plenamente compreensível que na época das belas-artes e do génio artístico uma beleza assim entendida satisfaça quer artistas, quer apreciadores, é igualmente sem dificuldade que se compreende que a partir da segunda metade do século XIX, e muito especialmente ao longo de todo o século XX, ela deixe de ser bem-vinda e se torne mesmo objecto de uma atitude hostil. Hoje, retrospectivamente, o filósofo Alexander Nehamas assinala uma desconfiança em relação à beleza (Cf. Nehamas, 2000, p. 393). Arthur C. Danto e Wendy Steiner vão mais longe, esta falando-nos do exílio de Vénus, aquele de uma

<sup>11</sup> Na explicação do belo inferida do primeiro momento do juízo de gosto e, logo a seguir, na §6, Kant caracteriza o objecto belo como o objecto de um comprazimento “independente de todo o interesse” (*KU*, AA 05: 211); na §24, descrevendo o comprazimento envolvido nos juízos “da faculdade de juízo estético-reflexiva”, o filósofo indica que esse comprazimento “tem que ser (...) segundo a qualidade sem interesse” (*KU*, AA 05: 247); na *Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile*, afirma que o belo “tem de comprazer sem nenhum interesse” (*KU*, AA 05: 267); na §41, referindo, a propósito do interesse empírico pelo belo, um eventual comprazimento na existência de uma coisa bela, ele não deixa de assinalar que previamente essa coisa “aprouve por si sem consideração de qualquer interesse” (*KU*, AA 05: 296); e, finalmente, na §59, distinguindo o belo do moralmente bom, Kant reforça que o primeiro “apraz independentemente de todo o interesse” (*KU*, AA 05: 354).

<sup>12</sup> Na §5, a propósito da comparação entre os três modos especificamente diversos de comprazimento, Kant diz que “belo [significa para alguém] aquilo que meramente lhe apraz” (*KU*, AA 05: 210); na §23, ao enunciar os factos em que há concordância entre o belo e o sublime, refere que “ambos aprazem por si próprios” (*KU*, AA 05: 244); na *Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile*, vimo-lo na nota anterior, o filósofo define o belo como, “o que apraz no simples julgamento” (*KU*, AA 05: 267); na §45, já no âmbito das suas considerações acerca da bela arte, igualmente o vimos na nota anterior, ele sublinha, que “belo é aquilo que apraz no simples julgamento” (*KU*, AA 05: 306); por fim, na §59, ao observar a diferença entre o belo e o moralmente bom, Kant afirma que “[o] belo apraz imediatamente” (*KU*, AA 05: 353).

<sup>13</sup> Devemos citar, neste contexto, breves passagens das §5, §12, §24 e §27, a saber, respectivamente: “o juízo de gosto é meramente contemplativo” (*KU*, AA 05: 209); “o prazer no juízo estético (...) é simplesmente contemplativo” (*KU*, AA 05: 222); “o gosto no belo pressupõe e mantém o ânimo em serena contemplação” (*KU*, AA 05: 247); e “no seu juízo estético sobre o belo [o ânimo] está em tranquila contemplação” (*KU*, AA 05: 258).

califobia<sup>14</sup>. Antes deles, Barnett Newman afirmava que “[o] impulso da arte moderna [era] o desejo de destruir a beleza” (Newman, 1990, p. 172); e, ainda antes, Gertrude Stein notava que “chamar bela uma obra de arte significa que ela está morta. Belo passou a significar “meramente” belo: não há elogio mais insípido ou filistino” (*apud* Sontag, 2005, p. 209). Num certo sentido, falar de beleza passou a denotar falta de gosto. De certo modo o pôr-do-sol foi deposto.

É evidente que qualquer explicação rigorosa da hostilização da beleza envolverá necessariamente a enunciação de uma multiplicidade de factores. A dinâmica filosófica, política e artística dos últimos duzentos anos é demasiado intensa para encorajar a adopção de abordagens caricaturais. Em todo o caso, emergindo dessa multiplicidade, certamente sobressairão como razões maiores para a solidificação de uma tal atitude a hostilidade relativa aos três elementos que acima destacámos – prazer, desinteresse e contemplação. Estes três elementos, intimamente relacionados entre si, afiguram-se inadequados, até mesmo inadequáveis, incompatíveis e contraditórios com alguns dos fenómenos mais marcantes do nosso tempo. De facto, dos conflitos aos manifestos, de dada ao sublime, do conceptualismo aos artivismos, dos outros tempos à nossa falta de tempo, num tempo em que não há tempo a perder, o que parece ter deixado de existir é espaço para um prazer desinteressado e contemplativo.

A hostilização do belo não se afigura disparatada – que lugar poderá haver para ele na Fonte de Duchamp? Que sentido fará contemplar aquele urinol? Que compreensão dele se obterá na ausência de qualquer interesse no fenómeno artístico? Que prazer estético se retirará de um objecto tão banal? Não seria inadequado apreciá-lo do modo como se aprecia o David de Michelangelo? Ela não considera, aliás, apenas a inadequação da beleza, da sua produção ou da sua apreciação, ao que se faz na arte do século XX. Está em causa uma inadequabilidade, uma incompatibilidade, uma contradição. Trata-se de um problema de legitimidade ética. Não podemos ter um prazer, desinteressado e contemplativo, num pôr-do-sol ou numa sua representação artística em tempos de guerra, de injustiça, de sofrimento. Como alerta Theodor W. Adorno, “[e]screver um poema depois de Auschwitz é bárbaro” (Adorno, 1977, p. 30). Trata-se, então, de ser eticamente ilegítimo deixarmos-nos atrair e distrair por algo tão distante dos problemas do nosso mundo. Na era da indignação moral, a beleza não mais consola nem mais pode consolar. Ela nada mais representará, de resto, do que um capricho burguês. É somente de uma pequena minoria, de uma elite privilegiada, dos ricos, que aquilo que é belo está ao alcance. Só do sistema capitalista está a beleza ao serviço. Reforçando o culto do superficial, do aparente, ela torna mais fraco o fraco, fá-lo passivo, em vez de o motivar a lutar – e se ele luta, a sua luta, se embelezável, logo capitalizável, é embelezada, logo capitalizada.

<sup>14</sup> Cf., respectivamente, Steiner, 2001, e Danto, 2004.

Nada do que dizemos, é certo, poderá significar, de modo algum, que todos os artistas tenham absolutamente deixado de querer produzir obras de arte belas ou que a beleza tenha absolutamente deixado de ser valorizada. Como salvaguarda Elaine Scarry, o desaparecimento da beleza significa não “que as próprias coisas belas tenham vindo a desaparecer, pois as humanidades são feitas de belos poemas, de belas histórias, pinturas, desenhos, esculturas, filmes, textos, debates belos, e isto é o que todos os dias nos conduz a eles”, mas tão-somente que embora “coabitemos o espaço destes objectos (...) só sussurrando nós falamos sobre a sua beleza” (Scarry, 1999, p. 57). O que dizemos significa apenas que o século XX é em grande medida o século da hostilização de qualquer estética asséptica, estéril, inconcebivelmente pura. Ora, entendida como uma beleza ligada de modo estreito a um prazer desinteressado e contemplativo, a beleza emergente da teoria estética de Kant constitui-se como paradigma daquela beleza acerca da qual é proibido falar-se; enquanto fazendo emergir uma beleza assim, a teoria kantiana é entendida como paradigma das estéticas assépticas, estéreis, inconcebivelmente puras – como tal, ela é hostilizada.

### III

Do nosso ponto de vista, um tal entendimento da teoria estética kantiana é, no entanto, precipitado. Ele não supõe qualquer consideração dos diversos sentidos do prazer, do desinteresse, da contemplação e da relação de especial intimidade entre estes três elementos.

Antes de nós próprios os considerarmos, porém, valerá a pena dedicar algumas palavras a uma maneira tentadora de denunciar o carácter precipitado do referido entendimento. Ela assenta numa chamada de atenção para as considerações que Kant tece acerca da arte bela, da bela arte, das belas-artes. Ela é tentadora porque facilmente sustentável a partir da letra da *KU*.

Dizer que a beleza proporciona um prazer desinteressado e contemplativo é dizer que ela apraz imediatamente; e dizer que ela apraz imediatamente, por sua vez, é dizer que apraz sem mediação de conceitos. Mesmo no contexto da terceira *Kritik*, porém, e acentuadamente quando se chega às considerações de Kant acerca das belas-artes, a afirmação segundo a qual o belo apraz sem mediação de conceitos revela-se controversa quanto baste para que coloquemos em questão a ideia de que ele proporciona um prazer desinteressado e contemplativo. De facto, de acordo com o que o filósofo escreve na §48, quando se trata de ajuizar como bela uma obra de arte “tem que ser posto antes no fundamento um conceito daquilo que a coisa deva ser” e “tem que ser tida em conta ao mesmo tempo a perfeição da coisa” (*KU*, AA 05: 311). Ajuizar um objecto artístico como belo supõe a representação da conformidade a fins objectiva interna desse objecto, representação que assenta na constatação de que ele exhibe adequadamente o conceito de fim que o causou, isto é,

na constatação de que o objecto apresenta para o conceito uma intuição que lhe corresponde. Aquele que aprecia a beleza de uma representação do pôr-do-sol é impreterivelmente obrigado a considerar, na sua apreciação, que o objecto que tem diante de si foi pensado como uma representação do pôr-do-sol. O prazer que ele sente na beleza da obra de arte não será, então, um prazer absolutamente desinteressado, a sua contemplação não será a mais serena e tranquila das contemplações.

A passagem que acabámos de citar da §48 conduz-nos à recuperação de uma noção que Kant introduzira na §16, a noção de beleza simplesmente aderente. De acordo com as palavras do filósofo, a beleza simplesmente aderente pressupõe um conceito daquilo que o objecto deva ser e a perfeição do objecto segundo esse conceito (cf. *KU*, AA 05: 229). A beleza a apreciar no âmbito artístico será, por conseguinte, não – ou não apenas – a beleza independente de conceitos, mas – ou mas também – uma beleza aderente. Em bom rigor, aliás, o âmbito da arte não é o único no qual a beleza a apreciar deverá ser aderente. Ainda na §16, Kant escreve que “a beleza de um ser humano (e dentro desta espécie a de um homem ou uma mulher ou uma criança), a beleza de um cavalo, de um edifício (como igreja, palácio, arsenal ou casa de campo) pressupõe um conceito do fim que determina o que a coisa deve ser, por conseguinte um conceito da sua perfeição, e é portanto beleza simplesmente aderente” (*KU*, AA 05: 230). Parece igualmente haver objectos da natureza, assim, e não apenas obras de arte, cuja beleza é aderente. Ora, independentemente de estar em causa um objecto artístico ou um objecto natural, quando se trata de beleza aderente, aquele que ajuíza tem de considerar um conceito daquilo que o objecto deva ser e a perfeição do objecto segundo esse conceito. Logo, quer no âmbito da arte, quer, até, no contexto natural, será controverso, mesmo no quadro da teoria estética kantiana, afirmar, sem mais, que a beleza apraz sem mediação de conceitos, que ela apraz imediatamente, que ela proporciona um prazer desinteressado e contemplativo<sup>15</sup>.

O entendimento que a posteridade de Kant tem da beleza que emerge da teoria estética por ele proposta parece ser, então, não só precipitado, mas – da perspectiva dos partidários daquela que consideramos ser uma maneira tentadora de denunciar o carácter precipitado desse entendimento – um entendimento problemático, um entendimento, de certo modo, equivocado. A atitude de hostilidade para com a beleza kantiana parece ser, afinal, uma atitude injusta. O pôr-do-sol poderá ter sido injustamente deposto. A teoria estética de Kant poderá não ser, de todo, inadequada ao nosso tempo e à nossa arte. Se perspectivada como uma teoria estética que inclui

<sup>15</sup> Para assinalar a natureza controversa de uma tal afirmação, assim como fizemos referência às §48 e §16 e à noção de beleza simplesmente aderente, por oposição à de beleza livre, poderíamos ter referido, também da §16, a distinção entre puro juízo de gosto e juízo de gosto aplicado (cf. *KU*, AA 05: 231), da §17, as noções de beleza fixada e de juízo de gosto em parte intelectualizado (cf. *KU*, AA 05: 232) e, novamente da §48, a noção de juízo estético logicamente condicionado (cf. *KU*, AA 05: 312).

a consideração de conceitos, ela evidencia-se apta a ser usada tanto na apreciação de um David, como na de uma fonte, de um urinol, de uma obra de arte conceptual ou de um gesto artístico eminentemente político – na era da indignação moral.

Infelizmente, embora sustentável a partir da letra da terceira *Kritik*, esta maneira de denunciar a natureza precipitada do entendimento que a posterioridade de Kant tem da proposta apresentada pelo filósofo poderá não ser a mais rigorosa. Em certa medida é possível afirmar de uma tal abordagem que ela anula a pretensa especificidade do juízo de gosto. O juízo de gosto será, no âmbito dessa abordagem, um juízo de conhecimento – de conhecimento confuso, não distinto, mas, ainda assim, de conhecimento. A beleza será, no seu contexto, uma perfeição<sup>16</sup>.

#### IV

Não discordamos totalmente da posteridade de Kant. Há boas razões para que se entenda a teoria estética kantiana como promotora de uma beleza estreitamente ligada a um prazer desinteressado e contemplativo. Elas são indissociáveis desde logo da caracterização do juízo de gosto como juízo estético universalmente válido *a priori*.

Iniciámos o nosso artigo afirmando que, na *KU*, o juízo de gosto é caracterizado como um juízo estético que, de um modo particular, literalmente particular, é também universalmente válido *a priori*. Que o juízo de gosto seja estético e universalmente válido *a priori* afigura-se condição indispensável antes de mais para a integridade do sistema crítico construído por Kant. No juízo de gosto, na faculdade da qual provirão os juízos de gosto, pretende o filósofo encontrar um elemento decisivo na tentativa de ligação entre a filosofia da natureza e a filosofia da moral, no desejado lançamento de uma ponte que supere o abismo entre a legislação relativa ao entendimento e a que concerne à razão, na acessibilidade do

---

<sup>16</sup> Admitir a beleza aderente como uma espécie de beleza poderá obrigar a admitir que o juízo através do qual se declara belo um objecto não é necessariamente o juízo de gosto, pois, de acordo com o título da §15, “[o] juízo de gosto é totalmente independente do conceito de perfeição” (*KU*, AA 05: 226). Admitir a beleza aderente – ou a beleza fixada – como bela poderá significar admitir uma espécie de beleza cujos critérios se afiguram contraditórios com os critérios da beleza, admitir o juízo de gosto aplicado – ou o juízo de gosto em parte intelectualizado, igualmente o juízo estético logicamente condicionado – como juízo de gosto poderá significar admitir uma espécie de juízo de gosto cujas propriedades se afiguram contraditórias com as propriedades do juízo de gosto, confundir uma espécie de beleza com uma conformidade a fins objectiva e confundir uma espécie de juízo de gosto com um juízo acerca da perfeição. É certo que tal não significaria abdicar da especificidade da faculdade de juízo enquanto faculdade de conhecimento superior. Poderia significar, no entanto, uma limitação da sua aplicação enquanto tal unicamente a objectos da natureza – e, mesmo entre os objectos da natureza, talvez apenas a alguns – e, portanto, uma limitação da beleza (beleza livre) e do juízo de gosto (puro juízo de gosto) a alguns objectos naturais. Ajuizar-se-ia como belo um dado objecto da natureza se, nesse juízo, se ignorasse ou abstraisse de qualquer conformidade a fins objectiva, de qualquer concordância entre o objecto e um conceito daquilo que ele devesse ser. O mesmo não poderia fazer-se relativamente a um objecto artístico, pois, por definição, na causa de um objecto artístico é pressuposto um fim e, além disso, no juízo através do qual esse objecto é declarado belo tem de considerar-se a sua conformidade ao referido fim.

âmbito supra-sensível à nossa faculdade de conhecimento. Trata-se de mostrar que a faculdade do juízo tem um princípio próprio, *a priori*, como o entendimento e a razão.

Uma tal caracterização dos juízos de gosto é igualmente condição *sine qua non* para pensarmos quer o debate entre racionalistas e empiristas no âmbito da estética, quer a proposta de resolução do impasse racionalismo-empirismo do gosto apresentada por Kant<sup>17</sup>. A declaração do juízo de gosto como juízo estético universalmente válido *a priori* demarca-o quer do âmbito do juízo de conhecimento, mesmo que de um conhecimento confuso, não distinto, portanto, mas, ainda assim, de conhecimento, quer de perspectivas que reduzam o belo ao agradável. Um juízo estético universalmente válido *a priori* não é um juízo cognitivo, lógico, nem um juízo meramente sensorial – não é segundo conceitos nem meramente mediante os sentidos que se ajuíza um objecto como belo. Se Kant tem a pretensão de superar ao mesmo tempo racionalismo e empirismo do gosto, de resolver o impasse no qual resulta o confronto argumentativo entre as duas posições, então a beleza por ele proposta não pode ser agradabilidade nem perfeição. O juízo através do qual se ajuíza um objecto como belo tem de ser um juízo de gosto que seja ao mesmo tempo estético e universalmente válido *a priori*.

Considerando quer o sistema crítico construído por Kant, quer a circunstância histórico-filosófica na qual o filósofo vive, torna-se evidente como de certa maneira tem de ser o juízo de gosto proposto na *KU*. O enquadramento que sumariamente acabámos de traçar da emergência da teoria estética kantiana serve, assim, para que mais facilmente se compreenda por que é que a posteridade de Kant identifica com a terceira *Kritik* um determinado entendimento da beleza – como estreitamente ligada a um prazer desinteressado e contemplativo<sup>18</sup>.

Nada há de casual nessa identificação. Só assim concebido pode o belo distinguir-se tanto do agradável como do perfeito, só sendo estético e universalmente

<sup>17</sup> Se quisermos mapear o referido debate entre racionalismo e empirismo do gosto baseando-nos apenas nos autores que Kant explicitamente menciona quando de estética se trata, nomearemos Baumgarten, a sua *Aesthetica*, como representante da posição racionalista, e Burke, com *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, para representar os empiristas. No entender de Kant, a exposição dos juízos de gosto e da beleza elaborada por Burke é “fisiológica” (*KU*, AA 05: 277) e envolve apenas o “reconhecimento de leis empíricas das mudanças do ânimo” (*KU*, AA 05: 278). No contexto daquilo a que Kant chama o “empirismo da crítica do gosto”, o gosto “sempre julga segundo fundamentos de determinação empíricos, que são dados a posteriori pelos sentidos” (*KU*, AA 05: 346). No que concerne à referência explícita de Kant à teoria estética de Baumgarten, é na *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) que ela ocorre: assinala Kant, aí, que as “regras ou critérios” do julgamento do belo “são apenas empíricos quanto às suas fontes principais e nunca podem servir para leis determinadas a priori, pelas quais se devesse guiar o gosto dos juízos” (*KrV*, A21/B35). É certo que na *KU* Kant abandona essa tese. Tal, no entanto, não implica, de todo, que ele passe a identificar a beleza com a perfeição e o juízo de gosto com um juízo de conhecimento.

<sup>18</sup> Não podemos comungar totalmente da tese de Eva Schaper, então, para quem “[m]esmo que Kant igualmente tivesse outros e maiores fins sistemáticos em mente quando escreveu a terceira *Kritik*, eles podem ser guardados na retaguarda e a sua inteligibilidade deixada indecisa enquanto assuntos pertinentes para a estética estiverem a ser considerados” (Schaper, 2007, p. 368).

válido *a priori* pode o juízo de gosto distinguir-se quer do juízo estético dos sentidos, quer do juízo de conhecimento, só fazendo do gosto uma faculdade regulada por um princípio específico pode Kant ao mesmo tempo salvaguardar a integridade do seu sistema crítico e resolver o impasse entre empirismo e racionalismo no que concerne à estética. O entendimento da teoria estética kantiana como promotora de uma beleza estreitamente ligada a um prazer desinteressado e contemplativo é indissociável da caracterização do juízo de gosto como juízo estético universalmente válido *a priori* – e esta caracterização, por sua vez, relaciona-se intimamente com o inteiro projecto de Kant, quer a partir de um ponto de vista sistemático, quer da consideração do quadro histórico-filosófico no qual esse projecto emerge.

Valerá a pena notar, neste contexto, que mesmo nas secções da *KU* directamente concernentes às belas-artes se vislumbra uma vontade de que o juízo através do qual se ajuíza uma obra de arte como bela não deixe de ser um juízo estético universalmente válido *a priori*. Não é necessariamente de juízos de gosto aplicados ou de beleza aderente que se fala da §44 à §53 – não é necessariamente essa espécie de beleza nem esse tipo de juízo, não são unicamente os juízos de gosto aplicados, nem serão principalmente eles, os juízos abordados nessas secções. Observem-se, nesse sentido, a tese, da §44, segundo a qual a arte bela “é um modo de representação que é por si própria conforme a fins (...) sem fim” e o seu padrão de medida é “a faculdade de juízo reflexiva”, ou aquela, da secção seguinte, de acordo com a qual “quer se trate da beleza da natureza ou da arte, podemos dizer de um modo geral: *belo é aquilo que apraz no simples julgamento* (não na sensação sensorial nem mediante um conceito)” (*KU*, AA 05: 306). Considere-se, a propósito, Henry E. Allison, para quem “[m]esmo quando passa para a natureza da produção artística e sua relação com o génio (...) Kant continua a orientar-se em direcção ao juízo de gosto” e “a preocupação básica” de Kant “poderá ser descrita como contribuir para a possibilidade de um puro juízo de gosto relativo à bela arte”<sup>19</sup>.

Da §44 à §53, a *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* da *KU* parece viver entre a limitação de uma obra de arte ser declarada bela através de um juízo de gosto

<sup>19</sup> Allison, 2001, p. 271. As considerações de Allison a este propósito reaparecem mais à frente na sua obra: do seu ponto de vista, “é precisamente o problema de justificar a possibilidade da produção de uma bela obra de arte” aquilo “que leva Kant de um foco exclusivo na questão do gosto (ou de uma “recepção estética”) a uma preocupação com a produção artística (ou de uma “criação estética”)” (Allison, 2001, p. 279). Por essa razão, no entender do intérprete, “só à luz desse problema é que podemos compreender a função sistemática da discussão de Kant acerca da bela arte no interior da *Kritik der Urteilskraft*” (Allison, 2001, p. 279). Note-se, de resto, que as secções da *KU* directamente concernentes às belas-artes se situam na chamada “Dedução dos juízos estéticos puros”. Não partilhamos, assim, da posição de D. W. Gotshalk, para quem Kant tem uma teoria formalista, acerca da beleza da natureza, e uma teoria expressionista, acerca da beleza da arte. Ainda no entender de Gotshalk, “enquanto a forma é absolutamente essencial para a Arte Bela, ela não é suficiente e é de facto a necessidade menor no que concerne a satisfazer valor estético na arte” (Gotshalk, 1967, p. 259). Gilles Deleuze prefere referir uma “estética formal do gosto”, isto é, a estética “da linha e da composição”, e uma “meta-estética material”, a “meta-estética das matérias, das cores e dos sons”, concluindo que “o classicismo acabado e o romantismo nascente encontram um equilíbrio completo” precisamente na terceira *Kritik* de Kant (Deleuze, 2000, p. 64).



aplicado e a possibilidade de essa mesma obra ser declarada bela através de um (puro) juízo de gosto, entre a mera aptidão das obras de arte para a beleza simplesmente aderente e a sua eventual aptidão para a beleza (livre), entre a possibilidade e a impossibilidade de obras de arte serem (livremente) declaradas belas, entre a legitimidade e a ilegitimidade de falar-se das belas-artes enquanto artes cujos objectos são (livremente) declarados belos. Em bom rigor, Kant nunca afirma que a beleza das belas-artes é – ou é necessariamente – uma beleza aderente. Pelo contrário, embora também nunca afirmando explicitamente que ela é livre, o filósofo sugere-o em várias passagens<sup>20</sup>; e, desde logo na *Einleitung*, estende à arte o âmbito de aplicação do princípio de uma conformidade a fins formal da natureza para a nossa capacidade de conhecimento<sup>21</sup>. Mesmo na secção na qual introduz as noções de beleza aderente e de juízo de gosto aplicado, aliás, Kant menciona objectos artísticos como sendo declarados belos através de puros juízos de gosto, como sendo livremente declarados belos: “os desenhos *à la grecque*, a folhagem para molduras ou sobre papel de parede etc (...) são belezas livres. Também se pode contar como da mesma espécie o que na música se denomina fantasias (sem tema), e até toda a música sem texto” (*KU*, AA 05: 229). Se assim é, então são os próprios exemplos dados por Kant que, como assinala Paul Guyer, “tornam claro que pelo menos algumas obras de arte podem ser consideradas belezas livres” (Guyer, 1997, 222).

Não é especialmente rigoroso, por conseguinte, associar o prazer desinteressado e contemplativo à beleza da natureza, por um lado, e, por outro, colocar a mediação por conceitos no quadro da beleza artística. Acima não só sinalizámos os problemas trazidos pela introdução da noção de beleza simplesmente aderente e de noções afins, como constatámos que no âmbito da beleza aderente Kant situa obras de arte e objectos naturais. Agora vemos que mesmo quando se trata das

<sup>20</sup> Fá-lo por diversas vezes na §51: em primeiro lugar, Kant afirma que, na escultura, “o objectivo principal é a simples expressão de ideias estéticas” e que “uma simples obra de figuração (...) é feita apenas para ser olhada e deve aprazer por si própria” (*KU*, AA 05: 322); seguidamente, ele nota que a jardinagem “não tem como condição da sua composição nenhum conceito do objecto e do seu fim (como talvez a arquitectura)”, mas, sim, “simplesmente o jogo livre da faculdade da imaginação na contemplação” (*KU*, AA 05: 323); finalmente, indica que a pintura “é dada somente para o olho” ou que ela “está aí simplesmente para ser vista, para entreter a faculdade da imaginação no jogo livre com ideias e ocupar a faculdade do juízo estética sem um fim determinado” (*KU*, AA 05: 323). Entretanto, na §53, o filósofo volta a indiciar que a beleza das belas-artes é uma beleza livre – fá-lo ao identificar a pintura como “arte do desenho” (*KU*, AA 05: 330).

<sup>21</sup> Em primeiro lugar, na secção VII, Kant nota que o fundamento para o prazer na beleza “se encontra na condição universal, ainda que subjetiva, dos juízos reflexivos, nomeadamente na concordância conforme a fins de um objecto (seja produto da natureza ou da arte) com a relação das faculdades de conhecimento entre si, as quais são exigidas para todo o conhecimento empírico (da faculdade de imaginação e do entendimento)” (*KU*, AA 05: 191); ainda na mesma secção, ao afirmar que “[a] receptividade de um prazer a partir da reflexão sobre as formas das coisas” assinala “uma conformidade a fins dos objectos”, ele identifica essas coisas como sendo “da natureza, assim como da arte” (*KU*, AA 05: 192); finalmente, na secção IX, ao indicar que “[o] conceito da faculdade do juízo de uma conformidade a fins da natureza pertence ainda aos conceitos desta, mas somente como princípio regulativo da faculdade de conhecimento” e que “o juízo estético” que ocasiona esse conceito é “um princípio constitutivo com respeito ao sentimento do prazer ou desprazer”, o filósofo adianta que esse juízo estético pode ser sobre objectos “da natureza ou da arte” (*KU*, AA 05: 197).

belas-artes o filósofo dá-nos inúmeros indícios de que poderá ser de beleza livre, de puros juízos de gosto, e, portanto, de prazer desinteressado e contemplativo, que se trata.

Ora, se este for o caso, então a questão a que devemos responder consistentemente é a de saber em que consiste, afinal, o carácter precipitado do entendimento da beleza kantiana como uma beleza ligada de modo estreito a um prazer desinteressado e contemplativo – entendimento que levou a posteridade a perspectivar a teoria estética kantiana como paradigma das estéticas assépticas e estéreis, inconcebivelmente puras – e, conseqüentemente, a hostilizá-la. Em que medida foi injusto depor o pôr-do-sol?

Do nosso ponto de vista, a natureza precipitada do entendimento da beleza kantiana feito pela posteridade, o carácter em certa medida injusto da deposição do pôr-do-sol, assenta na incompreensão do que seja o prazer desinteressado e contemplativo. Aproximando-nos do seu sentido, faremos emergir os méritos, a pertinência e até a urgência da teoria estética kantiana, da sua beleza, para a nossa arte e para o nosso tempo.

## V

Devemos iniciar as nossas considerações a respeito da contemplação inerente à experiência estética da beleza salvaguardando que ela nada tem de passiva. Dissemos, no início deste artigo, que, quando de um juízo de gosto se trata, o ânimo contempla serena e tranquilamente o objecto que representa. Tal serenidade e tranquilidade não são, de todo, indícios de passividade. Pelo contrário, quando se trata de beleza, a contemplação serena e tranquila é sintomática de uma actividade – trata-se do dinamismo anímico, da animação mental, da vivificação das faculdades de conhecimento daquele que contempla na manutenção e no fortalecimento de um jogo, de um movimento simultaneamente livre e harmônico dessas faculdades entre si por ocasião da representação do objecto.

O âmbito artístico, nomeadamente a relação entre o espírito e a expressão de ideias estéticas, do modo como ela se processa no contexto das belas-artes, constitui um meio especialmente adequado à compreensão da actividade contemplativa.

Lembremos antes de mais que as ideias estéticas são representações inexponíveis da faculdade da imaginação<sup>22</sup>. Uma ideia estética dá muito que pensar

<sup>22</sup> Kant utiliza mais do que uma vez a mesma denominação. Veja-se a primeira observação que se segue à resolução da antinomia do gosto, observação na qual o filósofo diz crer “que se pode denominar a ideia estética uma representação inexponível da faculdade da imaginação” (*KU*, AA 05: 342) e acrescenta que “visto que conduzir a conceitos uma representação da faculdade da imaginação equivale a expô-los, assim a ideia pode denominar-se uma representação inexponível da mesma (em seu jogo livre)” (*KU*, AA 05: 343). Pois bem, se as ideias estéticas são inexponíveis, então nenhum conceito do entendimento é ou pode ser-lhes inteiramente adequado. Ora, também a inadequabilidade essencial entre as ideias estéticas e os conceitos do entendimento é repetidamente referida por Kant. Atente-se, nesse sentido, ao que ele afirma na §49, a saber, que “[t]ais representações da faculdade da

– dá tanto que pensar que, como nota Kant, “nenhuma linguagem [a] alcança inteiramente nem [a] pode tornar compreensível”, dá tanto que pensar que “jamais deixa compreender-se num conceito determinado” (*KU*, AA 05: 314-315). A ideia estética “amplia esteticamente o próprio conceito de maneira ilimitada”, ela abre o ânimo à “perspectiva de um campo incalculável de representações afins” e “permite pensar [desse] conceito muita coisa inexprimível, cujo sentimento vivifica as faculdades de conhecimento” (*KU*, AA 05: 315-316).

De ressaltar, neste contexto, é que a vivificação das faculdades de conhecimento pressupõe um alargamento das capacidades da imaginação enquanto faculdade de conhecimento produtiva. Na *KU*, a faculdade da imaginação é tida como produtiva não tanto como poder de sintetizar *a priori* – como acontece na *KrV* – mas enquanto capaz de produzir intuições não subsumíveis em conceitos do entendimento. O ponto de vista que mais importa na terceira *Kritik* é, por conseguinte, o “ponto de vista estético”, ou seja, a perspectiva a partir do qual “a faculdade da imaginação é livre para fornecer, além [da] concordância com o conceito, ainda espontaneamente, uma matéria rica e não elaborada para o entendimento” (*KU*, AA 05: 316-317). Essa matéria rica e não elaborada é feita das ideias estéticas; e precisamente através dela a imaginação exerce-se “enquanto faculdade de conhecimento produtiva” e mostra ser “mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efectiva lhe dá” (*KU*, AA 05: 314). Quanto ao entendimento, apesar de meramente através dos seus conceitos não poder abarcar a referida matéria – isto é, as ideias estéticas – ele não deixa de empregá-la, embora “não tanto objectivamente para o conhecimento, mas mais subjectivamente para a vivificação das faculdades de conhecimento” (*KU*, AA 05: 317). Assim, mesmo sendo de certo modo em vão que tenta, através dos seus conceitos, compreender as intuições internas fornecidas pela faculdade da imaginação, o entendimento não deixa de colaborar para a vivificação das faculdades de conhecimento daquele que contempla.

É como faculdade de conhecimento produtiva, como fornecedora de ideias estéticas, que a faculdade da imaginação se exerce na sua liberdade; e é por ocasião do fornecimento de ideias estéticas pela faculdade da imaginação que se gera, mantém e fortalece, naquele que ajuíza, o movimento livre das suas faculdades de conhecimento entre si.

Tal não é tudo o que está em jogo se é de belas-artes que se fala, porém – e, por conseguinte, não é ainda suficiente para que se compreenda a natureza

---

imaginação podem chamar-se ideias (...) principalmente, porque nenhum conceito lhes pode ser plenamente adequado enquanto intuições internas” (*KU*, AA 05: 314), e, igualmente, à primeira observação que se segue à §57, na qual Kant assinala que “[u]ma ideia estética não pode tornar-se um conhecimento porque ela é uma intuição (da faculdade da imaginação), para a qual jamais pode encontrar-se adequadamente um conceito” (*KU*, AA 05: 342) e que “numa ideia estética o entendimento jamais alcança através dos seus conceitos a inteira intuição interna da faculdade da imaginação, que ela liga a uma representação dada” (*KU*, AA 05: 343).

especialmente activa da contemplação. Quando é de beleza que se trata, o referido movimento livre das faculdades de conhecimento tem de ser não apenas um movimento livre, mas também um movimento harmônico. Logo, se queremos compreender a actividade contemplativa que se processa no âmbito artístico não podemos ignorar a necessidade de as faculdades de conhecimento se exercerem não apenas livre, mas também harmonicamente<sup>23</sup>.

Ora, é precisamente para gerar, manter e fortalecer a harmonia entre as faculdades de conhecimento, a harmonia do ânimo, que o espírito entra em jogo. Enquanto princípio vivificante no ânimo, o espírito encontra para as ideias estéticas fornecidas pela faculdade produtiva da imaginação a expressão adequada à beleza, uma expressão que faz com que o movimento livre das faculdades de conhecimento daquele que ajuíza seja igualmente um movimento harmônico (cf. *KU*, AA 05: 317). Mediante a expressão de ideias estéticas encontrada pelo espírito, gera-se, mantém-se e fortalece-se a vivificação das faculdades de conhecimento que acima referimos, gera-se, mantém-se e fortalece-se o dinamismo anímico, a animação da mente. Esta animação, este dinamismo, tal vivificação, constitui nada mais nada menos do que a actividade contemplativa inerente à experiência estética da beleza, a serena e tranquila contemplação. Ela é, de uma maneira evidente, o contrário da passividade.

Uma segunda referência àquilo que seja a contemplação inerente à experiência estética da beleza parte igualmente do movimento livre e harmônico das faculdades de conhecimento daquele que ajuíza por ocasião da representação que ele faz do objecto. O que agora devemos salientar é que, segundo Kant, esse movimento constitui “a *condição formal* da faculdade do juízo” (*KU*, AA 05: 290). A condição formal para que possa ajuizar-se consiste na harmonia livre, na concordância lúdica, no jogo consonante das faculdades cognitivas. Kant também descreve esse jogo como “consonância proporcionada, que exigimos para todo o conhecimento e por isso também consideramos válida para qualquer um que está destinado a julgar através do entendimento e sentidos coligados (para todo homem)” (*KU*, AA 05: 219). Trata-se da “condição subjectiva do conhecer” sem a qual “o conhecimento como

---

<sup>23</sup> Recordemos, de resto, que, no quadro da teoria de Kant, “[b]ela arte é arte do gênio” (*KU*, AA 05: 307) e “o gênio consiste na feliz relação, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhuma diligência pode aprender, de encontrar ideias para um conceito dado e por outro lado de encontrar para elas a expressão pela qual a disposição subjectiva do ânimo daí resultante, enquanto acompanhamento de um conceito, pode ser comunicada a outros” (*KU*, AA 05: 317). Kant associa à comunicabilidade de uma disposição subjectiva do ânimo, enquanto acompanhamento de um conceito, a expressão de ideias estéticas: o artista não apenas fornece ideias estéticas, através da capacidade produtiva da sua imaginação, mas igualmente dá a essas ideias uma expressão mediante a qual, enquanto acompanhamento de um conceito, o movimento das faculdades de conhecimento daquele que ajuíza seja, por ocasião da representação que ele faz do objecto, um movimento universalmente comunicável, ou seja, um movimento harmônico. A produção de ideias estéticas, sem mais, revela-se, assim, insuficiente para a beleza. Requer-se igualmente que a elas se dê uma certa expressão. É também a expressão, uma certa expressão, e não meramente a produção de ideias estéticas, aquilo que gera, mantém e fortalece o movimento harmônico das faculdades de conhecimento daquele que ajuíza por ocasião da representação que ele faz do objecto. Note-se, aliás, que Kant afirma a possibilidade de denominar-se a beleza não como produção de ideias estéticas, mas como expressão de ideias estéticas: “[p]ode-se em geral denominar a beleza (quer ela seja beleza da natureza ou da arte) de expressão de ideias estéticas” (*KU*, AA 05: 320).

efeito não poderia surgir” (*KU*, AA 05: 238), trata-se da proporção das faculdades de conhecimento que se requer tanto “para o são e comum entendimento que se pode pressupor em qualquer” como “para o gosto”<sup>24</sup>. Pois bem, se o dinamismo anímico ou animação mental de que é feita a actividade contemplativa inerente ao belo e ao juízo através do qual se declara um objecto como belo forma a base do processo cognitivo, se ele cumpre a condição do processo judicativo, então podemos pensar o juízo de gosto e a beleza como plasmando a estrutura matricial da experiência<sup>25</sup>.

Depois de termos tornado evidente que a contemplação do âmbito do gosto, serena e tranquila, nada tem de passiva, constituindo, pelo contrário, um fenómeno de especial actividade, propomos, agora, que essa actividade, contemplativa, precisamente enquanto movimento livre e harmónico das faculdades de conhecimento, a um tempo cumpre a condição do processo judicativo, forma a base do processo cognitivo, e multiplica as possibilidades de ajuizar. Ora, entendida deste

<sup>24</sup> *KU*, AA 05: 293. Na *Erste Einleitung* à *KU*, Kant cita uma “relação” que “a imaginação e o entendimento (...) têm de manter um frente ao outro na faculdade de julgar em geral” (*EEKU*, AA 20: 220) e refere “a concordância dessas duas faculdades entre si” como sendo “uma relação entre ambas as faculdades de conhecimento que constitui em geral a condição subjetiva, de mera sensação, do uso objetivo da faculdade de julgar” (*EEKU*, AA 20: 223-224). Mais explicitamente, numas vezes, menos noutras, ele reforça-o ao longo de toda a terceira *Kritik*. Fá-lo desde logo na *Einleitung*, onde cita a “unidade da faculdade de imaginação com o entendimento” como sendo “a conformidade a leis no uso empírico da faculdade do juízo em geral” (*KU*, AA 05: 190). Precisamente nessa passagem, Kant assinala ser unicamente com essa conformidade a leis “que a representação do objecto na reflexão concorda” (*KU* AA 05: 190). Entretanto, o reforço da tese segundo a qual o acordo entre as faculdades de conhecimento constitui a condição formal do uso objetivo da faculdade do juízo prolonga-se quando Kant menciona, ainda na *Einleitung*, a “relação das faculdades de conhecimento entre si, as quais são exigidas para todo o conhecimento empírico (da faculdade de imaginação e do entendimento)” (*KU*, AA 05: 191), na §9, como vimos, a “consonância proporcionada, que exigimos para todo o conhecimento” (*KU*, AA 05: 219), na §21, a “disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral, e na verdade aquela proporção que se presta a uma representação (pela qual um objecto nos é dado), para fazer dela um conhecimento” como sendo a assinalada “condição subjetiva do conhecer” sem a qual “o conhecimento como efeito não poderia surgir” (*KU*, AA 05: 238), na §35, a “condição formal subjetiva de um juízo em geral”, e diz que “[u]tilizada com respeito a uma representação pela qual um objecto é dado, [a faculdade do juízo] requer a concordância de duas faculdades de representação, a saber da faculdade da imaginação (para a intuição e a composição do múltiplo na mesma) e do entendimento (para o conceito como representação da unidade desta compreensão)” (*KU*, AA 05: 287), numa nota à §38, a “relação das faculdades de conhecimento (...) postas em actividade com vista a um conhecimento em geral” como sendo – acabámos de vê-lo – “a condição formal da faculdade do juízo” (*KU*, AA 05: 290), e, finalmente, na §39, a “apreensão comum de um objecto pela faculdade da imaginação enquanto faculdade da intuição, em relação com o entendimento como faculdade dos conceitos” como “um procedimento da faculdade do juízo, o qual esta tem de exercer (...) com vista à experiência mais comum (...) para perceber um conceito objectivo empírico” e a “proporção destas faculdades de conhecimento (...) exigida para o são e comum entendimento que se pode pressupor em qualquer”, acrescentando, aliás, como igualmente acabámos de ver, que essa proporção também “é requerida para o gosto” (*KU*, AA 05: 292-293).

<sup>25</sup> Félix Duque refere-os mesmo como “os baixos fundos de toda a experiência possível cognoscitiva ou prática” (Duque, 1992, p. 98). Na mesma linha de pensamento, Paulo Tunhas propõe que a faculdade “que determina a autonomia da faculdade de julgar” é “a faculdade de julgar estética”, que a beleza é “o grau zero da filosofia” e que a propedêutica à filosofia é “uma crítica da beleza, ou, mais exactamente, das condições de possibilidade dos juízos acerca da beleza” (Tunhas, 2011, pp. 70-71). Trata-se, em última análise, de proporcionar uma expansão das possibilidades de ajuizar. É pressuposto um princípio que nos liberta daquilo que António Marques descreve como “uma espécie de subsunção automática dos casos particulares nos nossos conceitos mais gerais”, evita-se que procedamos “a uma absorção imediata dos particulares nos conceitos que de antemão possuímos” e permite-se preencher “um sujeito transcendental demasiado formalista ou esquemático” que nas duas primeiras *Kritiken* está “ainda muito afastado da dinâmica da vida sensível e afectiva” (Marques, 1998, pp. 10-11).

modo, ela não deverá, então, de maneira alguma, ser hostilizada como oposta ou simplesmente não relacionável com juízos lógicos ou juízos morais. O movimento livre e harmônico das faculdades cognitivas, a actividade vital da contemplação, não só constitui a condição do juízo, como, suspendendo qualquer automatismo, proporciona àquele que ajuíza a concepção de novos pontos de vista, de perspectivas inéditas. Ela traduz um pensamento sempre a fazer-se mas nunca fechado. Há, na beleza, uma permanente abertura à alteridade.

A abertura à alteridade é intrínseca não só à contemplação, aliás, mas igualmente ao carácter desinteressado do juízo de gosto. Ela torna-se especialmente evidente quando pensamos o desinteresse estético como metodologia. O primeiro aspecto que sobressai do juízo de gosto a partir da adopção de uma tal abordagem é o seu carácter laborioso – na procura pelo cumprimento de um critério.

Será importante começar por recordar que a ocorrência do movimento a um tempo livre e harmônico das faculdades de conhecimento daquele que ajuíza, na medida em que traduz o princípio da conformidade a fins formal da natureza para a nossa capacidade de conhecimento, é indispensável para o proferimento de um juízo de gosto. O juízo de gosto assenta no princípio da faculdade do juízo como faculdade de conhecimento superior – não obstante ser um juízo estético, ele não é um juízo dos sentidos, um juízo empírico, um juízo material. No caso da beleza, o objecto não deleita aquele que ajuíza; não há nele qualquer condicionamento patológico, qualquer inclinação, qualquer desejo, qualquer prazer do que ajuíza na existência do objecto; e é desde logo esta ausência de prazer na existência do objecto que significa o desinteresse inerente à experiência estética da beleza. O juízo através do qual se ajuíza um objecto como belo fundamenta-se no princípio da conformidade a fins formal da natureza para a nossa capacidade de conhecimento, não, portanto, naquilo que atrai – ele é, como Kant refere, no título da §13, “*independente de atractivo e comoção*”<sup>26</sup>. Para além da independência em relação a conceitos, é a independência

<sup>26</sup> KU, AA 05: 223. Envolvendo os mesmos termos, nuns casos, envolvendo outros, noutros casos, essa tese é repetida em várias passagens da KU. Cite-se, por exemplo, o fim da §13, onde Kant afirma que “atractivo e comoção não têm nenhuma influência” sobre o puro juízo de gosto (KU, AA 05: 223), o fim da §14, onde ele sublinha que a comoção é uma sensação que “não pertence absolutamente à beleza” e que “um juízo de gosto puro não possui nem atractivo nem comoção como princípio determinante, numa palavra, nenhuma sensação enquanto matéria do juízo estético” (KU, AA 05: 226), e a §28, no qual o nosso autor assinala que “não pode absolutamente julgar (...) sobre o belo quem é tomado de inclinação e apetite” (KU, AA 05: 261). Igualmente lembremos, de resto, a passagem, da §39, na qual Kant nota que “aquele que julga com gosto (contanto que ele não se engane nesta consciência e não tome a matéria pela forma, o atractivo pela beleza) pode postular em todo o outro a conformidade a fins subjetiva, isto é o seu comprazimento no objecto, e admitir o seu sentimento como universalmente comunicável e na verdade sem mediação dos conceitos” (KU, AA 05: 293). São vários os excertos, por outro lado, nos quais o filósofo salienta os efeitos sofridos pelo juízo estético no caso de se fundar esse juízo naquilo que meramente atrai. Citemos alguns desses excertos: “um juízo de gosto é puro somente na medida em que nenhum comprazimento meramente empírico é misturado ao fundamento de determinação do mesmo. Isto porém ocorre todas as vezes em que atractivo ou comoção tem uma participação no juízo pelo qual algo deve ser declarado belo” (KU, AA 05: 224); “eles [isto é, os atractivos] prejudicam efectivamente o juízo de gosto, se chamam a atenção sobre si como fundamentos do julgamento da beleza” (KU, AA 05: 225); “se o próprio ornamento não consiste na forma bela, e se ele é como a

em relação ao atractivo e à comoção aquilo que constitui o desinteresse inerente à experiência estética da beleza. Tal desinteresse não é, de resto, um efeito do juízo. O juízo de gosto exige um esforço. Somos nós próprios, precisamente por ocasião do proferimento dos nossos juízos, quem procura garantir que eles são juízos acerca da beleza. Fazemo-lo tentando abstrair de tudo o que atrai ou comove. Tentamos abstrair das “limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio julgamento: o que é por sua vez produzido pelo facto que na medida do possível se elimina aquilo que no estado da representação é matéria, isto é sensação” (KU, AA 05: 294). Na tentativa de assegurar que o juízo é efectivamente, um juízo de gosto, procuramos o mais possível “escapar à ilusão que – a partir de condições privadas subjectivas, as quais facilmente poderiam ser tomadas por objectivas – teria influência prejudicial sobre o juízo” (KU, AA 05: 293). Assim, num sentido metodológico, aquilo que o desinteresse inerente à beleza pressupõe, então, é um esforço pelo cumprimento de um critério – pela consideração daquilo que deve ser considerado e pela não consideração daquilo que não deve ser considerado, que não está em causa, que é absolutamente irrelevante: se o que importa é proferir um juízo de gosto, então aquele que ajuíza deve colocar de parte tudo aquilo que não está em jogo na beleza.

Deste ponto de vista o desinteresse não é, de todo, prejudicial ou sequer contrário à nossa arte e ao nosso tempo. Ele contribui na máxima tomada de consciência possível das razões por que gostamos do que gostamos, colabora para a afinação do sentido crítico de cada um de nós, seja no âmbito estético, seja no contexto científico, seja, até, em última análise, no quadro moral. Entendido como resultado de um esforço pelo cumprimento de um critério, o desinteresse inerente à experiência estética da beleza não deve constituir objecto de qualquer atitude hostil.

Um tal entendimento do desinteresse estético não esgota, no entanto, todo o seu sentido. Ele não traduz, de resto, o seu sentido mais profundo. No plano da teoria estética kantiana, o desinteresse igualmente implica, anunciámo-lo acima, a abertura ao outro. Na procura de garantir que aquilo que de cada vez experiencia é a beleza, aquele que ajuíza tenta não apenas abstrair do que atrai ou comove, mas fundar o seu juízo no que, de acordo com Kant, a todos é comum, isto é, no nível formal da representação do objecto: aquele que ajuíza procura prestar atenção “pura e simplesmente às peculiaridades formais da sua representação ou do seu estado de representação”<sup>27</sup>. Para que tal aconteça, é indispensável ajuizar por intermédio de “uma faculdade de julgamento, que na sua reflexão considera em pensamento (*a priori*) o modo de representação de todo o outro”, isto é, segundo um sentido comum, segundo “a ideia de um sentido *comunitário*” (KU, AA 05: 293). Libertando das

---

moldura dourada, adequado simplesmente para recomendar, pelo seu atractivo, o quadro ao aplauso, então chama-se adorno e rompe com a autêntica beleza” (KU, AA 05: 226).

<sup>27</sup> KU, AA 05: 294. Trata-se, no caso, de “[p]ensar no lugar de todo o outro”, da adopção de “um ponto de vista universal” e, por conseguinte, do cumprimento da máxima “da faculdade do juízo”, a “segunda máxima da maneira de pensar”, a “maneira de pensar alargada” (KU, AA 05: 294-295).

nossas condições privadas o nosso pensamento, levando cada um de nós a pensar no lugar de todo o outro, o *sensus communis aestheticus*, e com ele a experiência estética da beleza, alarga essa maneira de pensar a outras, alarga-nos, levando-nos a pensar no lugar de todo o outro, e dota-nos do necessário a uma maneira de pensar consequente, a que pensemos de acordo connosco próprios. Tal, mais do que interessante ou meritório, revela-se pertinente. A visão de um quadro belo faz-se moralmente urgente.

Ora, é precisamente a partir da ideia de um alargamento da maneira de pensar de cada um de nós a todos os outros, a partir da ideia de alargamento da maneira de pensar inerente à experiência estética da beleza, portanto, que, na consideração do sentido da contemplação, do desinteresse e do prazer, passamos, por fim, ao sentido do terceiro elemento, o prazer.

Não obstante o juízo através do qual se ajuíza um objecto como belo ser um juízo baseado naquilo que só pode ser subjectivo, numa sensação meramente subjectiva, isto é, no sentimento de prazer daquele que ajuíza; para que ele seja um juízo de gosto, o prazer a ele inerente tem de ser um prazer alargável a todos os outros. Devemos lembrar, uma vez mais, neste contexto, que, quando de beleza se trata, a referência da representação do objecto ao sentimento de prazer é feita mediante a faculdade do juízo e o seu princípio: no juízo de gosto, ajuíza-se segundo o princípio da faculdade do juízo enquanto faculdade de conhecimento superior, a saber, o princípio da conformidade a fins formal da natureza para a nossa capacidade de conhecimento. Tal significa que, ainda antes de ser sentida, a conformidade a fins formal é pensada<sup>28</sup>. Aquele que ajuíza sente prazer precisamente porque, independentemente de quão agradável o objecto que representa seja ou do que deva ele significar, surpreendentemente, portanto, esse objecto é descoberto como adequado para a representação de uma conformidade a fins formal da natureza para a nossa capacidade de conhecimento<sup>29</sup>. Aquilo que o prazer exprime, assim, é a adequação do objecto às nossas faculdades de conhecimento, à sua dinâmica, à sua animação, à sua vivificação recíproca, ao seu movimento livre e harmónico. Ora, como um tal movimento constitui a condição formal da faculdade do juízo, sendo, portanto, válido universalmente – e visto que a própria ideia de um sentido comum, que dirige aquele que ajuíza para o referido movimento, também é, no quadro da

<sup>28</sup> Na *Erste Einleitung* à *KU*, Kant nota que, como no caso do juízo de gosto “a reflexão sobre uma representação dada antecede o sentimento de prazer (como fundamento de determinação do juízo), então a finalidade subjectiva é pensada antes de ser sentida em seu efeito” (*EEKU*, AA 20: 225).

<sup>29</sup> Embora a relação de harmonia livre entre as faculdades da imaginação e do entendimento advenha à consciência daquele que ajuíza por intermédio de um sentimento de prazer, o prazer só é sentido porque a relação livremente alcançada – a saber, a harmonia das faculdades de conhecimento entre si, que, enquanto não resultante da submissão das intuições em conceitos, no caso do juízo de gosto, é estabelecida de um modo extraordinário, sendo, portanto, inesperada, surpreendente – constitui a condição formal da faculdade do juízo. Aquele que ajuíza sente um comprazimento porque o objecto que representa independentemente de conceitos serve de ocasião para o cumprimento do objectivo geral do conhecimento: a unificação do diverso.



*KU*, válida universalmente – então aquele que ajuíza sente um prazer que ele sabe que todos os outros também devem sentir, sente um prazer com todos eles, sente, com eles, não somente um prazer, mas, num sentido sempre a fazer-se, um comprazimento<sup>30</sup>.

O prazer desinteressado e contemplativo de que falamos desde o início do nosso artigo evidencia-se, assim, não só activo, estruturante e criterioso, mas aberto ao outro, alargável a ele. Trata-se de um comprazimento. Enquanto tal, ele é indissociável de um sentido comunitário – baseia-se naquilo que Kant crê ser comum a todos os seres humanos. É também esse, aliás, o sentido da caracterização do juízo através do qual se ajuíza um objecto como belo, do juízo de gosto, como juízo estético universalmente válido *a priori*. A teoria estética proposta por Kant, a sua beleza, ligada de modo estreito ao prazer, ao desinteresse e à contemplação, ligada de modo estreito a um prazer desinteressado e contemplativo, só injustamente pode ser entendida como paradigma das estéticas assépticas, estéreis, inconcebivelmente puras. Apresentamos os seus méritos, a sua pertinência, a sua urgência, para a nossa arte e para o nosso tempo. O pôr-do-sol deve ser repostado.

---

<sup>30</sup> São inúmeras as passagens da terceira *Kritik* que remetem para este prazer alargável a todos os outros seres humanos. Afirma Kant: na §6, que “[o] belo é o que é representado sem conceitos como objecto de um comprazimento universal” (*KU*, AA 05: 211); na §7, que “se [alguém] toma algo por belo, então atribui a outros precisamente o mesmo comprazimento” (*KU*, AA 05: 212); na §8, que “pelo juízo de gosto (sobre o belo) imputa-se a qualquer um o comprazimento no objecto” (*KU*, AA 05: 213-214); na §9, que “se denominamos algo belo, imputamos o prazer que sentimos a todo o outro” (*KU*, AA 05: 218); logo a seguir, na explicação do belo inferida do segundo momento do juízo de gosto, que “[b]elo é o que apraz universalmente sem conceito” (*KU*, AA 05: 219); na *Analytik des Erhabenen*, que, tal como o comprazimento no sublime, o comprazimento no belo “tem que ser, segundo a quantidade, de modo universalmente válido” (*KU*, AA 05: 247); na §32, como já vimos, que “[d]izer “esta flor é bela” significa apenas o mesmo que dizer dela a sua própria pretensão ao comprazimento de qualquer um” (*KU*, AA 05: 281-282); e, na §33, igualmente o notamos, que “unicamente aquilo pelo qual considero uma tulipa singular bela, isto é, pelo que considero o meu comprazimento nela válido universalmente, é um juízo de gosto” (*KU*, AA 05: 285).

## Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. W., “Kulturkritik und Gesellschaft” [1951] In: *Gesammelte Schriften*, Band 10.1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BAUMGARTEN, A. G. “Aesthetica” [1750] In: *Theoretische Ästhetik: die grundlegenden Abschnitte aus der “Aesthetica”*. Trad. Hans Rudolf Schweizer. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- BURKE, E. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* [1757], Oxford: Oxford University Press, 2008.
- CRAWFORD, D. W. *Kant's Aesthetic Theory*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1974.
- DANTO, A. C. “Kalliphobia in Contemporary Art” In: *Art Journal*, vol. 63, n. 2, 2004, pp. 24-35.
- DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.
- DUQUE, F. “El Sentimiento como Fondo de la Vida y del Arte” In: ARAMAYO, R. R.; VILAR, G. (eds.). *En la cumbre del criticismo – Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 78-106.
- GOTSHALK, D. W. “Form and Expression in Kant's Aesthetics” In: *British Journal of Aesthetics*, vol. 7, n. 3, 1967, pp. 250-260.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-1983.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques e Valério Rohden, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*, trad. Fernando Costa Mattos, Petrópolis, Editora Vozes, 2016.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MARQUES, A. “Prefácio – A Terceira Crítica como Culminação da Filosofia Transcendental Kantiana”, In: KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, pp. 7-38.
- NEHAMAS, A. “The Return of the Beautiful: Morality, Pleasure, and the Value of Uncertainty” In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 58, n. 4, 2000, pp. 393-403.

- NEWMAN, B., “The Sublime is Now” In: *Selected Writings and Interviews*. New York: Knopf, 1990, p. 172.
- SCARRY, E. *On Beauty and Being Just*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- SCHAPER, E. “Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art” [1992] In: GUYER, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 367-393.
- SONTAG, S. “An Argument about Beauty” In: *Daedalus*, vol. 134, n. 4, 2005, pp. 208-213.
- STEINER, W. *Venus in Exile: The Rejection of Beauty in Twentieth Century Art*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- TUNHAS, P. “La Beauté”. MIGUENS, S.; PINTO, J. A.; TELES, M (eds.). *Aspectos do Juízo*. Porto: Universidade do Porto, 2011, pp. 69-106.

**Resumo:** O objectivo último do nosso artigo é fazer emergir os méritos, a pertinência e até a urgência da teoria estética proposta por Kant, da sua beleza, para a nossa arte e para o nosso tempo. Para tal, depois de apresentarmos o juízo de gosto kantiano como estreitamente ligado à contemplação, ao desinteresse e ao prazer e de descrevermos a atitude de hostilidade da parte da posteridade de Kant para com uma concepção de beleza ligada a um prazer desinteressado e contemplativo, explicitaremos a relação íntima entre a caracterização do juízo de gosto como juízo estético universalmente válido *a priori* e o inteiro projecto kantiano e, finalmente, mergulharemos no sentido do prazer, do desinteresse e da contemplação inerentes à experiência estética da beleza.

**Palavras-chave:** Kant; estética; gosto; beleza; arte; contemplação; desinteresse; prazer.

**Abstract:** The ultimate goal of this paper is to make it emerge the merit, pertinence and urgency of Kant's aesthetic theory, its beauty, to our art and our time. There will be, first, a presentation of the Kantian judgment of taste as narrowly connected with pleasure, disinterest, and contemplation, a description of Kant's posterity hostile attitude towards a conception of beauty linked with contemplative and disinterested pleasure, and an explanation of the close relation between the characterization of the judgment of taste as an aesthetic and universally valid *a priori* judgment and the entire Kantian project; then, there will be a dive into the meaning and sense of the contemplation, disinterestedness, and pleasure that are inherent to the aesthetic experience of beauty.

**Keywords:** Kant; aesthetics; taste; beauty; art; contemplation; disinterest; pleasure.

Recebido em: abril 2019

Aprovado em: junho 2019

## Arte bela ou arte mista? Kant sobre a música

[Beautiful or Mixed Art? Kant on Music]

Vladimir Vieira \*

Universidade Federal Fluminense (Niterói, Brasil)

Embora não goze da celebridade que outros temas ganharam na recepção da *Crítica da faculdade do juízo*, não escapou de todo aos intérpretes a peculiaridade das observações de Kant sobre a música nessa obra. À primeira vista, ela deveria ocupar um lugar de destaque nos trechos, de certo modo já em si mesmo marginais, que tratam do sistema das artes, ao menos tendo em vista o papel central que a noção de forma desempenha para a economia geral do sistema transcendental, e em particular para a fundamentação da possibilidade dos juízos de gosto. O que encontramos no texto não corresponde, entretanto, de modo algum a tais expectativas.

Kant fala pouco sobre música, e parece na verdade sugerir, como discutirei mais abaixo, que ela ocupa a posição mais inferior na hierarquia das artes belas. Segundo o filósofo, falta-lhe mesmo urbanidade, na medida em que, conforme a execução, o seu gozo pode ser imposto por coação, “causando prejuízo à liberdade de outros fora da sociedade musical” (*KU*, AA 05: 330.11-12) – como um perfume que se mistura inevitavelmente ao ar respirado quando se espalha pelo ambiente.<sup>1</sup> A música é também aquela que possui maior capacidade de mover o ânimo e comunicar sentimentos, aproximando-se, por esse motivo, perigosamente do domínio do que é meramente agradável.

Na tradição de leitura da terceira crítica, essa dificuldade foi enfrentada de diferentes maneiras. Alguns intérpretes sugeriram, com maior ou menor ênfase, que o veredito desabonador de Kant poderia ser explicado pelo pouco interesse que o filósofo nutria pela arte musical, comprovado por dados biográficos, ao passo que outros tomaram-no como decorrência conceitual de princípios de sua doutrina estética. Outros, ainda, buscaram mitigar os efeitos negativos de tais observações com o apoio de leituras mais abrangentes de seu pensamento.<sup>2</sup>

---

\* vladimir.m.vieira@gmail.com

<sup>1</sup> Na *Antropologia*, encontramos observações análogas a respeito da falta de urbanidade desse segundo tipo de deleite social. Cf. *Anth*, AA 07: 158.03-09. Todas as traduções empregadas nesse artigo são de minha autoria.

<sup>2</sup> Mesmo indicando que “a vida de Kant não explica a sua filosofia”, Herman Parret, por exemplo, arrola diversos testemunhos biográficos que comprovariam “a antimusicalidade de Kant e seu aparente gosto por música banal ou

Pretendo contribuir para esse debate destacando uma passagem do §51 que, em minha opinião, recebeu pouca atenção dos comentadores. Kant alude, nesse trecho da *Crítica da faculdade do juízo*, à possibilidade de que a música seja considerada uma arte “mista”, que conjuga elementos da ordem do agradável organizados segundo uma forma bela. Mostrarei que essa interpretação é consistente com as considerações sobre a natureza do som que têm lugar no terceiro momento da “Analítica do belo”, e que ela permite também compreender melhor a ambígua posição atribuída a essa arte na classificação que é desenvolvida no §53.

Compreender a música, na terceira crítica, a partir de seu caráter misto possui ainda desdobramentos históricos relevantes, na medida em que permitira explicar por que as breves e reticentes indicações de Kant serviram como fonte de inspiração, no século XIX, para abordagens filosóficas francamente antagônicas a respeito dela. É certamente surpreendente que elas tenham dado ensejo, por um lado, à proposta formalista que Eduard Hanslick desenvolve em *Do belo musical* e, por outro, a concepções que destacam antes o caráter expressivo dessa arte, tais como as de Schopenhauer e do jovem Nietzsche.<sup>3</sup> Explorar esse ponto em profundidade fugiria ao escopo desse trabalho, mas julgo pertinente apontar que, sob meu ponto de vista, ambos os aspectos já poderiam ser encontrados nos trechos da terceira crítica consagrados a esse tema.

---

sentimental” (1998, p. 251-252); cf. também, a respeito desse tipo de leitura, Giordanetti, 2007, p. 124-125. Entre os autores que aceitam o diagnóstico negativo de Kant como uma consequência de seus princípios filosóficos encontram-se, por exemplo, Weatherstone, 1996; e Herman-Sinnai, 2009. Reed (1980), por outro lado, sugere que ele na verdade mascara a importância que a música detém para o próprio estilo de escrita da terceira crítica, ao passo que Schueller (1955, p. 219) pretende mostrar que “se tivesse decidido aplicar sua teoria estética à música (tanto o que constitui o gênio quanto o que constitui o juízo de gosto), Kant poderia ter se descoberto colocando a música na posição mais alta entre as artes”. Nachmanowicz (2016) recorre à primeira crítica, especialmente à doutrina do esquematismo transcendental, para sustentar que são os princípios mais gerais da epistemologia kantiana que forneceriam um quadro conceitual compatível com as condições que são pressupostas para a escuta da música clássica.

<sup>3</sup> Malgrado o fato de que há apenas uma referência direta ao filósofo em *Do belo musical*, Hanne Appelqvist (2010) argumenta que Kant foi uma referência fundamental para a teoria formalista da música que Hanslick desenvolve nessa obra. Cf. também, nesse sentido, a análise de Marschner, 1901. No caso de Schopenhauer e, consequentemente, do jovem Nietzsche, a influência do pensamento kantiano é ainda mais evidente. Tendo isso em mente, é notável observar como esses autores se interessam antes pela capacidade expressiva dessa arte do que por considerações de ordem formal. Basta lembrarmos, por exemplo, a célebre afirmação do primeiro, no §52 de *O mundo como vontade e representação*, segundo a qual vemos, por meio dela, “o íntimo mais profundo de nosso ser trazido para a linguagem” (1986, p. 357); ou o modo como o segundo descreve, no §21 de *O nascimento da tragédia*, os efeitos sobre os ouvintes do terceiro ato de *Tristão e Isolda* (1998, p. 135-136). Essa questão relaciona-se ao problema mais geral acerca de uma possível tensão entre o caráter formalista que costuma ser atribuído à doutrina exposta na “Analítica do belo” e outro mais expressionista, que se evidenciaria nos parágrafos da terceira crítica que tratam do gênio e da arte. Desde o debate entre Gutschalk (1967), Guyer (1977) e Johnson (1979), na segunda metade do século XX, o tema vem sendo abordado recorrentemente pelos comentadores – curiosamente, sem qualquer destaque para o caso da música. Para uma discussão sobre o uso da estética kantiana como base para o formalismo musical, cf. tb. Mullerin, 2016.

Kant aborda a música mais demoradamente em duas passagens da *Crítica da faculdade do juízo*. O tema surge de início no §14, que integra o terceiro momento da “Analítica do belo”, quando o filósofo considera as dificuldades interpostas à pureza dos juízos estéticos por elementos de ordem sensível, tais como atrativos ou comoções. E retorna, em seguida, nos últimos parágrafos da “Analítica”, consagrados ao tratamento da beleza na arte.<sup>4</sup> Tomo esse segundo trecho, de cunho mais sistemático, como ponto de partida para as discussões que proponho aqui.

Após analisar o caso do belo artístico e as relações entre gosto e gênio que fundamentam sua recepção e produção, Kant apresenta, no §51, aquilo que denomina “um esboço para uma possível divisão das belas artes” (*KU*, AA 05: 320). Para apreciar o valor que pode ser atribuído à música na terceira crítica, é importante compreender o lugar que ela ocupa nessa classificação. Infelizmente, a esse propósito já se interpõe uma série de obstáculos, pois o princípio central articulado nesse ponto do texto é, previsivelmente, aquele que afirma que a arte é expressão de ideias estéticas.

A noção de ideia estética fora introduzida no §49 para designar a forma, criada pelo gênio, que confere a capacidade de produzir o jogo livre entre imaginação e entendimento, fundamento de toda experiência da beleza, a algo gerado intencionalmente a partir de conceitos – de modo semelhante ao que se dá com os objetos naturais, onde não há intencionalidade. Ela facultaria à arte, nos célebres termos do §45, “poder ser vista como natureza, embora se tenha na verdade consciência dela como arte” (*KU*, AA 05: 307.02). A essa formulação inicial Kant agrega, todavia, diversas outras camadas semânticas que tornam muito mais penosa a tentativa de estabelecer com precisão o seu significado. O filósofo sugere, por exemplo, que tais representações “ao menos aspiram a algo que está além dos limites da experiência, e assim buscam aproximar-se de uma apresentação de conceitos da razão (ideias intelectuais)” (*KU*, AA 05: 314.21-23), de modo que, frente a elas, reelaboramos a matéria que tomamos de empréstimo à natureza “para algo completamente diferente, a saber, para aquilo que ultrapassa a natureza” (*KU*, AA 05: 314.18-19). No §51, o filósofo chega mesmo a afirmar que “se pode chamar a beleza em geral (seja beleza artística ou natural) a expressão de ideias estéticas” (*KU*, AA 05: 320.10-11).

Não terei oportunidade de explorar essas dificuldades aqui. Retenho, portanto, desse tema tão complexo apenas a concepção geral que será posta em jogo para estabelecer a classificação proposta nesse mesmo parágrafo, a saber, a de que a arte comunica algo ao espectador sem servir-se diretamente de conceitos

<sup>4</sup> Deixo de lado nesse artigo, portanto, as referências mais episódicas ao tema na terceira crítica, tais como aquela que encontramos no §7 (*KU*, AA 05: 212.27), assim como outras que não dizem respeito diretamente à arte musical – por exemplo, a célebre discussão sobre o canto dos pássaros no §42 (*KU*, AA 05: 302.16-34).

daquilo que pretende comunicar. Ora, argumenta Kant em seguida, podemos tomar como guia para uma divisão dessa atividade as formas de expressão de que nos servimos cotidianamente na comunicação através da fala, a saber, a palavra, o gestual [*Geberdung*] e o som. Por meio delas transmitimos uns aos outros, respectivamente, pensamentos, intuições ou sensações, a partir dos quais, de forma correlata, as artes belas deixam-se organizar em três grandes grupos.

Em primeiro lugar, são abordadas as artes elocutivas [*redend*], que lidam com pensamentos e incluem a oratória [*Beredsamkeit*] e, mais fundamentalmente, a poesia. Em seguida, Kant trata das artes figurativas [*bildend*], as quais se dividem ulteriormente em dois subgrupos conforme sejam envolvidos os sentidos do tato e da visão, caso da plástica [*Plastik*], ou apenas esse último, como se dá na pintura [*Malerei*]. A escultura e a arquitetura pertencem ao primeiro subgrupo, ao passo que o segundo integra, além da pintura propriamente dita, outras formas de disposição composicional, tais como a jardinagem e mesmo “a ornamentação dos cômodos por meio de tapeçarias, adereços e todo o belo mobiliário que serve meramente à visão”, bem como “a arte do vestuário segundo o gosto” (*KU*, AA 05: 323.15-18). Por fim, temos as artes do “jogo das sensações” [*Spiel der Empfindungen*], onde a música encontra o seu lugar ao lado da “arte das cores” [*Farbenkunst*].<sup>5</sup>

Como se vê, a classificação esboçada por Kant leva em conta os diferentes elementos que são transmitidos nos três tipos de arte e que permitem expressar, segundo a analogia com a interlocução, aquilo que o gênio pretende comunicar com seus produtos. É importante ressaltar, entretanto, que o que confere beleza ao objeto não se encontra na própria natureza de cada um deles, mas antes em seu arranjo ou configuração formal, que constitui a ideia estética e que dá muito a pensar, facultando desse modo o jogo livre entre imaginação e entendimento. Esse ponto se torna evidente quando consideramos as passagens do §51 dedicadas à música, mais especificamente aquelas que procuram encontrar uma resposta para a questão que deu ensejo a esse trabalho.

Após explicar rapidamente em que medida se justificaria a inclusão da arte das cores ao lado da música<sup>6</sup>, Kant considera uma observação de cunho antropológico: algumas pessoas são incapazes de reconhecer sons ou diferenciar cores embora seus sentidos funcionem perfeitamente para obter conceitos de objetos. Em suas palavras, “essa afetabilidade pode às vezes faltar ainda que o

<sup>5</sup> Segundo Kant, seria possível também classificar as artes em dois grandes grupos dos quais o segundo comportaria ainda uma subdivisão ulterior: artes da expressão dos “pensamentos” e das “intuições”, no último caso segundo a sua “forma” ou a sua “matéria”. Cf. *KU*, AA 05: 321.02-06.

<sup>6</sup> “A arte do belo jogo das sensações [...] não pode dizer respeito a outra coisa senão à proporção dos diversos graus da disposição (tensão) do sentido a que pertence a sensação, i. e., a seu tom [*Ton*]; e pode ser dividida, nesse significado amplo da palavra, em jogo artístico das sensações da audição e da visão, portanto em música e arte das cores” (*KU*, AA 05: 324.13-20).



sentido, de resto, não seja de modo algum faltante [*mangelhaft*] no que diz respeito ao seu uso para o conhecimento dos objetos, mas antes privilegiadamente fino [*fein*]” (KU, AA 05: 324.25-28). Ora, essa capacidade adicional de recepção que parece ir além das sensações poderia ser esclarecida, sugere o filósofo, conforme tomamos a natureza das próprias sensações.

Uma vez que os sons são vibrações no ar, assim como as cores são vibrações de luz, poderíamos admitir que tais dados sensíveis já constituem, por si só, um arranjo composicional cuja apreensão corresponderia à faculdade adicional de receptividade que parece faltar em alguns seres humanos. As sensações seriam vistas, então, “não como mera impressão dos sentidos, mas como efeito de um ajuizamento da forma no jogo de muitas sensações” (KU, AA 05: 325.13-15). Por outro lado, esse não seria o caso se reconhecemos que a rapidez com que tais vibrações se manifestam no ânimo impede que elas sejam percebidas individualmente, ou seja, que ela “provavelmente ultrapassa, de longe, a nossa capacidade de ajuizar a proporção da divisão temporal por meio delas imediatamente na percepção” (KU, AA 05: 324.33-35). Segundo essa última interpretação, sons e cores seriam “meramente sensações agradáveis”; segundo a primeira, “já um belo jogo de sensações comportando, como tal, no ajuizamento estético um comprazimento na forma” (KU, AA 05: 324.29-31).<sup>7</sup>

Antes de avaliarmos qual dessas duas opções parece mais plausível à luz da doutrina exposta na terceira crítica, talvez seja útil chamar a atenção para aquilo que Kant deixa por dizer na passagem acima. A questão enunciada no §51 é se sensações auditivas poderiam ser tomadas já como formas, portanto por si só como objeto de um comprazimento legitimamente universalizável. Isso, entretanto, não possui implicações diretas para a beleza da arte do “jogo das sensações”, que consiste, antes, na composição formal dessas mesmas sensações produzida pelo gênio. Por isso o filósofo conclui esse trecho de sua obra recolocando o problema nos termos em que ele aparece no título desse trabalho: “apenas de acordo com a primeira espécie de explicação”, sugere ele, “a música seria totalmente representada como bela; de acordo com a segunda, entretanto, como arte agradável (ao menos em parte)” (KU, AA 05: 325.19-21) – isso é, como arte mista, que envolve um elemento agradável (o som) e outro belo (o arranjo de sons).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Peter Kivy considera essa segunda hipótese, a de que as sensações auditivas possam ser percebidas como formas, “completamente implausível” (2009, p. 35). Para além do que pensa individualmente cada intérprete, julgo pertinente observar que Kant apresenta uma evidência que tem por objetivo precisamente torná-la mais plausível: o fato de que algumas pessoas não são capazes de distinguir cores ou sons. Essa posição é também consistente com aquela que encontramos nas passagens do primeiro livro da *Antropologia* que tratam dos sentidos externos. Cf. *Anth*, AA 07: 159.27-32.

<sup>8</sup> Ao contrário do que proponho aqui, muitos intérpretes concluíram que, para Kant, a incapacidade de perceber sensações auditivas como composições formais tornaria a música uma arte meramente agradável. Arden Reed sugere, por exemplo, que nesse caso seria “impossível julgar sensações musicais esteticamente, e portanto a

Kant conclui o §51 sem tomar posição em favor de uma dessas duas alternativas. Podemos, contudo, ponderar qual parece mais razoável recorrendo ao §14, onde o é tema na verdade pela primeira vez abordado na terceira crítica. Nessas passagens, a preocupação do filósofo consiste em mostrar que os atrativos não constituem um fundamento legítimo para o ajuizamento estético, atuando, ao contrário, de modo prejudicial, na medida em que introduzem elementos de ordem sensorial que comprometem a sua pureza. É um erro comum, argumenta, predicar a beleza de cores ou sons simples; pois

a qualidade das sensações mesmas não pode ser admitida como consonante em todos os sujeitos, e a apazibilidade de uma cor, de preferência em relação a outra, ou do som de um instrumento musical em relação a outro, dificilmente podem ser admitidos como ajuizados do mesmo modo em qualquer um (*KU*, AA 05: 224.17-21).

A exemplo do que fará no final da “Analítica”, Kant reconhece em seguida, aqui recorrendo explicitamente ao físico e matemático Leonard Euler, que sons e cores podem ser tomados em si mesmos como conjuntos de pulsações ou vibrações e, nesse sentido, como arranjos formais. Se, então, o prazer que eles despertam deixar-se relacionar à capacidade de apreender o “jogo regular das impressões (com isso a forma na ligação de diferentes representações) por meio da reflexão” (*KU*, AA 05: 224.26-28), tais sensações poderiam servir de base para um ajuizamento legitimamente estético, ou seja, universalizável. “Cor e som”, conclui o filósofo, “não seriam meras sensações, mas antes já uma determinação formal da unidade de um múltiplo de sensações, e poderiam também por si mesmos ser contados como belezas” (*KU*, AA 05: 224.28-31).

A alínea seguinte, entretanto, introduz uma qualificação ulterior inexistente no §51. Apenas sons ou cores simples podem ser percebidos como arranjos de vibrações do ar ou da luz, pois a associação de elementos heterogêneos é um empecilho à abstração da matéria da sensação, e conseqüentemente à apreensão da forma. Desse modo, “todas as cores simples, na medida em que são puras, são

---

questão da beleza não poderia nunca nem mesmo surgir” (1980, p. 569), ao passo que, para Kivy, “a questão, então, de se a música absoluta é uma bela arte [*fine art*] aparentemente se torna, para Kant, a questão de se podemos conscientemente perceber as formas dessas ondas vibratórias, ou se meramente percebemos seus efeitos no sentido auditivo. Mais ainda, é uma questão formulada em termos de uma escolha entre música como bela arte [*fine art*], o que quer dizer, em termos kantianos, arte bela [*beautiful art*], ou o que Kant chama de arte agradável” (2009, p. 31). Mas, em minha opinião, essa leitura encontra muitas dificuldades frente ao texto da terceira crítica. Como Kant afirma com ainda mais clareza no §53, a beleza da música consiste no arranjo ou “jogo” das sensações, e a essa composição formal “se prende o comprazimento que a mera reflexão acerca de uma tal quantidade de sensações, que se acompanham ou sucedem umas às outras, conecta com um jogo delas como uma condição de sua beleza válida para qualquer um” (*KU*, AA 05: 329.11-16). O que Kant tem em vista no §51 é a possibilidade de que essa arte seja “ao menos em parte” [*wenigstens zum Theil*], mas nunca inteiramente agradável. Como afirma corretamente Piero Giordanetti, “a composição permanece sempre bela, e por meio da reflexão sua beleza é ajuizada. Ela é agradável quando não é percebida como composição” (2007, p. 132).

tomadas como belas; as mistas não possuem esse privilégio justamente porque, por não serem simples, não possuímos uma norma para ajuizar se devemos chamá-las puras ou impuras” (*KU*, AA 05: 324.36-325.02). Kant não tira daí nenhuma conclusão específica, mas parece razoável supor que a música dificilmente escaparia a essa restrição, uma vez que aquilo que responde pela sua beleza é, justamente, a combinação de sons. Em outras palavras, o belo musical, que resulta da composição formal das sensações, impede que elas sejam tomadas em si mesmas como formas, e é forçoso concluir que se trata, nesse caso, de uma arte mista, que conjuga necessariamente uma parte bela e uma parte agradável.

Essa hipótese torna-se mais consistente quando consideramos, finalmente, as observações de Kant acerca do valor estético das artes. De início, é preciso ter em mente que o critério empregado para estabelecer uma comparação entre elas, tal como proposto no §53, tem de envolver aquilo que é responsável por sua beleza. Como vimos, isso significa não os próprios elementos que permitem a sua divisão em três grandes grupos, mas a disposição ou arranjo formal entre eles, e a relação que isso tem com o prazer que resulta do jogo livre entre imaginação e entendimento. Lamentavelmente, tal princípio não é aplicado com tanta clareza no próprio texto, e é necessário considerável esforço interpretativo para reconstruir a organização hierárquica esboçada nessas passagens – a qual se revelará, na verdade, de natureza dúplice.

Kant abre as discussões do §53 afirmando a superioridade da poesia, para ele sob todos os aspectos o tipo mais superior de arte.<sup>9</sup> O poeta cria um “jogo que, não obstante, pode ser usado de modo conforme a fins pelo entendimento para o seu ofício” (*KU*, AA 05: 327.02-04), ou seja, emprega palavras de modo a despertar no ouvinte uma “profusão de pensamentos” sem que nenhum corresponda integralmente àquilo que se deseja comunicar. Esse movimento tem um duplo efeito positivo sobre o ânimo. Ele é ampliado, na medida em que a produção da ideia estética “coloca em liberdade a faculdade da imaginação” (*KU*, AA 05: 326.25); e também fortalecido, porque isso “deixa sentir sua faculdade de atividade autônoma [*selbsttätig*] livre e independente da determinação natural” (*KU*, AA 05: 326.30-32), isto é, nossa capacidade de pensar o suprasensível.

Essas considerações são consistentes com o objetivo geral do parágrafo, pois a eminência atribuída à poesia resulta do modo como são formalmente dispostos os elementos característicos desse tipo de arte – pensamentos – e do efeito que eles produzem no sujeito. Seria razoável esperar que esse mesmo princípio fosse aplicado novamente para identificar o segundo nível na escala de valores proposta por Kant. O que encontramos em seguida, entretanto, é a sugestão de que “após a

<sup>9</sup> “A arte poética (que deve sua origem quase completamente ao gênio e que menos quer ser guiada por exemplos ou prescrição) mantém entre todas o nível mais alto” (*KU*, AA 05: 326.22-24).

arte poética eu colocaria, se o que importa é o atrativo e o movimento do ânimo, aquela que mais se aproxima dela e que se deixa muito naturalmente a ela unificar entre as artes elocutivas, a saber, a arte dos sons” (KU, AA 05: 328.01-04).

O que se deveria depreender dessa enigmática afirmação? Estaria o filósofo indicando que a organização formal dos elementos que constitui a ideia estética conecta-se necessariamente à produção de atrativo e movimento no ânimo? Ou se trata antes de uma outra maneira de estabelecer comparações entre os tipos de arte, independente da anterior, na qual a música ocuparia o segundo nível, logo abaixo da poesia?

Diversas passagens do §53 parecem favorecer essa última interpretação. Após reconhecer o potencial da música para mover o ânimo, Kant afirma que “ela é obviamente mais gozo do que cultura [...] e possui, ajuizada pela razão, menos valor do que qualquer outra das artes belas” (KU, AA 05: 328.07-11). E um pouco abaixo, de forma mais pormenorizada, sugere que se

avaliamos o valor das belas artes segundo a cultura que provêm ao ânimo, e se tomamos como norma a ampliação das faculdades [*Vermögen*] que têm de convir na faculdade da imaginação para o conhecimento: então a música possui, nessa medida, o lugar mais inferior entre as artes belas (assim como talvez o mais superior entre aquelas que são avaliadas também segundo a sua aprazibilidade), pois apenas joga com sensações. As artes figurativas a precedem de longe sob esse aspecto [...] (KU, AA 05: 328.25-32).

Trata-se, portanto, de duas hierarquias diferentes. Quando se tem em vista o valor estético propriamente dito, a “cultura” que promove a ampliação e o fortalecimento do ânimo, a música é a arte mais inferior, seguindo-se, nessa ordem, às artes figurativas e à poesia. Do ponto de vista do “gozo”, ou seja, da “aprazibilidade” que está ligada a movimento e atrativo, ela ocupa, provavelmente, a segunda posição, ainda abaixo da poesia, mas acima da pintura e da escultura.<sup>10</sup>

O que confere à música essa posição tão baixa na escala que realmente interessa, aquela que leva em conta o valor estético de cada arte? Kant encaminha essa questão retomando o princípio que fora empregado em sua análise inicial da poesia, isto é, tentando compreender como atua a disposição formal dos seus elementos. Aqui, o filósofo recorre mais uma vez à analogia com a linguagem

<sup>10</sup> Digo “provavelmente” porque a letra da terceira crítica não é, na verdade, inteiramente clara a esse respeito, como se pode depreender das passagens já citadas acima. Na segunda alínea do §53, Kant sugere que, no que diz respeito ao atrativo e ao movimento do ânimo, a música deveria ser colocada “após a arte poética” [*nach der Dichtkunst*] – portanto, em uma segunda posição nessa escala hierárquica. Um pouco mais abaixo, contudo, o filósofo atribui a ela “talvez o lugar mais superior” [*vielleicht den obersten ... Platz*] do ponto de vista da aprazibilidade. Essa ambiguidade escapou a vários comentadores, que optaram por privilegiar seja a primeira (Parret, 1998, p. 261; Giordanetti, 2007, p. 129), seja a segunda dessas passagens (Matherne, 2014, p. 136) ao decidir que lugar atribuir à música na hierarquia do “gozo”.

comum, sugerindo que os sons que correspondem às palavras estão ordinariamente associados a uma certa disposição afetiva no falante, a qual é transmitida ao ouvinte na comunicação e desse modo “incita nele reversamente também a ideia que é expressa na linguagem por esse som” (KU, AA 05: 328.17-18).

Como indicado em seguida, é precisamente a modulação que, como “uma linguagem universal das sensações compreensível para cada homem” (KU, AA 05: 328.19-20), perfaz aquilo que há de belo na arte dos sons. A composição desses elementos – que pode, inclusive, ser determinada matematicamente, por meio das regras da harmonia – evoca no sujeito uma “profusão de pensamentos” usualmente associados aos afetos que acompanham as palavras na linguagem comum, constituindo desse modo a ideia estética e despertando o jogo livre entre imaginação e entendimento. Somente a essa “forma matemática”, conclui Kant, “se prende o comprazimento que a mera reflexão acerca de uma tal quantidade de sensações, que se acompanham ou sucedem umas às outras, conecta com um jogo delas como uma condição de sua beleza válida para qualquer um” (KU, AA 05: 329.10-14).

Mas o filósofo apressa-se em pontuar que o deleite com a música, o qual responde pelo enorme atrativo que ela exerce sobre os homens, não está primordialmente ligado a essa forma matemática, mas antes ao movimento do ânimo produzido pelas sensações. A harmonia é apenas uma condição *sine qua non* para que elas causem esse efeito, na medida em que torna possível “compreendê-las e impedir que elas perturbem umas as outras, antes harmonizando-as para um movimento e avivamento contínuo do ânimo por meio dos afetos a elas consonantes [...]” (KU, AA 05: 329.21-24). O prazer resulta, portanto, do afeto por si mesmo, não da profusão de pensamentos que sua combinação, enquanto ideia estética, é capaz de suscitar.

Kant é ainda mais explícito a esse respeito no parágrafo §54, onde distingue o prazer propriamente estético do deleite sensorial que fora qualificado, desde os primeiros momentos da “Analítica”, como meramente agradável. Como tem por base uma condição privada, ele não pode ser atribuído a qualquer um, pois “parece (ainda que sua causa possa encontrar-se também em ideias) consistir sempre em um sentimento de promoção da vida inteira do ser humano, portanto também do bem estar corporal, isso é, da saúde” (KU, AA 05: 330.29-331.02). Essa satisfação vital independe de quaisquer efeitos reflexivos sobre o ânimo decorrentes da composição das sensações. Como sugere o filósofo, “todo jogo livre cambiante das sensações [...] deleita, pois promove o sentimento de saúde, possamos ou não ter no ajuizamento da razão um comprazimento em seu objeto, ou mesmo nesse deleite” (KU, AA 05: 331.19-22).

Ora, esse é precisamente o caso da música, e por isso ela é arrolada, no parágrafo seguinte, ao lado dos “jogos de pensamento”, a saber, divertimentos

espirituosos que constituem “matéria para o riso”. Ambos podem ser chamados belos em certa medida, pois dão muito a pensar e, nesse sentido, expressam ideias estéticas. O prazer que eles despertam, todavia, tem origem fundamentalmente corporal. “Não é o ajuizamento da harmonia nos sons ou nos chistes, que serve com sua beleza apenas como veículo necessário,” conclui Kant,

mas antes o trabalho vital promovido no corpo, o afeto, que move as entranhas e o diafragma, em uma palavra, o sentimento de saúde (o qual não se deixa sentir senão por ocasião dela) que perfaz o deleite que sentimos ao descobrir que se pode chegar ao corpo também pela alma, e utilizar essa como médico daquele (*KU*, AA 05: 332.14-21).

Portanto, a introdução de uma segunda hierarquia no §53, conquanto de certo modo desajeitada, não é nem arbitrária nem desinteressada. Ela tem em vista, precisamente, explicar o caso da música, que toma os seus efeitos sobre o sujeito, como vimos, de um duplo fundamento. Por um lado, trata-se de uma arte bela, pois existe uma disposição entre seus elementos (os sons) que é capaz de fomentar o jogo livre entre imaginação e entendimento. Por outro, ela possui também um componente agradável, na medida em que as sensações sonoras despertam, por si mesmas, um sentimento de promoção da vida de origem corporal.<sup>11</sup>

Concluo sugerindo que essa concepção mista a respeito da música poderia ser vista como uma tentativa de formular, nos termos da *Crítica da faculdade do juízo*, duas posições que se tornariam recorrentes nas abordagens filosóficas dessa arte no século XIX: aquela que, privilegiando os seus aspectos formais, ganharia maior expressão na teoria exposta por Hanslick em *Do belo musical*; e outra que, remontando à *Affektenlehre* do século XVIII, valorizaria antes a sua excepcional capacidade de expressar sentimentos.<sup>12</sup> Para pensadores como Schopenhauer e o jovem Nietzsche, esse segundo aspecto responderia pelo notável efeito afetivo que a música exerce sobre os seres humanos, consequentemente pela sua excelência. Ao passo que, para Kant, é precisamente a intensidade desse efeito que prejudica, a

<sup>11</sup> Em termos diferentes dos que proponho aqui, Samantha Matherne (2014) também desenvolve uma leitura que reconhece o caráter misto atribuído à música na terceira crítica através da noção de “formalismo expressivo” (p. 134).

<sup>12</sup> Apesar das semelhanças sugeridas por expressões como “linguagem das sensações” (*KU*, AA 05: 328.20), a filiação direta de Kant à *Affektenlehre* não é incontroversa entre os comentadores. Schueler (1955, p. 224) e Kivy (2009, p. 37), por exemplo, a pressupõem incondicionalmente, ao passo que, para Dahlhaus, “a orientação de Kant para a *Affektenlehre* é historicamente ‘casual’, e não sistematicamente necessária” (1953, p. 346). Em um artigo que contém muitos pontos de contato com esse trabalho, Mário Videira Jr. sugere que, embora Kant pareça “tender a considerar a música mais como uma arte agradável” (2010, p. 189), os princípios desenvolvidos na terceira crítica, em particular no que diz respeito à vinculação da beleza à composição formal dos elementos sonoros, teriam estabelecido o quadro conceitual que permitiu a valorização da música instrumental, conforme se verifica ao longo do século XIX.

exemplo do que ocorre com a tragédia, a pureza da experiência da beleza, permitindo a intromissão de elementos de ordem sensorial que diminuem o seu valor estético.

## Referências bibliográficas

- APPELQVIST, A. “Form and Freedom: The Kantian Ethos of Musical Formalism”. *The Nordic Journal of Aesthetics*, n. 40–41, (2010–2011), p.75–88.
- DAHLHAUS, C. “Zu Kants Musikästhetik”. *Archiv für Musikwissenschaft*, vol. 10, n. 4, 1953, p. 338-347.
- GIORDANETTI, P. “Musik bei Kant”. *Musik-konzepte*. Soderband: “Musikphilosophie”. Edição organizada por Ulrich Taday. 2007, p. 123-136.
- GOTSHALK, D. W. “Form and Expression in Kant’s Aesthetics”. *The British Journal of Aesthetics*, vol. 7, n. 3, 1967, p. 250–260.
- GUYER, P. “Formalism and the Theory of Expression in Kant’s Aesthetics”. *Kant-Studien*, vol. 68, n. 1, 1977, p. 46-70.
- HERMANN-SINAI, S. “Musik und Zeit bei Kant”. *Kant-Studien*, vol. 100, n. 4, 2009, p. 427-453.
- JOHNSON, M. L. “Kant’s Unified Theory of Beauty”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 38, n. 2, (Winter, 1979), p.167-178.
- KIVY, P. *Antithetical Arts: On the Ancient Quarrel Between Music and Literature*. Oxford: Clarendon, 2009.
- MARSCHNER, F. “Kant’s Bedeutung für die Musik-Ästhetik de Gegenwart I.”. *Kant-Studien*, vol. 6, n. 1-3, 1901, p. 19-40.
- MATHERNE, S. “Kant’s Expressive Theory of Music”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 74, n. 1, (Spring, 2014), p. 129-145.
- MULLERIN, T. J. “Is a Kantian Musical Formalism Possible?”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 72, n. 2, (Winter, 2016), p. 35-46.
- NACHMANOWICZ, R. *Lógica e música: conceitualidade musical a partir da filosofia de Kant e Hanslick*. Belo Horizonte: Relicário, 2016.
- NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie. Kritische Studien Ausgabe*, Bd. 1. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1998.
- PARRET, H. “Kant on Music and the Hierarchy of the Arts”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 56, n. 3, (Summer, 1998), p. 251-264.
- REED, A. “The Debt of Disinterest: Kant’s Critique of Music”. *MLN*, vol. 95, n. 3, (Apr., 1980), p. 563-584.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke*, Bd. 1. Edição organizada por Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- SCHUELLER, H. M. “Immanuel Kant and the Aesthetics of Music”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 14, n. 2, (Dec., 1955), p. 218-247.



- VIDEIRA JR., M. “A recepção da *Crítica do Juízo* na literatura musical do início do século XIX”. In: MARQUES, U. R. de A. *Kant e a música*. São Paulo: Barcarolla, 2010, p. 181-210.
- WEATHERSTON, M. “Kant’s Assessment of Music in the Critique of Judgment”. *British Journal of Aesthetics*, vol. 6, n. 1, (January, 1996), p. 56-65.

**Resumo:** O objetivo do artigo consiste em examinar a posição de Kant acerca da música exposta nos parágrafos que encerram a “Analítica” da primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo*, consagrada ao tratamento dos juízos estéticos. Embora a noção de forma desempenhe um papel de relevo para a possibilidade de fundamentar a pretensão de universalidade que erguemos para nossos juízos de gosto, Kant se expressa de modo na melhor das hipóteses reticente acerca dessa arte, que ocupa a posição mais inferior na hierarquia esboçada nas passagens que tratam do tema. Argumento que a natureza desse paradoxo pode ser melhor compreendida se atentarmos para um trecho do §51 que não chamou especialmente a atenção dos comentadores onde o filósofo caracteriza a música como uma arte mista, simultaneamente bela e agradável.

**Palavras-chave:** Kant; música; belo; agradável

**Abstract:** This paper discusses Kant’s remarks on music in the paragraphs that conclude the “Analytic” of the first part of the *Critique of the Power of Judgment*. Although the notion of form is pivotal to the possibility of justifying the claim to universal validity that we attach to our judgments of beauty, Kant does not seem to give much credit to the formal aspects of music, which he relegates to the lowest position in the classification of fine arts outlined in these sections of his work. I argue that this paradox may be better comprehended if we take into account a passage of §51, which has not drawn much attention from commentators, where the philosopher suggests that music may be a mixed art, at the same time beautiful and agreeable.

**Keywords:** Kant; music; beautiful; agreeable

Recebido em: junho 2019

Aprovado em: julho 2019

# Projeto Crítico e o Romantismo de Novalis

[Critical Project and Novalis' Romanticism]

Pedro Paulo da Costa Corôa \*

Universidade Federal do Pará (Belém, Brasil)

A filosofia não pode ser nada mais que um documento fático originário – assim como o Estado surge de um contrato original (Novalis, Fichte-Studien)

## 1. A Crítica como projeto

No Prefácio à primeira edição à *Crítica da razão pura*, Kant descreve a situação da metafísica, no contexto do pensamento moderno, como a de um campo de batalha para disputas infundáveis (*KrV*, AA 04: 007). Diferente da receptividade que têm a física e a matemática, duas ciências com grande capacidade de gerar consenso, tudo que a metafísica consegue produzir é conflito. Apesar disso, na medida em que não podemos ficar indiferentes a ela e suas disputas, uma vez que o objeto que as provoca é indissociável da própria “natureza humana”, Kant propõe, então, a instituição de um tribunal que se dedique a pacificar os conflitos e acabar com a anarquia e o ceticismo que, “de tempos em tempos”, “rompiam” a “ordem social” estabelecida pela antiga “rainha de todas as ciências” (*KrV*, AA 04: 008).

Por essa razão, a questão que a *Crítica* se propõe responder, enquanto tribunal da metafísica, tem como fio condutor os princípios da ordem e da legalidade como indispensáveis a todo conhecimento. Ela quer saber que instâncias do nosso pensamento podem ter capacidade legislativa assegurada, afinal disso depende o estado de direito que há de garantir a paz duradoura no mais essencial de seus domínios, ou seja, na metafísica. A natureza propedêutica e metodológica da *Crítica* tem tudo a ver com isso. Como nos dirá mais tarde a *Primeira introdução à Crítica*

\* Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFPA. E-mail: pcoroa@ufpa.br

do Juízo, “se a filosofia é o *sistema* do conhecimento racional por conceitos”, a crítica da razão pura, por seu lado, é uma investigação “da possibilidade de um conhecimento como esse” (*EEKU*, AA 20: 195). Logo, ela não tem uma função positiva, ou seja, determinante, em sentido estrito. Ela não trata da legislação propriamente dita, e sim dos critérios que a tornam possível. O que ela quer, antes de tudo, é obter a concordância em torno de um “plano prévio” (*KrV*, AA 04: 008) que permita decidir sobre possíveis sistemas legais e legítimos. Só assim a *Crítica* pode ser entendida como uma preparação para as doutrinas que dividirão a filosofia – mas não a crítica mesma – em teórica e prática.

Esse caráter prospectivo é reafirmado na segunda edição da *Crítica da razão pura*, como mostra a citação: “A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de se desenvolver de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática...” (*KrV*, AA 03: 021-022). Essa metafísica solidamente fundada se desdobra, como sabemos, em metafísica da natureza e metafísica dos costumes. Apenas a consolidação desses dois sistemas legais do nosso pensamento pode pôr um fim às “guerras internas” que desestabilizam a metafísica (*KrV*, AA 04: 008), propiciando, por consequência, a “paz perpétua na filosofia”.

Em função da própria natureza da razão e sua busca pela maior unidade formal possível ao nosso conhecimento (*KrV*, AA 03: 452), Kant concebe todo o ritual jurídico exigido pelo tribunal crítico, diante da crise metafísica, como um grande “contrato social” que permita alterar, completa e definitivamente, as bases de legitimação e regulação das nossas formas comuns – quer dizer, objetivas – de pensar. Por isso, a nova ordem buscada não pode ser despótica e voluntarista, como era inicialmente, sob o domínio de uma metafísica quase instintiva (*metaphysica naturalis*). Nesse pacto metafísico, como em toda doutrina racional do direito, o exercício da coerção que há de unificar as ações de todos aqueles que pretendam pensar com isenção e isonomia, está ligado à competência exclusiva da razão, afinal a ideia de uma unidade sistemática que é, em si mesma, incondicionada, encontra-se inseparavelmente ligada à sua essência (*KrV*, AA 03: 456).

Diante disso, a questão central é a seguinte: se pensar, para o homem, é uma ação natural (espontânea) das nossas faculdades superiores, a coordenação dessa ação em um ser pensante universal (o “Eu penso”, por exemplo), tendo em vista a objetividade dos nossos juízos, não o é. Se não dermos um passo para além da esfera natural do pensamento, sua atividade e o que dela resulta terá sempre um valor meramente subjetivo, ou seja, privado. Nos *Prolegômenos*, Kant é muito claro sobre isso: “Todos os nossos juízos são primeiramente simples juízos de percepção: têm validade apenas para nós, isto é, para o sujeito, e só mais tarde lhes damos uma nova relação, a saber, com um objeto, e queremos que ele seja sempre válido para nós e

para todos” (*Prol*, AA 04: 298). Essa “nova relação” dos nossos juízos é, necessariamente, convencionada. Caso contrário, ela, ainda que desejável e até mesmo exigida pela razão, não se estabelece e nada vale. Seria uma mera aspiração subjetiva sem efetividade, e por isso precisa ser regulada dogmaticamente.

O que torna essa regulação legítima é o fato de ela ser uma proposição “republicana”, pois só pode ser entendida como um acordo para pensar e se orientar segundo um padrão comum. Afinal, em sua primeira forma, nossos juízos (juízos de percepção) “não necessitam de nenhum conceito de entendimento puro, mas apenas da conexão lógica de percepções num sujeito pensante” (*Prol*., AA 04: 298). Em resumo, não há uso objetivo do pensamento que seja, ao mesmo tempo, natural. Em sua condição natural ele é uma estrutura funcional subjetiva e, em certo sentido, indisciplinado. A mudança da *metaphyca naturalis* para uma *metaphysica scientifica* supõe um ato deliberado e consciente de transposição de um estado a outro do pensamento: a passagem de um juízo subjetivamente condicionado a outro que seja objetivamente condicionado. Essa transformação que o pensamento consciente é capaz de realizar, é o que Kant chama de revolução. A “*Revolution der Denkart*” (*KrV*, AA 03: 009) é uma transformação civilizatória, a entrada dos nossos juízos em um regime legal e sistemático permanente.

E como essa alteração de estado se impõe a nós como uma necessidade, o que a *Crítica* quer saber é: sob que condições o juízo de alguém pode ser unido ao juízo de outrem? Qual o critério universal que nos abre essa possibilidade de orientar nossos juízos de modo que concordem entre si? Para falar de um modo mais direto: quais as “condições formais de um sistema completo da razão pura” (*KrV*, AA 03: 465). Essas condições constituem o que Kant chama de Cânon, ou seja, o “conjunto dos princípios a priori do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral” (*KrV*, AA 03: 517). Identificados quais sejam esses princípios, a *Crítica* pode determinar as doutrinas objetivas efetivas que compõem a metafísica, tirando-a de seu estado natural e primitivo. A dedução das categorias é a demonstração crítica da função canônica do entendimento no uso teórico do pensamento. A Analítica Transcendental, por isso, nos permite vislumbrar as leis que justificadamente têm o poder de disciplinar nossa faculdade de julgar no que diz respeito ao conhecimento da natureza – se quisermos ter uma representação objetiva dela. E a própria razão, na medida em que para ela é possível indicar um uso prático-objetivo, tem também seu cânon e o correspondente direito de exercer sua legislação quando se trata de julgar o valor moral das nossas ações.

Como nos explica Kant em sua *Metafísica dos costumes* (§41), o fato de não dispormos de um sistema unificado de leis em determinado domínio de nossa existência não significa a inexistência delas. O que isso revela é a ausência do sentimento da necessidade de vinculá-las, o que mantém essas regras dispersas e, por isso, contingentes. O problema é que sem os princípios que lhes deem sustentação, ou seja, em uma “condição que não é jurídica”, o que se configura para nós é um

“estado de natureza (*status naturalis*)” (MS, AA 06: 306). Como Kant procura explicar, esse estado não é, como alguns pensam, o oposto de uma condição social. No *status naturalis* “pode haver sociedades compatíveis com direitos”, ou seja, com regras, como é o caso das sociedades “patriarcais, domésticas em geral”. Mas suas regras são, por natureza, privadas. Logo, o que elas não têm, é um caráter público e objetivo que lhes confira estabilidade. Por isso, o que se opõe, realmente, ao estado de natureza é a “condição civil (*status civilis*)”. Afinal, nesse estado, que supõe a unificação de todas as leis em um sistema, “todos os seres humanos que pudessem (mesmo involuntariamente) encetar relações jurídicas entre si *devem* ingressar” (MS, AA 06: 306). E para reforçar a importância que a lei necessariamente tem em um contexto jurídico e objetivo, Kant destaca que a “associação civil (*unio civilis*) não pode ser classificada ela mesma como uma *sociedade*, pois entre o soberano (*imperans*) e o súdito (*subditus*) não há parceria” (MS, AA 06: 306-307). Essa relação tem que ser de subordinação: “um está subordinado ao outro e não em coordenação com ele, e aqueles que se coordenam entre si devem, por isso mesmo, se considerarem iguais, uma vez que estão sujeitos a leis comuns”. Kant, então, completa: “A associação civil não é bem uma sociedade, mas constitui uma” (MS, AA 06: 307). Nós poderíamos então dizer: o estado de direito não cria a sociedade, mas altera sua natureza ao lhe conceder uma objetividade que ela não tem espontaneamente. E essa objetividade, por não ser natural, é indissociável da coerção das leis e da subordinação daqueles para os quais ela é a referência de unidade. As prescrições dessas leis constituem uma disciplina, e o efeito positivo delas é a civilidade.

A história da matemática e da filosofia da natureza, no Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, segue essa mesma lógica. Ambas são conhecimentos que também já tiveram sua forma natural e empírica. Kant diz da matemática o seguinte:

Simplesmente, não se deve pensar que lhe foi tão fácil como à lógica, em que a razão apenas se ocupa de si própria, acertar com essa estrada real, ou melhor, abri-la por seu esforço. Creio antes que por muito tempo (sobretudo entre os egípcios), se manteve tateante, e essa transformação definitiva foi devida a uma *revolução...*” (KrV, AA 03: 009).

E o que é essa revolução, podemos reconhecer no que Kant diz sobre os procedimentos na física a partir de Galileu:

A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta (KrV, AA 03: 010)

O poder de submissão legal como condição de cientificidade é ainda mais claro nos *Prolegômenos*, em que a própria natureza é descrita como a “conformidade a leis de todos os objetos da experiência” (*Prol*, AA 04: 296). Se não fosse possível determinar para a metafísica um sistema de leis necessárias, ela jamais poderia ser reconhecida como um saber superior objetivo. E a *Crítica* não poderia falar em uma metafísica futura.

O que Kant chama de *metaphysica naturalis*, portanto, é a condição pré-científica do pensamento, e o estágio de superação desse estado de natureza é a metafísica como ciência. A existência objetiva da metafísica, assim como da matemática e da física, é uma instituição. Parafraseando a *Doutrina do direito*, podemos dizer que a unidade objetiva do pensamento não é bem a unidade do pensamento, mas *constitui* uma. Na *Crítica* não está em jogo, como se poderia imaginar que fosse o caso, o pensamento enquanto tal, mas uma função específica – e nós diríamos: especializada – dele. É dessa especificação do pensamento que se originam os dois ramos objetivos possíveis que a *Crítica da razão pura* organiza para nós: o reino da natureza e o reino moral ou dos costumes. A partir de então, a nossa faculdade de julgar, que é a mesma faculdade de pensar (KrV, AA 03: 086), só tem o direito de exercer sua função sob as leis do entendimento ou da razão – se, obviamente, estiver em questão a verdade e a falsidade dos nossos juízos, ou o bem e o mal de nossas ações. A faculdade de julgar objetiva (determinante) é, por assim dizer, uma serva (*ancilla*) das faculdades legisladoras. Ela não tem, e não pode ter, nenhuma autonomia. Sem essas duas legislações podemos, certamente, julgar, ou seja, pensar, mas apenas de forma casuística.

Em resumo: pensar objetivamente, é uma atividade da faculdade de julgar sob limitações. Mas como a *Urteilskraft* não é, por sua própria natureza, obediente, ela precisa ser incessantemente disciplinada. Afinal, onde a Filosofia se torna doutrina – como é necessário que ocorra com qualquer ciência – ela concorda em pensar dentro de limites. A ideia de disciplina da razão pura na Doutrina Transcendental do Método traduz essa preocupação em conter os impulsos do pensamento como condição para que ele seja e se mantenha objetivo. Por isso, Kant chega a dizer: “o proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo” (KrV, AA 03: 517).

Como entender isso no contexto de uma *Crítica* que se autodenomina tribunal da razão? Com certeza ela pretende ser um espaço de decisão. E deve-se supor que as pessoas “não queiram que uma boa causa seja defendida com injustiça”. Mas para isso, diz Kant, devemos olhar “não ao que acontece, mas o que deveria com justiça acontecer”. Só assim podemos decidir a “polêmica da razão pura” (*KrV*, AA 03: 491).

Em todo caso, a *Crítica* é uma instituição, e “está estabelecida para determinar e para julgar os direitos da razão em geral, segundo princípios de sua instituição primeira”. Uma instituição, certamente, tão hipotética quanto aquela proposta por Rousseau como base para todo contrato social. Afinal, ela é a *conditio sine qua non* para que o pensamento se torne, definitivamente, civilizado, ou seja, obediente às leis. Como bem resume Kant ao tratar da disciplina da razão pura em seu uso polêmico: sem a crítica “a razão mantém-se, de certo modo, no estado de natureza e não pode fazer valer ou garantir as suas afirmações e pretensões a não ser pela guerra” (*KrV*, AA 03: 491).

## 2. O pensamento na terceira Crítica

Como tentamos mostra acima, para Kant a única maneira de pôr um fim aos conflitos que enfrenta o pensamento em seu estado natural, é submetê-lo à uma ordenação jurídica universal. Contudo, se a descoberta dessa solução jurídica é um “mérito da razão”, ao mesmo tempo, implicou em uma renúncia, por parte da metafísica, a muito do que ela, irrefletidamente, imaginou como seu fim (*KrV*, AA 03: 007). Essa passagem do *Prefácio B*, tem uma importância especial para a nossa abordagem, afinal, as vantagens que a nova condição traz ao pensamento tem um preço: a nossa *Urteilskraft* tem que, formalmente, abrir mão de sua liberdade natural, reduzindo seu foco reflexivo.

A submissão comum dos nossos juízos às regras do entendimento e da razão tem as mesmas consequências que se observa em um contrato político-social. Se, como escreve Rousseau, a “passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhe faltava” (Rousseau, 2013, p. 22), por outro lado, esse mesmo homem perde pelo contrato social “sua liberdade natural e um direito ilimitado” (Rousseau, 2013, p. 23) a tudo o que ele, nessa condição, poderia desejar alcançar. No caso da *Crítica*, é o pensamento, ou simplesmente, a *Urteilskraft*, que, literalmente, aliena-se em favor da segurança objetiva e soberana que as opiniões dispersas, em um contexto que se quer humano, não podem ter.



No Prefácio A, ao afirmar o objetivo específico da *Crítica da razão pura*, Kant faz alguns esclarecimentos que nos permitem, de certo modo, reconhecer uma temática fundamental que só seria desenvolvida na ainda não planejada *Crítica do Juízo*. Referindo-se à dedução das categorias, Kant escreve:

Esse estudo, elaborado com alguma profundidade, consta de duas partes. Uma reporta-se aos objetos do entendimento puro e deve expor e tornar compreensível o valor objetivo desses conceitos *a priori* e, por isso mesmo, entra essencialmente no meu desígnio. A outra diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta: estuda-o, portando, no aspecto subjetivo. Essa discussão, embora de grande importância para o meu fim principal, não lhe pertence essencialmente, pois a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independente da experiência e não como é possível a própria *faculdade de pensar*. Uma vez que esta última questão é, de certa maneira, a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese (embora de fato não seja assim, como noutra ocasião mostrarei), parece ser este o caso de me permitir formular *opiniões* e deixar ao leitor igualmente a liberdade de emitir outras *diferentes*. (KrV, AA 04: 011-012).

No parágrafo 13 da *Analítica Transcendental* (Dos princípios de uma dedução transcendental em geral), Kant resume assim a dificuldade em justificar as categorias do entendimento, problema central do qual depende a própria ideia de ciência:

(...) como poderão ter *validade objetiva* as *condições subjetivas do pensamento*, isto é, como poderão proporcionar as condições de possibilidade de todo o conhecimento dos objetos; pois não há dúvida que podem ser dados fenômenos na intuição sem as funções do entendimento (KrV, AA 03: 102).

Ora, as “condições subjetivas”, que aqui são admitidas como se fossem dadas, são as condições de possibilidade da “própria *faculdade de pensar*”. Isso nos mostra o peso que tem para Kant, ainda em 1781, o pensamento como um *factum* subjetivo, como dado (formal) absoluto e original. Afinal ele é pura subjetividade, e se ele quiser ser objetivo, ou seja, conhecer algo, então ele deve se deixar instruir por alguma instância legisladora superior a quem se vê obrigado a reconhecer. E mesmo nesse caso, ele só é “puro” e “*a priori*”, porque se mantém subjetivo – embora seja considerado, então, uma subjetividade “transcendental”. Tornar-se objetivo é sofrer uma auto-regulação da razão que, aliás, o pensamento mesmo institui para si. Kant fala disso, no “Cânon da razão pura”, como auto-humilhação necessária (KrV, AA 03: 517). Em todo caso, a emergência da objetividade se dá em um *territorium* subjetivo. Por isso Kant pode dizer de forma categórica: “A *analítica dos princípios* será, portanto, apenas um cânone para a *faculdade de julgar*, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento (KrV, AA 03: 131)”. De todo modo, pensar, em sentido completo, é mais que conhecer. O que resulta da questão de direito (*quid juris*), ou seja, a dedução das categorias, se é uma solução para o problema da ciência, não elimina completamente a tensão entre as duas condições

do pensamento: subjetividade e objetividade. A desnaturalização do pensamento nunca é perfeita. E o que o § 13 citado destaca é que as categorias só podem ser, de fato, conceitos “originários” para um novo contexto em que o pensamento se põe, exigindo dele uma revolução que só é garantida graças a um acordo de contenção pacificadora.

Quando se fala que a *Crítica*, no que diz respeito à sua “questão fundamental”, nos conduz à divisão dos usos do pensamento em dois domínios, tendemos a confundir essa divisão com a do próprio pensamento. Chegamos a crer na letra da frase de Kant, em que ele afirma que a terceira crítica é uma passagem entre dois domínios (*KU*, AA 05: 179): de um lado estaria o entendimento e do outro estaria a razão – sem se comunicarem. Mas a verdade é que, na medida em que pensar é julgar, a divisão formal originária do pensamento é aquela pela qual se separa sua atividade subjetiva da objetiva. Ou, para usar os termos da *Crítica do Juízo*, quando separamos a atividade meramente reflexiva do juízo de sua atividade determinante (*KU*, AA 05: 179). E mesmo aqui não é, propriamente, o pensamento que se separa de si mesmo. Ele não se divide: “porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade de conceitos dados” (*KrV*, AA 03: 108). O que diferencia o quadro lógico dos juízos do quadro das categorias não é o pensamento em sua ordenação, mas a possibilidade de aplicá-lo ou não a um objeto em geral. E a divisão da filosofia em teórica e prática, por isso, depende da necessidade de uma diferenciação de seus objetos. Seus conceitos, “do contrário, não justificariam uma divisão” (*KU*, AA 05: 171). Por isso, se não está em questão a legislação teórica ou prática da razão, ou seja, ao invés de nos preocuparmos com seus objetos possíveis nos interessarmos apenas pelas condições imediatas do pensamento, a própria filosofia recupera, espontaneamente, sua unidade originária. E nesse caso, ela não precisa das fronteiras virtuais (lógico-transcendentais) que perfazem, artificialmente (embora isso tenha sua necessidade), os domínios da natureza e da moral.

Para jogar um pouco com as palavras, poderíamos dizer que as categorias são conceitos “originários” que, por sua vez, se originam nas funções de unidade subjetiva do juízo. Logo, elas são, em relação a nossa *Urteilkraft*, derivadas, ou, uma condição condicionada, pois se nós lhes tirarmos as intuições elas não terão mais o que ligar e deixam de ser necessárias. Por isso, diz Kant sobre as categorias:

... originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior; pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas (*KrV*, AA 03: 092).

Novamente: se nós podemos muito bem pensar sem com isso conhecer algo determinado (*KrV*, AA 03: 017), é impossível conhecer algo determinado sem pensar. E a obra que se dedica a esta última questão, que definimos aqui como a questão relativa ao pensamento originário, é a *Kritik der Urteilkraft*. Se entendimento e razão são ações da mente com vistas a unidade de seus objetos, a faculdade de julgar tem necessariamente que ser representada como a primeira forma de toda unidade possível ao pensamento, ainda que, como é natural, essa ligação nos pareça contingente. Ou como já diz muito bem a *Crítica da razão pura*, ainda que nos representemos essa unidade como “meramente *técnica*, segundo afinidades acidentalmente percebidas e como por acaso afortunado” (*KrV*, AA 03: 547). Para a terceira crítica a questão não é mais: como podemos conhecer um objeto por meio de conceitos, e sim como podemos, simplesmente, pensar. Por isso, não se trata de determinar alguma coisa por meio do pensamento, mas de exercer a função de julgar, ainda que indeterminadamente, ou seja, sem que haja prescrição prévia para nossa *Urteilkraft*. E a ausência de um sistema legal predeterminante significa, em tese, um retorno do pensamento ao seu estado natural. Como diria Claude Lévi-Strauss, aqui a nossa capacidade de ajuizar é representada como *une pensée sauvage*.

Sem as obrigações legais que lhe impõem *Verstand* und *Vernunft*, a *Urteilkraft* é a ação de pensar sem coerção. E, para o pensamento, a fonte de toda coerção é sempre o conceito, seja uma categoria ou uma ideia. Determinar um conceito é fixar por abstração uma representação de modo a fazer dela uma regra, isto é, uma referência invariável para o uso do pensamento. Sem dúvida, para a produção do conceito é necessária uma “faculdade de *refletir*, segundo um princípio”, afinal a reflexão, embora não fixe o conceito, é a função que o torna possível (*EEKU*, AA 20: 211). Mas, como nos diz Kant, o princípio universal da faculdade de julgar reflexionante é indeterminado. Logo, o que se admite aqui como guia para a *Urteilkraft* não é um fundamento de determinação que a obrigue a ser objetiva, e sim uma “máxima” (*KU*, AA 05: 186), sem a qual a mera ação de pensar, ou seja, “comparar e manter juntas” representações, seria inimaginável.

A terceira crítica aprofunda o giro copernicano com um recuo maior em direção à fonte de unidade do juízo, o que obriga a *Urteilkraft*, ela mesma, a buscar uma orientação para sua ação, agora, sem legalidade prévia. Como isso, necessariamente, tem a ver com a forma geral de ajuizamento, precisamos supor uma conformidade a fins subjetiva como princípio regulativo da *Urteilkraft*. Ao mesmo tempo, trata-se de uma subjetividade “que se pode pressupor em todos os homens (como requerido para o conhecimento possível em geral); assim a concordância de uma representação com estas condições da *Urteilkraft* tem que poder ser admitida *a priori* como válida para qualquer um” (*KU*, AA 05: 290). Por isso, essa auto-regulação tem a função de um princípio transcendental e universal, embora seja essencialmente subjetivo. Em sua *Heautonomia*, a faculdade de julgar tira de si mesma as condições necessárias para o exercício de sua função, ou seja, para que

cumpra sua finalidade: comparar representações. Antes disso, pode-se dizer, não há propriamente pensamento, porque não há o juízo: a ação de buscar unidade. Toda a dificuldade aqui está no fato de que essa auto-regulação, que é uma suposição necessária para dar sentido à função da *Urteilskraft*, é indemonstrável e permanece “desconhecida por nós” (KU, AA 05: 180). Como princípio indeterminado ela é uma referência aberta para a busca de uma unidade que nunca se completa, e por isso não se estabelece. Logo, o princípio de finalidade subjetiva é o “*focus imaginarium*” da *Urteilskraft*.

O que torna a *Urteilskraft* especialmente interessante, é que em seu espaço reflexivo toda unidade é provisória. Quer dizer, na legalidade do contingente o que se expressa é a insubmissão das nossas percepções a regras, até porque a *Urteilskraft* não as têm prontas. E nesse sentido ela nunca é, nem tem vocação alguma para ser, dogmática. No bom e no mau sentido, só o pensamento fechado em si mesmo (como é o caso da ciência) pode ser dogmático. E o que aprofunda a diferença entre a regulação subjetiva da *Urteilskraft* e a legislação objetiva de entendimento e razão é a inversão na relação entre determinante e determinado, unidade e múltiplo, pensamento e percepção. Se o princípio regulativo é a máxima que orienta o juízo, o que Kant chama de fundamento de determinação na relação com as coisas sobre as quais a *Urteilskraft* exerce sua função, é a nossa percepção. E como não poderia deixar ser, é na forma do juízo de reflexão estético que o pensamento, antes fonte de unidade, se torna múltiplo, e as percepções, sempre múltiplas, fazem papel de referência de unidade. Nas palavras de Kant, “aquela unidade subjetiva da relação somente pode fazer-se cognoscível através da sensação” (KU, AA 05: 219). Afinal, como aqui nós abstraímos o conceito, o que resta é uma representação sensível “que como singular e sem comparação com outras possui, todavia, uma concordância com as condições da universalidade ...” (*idem*).

Na *Primeira Introdução à Crítica do Juízo* (*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*), Kant afirma que se “todo juízo *determinante* é lógico, porque seu predicado é um conceito objetivo dado”, no “juízo meramente reflexionante” o que é dado é o objeto como singular, para o qual “o Juízo não tem pronto nenhum conceito” (EEKU, AA 20: 223). Por isso, em um tal juízo “o fundamento de determinação é sensação. Mas há somente uma única assim chamada sensação que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, e esta é a sensação de prazer e desprazer” (EEKU, AA 20: 224). Temos que ter cuidado para não confundir esse novo fundamento de determinação com uma inversão na relação entre as faculdades superiores e os nossos sentidos. Afinal essa sensação é um sentimento, e resulta da reflexão. E na reflexão “a finalidade subjetiva é *pensada*, antes de ser *sentida*”, o que permite dizer que o juízo estético pertence “à faculdade de conhecimento superior, e

aliás ao Juízo, sob cujas condições subjetivas e no entanto também universais é subsumida a representação do objeto” (singular) (*EEKU*, AA 20: 224).

Pode-se tirar uma conclusão disso tudo: o sentimento de prazer e desprazer no juízo estético, a despeito de sua vinculação necessária à sensibilidade e ao contingente, é a nossa primeira forma de universalidade. O ponto de identificação disso é o que Kant chama de “universal capacidade de comunicação do estado de ânimo na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto, tem que fazer como fundamento do mesmo e ter como consequência o prazer no objeto” (*KU*, AA 05: 217). A universalidade subjetiva do juízo estético, e o sentimento pretensamente comum que daí deriva, de certa maneira, nos prepara para a universalidade objetiva. Só que, no juízo de gosto, as faculdades de conhecimento estão “em um livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular” (*KU*, AA 05: 217). E o nosso estado de ânimo sob essas condições pode ser descrito como o “de um sentimento de jogo livre das faculdades de representação em uma representação dada para um conhecimento em geral”, afinal, entre a faculdade da imaginação e o entendimento, a relação é indeterminada e independente. Aqui não há hierarquia e sim uma harmonia funcional entre faculdades.

É essa condição subjetiva universal do juízo de reflexão estético que configura um tipo especial de vínculo entre legalidade e liberdade, que é a legalidade do contingente, resumida por Kant como *Heautonomia*. A única forma de legalidade a que estão vinculadas nossas faculdades que não evolui para uma doutrina. Ela é uma ordenação não impositiva. Por isso, como diz Kant, a terceira crítica não tem uma função propedêutica, como as duas primeiras. Ela não se envolve diretamente “no sistema das *ciências* da razão pura, mas na *crítica* de todas as faculdades da mente determináveis *a priori*, na medida em que, entre si, constituem um sistema na mente”. É assim que a *Crítica do Juízo* pode “unificar a introdução propedêutica com a enciclopédica” (*EEKU*, AA 20: 242). Ela une o sistema não enquanto doutrina, mas enquanto crítica, e se realmente promove essa unidade, ela é sim propedêutica – uma propedêutica subjetiva. Isso porque a terceira crítica não é uma passagem, ela é um fundamento e, por isso, uma fundamentação. Ela é o fundamento subjetivo universal, a infraestrutura formal que dá sustentação à primeira e à segunda crítica.

Disso resulta toda a importância da *Crítica do Juízo* para pensadores que eram contemporâneos e seguidores do projeto crítico kantiano. A repercussão dessa obra se revela tanto pelo destaque que a partir dela é dado à discussão sobre a unidade imediata do subjetivo e do objetivo na consciência – ou ainda, no esforço em descrever uma subjetividade universal e originária –, como no que resulta dessa discussão: a indicação de um lugar superior da filosofia da arte e da estética no conjunto da Filosofia. Afinal, se a Filosofia é descrita desde os gregos como uma forma livre de pensar, a terceira crítica nos oferece “razões” para nos representarmos um pensamento que nunca condiciona – nem a si mesmo –; e um objeto, real, que se

recusa a estar sob qualquer condição – para falar com Schiller: um objeto que se apresenta como livre, fenômeno e liberdade em um e mesmo tempo.

### 3. A recepção da *Crítica do Juízo* e o Romantismo

Essa unidade livremente determinada da faculdade de julgar [*Urteilsraft*] é sem dúvida o que vai marcar a recepção de Kant por seus contemporâneos, servindo de ponto de partida para o idealismo e o primeiro romantismo na Alemanha. Por suas características, a *Crítica do Juízo* não repercute apenas no ambiente filosófico tradicional, ela estimula a reflexão e a propensão teórica, entre outros, de Schiller e de Goethe (Vorländer, 1974, S. XXV-XXX). Aquilo que Kant imaginou como unidade enciclopédica das nossas faculdades superiores nós podemos observar no efeito real, ou seja, histórico e cultural do seu projeto, especialmente em razão da terceira crítica. O efeito catalizador da *Crítica do Juízo* talvez seja único na história da filosofia alemã. Ela abre uma nova fronteira para a *Aufklärung*, que não é mais apenas teórica (newtoniana) ou moral (rousseauniana): passa a ser, também, estética. E não se trata, segundo a concepção enciclopédica, de escolher entre uma ou outra forma de esclarecimento, pois a liberdade, ou seja, a espontaneidade das nossas faculdades é uma pressuposição necessária que não permite exceção ou discriminação. Por isso, esse momento é singular na história verdadeiramente esclarecida da *Aufklärung*. Apesar de tudo o que a terceira crítica traz de novo, ela é a confirmação das teses da *Crítica da razão pura* e da *Crítica da razão prática*. Em razão disso, o romantismo alemão, sobretudo o primeiro romantismo, que se vincula naturalmente ao criticismo por meio da última crítica, jamais poderia ser um movimento irracionalista, como muitos o entendem – ou mal-entendem. Por isso, graças a sua função enciclopédica, a última crítica favoreceu tanto uma coleção de saberes como de sábios, o que talvez só tenha paralelo na fase áurea da cultura grega.

Talvez essa seja a razão para o tom solene das palavras de Fichte no Prefácio à primeira edição de *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência ou da assim chamada Filosofia*:

O autor está, até agora, profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como o último limite do saber finito. Sabe que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediatamente, clara ou obscuramente, dado uma indicação. (Fichte, 1794 [2005], p. 28)

Hegel, também, em suas *Vorlesungen über die Ästhetik*, teve que reconhecer a importância histórica e sistemática da última crítica como uma “virada da filosofia na modernidade” [Wendepunkt der Philosophie in der neuen Zeit]. Referindo-se à unidade entre o espírito abstrato e a natureza por meio do sentimento e do ânimo subjetivos, ele escreve:

Já a filosofia *kantiana* não apenas sentiu esse ponto de unificação em sua necessidade, como também o reconheceu e o representou de modo determinado. Foi Kant quem de fato transformou em fundamento a racionalidade que se refere a si, a liberdade e a autoconsciência que se encontra e se reconhece infinitamente em si mesma, tanto para a inteligência quanto para a vontade. (Hegel, 1820/21 [2013], p. 83-84)

O que não nos parece tão evidente hoje em dia é a capacidade da última crítica em alterar a compreensão da natureza própria da filosofia, ao tirar o seu centro de gravidade das questões doutrinárias ou dogmáticas. Esse deslocamento, ainda que se mantenha próximo ao domínio da ética, é essencialmente estético. Um marco para a compreensão imediata dessa consequência é o famoso fragmento, supostamente elaborado em comum acordo por Hölderlin, Hegel e Schelling, sob o título *Das aelteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Esse texto reconhece uma certa unidade entre ética e estética, e ao mesmo tempo afirma que o ato mais elevado da razão é *ein aesthetischer Akt*: por meio dele verdade e bem se mesclam na beleza. Por isso, diz o fragmento: “A filosofia do espírito é uma filosofia estética” (Hegel, 1820/21 [2013], p. 235).

Essas considerações apenas confirmam que a terceira crítica provoca uma reformulação na imagem da filosofia. E o mais interessante: a partir do que nela, até então, era, ou parecia ser, a parte mais fraca e pobre. A arqueologia transcendental kantiana tornou visível o fundamento mais profundo e escondido do pensamento, assim como o jogo entre as faculdades que o torna possível. Por isso, a *Crítica do Juízo* não é simplesmente uma obra escrita para cobrir um novo espaço ainda não explorado pela investigação transcendental, ela lhe dá o acabamento, mostrando o fundamento de todos os fundamentos: a universalidade subjetiva na forma de um sistema aberto.

De todo modo, a filosofia kantiana foi tratada pelos seus contemporâneos e seguidores como um “projeto”, não como uma realização. Por isso, sua recepção foi sempre acompanhada por um desejo de complemento. Como escreve Hans Jürgen Balmes:

A geração de jovens idealistas, embora até levassem a cabo a ‘revolução no modo de pensar’ de Kant e vissem determinado nela o nível de reflexão incontestavelmente antidogmático e pós-crítico, também indicam para ela pontos ainda abertos na construção das três críticas. (2002, p. 288).

E o que poderia ser uma teoria capaz de levar às últimas consequências a virada no pensamento produzida pela terceira crítica? O certo é que não há outra

alternativa além de seguir, como o faz o romantismo, os marcos reguladores definidos pelo sistema kantiano, confirmando, por meio disso, o espírito “antidogmático” exigido a todo esforço reflexivo “pós-crítico”. Por essa razão existem dois pontos que são indispensáveis ao primeiro romantismo. Em primeiro lugar, a ideia de um pensamento universal sem fronteiras, e em segundo, ligado a isso, uma teoria dos fragmentos.

A concepção de universalidade do primeiro romantismo é a mais ampla que possamos imaginar, o que faz dele um adversário da universalidade abstrata, que se objetiva demarcando fronteiras. Por isso, diz-nos Herbert Uerlings, “a universalidade da teoria romântica não significa um universalismo que em uma única linguagem abrange tudo num sistema, afinal há uma hermenêutica infinita em seu fundamento” (Uerlings, 2013, p. 9). O romantismo se permite o uso de múltiplas formas de linguagem e temática, sem nunca buscar em seus procedimentos “a limitação no que é conceitualmente exprimível, e correspondentes objetos e áreas ‘aptas a formulações teóricas’” (Uerlings, 2013, p. 9). O que resta ao romantismo é pensar essa universalidade, que ele chamará de transcendental, como uma unidade meramente estética do pensamento, a única capaz de harmonizar diferenças livremente. Tudo que essa unidade permite é uma espécie de concordância tácita semelhante àquela pela qual reunimos sistemas tão diversos na mesma história da filosofia, ainda que sejamos conscientes de que cada um deles só se afirma definindo-se como um espaço particular de expressão: a história da filosofia é a narrativa comum de formas diferentes de pensar o mesmo, ou seja, os princípios ou fundamentos. Se por um lado pode haver uma comunicação entre esses sistemas, há também a recusa à submissão de um pelo outro. Essa afirmação individual de autonomia sistemática é a *heautonomia* natural de todo grande filósofo, e análoga àquela que reconhecemos no gênio artístico. Uma espécie de individualidade universal que nos lembra a síntese entre universal e particular, por meio do singular, no quadro dos juízos. Essa perspectiva é expressa de um modo muito próprio por Novalis:

A exposição da filosofia da filosofia sempre terá algo de uma filosofia individual. O poeta igualmente apresenta apenas filosofia individual, e cada homem que vividamente possa reconhecer a filosofia da filosofia, é, praticamente, apenas mais ou menos filósofo individual, e apesar de todo esforço, não poderá sair do círculo mágico de sua filosofia individual (Novalis, [2005], p. 313).

A ideia aqui expressa parece corresponder a afirmação de Kant, que: “Aquele que propriamente quer tornar-se filósofo, precisa exercitar-se em fazer um uso livre e não imitativo, e, por assim dizer, mecânico de sua razão” (*L*, AA 09: 22). A única maneira de afirmar a individualidade quando se trata da universalidade é



reconhecendo uma forma de pensar em que o caso nos dá a sensação (sentimento) de ser todo o pensado, como se o caso fosse um Ideal. Ele não é, portanto, um mero exemplo, mas exemplar: modelo (*KU*, AA O5: 308). Aliás, essa é uma forma interessante de entender a filosofia, pois ela é um tipo de saber que pretende ser a referência para todo saber. Só uma perspectiva puramente formal, ou seja, aquela em que a matéria (ou sua existência) é um elemento secundário, pode ter essa pretensão. E mesmo quando se trata do conhecimento objetivo, a filosofia se dedica apenas à investigação da “forma do pensamento”, da “forma da intuição” e da “forma de ligação” entre ambas as formas. Uma investigação, portanto, em que o conteúdo e sua ordenação se correspondem entre si. O que o romantismo talvez mais explicitamente propunha é que em toda forma particular de saber, na medida em que nele se reconheça a liberdade e a universalidade (tanto faz que seja a filosofia propriamente, ou a religião, a ciência ou a arte), a propensão em buscar a unidade por meio da reflexão é o sinal fundamental de vitalidade e progressividade irrestrita do pensamento.

Onde domina uma verdadeira tendência reflexiva, e não só o pensar este ou aquele pensamento – aí também haverá *progressividade*. Muitos eruditos não possuem essa tendência. Aprenderam a deduzir e tirar conclusões como o sapateiro aprende a fazer um sapato sem ter nunca uma ideia nem preocupar-se com o fundamento da mesma. E, no entanto, não há outro caminho para a cura. Em muitos casos essa tendência só dura um certo tempo – cresce e diminui – Amiúde com o peso dos anos – amiúde ao alcançar um sistema que só é buscado para ver-se dispensado do esforço da reflexão (Novalis, [2005], p. 245).

Ainda segundo as palavras de Novalis: “O verdadeiro sistema filosófico tem que unir liberdade e infinitude; ou, dito de um modo surpreendente, tem que pôr em um sistema a falta de sistema. Só um sistema desse tipo pode evitar os erros do sistema e não ser acusado de *injusto* e de anárquico” (Novalis, [2005], p. 200). Para o romântico, sistema quer dizer “livre sociabilidade” (Schlegel: *Lyceum*, Frag, 33), e ao invés de fonte de determinação, produz uma íntima relação “symfilosófica” (Schlegel, [1988], p. 122). Sob essa condição, tudo que representamos em uma relação, escreve Novalis, “só é livre na medida em que é necessário e, ao contrário, só é necessário na medida em que é livre – em resumo, *necessariamente livre*”. E, ainda, “a necessidade livre poderíamos chama-la autodeterminação”, designando com esse termo uma função de “síntese” indeterminada, ou, “absoluta” (Novalis, [2005], p. 14). Como na *Crítica do Juízo*, a ideia de compor relações com liberdade infinita não se deixa representar por conceitos. O que faz com que a base do sistema, ou seja, da filosofia, seja buscada em um sentimento originário: “um sentimento de relações interiores e necessariamente livres”, “real e ideal ao mesmo tempo, como a ação originária”. Aquilo que é dado para que se produza esse sentimento, diz Novalis, “me parece que é a ação originária como causa e efeito” (Novalis, [2005], p. 18). Esse é o limite a que podemos chegar no “verdadeiro sistema filosófico”, na

“tendência para a liberdade” que é “aquela tendência do filosofar, o impulso de conhecer o fundamento” (Novalis, [2005], p. 181).

A raiz da filosofia, entendida nesses termos, ou seja, como a ação de que me torno consciente por meio de um sentimento originário, reflete o horizonte aberto pela terceira crítica, em que o sentir e o intuir acompanhados de consciência se tornam tema inevitável: tema limite na “tendência do filosofar” tanto para o primeiro romantismo quanto para o jovem idealismo alemão. Entre as muitas definições – e nós poderíamos dizer: definições-fragmentos – dadas por Novalis, ele diz: “A filosofia é originariamente um sentimento. As ciências filosóficas compreendem as intuições deste sentimento” (Novalis, [2005], p. 18). Um sentimento que nunca pode ser representado em sentido de passividade, até porque ele é indissociável da ação reflexiva:

Se o sentimento está aí, na consciência, e devemos refletir sobre ele, que é causado por um impulso formal, tem então que preceder uma intuição mediadora, a qual por sua vez é produzida, ela mesma, por um sentimento precedente e uma reflexão precedente que, sem embargo, não pode alcançar a consciência (Novalis, [2005], p. 19).

Essa relação de mútua dependência entre reflexão e sentimento é indispensável para a filosofia romântica, por mais difícil e redundante que seja o esforço em esclarecê-la. Fato que também encontramos na terceira crítica, no que diz respeito à finalidade subjetiva do juízo. Mas isso apenas nos indica que chegamos no limite: o último limite no processo de identificação do fundamento buscado pela filosofia. Para Novalis, entender isso nos ajuda a saber de onde vem a “tendência do filosofar”, afinal: “A reflexão descobre a necessidade [*Bedürfnis*] de uma filosofia”, e a filosofia outra coisa não que é essa *Bedürfnis* de encontrar “uma conexão pensada e sistemática que há entre o pensar e o sentir”. Assim a filosofia nasce da carência em saber e poder descrever, ainda que de modo tautológico, a conexão subjetiva originária da reflexão, portanto em um ambiente estritamente formal:

Assim pois, o sentimento dá à reflexão (sua parte), o material da intuição intelectual. Do mesmo modo que o sentimento teve que ajudar a reflexão ao erigir sua primeira forma, a reflexão deverá colaborar para que tenha algo que possa transformar – e assim surge a intuição intelectual. Esta se converte agora em material da filosofia dado na reflexão. A reflexão tem então uma forma pura e um material para a forma pura – quer dizer, o firme e imutável que buscava para ter onde se apoiar, assim temos à vista uma filosofia entendida como conexão pensada / sistemática (tautologia) / entre o pensar e o sentir (Novalis, [2005], p.21).

O que está em questão no interesse filosófico de Novalis é a estreita relação entre a ação absoluta originária – em jogo na mútua determinação que se dá entre sentimento e reflexão – e a função reflexiva da faculdade de julgar enquanto forma

livre e produtiva de compor representações. Novalis fala disso como quem conta uma história:

Nos primeiros tempos do descobrimento da faculdade de julgar cada novo juízo era um achado. Seu valor ascendia na medida em que este juízo era aplicável e frutífero. Para formular sentenças que agora nos parecem de todo ordinárias se precisava de uma inusitada vitalidade do entendimento. Tinha que fazer uso do gênio e sagacidade para descobrir novas relações mediante novos instrumentos... (Novalis, [2005], p. 264).

Descobrir o juízo é surpreendê-lo em sua ação produtiva original e infinita – não imitativa. Uma ação em que cada representação formada é, como diz Novalis, um achado – do espírito. Achado provisório, até que a própria experiência o confirme e dê estabilidade. Mas o que importa ao romantismo é o estado da mente que permite a emergência de uma representação enquanto descoberta, ou seja, enquanto o novo que nunca se repete. Podemos ajustar essa ideia à ação unificadora da faculdade de julgar reflexionante, como ela é descrito por Kant na *Primeira introdução à Crítica do Juízo*:

A faculdade de julgar reflexionante procede, pois, com fenômenos dados, para trazê-los sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas *tecnicamente*, não, por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente*... (EEKU, AA 20: S. 213-214).

Sem dúvida, a emergência do espírito é concomitante à produtividade livre da faculdade de julgar, uma faculdade que, de certo modo, se inventa, autoproduz. Por isso, o seu princípio, se é o princípio mais elevado, “não tem que ser absolutamente dado, e sim algo livremente feito”, como o é a própria faculdade que dele faz uso. Por isso, esse princípio é “algo *poético, ideado*, para assim fundamentar um sistema metafísico geral que parte da liberdade e se dirige para a liberdade” (Novalis, 2005, p. 184). Exatamente por isso, naquele sentimento que está no fundamento da filosofia – e que tem de ser seu primeiro sentimento – o estado da alma é “a forma do estado natural, o estado artístico”, “estado de harmonia consigo mesma”, a que nomeamos “o agradável e prazeroso” (Novalis, [2005], p. 184).

Talvez possamos dizer, a “descoberta” do juízo de reflexão exposto da terceira crítica, na medida em que por meio dele nos é permitido representar o pensamento em seu estado natural, ajuda a dar sentido à definição que Novalis propõe para “romantizar” [*Romantisierens*]. Romantizar, para Novalis é recuperar o sentido originário das coisas, e só o pensamento em sua forma originária pode repor as coisas em sua autêntica condição. Por essa razão, o lema: “O mundo precisa ser romantizado”, é logo acompanhado pelo que seria sua consequência: “Assim, encontra-se novamente o sentido originário (Novalis, [2005], p. 334).

Enquanto modo de pensar fundamentado, essa ideia mal seria imaginável sem Kant e a identificação do juízo de reflexão como o verdadeiro fundamento da nossa

capacidade de pensar. O juízo de reflexão nos permite simular as condições de emergência do pensamento em sua originalidade. A nossa ver, é esse esforço em nos apresentar o pensamento em sua forma mais “natural”, em uma época de hegemonia da ciência, que seduziu o idealismo e, mais especialmente, o romantismo alemão. Se nos atermos ao exemplo de Novalis, o romantismo se mostra como o resultado do esforço crítico em todas as suas consequências. Ele é a compreensão precisa do que está em jogo em cada uma das formas espontâneas de pensar: entendimento, razão e Juízo. Por isso, não se trata nele de um movimento contra as luzes. O que o romantismo não aceita é correr o risco de se conformar a uma visão unidimensional do homem e do pensamento. E o que oferece as bases sólidas para essa convicção é, sem dúvida, a obra de Kant.

## Referência Bibliográfica

- BALMES, H. J. *Kommentar (Novalis Werk, Band 3)*. Münche-Wien: Carl Hanser Verlag, 2002.
- FICHTE, J. G. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 2005
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesung über die Ästhetik, I (Werke 13)*. Frankfurt: Suhrkamp, 2013.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- KANT, I.. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1974.
- KANT, I.. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- KANT, I. *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.
- KANT, I. Schmitz, H.-C., Diel, M., Keul, G., Lenders, W. (Hgs). (2006). *Die Akademie Ausgabe (AA) der Schriften Kants. Elektronische Kanttexte*. IKP-Arbeitsbericht NF 18. Universität Bonn: [HTTP://www.ikp.uni-bonn.de/kant](http://www.ikp.uni-bonn.de/kant).
- NOVALIS. *Das philosophisch-theoretische Werk (Ban 2)*. Münche-Wien: Carl Hanser Verlag, 2005.
- ROUSSEAU, J-J. *Vom Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart: Reclam, 2013
- SCHLEGEL. F. *Werke in Zwei Bänden*. (Erster Band). Berlin-Weimer: Aufbau-Verlag, 1988.
- SCHLEGEL. F. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- UERLING, H. *Theorie der Romantik*. Stuttgart: Reclam, 2013.
- VORLÄNDER, K. Einleitung. In: KANT, I.. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1974.

**Resumo:** O objetivo do nosso artigo é estabelecer um vínculo necessário entre aquele que talvez tenha sido o mais filosófico representante do primeiro romantismo na Alemanha, Novalis, e o sistema kantiano, sobretudo graças a mediação promovida pela *Crítica do Juízo*, obra em que Kant reconhece, no juízo estético, um espaço tão radical para o exercício livre do pensamento que não há como deixar de identificar nele uma base comum à filosofia e à arte. Na busca de uma raiz originária para o criticismo e o primeiro romantismo, enfatizamos o profundo alcance dos elementos subjetivos na construção da filosofia transcendental, cuja culminância é, justamente, a última crítica.

**Palavras-chave:** Kant; Novalis; criticismo; romantismo e juízo

**Abstract:** The purpose of our article is to establish a necessary link between one who may have been the most philosophical representative of the early German romanticism, that is Novalis, and the Kantian system, especially due to the mediation advanced by the *Critique of Judgment*, a work in which Kant recognizes, in the aesthetic judgment, a radical space for the free exercise of thought. Hence, it is impossible not to identifying in the Kantian system a common basis to philosophy and art. In the search for a common root for criticism and the early German romanticism, we emphasize the profound scope of the subjective elements in the construction of transcendental philosophy, whose culmination is precisely the last of Kant's three *Critiques*.

**Keywords:** Kant; Novalis; criticism; romanticism; judgment.

Recebido em: setembro 2018.

Aprovado em: agosto 2019.

## Sobre o direito internacional em Kant e Rawls

[On international Law in Kant and Rawls]

Charles Feldhaus \*

Universidade Estadual de Londrina (Londrina, Brasil)

A filosofia política e jurídica de Kant ainda ocupa um papel importante no pensamento contemporâneo. O filósofo das três *Críticas* dedicou-se com mais afinco apenas praticamente nas duas últimas décadas de vida às questões políticas e jurídicas, embora tenha oferecido cursos de filosofia do direito ao menos doze vezes como professor universitário na Universidade de Königsberg (Clewis, 2015, p. 8), no qual empregava como texto base *Jus naturae in usum auditorum* de Gottfried Achenwall (1719-1772) (Kant lecionou o curso de filosofia do direito desde de 1967).<sup>1</sup> Mas, foi apenas nos anos próximos aos dois principais eventos políticos da época, a saber, A Revolução Americana e a A Revolução Francesa, que ele publicou suas principais obras de filosofia política e jurídica.<sup>2</sup> Os escritos de filosofia da história também ocupam um papel central no desenvolvimento do pensamento político de Kant, uma vez que constituem o pano de fundo de algumas das teses centrais a respeito do projeto de uma ordem mundial pacífica que Kant desenvolve ao menos em três de suas obras publicadas em versões um pouco modificadas. Em 1793, Kant publica a obra *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, cuja terceira parte trata especificamente da relação entre teoria e prática no direito internacional à luz da objeção realista política de que uma paz universal duradoura baseada na criação de um Estado universal de povos é

---

\* charlesfeldhaus@gmail.com

<sup>1</sup> Howard Williams (2003, p. 92-98) discorre, mesmo que um tanto brevemente (principalmente tratando do pano de fundo da concepção de Kant acerca da guerra), a respeito da relevância do pensamento de Gottfried Achenwall no desenvolvimento do pensamento de Kant.

<sup>2</sup> Reidar Maliks procura situar o pensamento político de Kant em seu contexto histórico tratando principalmente da visão do pensador a respeito do direito à revolução, desobediência civil, sedição, etc; Maliks (2014, p. 144-167) também procura situar historicamente a concepção de Kant a respeito do direito internacional no capítulo final, intitulado. Maliks sustenta que inicialmente o desenvolvimento do pensamento de Kant sobre direito internacional ocorre num debate com Moses Mendelsohn, particularmente no que diz respeito à recusa do último da ideia de progresso moral em textos de filosofia da história; Reidar (2014, p. 151). Mais tarde Kant estaria preocupado em responder aos defensores de um tipo de republicanismo universal como aquele advogado por Anarcharsis Cloots, que tinha o risco de incorrer na justificação de uma expansão militar imperialista global, e aos conservadores e defensores do realismo político ou até mesmo de uma concepção de direito internacional baseada no balanço de forças de pensadores como Friedrich Gentz, August Wilhelm Rehberg entre outros (Cf. Reidar 2014, p. 156, 159).

uma simples quimera e da proposta cosmopolita de Moses Mendelssohn (1729-1786), em *Jerusalém, ou sobre o poder religioso e judaísmo* (1783), orientada por uma perspectiva filantrópica universal, por conseguinte, numa perspectiva ética e não numa jurídica. A crítica à concepção meramente filantrópica do direito cosmopolita permanece em *À paz perpétua*, onde Kant diz ainda que “fala-se aqui (...) não de filantropia, mas de direito” (ZeF, AA 08: 357-8).<sup>3</sup> A filosofia da história e considerações antropológicas aparecem quase como uma garantia independente da realização do projeto elaborado pela razão pura no seu emprego prático de uma ordem mundial pacífica. Em 1795, Kant publica uma obra completamente devotada ao direito internacional, *À paz perpétua*, em que apresenta um conjunto de condições normativas e metafísicas ou antropológicas para garantia de uma paz duradoura. Em 1797, quando publica sua principal obra de filosofia política, *A doutrina do direito*, a primeira parte de *A metafísica dos costumes*, Kant dedica algumas seções novamente ao tema do direito internacional (§§53-62). Desta maneira, num período de aproximadamente seis anos o filósofo de Königsberg publicou três obras importantes e contendo algumas variações a respeito do direito internacional. Nestas diferentes versões um tema recorrente parece consistir na busca da estrutura jurídica ou do tipo de instituição jurídica que seria capaz de fornecer as condições necessárias à concretização de uma paz duradoura. Por causa disso, muito se tem discutido a respeito das pequenas variações entre estes três textos de Kant a respeito do direito internacional. Jürgen Habermas escreve um texto em comemoração ao aniversário de duzentos anos da publicação de *À paz perpétua* de Kant, que foi publicado como capítulo de livro em sua obra *A inclusão do outro*, cujo título é *A ideia kantiana de paz perpétua- à distância histórica de 200 anos*, em que procura examinar algumas diferenças entre estas três versões do pensamento sobre direito internacional de Kant, mas também defende a atualidade do projeto de uma ordem mundial pacífica. Contudo, dado que já decorreram mais de duzentos anos da elaboração da proposta de Kant, a proposta necessita de algumas revisões conceituais. Obviamente, que o objetivo de Habermas não foi corrigir qualquer hipótese vigente na historiografia do pensamento de Kant, nem sequer apresentar uma interpretação fidedigna conforme a melhor exegese do pensamento de Kant. A proposta de Habermas é empregar o debate com o pensamento político de Kant assim como a proposta de estabelecimento de um regime continental na Europa como um meio de desenvolver uma concepção de direito internacional própria. Mas este estudo não pretende aprofundar este tema.

John Rawls também publicou uma obra inteira devotada a um tipo de reformulação do pensamento de Kant a respeito do direito internacional, a saber, *The*

<sup>3</sup> As referências das obras de Kant seguem o padrão da Academia (Akademie-Ausgabe). Em primeiro lugar é empregado uma abreviação do título da obra no original, em seguida a abreviação AA indicando que os dados são referentes a Akademie-Ausgabe e, finalmente, o número do volume da Academia em que a obra está publicada.



*Law of Peoples* (1999). Ele pretende desenvolver “uma concepção particular de direito e justiça que se aplique aos princípios e às normas do direito e da prática internacional” (Rawls, 1999, p. 3). O conteúdo da mesma se orienta pelo que ele realizou em suas obras anteriores acerca da justiça doméstica e na ideia de um *foedus pacificum* de Kant (Rawls, 1999, p. 10). Razão pela qual este estudo pretende reconstruir alguns dos elementos centrais da visão rawlsiana acerca do direito internacional, a fim de comparar e contrastar as duas propostas de uma ordem mundial pacífica.

## 1. O projeto de Kant de uma ordem mundial pacífica

Kant desenvolve seu projeto de uma ordem mundial pacífica em diferentes obras e em diferentes contextos. Em 1793, na terceira parte do escrito denominado *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, em que trata da relação entre a teoria e a prática na esfera do direito internacional (as duas primeiras partes tratavam da relação entre a teoria e a prática na moral, contra Christian Garve (1742-1798) e da relação entre a teoria e prática na política contra Thomas Hobbes (1588-1679)), *Da relação da teoria à prática no direito das gentes, considerado do ponto de vista filantrópico universal, isto é, cosmopolita*. Este texto foi escrito contra as afirmações de Moses Mendelssohn na obra *Jerusalém, ou sobre o poder religioso e judaísmo*, em que o mesmo afirma que a espécie humana encontra numa situação similar a um rochedo de Sísifo no que diz respeito ao progresso na moralidade, na religião, no vício ou na virtude, na felicidade ou na miséria. Mendelssohn diz que o ser humano em sua totalidade, mesmo quando dá alguns passos para frente no progresso da moralidade, por exemplo, pouco tempo depois dá alguns passos para trás, por causa disso, não se pode falar de um progresso, mas apenas de uma oscilação constante no gênero humano quanto à moralidade. Kant afirma que a visão de Mendelssohn é contrária ao que ele compreende como a moralidade de um criador e governante do mundo sábio (TP, AA 08: 308). Kant também diz que, mesmo que os Estados possam não procurar reunir-se numa constituição cosmopolita baseada num tipo de filantropia universal, podem juntar-se num estado jurídico de federação (TP, AA 08: 310-311). Kant também parece já antecipar aqui alguns dos artigos preliminares e definitivos do projeto completo desenvolvida em *A paz perpétua*, dado que aponta que o avanço da cultura faz com que os Estados busquem garantir seu engrandecimento através de outros Estados, talvez aqui Kant estivesse pensando na aquisição de outros Estados (o que é proibido pelo segundo artigo preliminar); esta busca pelo engrandecimento por sua vez leva aos Estados manterem os exércitos permanentes “sempre mais numerosos” e “mantidos em pé de disciplina” (o que também é proibido pelo terceiro artigo preliminar); além disso, a frequência com que as guerras ocorriam então tornava

difícil aos Estados equilibrar as suas economias e manter no mesmo nível de satisfação as necessidades crescentes e seu desenvolvimento econômico. Razão pela qual surgem as dívidas públicas como um remédio engenhoso, mas ao mesmo tempo este é um remédio muito aniquilador (o que também é proibido pelo quarto artigo preliminar) (*TP*, AA 08: 311); como consequência disso, Kant sugere como remédio para este cenário seja a aplicação da ideia de contrato originário à tomada de decisão a respeito da guerra e com isso antecipa de alguma maneira, embora de forma embrionária, a exigência de que os Estados adotem a forma republicana como remédio aos males do guerrear, diz ele que compete ao “povo, que a paga, a ter o voto decisivo sobre se deve ou não ter guerra” (*TP*, AA 08: 311).

Em 1795, em *À paz perpétua*, Kant desenvolve ainda mais seu projeto de uma ordem mundial pacífica e de uma forma mais detalhada. O projeto contém seis artigos preliminares, três artigos definitivos, um suplemento que trata da garantia da realização do projeto de uma ordem mundial pacífica, um artigo secreto, e um Apêndice que procura conciliar as esferas da moral e da política. Alguns dos artigos preliminares contêm exigências que “têm uma eficácia rígida, sem consideração pelas circunstâncias” das omissões. (*ZeF*, AA 08: 347). O primeiro artigo exige que aos realizarem seus tratados de paz os Estados não realizem tais tratados com qualquer reserva secreta futura em relação à guerra, ou seja, o tratado deve ser realizado orientado pela ideia de uma paz duradoura e não apenas como uma forma de trégua para permitir que ambos os lados recuperem suas forças para continuar o conflito bélico mais adiante. O quinto artigo preliminar exige que os Estados se abstenham de qualquer tipo de intervenção externa nas questões relativas ao governo e à constituição de outro Estado. Como veremos, este é um ponto em que a concepção de direito internacional de Kant e Rawls se distanciam uma da outra, uma vez que Rawls introduz a noção de direitos humanos como critério de determinação de quando uma intervenção externa pode ou não ser justificada. O sexto artigo preliminar proíbe os Estados durante algum conflito bélico de praticar qualquer tipo de conduta ou ação que torne impossível a confiança mútua futura entre os Estados então em guerra. Kant aqui é contrário ao emprego de assassinos, envenenadores, etc. Os outros três artigos preliminares, por sua vez, levam em “consideração as circunstâncias na sua aplicação” (*ZeF*, AA 08: 347), mesmo que isso não implique a aceitação de nenhuma exceção, mas, na melhor das hipóteses, uma “autorização para adiar a execução” (*ZeF*, AA 08: 347). O segundo artigo preliminar proíbe que os Estados adquiram outros Estados mediante herança, troca, compra ou doação. Kant entende aqui Estados como pessoas morais e, por causa disso, realizar estes tipos de transações desrespeitaria esta condição dos Estados. Não está claro porque Kant afirma que esta exigência pode ter sua execução adiada, talvez porque ainda fosse uma prática corrente em seu período histórico este tipo de aquisição ou anexação de um Estado por outro. O terceiro artigo preliminar exige que os Estados eliminem os exércitos permanentes, uma vez que os mesmos constituem uma constante incitação

para guerra. Classificar esta segunda exigência como uma obrigação cuja execução deve ser apenas realizada no futuro parece fazer mais sentido, uma vez que parece exagerado querer que algum Estado em particular elimine completamente seus exércitos permanentes enquanto todos os outros Estados não fizerem o mesmo. Realizar de maneira unilateral a eliminação de seu exército pode ser até mesmo imprudente como uma decisão política isolada de um dos Estados membros da federação de Estados livres, por exemplo. O quarto artigo preliminar exige que os Estados deixem de contrair dívidas públicas. Classificar esta quarta exigência como uma obrigação cuja execução pode ser realizada apenas no futuro também pode fazer sentido, uma vez que, dependendo da situação econômica e financeira do respectivo Estado, a aquisição de nova dívida pública pode ser a única saída para evitar o colapso e a manutenção da existência do mesmo enquanto um Estado em certas circunstâncias.

Em 1797, na primeira parte da obra *A metafísica dos costumes*, a Doutrina do direito (§§53-60), Kant retoma seu projeto de uma ordem mundial pacífica. Nesta parte final da *Doutrina do direito*, Kant identifica quais são os atores do direito dos povos (*Völkerrecht*), a saber, os Estados como pessoas morais em suas relações recíprocas (§53); também identifica quais são os elementos do direito dos povos, a saber, Estados numa relação não jurídica; os mesmos encontram-se num estado de natureza belicoso, que pode ser considerado um estado de guerra, uma vez que é ao menos um estado de hostilidade constante; o tipo de instituição que deve ser formada deve ser uma liga de povos (*Völkerbund*); esta instituição não é um novo poder soberano e carece de uma constituição civil; a liga de povos será uma federação, ou terá o caráter de uma federação (*Föderalität*) (§54); além do mais, Kant defende que o cidadão deve ter um direito de limitar a declaração de atos de guerrear em geral e de atos de guerra em particular com base no valor da humanidade como um fim em si mesmo; o povo deve dar seu assentimento a um ato de declaração de guerra (§55); na sequência Kant identifica um conjunto de situações ou motivos legítimos para se exercer o direito à guerra no estado de natureza entre os Estados, quais sejam, quando um Estado acredita ter sido prejudicado por outro; quando um Estado realiza uma primeira agressão contra seu Estado (não se trata aqui da primeira hostilidade); como uma forma de prevenção contra uma ameaça de guerra ou em função do aumento da ameaça de uma potência estrangeira ou até mesmo como um ato de retaliação contra uma ofensa sofrida (§ 56); depois disso, Kant se devota ao tema do direito na guerra buscando apontar que tipo de ações são proibidas e permitidas durante um conflito bélico, embora reconheça que seja difícil traçar um conceito de direito para tal condição; ele identifica como princípio geral do direito na guerra a exigência que qualquer que sejam os atos praticados durante a guerra deve sempre permanecer aberta a possibilidade do abandono do estado de natureza entre Estados e o estabelecimento de um condição jurídica; a manutenção da confiança mútua entre

os Estados parece ser o critério da escolha das práticas permitidas ou proibidas; a guerra não deve ser empregada como meio de aquisição de outro Estado; a guerra não deve ser empregada como uma forma de punição para outro Estado, como uma forma de exterminar ou subjugar outro Estado; certas práticas como o emprego de súditos como espiões, assassinos, envenenadores, caluniadores devem ser proibidas; o assalto a outros Estados, mesmo vencidos, para obter fundos para guerra é proibido também, seria um tipo de roubo, embora seja permitido exigir provisões de um inimigo vencido (§57); após o término de uma guerra, Kant diz, que o vencedor não pode realizar um tratado de paz sob a condição que o vencido pague indenizações pelo prejuízo causado durante o conflito; tal raciocínio opera na pressuposição que a guerra era injusta e que, por causa disso, o vencedor realizou a guerra como uma forma de punição; o que Kant já havia proibido no parágrafo anterior; além do mais, após a guerra se faz a troca de prisioneiros sem considerar o número dos mesmos, se um lado tem mais que outro ou coisa similar e sem cobrar nenhum tipo de pagamento na forma de resgate; após a guerra também está proibida a escravidão de súditos do Estado vencido. Com o fim da guerra, o tratado de paz implica a anistia de todos os prisioneiros (§58); o próximo parágrafo trata do direito a permanecer em paz mesmo diante de um conflito bélico em localidade próxima ao seu território ou na vizinhança; também trata da garantia e do direito a permanecer em paz em virtude de um tratado de paz anteriormente acordado assim como do direito de fazer parte de uma aliança com o objetivo de defender-se de uma ameaça de um Estado inimigo, mas não de formar uma tal liga com o objetivo de atacar ou anexar outro território (§59).

Enfim, há alguma controvérsia acerca de se Kant mudou sua posição a respeito do direito internacional nessas diferentes obras em que trata do tema. Em geral se pensa que ele defende um “Estado universal de povos” em 1793 (*TP*, AA 08: 312-3), mas que substitui esta instituição jurídica mais robusta por uma federação de povos (*ZeF*, AA 08: 354) em 1795 e por um congresso permanente de Estados em 1797 (*MS*, AA 06: 350). Pauline Kleingeld (2012, p. 188) defende a hipótese interpretativa que existe uma visão padrão acerca da concepção a respeito do direito internacional de Kant, segundo a qual Kant teria recuado da proposta de uma ordem mundial pacífica cuja forma jurídica seria um Estado mundial para uma outra proposta cuja forma jurídica seria uma federação de estados livres ou um congresso permanente de Estados. Conforme Kleingeld (2012, p. 188), Kant não recusa qualquer tipo de ordem jurídica cuja forma é um Estado mundial, mas apenas a forma monárquica da mesma. Ela entende que os comentadores e filósofos contemporâneos (ela inclui John Rawls e Jürgen Habermas como defensores desta visão padrão) que procuram interpretar ou reatualizar a proposta de Kant de uma ordem mundial pacífica confundem a recusa de Kant de uma forma específica de Estado mundial com uma recusa de qualquer forma de Estado mundial. Nem toda forma de Estado mundial seria um despotismo sem alma, mas apenas uma forma específica de Estado

mundial, a saber, um Estado mundial monárquica em que houvesse apenas um Estado hegemônico. Acredito que Kleingeld esteja correta em defender que Kant não necessariamente recusa toda forma de instituição mundial mais robusta que apenas uma mera federação voluntária e que uma federação com poderes coercitivos pode de fato ser compatível com a proposta de Kant adequadamente compreendida. Porém, também acredito que o que mais preocupa Kant quanto à instituição jurídica mundial seja muito mais o tipo de implementação do que a forma propriamente dita neste ponto. No fim da *Rechtslehre*, na parte em que trata do direito internacional, Kant deixa muito claro que o ideal de uma ordem mundial pacífica deve ser levado a cabo não mediante um tipo de revolução, mas mediante uma reforma paulatina e uma aproximação constante (*MM*, AA 06: 355). No final do segundo artigo definitivo de *À paz perpétua*, Kant alega que os Estados deveriam consentir a leis públicas coativas e formar um Estado de povos que englobaria por fim toda terra, caso a isso não queiram consentir então surge o sucedâneo negativo de uma federação antagônica a guerra, que deve se expandir constantemente, mas que também corre o risco de algum irrupção (*ZeF*, AA 08: 357).

## **2. Rawls e o projeto de uma política externa para povos democráticos liberais em *The Law of Peoples***

John Rawls, como já vimos, é outro filósofo contemporâneo que se dedica direta ou indiretamente ao projeto de Kant de uma ordem mundial pacífica. Assim como Habermas, o objetivo de Rawls não é meramente exegético, mas muito mais de empregar o debate com a proposta de Kant de direito internacional para elaborar uma proposta própria. Em 1993, Rawls profere uma conferência com o título *The Law of Peoples* (Oxford Amnesty Lecture), mais tarde, em 1995 apresenta três seminários na Universidade de Princeton, e, finalmente, em 1999 publica a obra *The Law of Peoples*, em que pretende estender a concepção de justiça desenvolvida em suas obras anteriores *A Theory of Justice* (1971) e *Political Liberalism* (1993) às questões de direito internacional. Embora a concepção de direito internacional de Kant desenvolvida nos três diferentes momentos de seu pensamento, que reconstruímos na seção anterior, não seja a única influência relevante na elaboração desta extensão da justiça como equidade ao direito internacional, o próprio Rawls deixa bastante claro que pretende seguir os passos de Kant nesta obra, quando afirma que a “ideia básica é seguir o exemplo de Kant tal como esboçado (...) na *Paz perpétua* (1795) (...) sua ideia de *foedus pacificum*” (Rawls, 1999, p. 10).

Entretanto, Rawls já procurou desenvolver um esboço de sua concepção de direito internacional na obra de 1971, *A Theory of Justice*, no §58 cujo título é *A justificação da objeção de consciência*. Rawls afirma que seu objetivo no §58 de *A Theory of Justice* foi menos abrangente do que o de *The Law of Peoples*, uma vez

que se ocupou apenas com a proposta de julgar os limites e os objetivos de uma guerra justa (Rawls, 1999, p. 4). Ele também não tinha ainda traçado a distinção entre os cinco tipos de povos que emprega em sua principal obra sobre direito internacional: 1. Povos democráticos e liberais; 2. Povos decentes; 3. Estados fora da lei; 4. Sociedades carregadas com condições desfavoráveis; e 5. Absolutismos benevolentes (Rawls, 1999, p. 4). Rawls distinguiu entre teoria ideal e teoria não ideal já em *A Theory of Justice* e esta distinção ocupa um papel importante na divisão da obra *The Law of Peoples*. As duas primeiras partes de sua principal obra de direito internacional se ocupam com a teoria ideal e a terceira e última parte com a teoria não ideal. A teoria ideal tem a ver com o que ele denomina de ‘conformidade estrita’, ao passo que a teoria não ideal tem a ver com a conformidade parcial (Rawls, 1971, p. 8). Esta última trata dos princípios que governam a maneira como devemos lidar com as injustiças; o que pode incluir as questões relacionadas com o direito penal na esfera doméstica e da teoria da guerra justa na esfera internacional. A própria escolha dos princípios de justiça em *A Theory of Justice* ocorre num contexto de teoria ideal, ou seja, num contexto de conformidade estrita com os princípios de justiça acordados na situação hipotética de escolha (Rawls, 1971, p. 245). Apenas depois de realizar a escolha dos princípios de justiça na posição original em condições idealizadas, Rawls pretende se devotar as questões de justiça em cenários de conformidade parcial ou de teoria não ideal (Rawls, 1971, p. 246). Contudo, na terceira parte de *The Law of Peoples*, Rawls trata especificamente de cenários de teoria não ideal ou de conformidade parcial ou até mesmo não conformidade. Diferentemente do que ocorre na obra de 1971, ao tratar do direito internacional em 1999, Rawls se ocupa da ausência de conformidade não com os princípios acordados na posição original doméstica (em síntese, liberdade e igualdade), mas com a ausência de conformidade com os princípios acordados na segunda posição original, que inclui apenas povos democráticos liberais e povos descentes. Os outros três tipos de sociedades: Estados fora da lei, sociedades carregadas com condições desfavoráveis e absolutismos benevolentes não participam da segunda posição original. Na verdade, todo enfoque da escolha hipotética na segunda posição original cai nas sociedades democráticas e liberais, uma vez que o tema é tratado como uma discussão de política externa de tais sociedades. Além disso, os princípios escolhidos neste segundo experimento de pensamento são os mesmos princípios já vigentes atualmente no direito internacional. Os princípios são os seguintes:

Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência deve ser respeitada pelos outros povos. 2. Povos devem observar tratados e acordos. 3. Povos são iguais e são partes nos acordos que os obrigam. 4. Povos devem observar um dever de não intervenção. 5. Povos tem o direito de autodefesa, mas não o direito de instigar a guerra por razões distintas da autodefesa. 6. Povos devem honrar os direitos humanos. 7. Povos devem observar certas restrições específicas na conduta de guerra. 8. Povos

tem um dever de assistir a outros povos que vivem em condições desfavoráveis que lhe impedem de ter um regime político e social decente (Rawls, 1999, p. 37, minha tradução)

No máximo existe alguma diferença entre a lista de direitos humanos proposta por Rawls e os direitos humanos que existem nos documentos jurídicos internacionais atuais. John Tasioulas (2002, p. 381-2) procurou mapear a diferença entre a lista de direitos humanos apresentada por Rawls em *The Law of Peoples* e a que pode ser encontrada nos documentos jurídicos internacionais atuais. Ele acusa Rawls de um tipo de minimalismo indevido em relação aos direitos humanos. Numa comparação entre a lista de Rawls e a lista da ONU e seus documentos legais ele aponta que os seguintes direitos humanos não se encontram na lista rawlsiana: liberdade de opinião, expressão e imprensa; liberdade de associação; direito à participação política; direito à educação; direito à assistência saúde; direito aos serviços sociais (Tasioulas, 2002, p. 382). Ele acredita que a lista mínima de direitos humanos rawlsiana é resultado de uma estratégia argumentativa errônea do filósofo norte americano. Ele parece vincular a discussão da lista dos direitos humanos com a discussão da legitimidade da intervenção externa no caso de graves violações dos direitos humanos e desta maneira a lista teve que necessariamente ser mínima, a fim de poder ser acordada na segunda posição original que inclui não apenas sociedades democráticas liberais, mas também sociedades decentes (Tasioulas, 2002, p. 384). O problema é que o respeito e a honra aos direitos humanos operam como critério da decência de um povo e pode justificar, no caso da violação dos direitos humanos, uma intervenção externa (diplomática, econômica ou militar), ou isentar um povo, no caso de respeito aos direitos humanos, e do não empreendimento de uma guerra de agressão, de qualquer tipo de intervenção externa.

Quanto à segunda posição original na esfera internacional, é importante observar que a decisão, no fundo, não diz respeito aos próprios princípios, mas a respeito da forma adequada de interpretar estes princípios. Também convém observar que os princípios que parecem ocupar papel mais importante na terceira parte da obra *The Law of Peoples* são os que se relacionam com o direito à guerra, com os direitos humanos e com o dever de assistência global. O direito à guerra se justifica apenas no caso de autodefesa e apenas para os povos que não fazem a guerra de agressão e respeitam e honram os direitos humanos, a saber, povos democráticos liberais, povos descentes e absolutismos benevolentes (Rawls, 1999, p. 92). Os atos de violação dos direitos humanos servem como critério de justificação de algum tipo de intervenção externa. O dever de assistência limitado é uma obrigação das sociedades bem-ordenadas (povos democráticos liberais e povos decentes) em relação aos povos carregados com condições históricas, sociais e econômicas desfavoráveis.

Pauline Kleingeld afirma que, apesar de Rawls afirmar vários aspectos de sua própria concepção de direito internacional no projeto de Kant de uma ordem mundial pacífica, Rawls se equivoca acerca de alguns pontos da proposta de Kant e até mesmo emprega elementos da proposta de Kant para objetivos distintos daqueles pretendidos originalmente por Kant (Kleingeld, 2012, p. 188). Esse é caso da tese da paz democrática. Kant, como já foi possível observar, sustentou no segundo artigo definitivo de *À paz perpétua* que a constituição dos Estados, a fim de alcançar o fim almejado de uma paz duradoura, deve ser republicana. Uma constituição republicana para Kant se orienta pelos princípios da liberdade, igualdade e independência assim como pela ideia de contrato originário (*ZeF*, AA 08: 349). A ideia básica em relação à guerra consiste na consideração do consentimento dos súditos na tomada de decisão acerca da declaração de uma guerra em particular. A decisão sobre empreender a guerra não pode ser uma decisão exclusiva do governante do Estado como se este fosse um proprietário do Estado, o que incluiria dos seus súditos como simples coisas (*ZeF*, AA 08: 350-1). Naturalmente, o que Kant entende por ‘república’ e o que Rawls entende por ‘democracia’ podem não ser exatamente a mesma coisa, contudo, por fins do argumento se pode considerar ambos como sinônimos aqui. O problema interpretativo na proposta rawlsiana encontra-se no peso que ele coloca na tese da paz democrática para o êxito do projeto como um todo. Em Kant a tese da paz democrática (ou a tese da paz republicana, para empregar o próprio termo de Kant) é um de três elementos normativos da proposta, um dos artigos definitivos, junto com a federação de estados livres e a exigência de hospitalidade universal. Em Rawls a federação parece ocupar um papel muito menor ou papel algum na proposta. É como se o fato de todos os povos se tornarem democracias liberais ou ao menos povos decentes fosse suficiente para garantir a paz mundial, o que tornaria a federação de Estados livres de Kant redundante. Rawls não exclui completamente instituições de sua proposta, mas pouco trata do assunto em *The Law of Peoples*.

Outro problema com a proposta de Rawls em *The Law of Peoples* é que o mesmo emprega sua filiação com a proposta de Kant como um tipo de estratégia para evitar ter que apresentar algum tipo de argumento a favor de algumas das posições que defende, a saber, a recusa de um Estado mundial e a adoção de alguma forma de federação mundial de Estados como substituta não parece ser apoiada por argumentos próprios em nenhum momento da obra *The Law of Peoples*. O que se torna ainda mais problemático, uma vez que se percebe que a própria recusa de Kant de uma monarquia mundial não é idêntica à recusa de qualquer forma de Estado mundial (Kleingeld, 2012, p.189). Além disso, Rawls pode estar também identificando a recusa de Kant de um Estado mundial com a recusa de qualquer tipo de instituição com poder coativo global de julgar conflitos, uma vez que este elemento é claramente ausente da proposta de Rawls em *The Law of Peoples*.



Kleingeld entende que falta na proposta de Rawls uma instituição imparcial para arbitragem de conflitos entre os povos (Kleingeld, 2012, p. 189).

É importante observar que Rawls assim como Kant, o que também foi a preocupação de Habermas ao tratar das questões de direito internacional, procura responder explicitamente à objeção realista ao direito internacional em *The Law of Peoples*. A resposta de Kant na terceira parte do opúsculo denominado *Sobre a expressão corrente*, dirigido principalmente contra Mendelssohn, de que um Estado universal de povos não seria apenas uma quimera, que não seria apenas uma casa de Swift que pode ser derrubada apenas com o simples ato de posar de um pardal, parece depender em boa medida de suposições antropológicas, metafísicas e de filosofia da história. Uma vez que Kant se refere a ação da natureza como garantidora da confiança de que as pretensões da razão prática podem vir a existir porque a natureza faz com que os seres humanos pratiquem aquilo que normalmente não gostam de fazer de bom grado (TP, AA 08: 313). Habermas tentará responder às objeções realistas na versão contemporânea de Carl Schmitt. Rawls procura mostrar que a extensão da justiça como equidade ao direito internacional não é uma utopia no sentido não realista, mas sim uma utopia realista. Desta maneira, a pretensão de Rawls, ao desenvolver sua concepção de direito internacional em *The Law of Peoples* segue os passos de Kant não apenas em *À paz perpétua*, mas também em *Sobre a expressão corrente*, buscando mostrar que o projeto de uma ordem mundial pacífica é uma tarefa exequível e não apenas uma quimera.

Como já vimos, a obra de *The Law of Peoples* assim como a respectiva conferência que lhe deu origem não foi a primeira vez que Rawls se manifestou em suas obras publicadas a respeito do direito internacional. No §58 de *A Theory of Justice* Rawls desenvolve algumas ideias básicas a respeito do direito internacional ao tratar da objeção de consciência. Aqui ele ainda não traça a distinção entre ‘povos’ e ‘Estados’ que ocupa papel central em sua obra principal sobre direito internacional, mas já aplica a ideia de posição original às relações internacionais, identifica as partes nesta segunda posição original como representantes de diferentes nações, restringe o acesso às informações disponível para tomada de decisão a respeito dos princípios que devem reger as relações entre as nações, a fim de garantir imparcialidade ou equidade na decisão a respeito dos princípios, mas reconhece que é necessário um mínimo de informação, que seja suficiente para as partes tomar uma decisão racional, mas que seja insuficiente para as nações mais afortunadas, por exemplo, procurarem tirar algum benefício de sua condição especial no cenário internacional. Assim como fará em *The Law of Peoples*, Rawls aqui também propõe uma escolha de princípios baseada na prática do direito internacional vigente, ou seja, a lista de princípios escolhidos consiste num conjunto de princípios familiares da prática do direito internacional e, por causa disso, a escolha na segunda posição original consiste numa decisão a respeito da interpretação correta dos respectivos

princípios e não da escolha de um conjunto de princípios numa lista de princípios alternativos como era o caso da primeira posição original no caso doméstico. Contudo, se pode perceber uma mudança na função da posição original no direito internacional comparando o texto de 1971 com o texto de 1999. Em 1971 a situação hipotética de escolha tem como função principal escolher os princípios que devem reger as relações entre estados ou nações no direito internacional, os quais Rawls acredita que não seriam nenhuma surpresa, uma vez que seriam exatamente os princípios que já operam no direito internacional, ao passo que em 1999 Rawls parte da lista de princípios vigentes na prática do direito internacional e afirma que a função da situação hipotética de escolha consiste em discutir que tipo de interpretação seria mais adequada conceder aos princípios tradicionais do direito internacional.

### **3. Algumas comparações e contrastes entre a visão de Kant e Rawls a respeito de uma ordem mundial pacífica**

Como foi possível observar, Rawls desenvolve uma concepção de política externa para sociedades democráticas liberais que em grande medida é devedora da proposta de Kant de uma ordem mundial pacífica. Conforme Bernstein (2009, p. 24), quando comparamos os oito princípios acordados na segunda posição original na esfera internacional de Rawls com o que Kant apresenta nas três obras em que discute o direito internacional abordadas, é possível perceber que Kant tem argumentos para os princípios 1 – 5 e 7, mas não para os princípios 6 e 8, que tratam respectivamente dos direitos humanos e do dever de assistência a povos carregados com condições desfavoráveis. Bernstein (2009, p. 26) afirma ainda que Kant não parece necessariamente recusar um direito à guerra não defensiva, ao passo que Rawls parece restringir o direito à guerra apenas em autodefesa e somente três dos cinco tipos de povos de *The Law of Peoples* poderiam exercer tal direito, a saber, as democracias liberais, os povos decentes e os absolutismos benevolentes. Não há nenhuma referência a um direito à guerra, mesmo em autodefesa para Estados fora da lei e para sociedades carregadas com condições desfavoráveis. Howard Willians ressalta, além disso, que Kant na parte de *A metafísica dos costumes*, em que trata do direito internacional, parece ter endossado uma visão mais permissiva em relação à guerra, dado que “guerra pode ser empregada como um meio legítimo de resolver disputas entre Estados” (Willians, 2012, p. 6). Acredito que Willians está se referindo aqui ao §56 da *Rechtslehre*, em que Kant apresenta um conjunto de motivos legítimos para se recorrer ao direito à guerra no estado de natureza entre Estados (*MS*, AA 06: 346). Entretanto, como Kant está se referindo aqui ainda à condição de estado de natureza entre Estados e não à condição jurídica ou à condição civil entre Estados, que chama agora de ‘congresso permanente de Estados’, acredito que com o estabelecimento de uma ordem jurídica orientada à meta final da paz

perpétua, o direito à guerra nas circunstâncias elencadas em §56 pode ser revogado e qualquer emprego do direito à guerra deveria receber primeiramente o aval da federação de estados livres ou do congresso permanente de Estados. Mas no que diz respeito à comparação com a visão de Rawls é importante observar que algumas das práticas autorizadas por Kant como legítimas no §56 podem ser consideradas como algum tipo de autodefesa: direito de ir à guerra como ato de prevenção; direito de ir à guerra como estratégia de defesa diante do aumento da ameaça de uma grande potência militar; direito de ir à guerra em reação a uma primeira agressão, etc. Entretanto, não é muito claro o que Kant entende por direito de ir à guerra quando um Estado se acredita prejudicado por outro Estado, uma vez que ‘acreditar-se prejudicado’ possui alguma ambiguidade semântica e algum espaço para disputa interpretativa. Mas Kant também deixa claro que numa situação distinta, numa situação jurídica este direito seria exercido através de um processo (*durch einen Prozeß*) e não através da força (*durch eigene Gewalt*) (ZeF, AA 06: 346). Entretanto, no estado de natureza entre Estados ainda opera a visão realista do balanço de poder entre Estados.

Além disso, Rawls evita tratar do terceiro artigo definitivo de *À paz perpétua*, por razões óbvias, uma vez que sua posição na contemporaneidade é frequentemente contrastada com o cosmopolitismo global. O que não significa que Rawls rejeite o direito de hospitalidade universal advogado por Kant. Contudo, no que diz respeito à concepção de justiça distributiva global, Rawls defende uma concepção mais robusta do que Kant. Na esfera doméstica Kant defende apenas um papel limitado e um direito do Estado em *A metafísica dos costumes* de cobrar impostos, a fim de manter alguns tipos de instituições como hospitais e asilos como modo de apaziguar os sofrimentos do menos favorecidos da sociedade (MS, AA 06: 326). Rawls defende um dever de assistência limitado, dado que se restringe a ajudar aos povos carregados por condições desfavoráveis a estabelecer instituições políticas bem-ordenadas e não se orienta por nenhum tipo de princípio de redistribuição global de recursos, mas mesmo assim é muito mais amplo do que Kant na esfera internacional, uma vez que Kant nem trata do tema nesta esfera. Enfim, para Rawls a desigualdade na esfera global não é um problema em si mesmo a ser evitado ou eliminado.

Também é importante observar, como adequadamente ressalta Mertens (2002, p. 63), que o direito à hospitalidade universal, tal como apresentado no terceiro artigo definitivo de *À paz perpétua*, não acarreta a ideia de cidadania mundial, como muitas vezes é defendido no debate que Jürgen Habermas trava com o projeto de Kant de uma ordem mundial pacífica. Em Kant, o cosmopolitismo acarreta um direito a visitar os outros países do mundo, mas não um direito à permanência definitiva nestes países. O direito cosmopolita também não acarreta o direito de estabelecer colônia no território de outra nação (MS, AA 06: 332-333). Kant é um ferrenho

crítico do modelo de colonialismo empregado pelos países europeus no mundo durante seu período de vida.

Além do mais, Mertens afirma que o projeto de Kant de uma ordem mundial pacífica pode ser dividido em duas partes: uma parte quase-jurídica, que consiste dos artigos preliminares e os definitivos de *À paz perpétua*, que tratam dos aspectos normativos ou das condições normativas da proposta, e uma parte filosófica ou metafísica, que trata das precondições da realização do projeto (Mertens, 2002, p. 61). Quanto aos aspectos normativos ou quase-jurídicos se encontram a forma da instituição jurídica internacional (federação de Estados livres), a forma jurídica das sociedades domésticas que torna a paz duradoura mais provável (a república), o direito de todo ser humano de visitar outros territórios nacionais, e todas as proibições contidas nos seis artigos preliminares. Quanto aos aspectos antropológicos, filosóficos ou metafísicos se encontram as circunstâncias geográficas do mundo, a tendência progressiva da história humana, o efeito benéfico do comércio, entre outros. Conforme Mertens (2002, p. 61), as diferenças filosóficas mais significativas entre as visões de Rawls e Kant encontram-se na parte relacionada com a realização do projeto e não na parte normativa propriamente dita. Rawls não pode recorrer a uma filosofia da história e a uma antropologia, por razões óbvias relacionadas a um contexto de pensamento em que as cosmovisões perderam plausibilidade, para argumentar que os ideais normativos da razão prática não são meras quimeras e que podem encontrar lugar no campo da realidade como Kant faz.

Quanto ao direito na guerra (*ius in bello*), se pode traçar também algumas distinções e comparações entre a posição de Kant e Rawls. Rawls desenvolve na terceira parte de *The Law of Peoples* dois conceitos importantes neste aspecto: o ideal do estadista e a ideia de emergência de exceção suprema. Quanto ao primeiro, Rawls afirma que o político considera em sua conduta a próxima eleição, ao passo que o estadista considera em sua conduta a próxima geração, razão pela qual o estadista se orienta por uma paz justa e duradoura e evita condutas que tornam a paz futura mais difícil ou menos provável (Rawls, 1999, p. 97). O estadista num combate militar procura a todo custo respeitar a exigência da guerra justa de que se deve respeitar a distinção entre os líderes e os oficiais do Estado fora de lei, os soldados e a população civil (Rawls, 1999, p. 96). O estadista em sua conduta deve com suas ações e declarações indicar já durante um conflito bélico o tipo de paz que está procurando quando terminar o conflito (Rawls, 1999, p. 96). O estadista deve limitar o máximo possível o emprego do raciocínio meio e fim ao decidir os cursos de ação a seguir durante o combate militar (Rawls, 1999, p. 96). A ideia de emergência de exceção suprema consiste numa exceção justificada durante um conflito militar do respeito à distinção entre a população civil, os líderes e os soldados, por exemplo. Esta ideia sugere que sob circunstâncias específicas o ataque direto a uma população civil pode ser justificado, se com o mesmo for possível obter uma vantagem ou bem substancial, que pode inclusive encerrar prematuramente uma guerra militar,

salvando com isso uma grande quantidade de vidas, por exemplo. Entretanto, este tipo de exceção não está autorizado quando o ganho ou a vantagem é apenas marginal e duvidosa (Rawls, 1999, p. 98). Rawls acredita que é possível identificar alguns casos históricos, em que o ideal do estadista foi claramente desrespeitado, uma vez que o ataque direto a civis nestes casos não consistiu em nenhum ganho ou vantagem substantivo ou era possível ter adotado alternativas de ação mais razoáveis. Os bombardeios às duas cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki no final da Segunda Guerra Mundial são claramente exemplos de exceções injustificadas ao ideal do estadista. O bombardeio da cidade de Dresden também durante a mesma guerra não parece ter sido a melhor alternativa de escolha. Em todos estes casos, o peso do raciocínio meio e fim foi muito elevado (Rawls, 1999, p. 100). Deveria ter havido alguma tentativa de negociação com os japoneses antes de lançar as duas bombas nucleares em território japonês. Deveria ter sido evitado o bombardeio de Dresden, uma vez que o combate estava vencido, as paixões e a intensidade do conflito não permitiram ao governante de então perceber a falta de proporcionalidade entre sua ação e o resultado desejado. O verdadeiro estadista nunca perde de vista a alternativa da negociação e o valor das vidas humanas antes de empreender ações militares desta amplitude. Quanto ao pensamento de Kant acredito que algo pode ser inferido do sexto artigo preliminar de *À paz perpétua* (ZeF, AA 08: 346), em que Kant limita os tipos de ações que podem ser realizadas durante a guerra. O emprego de assassinos, envenenadores, etc.; poderia afetar não apenas os soldados do outro Estado, mas também a população em geral e por causa disso se pode pensar indiretamente numa exigência de evitar matar os seres humanos alheios ao combate militar como a população civil. Matar a população civil de outro Estado poderia consistir em prática que minaria significativamente a confiança mútua entre os Estados em conflito bélico e este é exatamente o critério pelo qual Kant identifica estas práticas como o uso de assassinos e envenenadores como inaceitável durante tais conflitos.

#### 4. Considerações finais

Como foi possível observar, Immanuel Kant e John Rawls desenvolvem projetos de uma ordem mundial pacífica com semelhanças, uma vez que a própria elaboração da proposta rawlsiana se orienta em grande medida pela proposta de Kant de uma federação de Estados livres, contudo, também foi possível apontar alguns pontos de divergência ou diferenças entre ambas as propostas. Kant ainda emprega o termo ‘Estados’, Rawls inova conceitualmente empregando o termo ‘povos’. Kant coloca bastante peso na ideia de uma federação de Estados livres, que poderia ter poderes coercitivos; Rawls praticamente não desenvolve seu pensamento quanto ao tipo de instituição internacional que deveria existir. Rawls parece colocar muito peso

na tese da paz democrática (que Kant ainda chamava de república). Rawls aprofunda a discussão do papel dos direitos humanos e do dever de assistência global aos povos carregados com condições desfavoráveis. Kant ainda não emprega o vocabulário dos direitos humanos e provavelmente defenderia uma exigência mais limitada do dever de assistência global se tivesse de fato tratado do tema, uma vez que no caso doméstico defende apenas um direito limitado do Estado cobrar impostos para ajudar a manter instituições de assistência aos pobres e na esfera internacional defende expressamente apenas um dever de hospitalidade universal.

### Referências bibliográficas

- BAXTER, H. *Habermas, The Discourse Theory of Law and Democracy*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- BERNSTEIN, A. R. “Kant, Rawls, and Cosmopolitanism: “Toward Perpetual Peace” and “The Law of Peoples”.” In: *Jahrbuch Für Recht Und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, vol. 17, 2009, pp. 3-52.
- BOUCHER, D. *The Limits of Ethics in International Relations. Natural Law, Natural Rights, and Human Rights in Transition*. New York: Oxford University Press, 2009.
- CLEWIS, R. R. *Reading Kant's Lectures*. Berlin: De Gruyter, 2015.
- HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- KANT, I. *Kants Werke*. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- KANT, I. *A metafísica dos Costumes*. Tradução de José Lamago. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004a.
- KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004b.
- KLEINGELD, P. *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- MALIKS, R. *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MENDELSSOHN, M. *Jerusalem, or on Religion Power or Judaism*. English Translation by Allan Arkush. Massachussetts: Brandeis University Press, 1983.

- MERTENS, T. "From 'Perpetual Peace' to 'The Law of Peoples': Kant, Habermas and Rawls on International Relations" In: *Kantian Review*. vol. 06, 2002, pp. 60-84. <https://doi.org/10.1017/S1369415400001606>
- NILI, S. A. "Poggean Passport for Fairness? Why Rawls's Theory of Justice did not become global" In: *Ethics & Global Politics*, vol. 03, n. 04, 2010, pp.277-301.
- POGGE, T. *Realizing Rawls*. London: Cornell University Press, 1989.
- POGGE, T. "The Incoherence between Rawls's Theory of Justice" In: *Fordham Law Review*, vol 72, n. 5, 2004, pp. 1739-1759.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, J. *The Law of People. With the "Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- TASIOULAS, J. "From Utopia to Kazanistan: John Rawls and The Law of Peoples." In: *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 22, n. 02, 2002, pp. 367-396.
- TASIOULAS, J. "Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?" In: *Philosophy Compass*, vol. 04, n. 06, 2009, pp. 938-950.
- WILLIAMS, H. *Kant's Critique of Hobbes. Sovereignty and Cosmopolitism*. Cardiff: University of Wales Press, 2003.
- WILLIAMS, H. *Kant and The End of War. A Critique of Just War Theory*. London: Palgrave Macmillan, 2012.

**Resumo:** Este estudo pretende reconstruir os principais elementos das concepções de direito internacional de Immanuel Kant e John Rawls, a fim de realizar uma comparação e um contraste entre as duas concepções. Rawls sustenta em *The Law of Peoples* que segue os passos de Kant em *Zum ewigen Frieden* ao desenvolver sua própria concepção de direito internacional. Entretanto, como será possível apontar, ambos os pensadores, embora se aproximem sob certos aspectos, em outros se distanciam radicalmente. É importante observar que este estudo não foca apenas na concepção de direito internacional apresentada em *Zum ewigen Frieden*, mas tenta delinear a maneira como Kant trata do direito internacional em ao menos três obras distintas com o intuito de melhor realizar o contraste e a comparação.

**Palavras-chave:** direito internacional; federação de estados livres; guerra justa; cosmopolitismo

**Abstract:** This study intends to reconstruct the central elements of Immanuel Kant and John Rawls' conceptions of international law as well as to compare and contrast both conceptions. Rawls defends following Kant's footsteps in *Zum ewigen Frieden* in elaborating his extension of justice as fairness to international law in *The Law of Peoples*. However, the two thinkers not always agree on specific points of their proposals for a peaceful world order. Moreover, Kant develops his conception on international law at least on three occasions, this study briefly intends to reconstruct these three moments of Kant's thought development and the main features of the Rawlsian position in comparison and contrast.

**Keywords:** international law; federation of free states; just war; cosmopolitanism.

Recebido em: abril 2019

Aprovado em: junho 2019



## A pedra filosofal de Kant

[Kant's Philosophical Stone]

Darley Fernandes \*

Universidade Federal de Goiás (Goiânia, Brasil)

### I

O termo “pedra filosofal” (*Der Stein der Weisen*) corresponde à expressão latina “*lapis philosophorum*” e remete a uma lendária substância alquímica que supostamente transforma qualquer metal em ouro ou prata e produz o “elixir da vida”, capaz de tornar imortal aquele que a consome. Obter a fórmula dessa substância era o objetivo último de todos os alquimistas<sup>1</sup> dos tempos medievais, o que teria sido conseguido por Nicolas Flamel, alquimista e bruxo francês do século XIV, que por sua vez, teria se tornado imortal. Na *Vorlesung Zur Moralphilosophie*, essa expressão é utilizada para indicar a dificuldade de entender a força motivacional da razão, mas especificamente, o “gap” existente entre o julgamento e a prática da ação julgada. A solução desse problema seria a “pedra filosofal”.

A razão é a faculdade pela qual julgamos nossas ações, é ela que fundamenta e justifica nosso comportamento a partir de princípios *a priori*. Ela é a diretriz normativa (*Richtschnur*) pela qual avaliamos e julgamos a correitude e a bondade da ação. Em suma, ela é o *principium diiudication*: “se a questão é o que é moralmente bom ou não, então é o princípio de judicação, conforme qual eu julgo a bondade da ação” (*V-Mo/Kaehler*, AA 19: 56)<sup>2</sup>. Entretanto, do fato que nós justificamos nossas crenças com base em princípios racionais não parece, num primeiro momento, dizer muito a respeito do modo como eu ajo. Em que medida meu comportamento corresponde aos meus juízos práticos e as minhas deliberações racionais? Nós lemos

\* Email: darley\_alf@hotmail.com

<sup>1</sup> Cf. *Kant-Lexikon*, 2015, p. 38. “A alquimia ilustra a falta de método científico para Kant. Ele criticou a teoria irracional da alquimia antiga como sendo ilusória e falaciosa. Aos olhos de Kant, a alquimia é uma arte falsa e enganadora que tem apenas aparência de ciência, mas sem a forma sistemática e sem possuir a certeza apodítica universal e os resultados bem-sucedidos de uma ciência”.

<sup>2</sup> *V-Mo/Kaehler*, 19: 55-56. “A orientação é o *principium diiudication* e o motivo o exercício da obrigação (*Verbindlichkeit*), ao confundir isso, tudo na moral estava errado”.

exatamente que “quando eu julgo pela razão que a ação é moralmente boa, **eu ainda estou muito longe de fazer essa ação que eu assim julguei**” (V-Mo/Kaehler, AA 19: 68, grifo nosso). Por que eu julgo que “x é bom” e ainda assim estou longe de agir para promover “x”? O que significa dizer que “x é bom”? O que a bondade de “x” é para mim? Com base nessa passagem supracitada não podemos ainda afirmar que julgar e deliberar racionalmente, implica, necessariamente, a intenção de promover o objeto julgado. Ou seja, não está claro se afirmar que “x é bom” é o mesmo que “querer” “x”.

Além do princípio de judicação, pelo qual julgamos o que é “bom” e o que é “correto” do ponto de vista moral, há também o princípio de execução – *principium execution*<sup>3</sup>. Por vezes, Kant denominou o princípio de execução de motivo (*Triebfeder*) e, em clara referência a Hutcheson, afirmou que o “princípio do impulso é o móbil (*Triebfeder*). A norma está no entendimento, mas o móbil no sentimento moral” (V-Mo/Kaehler, AA 19: 71). A primeira coisa a se notar sobre o princípio de execução é que o “motivo” é utilizado enquanto fator causal-explicativo da força motora da ação, algo que muda significativamente no decorrer do desenvolvimento do projeto filosófico kantiano. Na verdade, a concepção geral sobre o sentimento moral sofre uma reviravolta quase que radical nas diversas obras em que ele é tratado.

A princípio, o “gap” parece estar ancorado na natureza distinta do princípio de judicação e do princípio de execução. Enquanto o primeiro é racional, o segundo é pensado no campo sensível. Nesse sentido, não se percebe nenhuma conexão entre o que eu julgo e o motivo para agir com base no julgamento. Antes de tirarmos conclusões acerca desse tópico, nós precisamos examinar a principal passagem disposta na *Vorlesung* sobre o respectivo tema.

A principal formulação do problema é a seguinte:

Ninguém pode compreender ou mesmo compreenderá como a razão tem uma força motivadora (*bewegende Kraft*); a razão (*Verstand*) pode admitidamente julgar, mas para dar a essa capacidade de julgar (*VerstandesUrtheil*) uma força de modo que ela torne um motivo (*Triebfeder*) capaz de impelir a vontade a realizar uma ação – entender isto é a pedra filosofal (V-Mo/Kaehler, AA 19: 69).

A afirmação categórica – “ninguém pode compreender ou mesmo compreenderá como a razão tem uma força motivadora” – é bastante semelhante a essa outra contida nas *Reflexões*<sup>4</sup> citada anteriormente: “não podemos ter qualquer

<sup>3</sup> V-Mo/Kaehler, AA 19: 57 (grifo nosso). “O mais alto princípio de todo ajuizamento moral reside no entendimento e o princípio supremo de todos os impulsos (*Antriebe*) morais para fazer a ação, reside no coração; **este motivo (*Triebfeder*) é o sentimento moral**. Este princípio do motivo não pode ser confundido com o princípio de ajuizamento/avaliação (*principium der Beurtheilung*). O princípio de ajuizamento é a norma e o princípio do impulso é o móbil (*Triebfeder*). A norma está no entendimento (*Verstand*), mas o móbil no sentimento moral. O motivo não representa o lugar da norma”.

<sup>4</sup> Nas referências está como “*Notes and Fragments*”.

conceito de como **a mera forma das ações** poderia ter a **força de um motivo**” (Refl AA 19: 185, grifo nosso). Observemos novamente que o “motivo”, tal como é usado na citação acima, é distinto do “juízo” que formamos ao julgarmos, pois ele tem o sentido de “força causal” ou “movente”. Diante disso, nós investigaríamos a relação entre o “motivo” e o “desejo”, por exemplo, para explicar as condições psicológicas envolvidas na execução do ato, mas não poderíamos justificar o ato com base em razões e princípios morais. O motivo, tal como exposto até aqui, só tem sentido psicológico e causal, não justificatório. A consequência disso é que se precisássemos explicar o próprio “motivo” pelo qual agimos, nós só poderíamos recorrer aos aspectos psicológicos e desiderativos, ou seja, só teríamos fundamentos subjetivos e contingentes.

Não obstante o fato de que Kant já tinha tomado a razão como a faculdade que estabelece as normas e os princípios morais, justificando a validade dos mesmos, ele não compreendeu com total clareza a amplitude do significado prático da razão como princípio judicativo. A forte influência de Shaftesbury, Hutcheson e Hume, fez com que suas primeiras abordagens motivacionais estivessem focadas unicamente no princípio de execução, sem sequer notar que era preciso, em primeiro lugar, conceber a intencionalidade expressa no próprio juízo. Nesse ponto, ele nem fez jus ao próprio Hutcheson, que tinha notado essa intencionalidade (Cf. Hutcheson, 2013, p. 186). Segundo Hutcheson, nossa aprovação nos inclina para o objeto aprovado, portanto, ela influi sobre a atitude disposicional do agente. Admitir a existência dessa inclinação do sujeito pelo objeto julgado é admitir que os juízos morais são intencionais. Levando isso em conta, então, quem afirma que “x é bom” se coloca em relação de “intencionalidade” com o objeto julgado.

Três aspectos sobre o motivo e a motivação se destacam nesse período:

- i. Os juízos não são intencionais, uma vez que as crenças que formamos acerca de nossas ações não são consideradas como motivos para praticar essas ações.
- ii. O motivo é tomado somente do ponto de vista causal e não da relação com as razões que justificam as crenças. Ele só diz respeito à força motora da ação, portanto, explica causalmente.
- iii. Num terceiro momento, o juízo é considerado intencional, de modo que julgar que “x é bom” é ter motivo para agir em favor dele. Porém, embora tenha reconhecido que a razão tenha motivos, Kant julgou que a razão não tem *elateres*, a força elástica para superar os móveis sensíveis e praticar a ação (Cf. *V-Mo/Kaehler*, AA 19: 71).

Os dois primeiros itens mostram que Kant está mais próximo da versão mais radical e cética de Hume quanto ao papel motivador da razão do que se poderia imaginar. Pois, mesmo Hume admitiu um “senso de dever” criado pela razão, não

podemos afirmar nem isso sobre as primeiras considerações kantianas. Essa visão é insustentável com o desenvolvimento posterior de sua filosofia moral. Nós precisamos conceber a intencionalidade do juízo e concluir que ao julgar que “x é bom” nós tomamos a bondade inerente de “x” como algo que justifica nosso ato.

Em função disso, a discussão gira em torno do item “iii”, cujo desdobramento se dará nas seções seguintes. Todavia, temos que nos perguntar o seguinte: ao julgarmos que uma ação é boa nós não estamos endossando os fundamentos que justificam a necessidade da ação e, mais do que isso, não estamos afirmando que seria bom fazê-la? Considerando que minha crença na bondade de “x” é racionalmente justificada, eu tenho que admitir que a bondade de “x” é um motivo para mim, logo, eu tenho que considerar que o julgamento me fornece um motivo para agir. Esse ponto é essencial, ele diz algo sobre o que é ter um motivo, uma vez que é a crença racionalmente justificada na bondade da ação que indica meus motivos. Contudo, ter um motivo e agir motivado por ele são coisas diferentes. Esse motivo racionalizável não precisa ser compreendido casualmente como a força mecânica, e sim como a “razão para agir”. Partindo desse ponto, é bastante pertinente indagar: porque essa crença ou convicção “pode” ainda ser insuficiente para que eu aja de tal modo? Nossos juízos e nossas decisões morais nos inclinam imediatamente para o objeto julgado, mas não explica por si só a ocorrência da ação. Isto é, “julgar” o bom é o mesmo que “querer” o bom, mas ainda assim não podemos dizer que quem julga ter motivos para agir moralmente age, necessariamente, do mesmo modo.

Uma vez que o item “iii” será explorado nas seções subsequentes, os dois aspectos a serem destacado aqui são: (i) o motivo é o fundamento subjetivo do agir obtido pelo agente a partir do julgamento e da deliberação moral, ele indica que a crença ou a convicção do agente acerca das ações é racionalmente justificada, portanto, ele tem “razões para agir”; (ii) nós invertemos o significado do motivo do sentido “causal e explicativo” para o “justificatório”, pois, ele indica a validade subjetiva dos fundamentos que justificam a ação – assim, o agente toma como válido para si aquilo que fundamenta a própria ação. Com esses dois pontos nós afirmamos um princípio de contingência na relação entre “motivos” e “ações”, dado que ter motivos não significa, necessariamente, agir motivado por eles. Exatamente por isso, nós não incorremos numa dificuldade contrária àquela que tínhamos, pois, não precisamos explicar a ocorrência da ação só porque admitimos a existência de motivos. Apesar de que Kant não tenha se dado conta disso tão rapidamente.

## II

Para Kant, existem dois tipos de fundamentos de determinação da vontade, os “fundamentos objetivos” e os “fundamentos subjetivos”. Os fundamentos objetivos são aqueles que fundamentam e justificam objetivamente as ações, a lei moral e os imperativos categóricos e “hipotéticos” são exemplos desse tipo de fundamento. Os

fundamentos subjetivos, por sua vez, têm validade apenas individual – eles são três, a máxima, o interesse e o motivo. Nossa atenção se volta unicamente ao motivo. O que é um “motivo”? Inicialmente, pode-se dizer que ele é um “fundamento subjetivo” de determinação da vontade. Tendo afirmado isso, tentaremos defini-lo a partir de referências textuais.

Na *KpV*, O motivo (*Triebfeder*) (*elater animi*) é compreendido como “o fundamento subjetivo de determinação da vontade de um ser cuja razão não é por sua própria natureza conforme as leis objetivas necessárias” (*KpV*, AA 05: 127 [72]). Além de dizer que o motivo é um “fundamento subjetivo de determinação da vontade”, a respectiva citação apresenta as razões de sua necessidade. Num ser cuja constituição da vontade é sensível e impelida por móveis, a determinação da mesma nunca ocorre diretamente por princípios racionais ou leis objetivas. Tais princípios racionais e leis objetivas são princípios de segunda ordem que orientam seu agir. A vontade humana, diz Kant, “nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representada que seria bom fazê-lo” (*GMS*, AA 04: 414). Ela o faz porque é “motivada” a fazer, ou seja, é motivada a tomar o fundamento objetivo como regra prática de ação.

Portanto, o motivo (fundamento subjetivo de determinação da vontade) é definido a partir da referência ao sujeito. Nesse sentido, Lewis White Beck afirma que o motivo refere-se ao elemento “conativo”<sup>5</sup> e “dinâmico” do querer e expressa a subjetividade essencial da volição. Acerca desse aspecto ele observa que “subjetivo significa aqui “localizado em” e, em parte, dependente da natureza da constituição do sujeito sem implicar que essa subjetividade seja indicativo de dependência” (Beck, 1960, p. 217). A abordagem subjetiva do motivo parece perfeitamente compatível com o “fundamento” enquanto motivo porque essa subjetividade expressa duas coisas. Primeiro; ela faz referência à motivação particular e, segundo; **designa o funcionamento dos princípios morais (objetivos) sobre a constituição particular<sup>6</sup> do sujeito.** A ênfase sobre esses dois pontos é essencial porque eles unem a determinação objetiva e a determinação subjetiva sem condicionar a primeira à segunda.

Se o motivo faz referência à natureza particular do agente, o que significa dizer que há um “motivo moral”? Por um lado, a moralidade assenta em fundamentos universais e necessários e, por outro lado, o motivo refere ao sujeito: como pode haver então um “fundamento subjetivo de ação” (motivo) que tem validade objetiva? Ou, um “fundamento objetivo” de ação que é, ao mesmo tempo, um “fundamento

<sup>5</sup> Kant usa “*elater*” e não “*conatus*”. No que se segue, usaremos “*elater*” para designar a força elástica que se engendra no agente, *conatus* é usado sempre com referência ou a Beck ou a Hume.

<sup>6</sup> Beck, 1960, p. 217. “Não há, portanto, nenhuma contradição em dizer que a lei objetiva deve ser o motivo, embora seu papel como motivo seja subjetivo e pressupõe “a sensibilidade e por isso a finitude de tais seres” como homem”. Aqui já está pressuposta a relação entre os fundamentos objetivos e os fundamentos subjetivos, ou, entre o fundamento objetivo de determinação da vontade e o motivo, dado que o motivo é um fundamento subjetivo.

subjetivo” (motivo)? Para entender isso, nós precisamos ver que tipo de relação há entre o fundamento objetivo e o motivo (fundamento subjetivo de determinação da vontade).

Para saber como é possível um “motivo moral” nós precisamos entender como os fundamentos objetivos podem ser fundamentos subjetivos de determinação da vontade, ou, como o fundamento objetivo pode ser um motivo. As duas características do motivo mencionadas anteriormente são: (i) referência à motivação particular; (ii) a atuação subjetiva dos princípios morais sobre a constituição particular do sujeito. Justamente aí está a relação entre o “fundamento objetivo” e o “motivo”, pois, se eu digo que eu tenho um “motivo moral” é porque eu tomo os fundamentos morais que fundamentam a ação como válidos para mim. Eu tenho um motivo para agir moralmente quando eu identifico “as razões” pelas quais eu “devo” agir.

A ênfase sobre as duas características do motivo é essencial porque elas unem a determinação objetiva e a determinação subjetiva (motivo) sem condicionar a primeira à última. Ela mostra como o fundamento objetivo é um motivo, ou, o que significa ter um motivo moral. Parece claro que a motivação faz referência ao estado particular do agente, mas, ao mesmo tempo, **à atuação da lei (fundamento objetivo) sobre a natureza finita da vontade**. Na medida em que vemos a lei moral como a única fonte normativa e motivacional da ação moral e identificamos a precedência da norma em relação ao motivo, nós ficamos impedidos de buscar um “impulso originário” (*elater*) na natureza do agente. Por isso, embora a subjetividade do motivo nos remeta à sensibilidade do sujeito, **é a lei que opera como motivo sobre a vontade, controlando a atuação das inclinações e das emoções**. Nesse sentido, a abordagem é negativa, pois à “motivação particular” não indica que um elemento “conativo” de natureza subjetiva determina a relação do agente com a lei, pelo contrário, indica que todo impulso de natureza sensível é neutralizado pela atuação da lei sobre o juízo.

A questão de saber como a razão pode mobilizar as ações perpassa pelo tipo de ligação que há entre o fundamento objetivo e o motivo. Lembrando a questão da *Vorlesung*, nós precisamos saber como os princípios que orientam nossas ações podem nos levar a praticar as ações deliberadas. O motivo é um tipo de conclusão prática de nossos juízos e deliberações, pois, julgar que é justo fazer algo é ter motivos (razões) para fazer a ação julgada. Ele é a perspectiva subjetiva acerca do próprio fundamento objetivo que fundamenta a ação, um tipo de endosso. Essa compreensão é bastante forte na *KpV*, veja o que diz Kant: “o único fundamento objetivo de determinação tem que ser sempre e, ao mesmo tempo, o fundamento subjetivo de determinação da ação” (*KpV*, AA 05: 127 [72]). Tomando por base essa passagem, portanto, o “fundamento moral” implica, necessariamente, um “motivo moral”. De outro modo, pode-se dizer que o fundamento moral da ação é, em si mesmo, um “motivo moral” – ele oferece “razões” para que se aja de tal modo.

Uma vez que não é possível atenuar o sentido da equivalência existente entre o “fundamento objetivo” e o “motivo” sob a perspectiva do agente, nós podemos, pelo menos, circunscrever o âmbito dessa relação. Na concepção de Kant, nós não podemos atestar a validade de um fundamento moral sem nos colocar em relação direta com ele por meio do juízo. O reconhecimento da validade objetiva dos fundamentos que justificam a necessidade da ação é, por si só, um juízo intencional que exprime um tipo de comprometimento. Na verdade, o problema decorre exatamente daí, dado que o sujeito adquire um tipo de “discernimento” moral e ainda assim encontra-se suscetível a um “móvil” mediato da vontade. Não basta somente dizer que o “conhecimento do bom é um motivo (*Bewegungsgrund*)<sup>7</sup> da vontade” como o fez Wolff, é preciso especificar a natureza e o tipo de relação desse conhecimento (motivo) com a vontade. O bom só é um motivo objetivamente suficiente para um ser puramente racional. Sobre isso é preciso destacar duas coisas, a contingência entre o motivo e a ação e o fato de que o motivo não envolve desejo, pelo menos não imediatamente. Ter um motivo é ter “razões para agir”, mas há uma relação de contingência entre o motivo e a ação, de modo que a segunda não se segue, necessariamente, do primeiro. Não temos motivos para agir moralmente porque temos desejos de agir moralmente, mas “teríamos” desejo de agir porque temos motivos para tal.

Se um “desejo” precisa permear a relação do sujeito com a ação, esse desejo só pode surgir da consciência da obrigação – do próprio endosso dos fundamentos objetivos. No fundo, a explicação kantiana concernente ao respeito nos permite inferir que a consciência moral revela-nos não somente a autoridade da lei, mas também a consciência de seu conteúdo moral substancial, o bom – o respeito é a representação de um valor que designa nossa atitude pela lei. Num primeiro momento, tudo que precisamos evitar é condicionar ou fundar a motivação no desejo ou em qualquer elemento da natureza sensível do sujeito. Assim, o desejo não pode ser uma condição lógica do motivo. O fato de que temos razões para agir não implica desejo, embora o desejo seja uma condição logicamente necessária de um “motivo operante”.

### III

Apesar de se colocar em relação com leis objetivas da moralidade, uma vontade santa não contém fundamentos subjetivos de determinação (máxima, interesse e motivo). Para ela, a lei é suficiente objetiva e subjetivamente: “não se pode atribuir à vontade divina motivo algum” (*KpV*, AA 05: 127 [72]). O bem moral

<sup>7</sup> Cf. Wolff, 2003, p. 335, §6. “O conhecimento do bom é um motivo [*Bewegungsgrund*] da vontade. Quem quer que conceba distintamente aqueles atos livres do homem que são bons em si mesmos e por si mesmos reconhecerá que eles são bons. Portanto, o bom que percebemos neles é um motivo para que o queiramos”.

é uma realidade efetiva de sua própria atividade e não uma simples possibilidade. Tendo em vista que ela é performativa, um “*gap*” do tipo que ocorre na vontade finita é absolutamente inconcebível. Uma vontade completamente racional, diz Kant: “não tem nenhuma necessidade subjetiva de qualquer objeto externo”, uma vez que ela só pode ser compelida “pela própria consciência de sua própria auto-suficiência para produzir o soberano bem fora de si mesma” (*TP*, AA 08: 212 [280]). Numa vontade finita, entretanto, as leis objetivas são comandos que expressam a necessidade objetiva, o dever faz da ação uma obrigação, e o motivo é o fundamento que expressa a validade subjetiva do dever.

A natureza racional das leis e dos princípios morais e a natureza sensível da vontade humana fazem com que o que é objetivamente necessário seja subjetivamente contingente. Numa discussão com Christian Garve sobre a relação entre teoria e prática no *Gemeinspruch*, Kant destaca a afirmação de seu interlocutor de que o “homem precisa ter um motivo (*Triebfeder*) que o coloque em movimento antes que ele possa estabelecer um objetivo para o qual esse movimento deve ser direcionado” (*TP*, AA 08: 216 [282]). Ao comentar sobre essa passagem, Kant observa que o motivo em questão não pode ser outro senão a lei em si mesma por meio do “respeito” que ela inspira. Embora afirme de modo inequívoco que a vontade precisa de um motivo<sup>8</sup>, Kant reforça que o “aspecto formal da vontade” é tudo que fica quando excluímos os conteúdos particulares, o que é uma exigência da lei moral. O que fica em evidência aqui é a relação (necessária) entre o “fundamento objetivo” e o “motivo”<sup>9</sup>, ou, entre o “fundamento objetivo” e o “fundamento subjetivo” de determinação da vontade.

A vontade se orienta por meio de fundamentos objetivos que determinam a necessidade prática da ação (o dever e o imperativo do dever) e por meio de fundamentos subjetivos que determinam a vontade mediante os fundamentos objetivos (máxima, motivo e interesse). O fundamento objetivo justifica a necessidade moral da ação e a natureza prescritiva dos princípios e imperativos práticos, uma vez que essa é a única maneira de se aplicar a necessidade da ação à vontade racional finita. Por essa razão, a determinação pela lei é obrigação. Por sua vez, o fundamento subjetivo de determinação ratifica a validade subjetiva dos fundamentos objetivos e pressupõem a existência de uma disposição subjetiva necessária para a execução de uma demanda moral.

Ainda no campo dos motivos, Kant tenta fazer distinções entre um motivo racional puro e um motivo sensível. Na *GMS* (AA 04: 427), Kant distinguiu o “princípio subjetivo do desejar” (*Triebfeder*) e o “princípio objetivo do querer” (*Bewegungsgrund*). O último contém um “fim objetivo” válido para todo o ser

<sup>8</sup> *TP*, AA 08: 220 [283]. “No entanto, a vontade tem que ter motivos (*Motive*); mas esses não são objetos do sentimento físico como fins predeterminados em si mesmos”.

<sup>9</sup> Doravante é simplesmente fundamento e motivo.



racional e, exatamente por isso, assenta num princípio formal da razão, enquanto que o primeiro contém um “fim subjetivo” por basear-se num princípio material (móbil) sensível. Essa distinção entre um “princípio objetivo do querer” e um “princípio subjetivo do desejar” é vista sob a ótica da autodeterminação da vontade ao tomar para si a norma da razão ou um móbil sensível. A vontade humana se autodetermina ou por um fim universal e objetivo, portanto, de caráter racional e *a priori*, ou por um fim particular e subjetivo cuja fonte é a sensibilidade.

Tal distinção cria dificuldades porque ela sugere que o motivo é algo dado independentemente do juízo que fazemos acerca dos fundamentos objetivos. Se ela fosse uma simples avaliação qualitativa, nós poderíamos dizer que quem age pelo dever tem um motivo (*Bewegungsgrund*) e quem age por um motivo extrínseco ao dever tem um móbil (*Triebfeder*). Todavia, alguém que julga ter motivos para agir moralmente está consciente de ter um motivo (*Bewegungsgrund*), ainda assim ele pode agir por qualquer outro móbil (*Triebfeder*). Há ainda a tendência de equipararmos o motivo (*Bewegungsgrund*) ao fundamento determinante objetivo e o móbil (*Triebfeder*) ao fundamento determinante subjetivo<sup>10</sup>. Isso é bastante equivocado.

Se o termo alemão “razão movente” (*Bewegungsgrund*) poderia ser tomado como se referindo sempre a um fundamento objetivo da razão, o termo “mola propulsora” (*Triebfeder*) não nos remete unicamente a um móbil da sensibilidade, mas à própria força motriz (impulso) (*Trieb*) que se engendra no agente. É preciso que um impulso (*Trieb*) se engendre mesmo naquele que age motivado por motivos da razão (*Bewegungsgrund*), embora não possamos explicar como isso ocorre. Além do mais, Kant não é severo no uso dos termos. O fato que ele fala de motivos (*Triebfedern*) da razão pura no terceiro capítulo da *Analítica* (*KpV*) é a grande prova disso – *Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft*. A rigor, toda ação precisa de um *Trieb*, mesmo a ação moralmente motivada, mas esse já não é o ponto que a teoria kantiana se propõe a explicar. Kant usa o termo motivo (mola propulsora) (*Triebfeder*) no sentido estabelecido por Baumgarten, que o empregou no uso latino de “*elater animi*” (a força elástica que se engendra no sujeito; Cf. *KpV*, AA 05: 127 [72]). Ele sustentou exatamente que a razão tem motivos, ela fornece “razões para agir”, mas que esses motivos não são (por si só) *elateres* (Cf. V-

<sup>10</sup> Christian Hamm sugere, em meio a essas terminações, subdividir dois grupos de motivos. Hamm, 2003, p. 75: “Dada essa aparente ampliação semântica do termo “*Triebfeder*” ou “motivo”, parece, pois, oportuno distinguir agora, em vez de “móbeis” (“*Triebfedern*”) e “motivos” (“*Bewegungsgründe*”), simplesmente entre “móbeis subjetivos” (“subjektive *Triebfedern*”) e “móbeis objetivos” (“objektive *Triebfedern*”); e são, de fato, muito frequentes os casos em que o próprio Kant usa os respectivos termos exatamente neste sentido” (sic). Hamm destaca que essa não é a única opção possível e sublinha que, mais do que olhar unicamente ao motivo, nós precisamos atentar ao modo como o fundamento objetivo se torna um fundamento subjetivo de determinação da vontade, principalmente a partir do terceiro capítulo da *Analítica* da *KpV*. De fato, a progressão do nosso argumento culmina nesse mesmo resultado.

*Mo/Kaehler*, AA 19: 71). Nesse sentido, resta ainda saber como a norma pura da razão determina a vontade e culmina na ação, ou, como pode a vontade racional finita ser mobilizada por um fundamento de ação puramente racional.

#### IV

Uma coisa é conhecer a virtude,  
e outra coisa é conformá-la à vontade.  
David Hume

Hume (1956, T 3.1.1) coloca uma pedra no sapato dos racionalistas modernos ao indagar a eficiência volitiva de suas proposições morais universais, visto que essas proposições até despertam um “senso de dever”, porém, são ineficientes do ponto de vista motivacional. Razão pela qual ele acreditou que as instâncias normativas (morais, judiciais ou sociais) não poderiam despertar nenhum tipo de “*conatus*”, uma vez que elas só contêm um juízo ou uma crença acerca de um estado de coisas, mas não um desejo intrinsecamente motivante. Algo a mais subjaz o raciocínio e as inferências práticas que obtemos, porque a “crença” não explica por si só a disposição motivacional. Tal pressuposto é bastante plausível, porém, o radicalismo humeano nos leva ao extremo oposto ao sustentar uma teoria motivacional quase que independente da moralidade, uma vez que a sua explicação desse fenômeno depende unicamente do desejo.

Nós mencionamos brevemente na seção anterior que um fundamento prático-racional de ação no sentido kantiano satisfaz a duas exigências essenciais: (i) ele é um fundamento normativo que justifica a necessidade prática da ação e tem o caráter de um imperativo ético (dever) para o ser racional finito; (ii) e é um fundamento motivacional, isto é, ele é em si mesmo “motivante”. Trata-se de uma afirmação quase literal, a despeito da linguagem empregada na *KpV*: “o único fundamento objetivo de determinação tem que ser sempre e, ao mesmo tempo, o único fundamento subjetivo de determinação da ação” (*KpV*, AA 05: 127 [72]). Aquilo que sustenta a necessidade prático-objetiva da ação, ou seja, as razões pelas quais a ação é um dever para o ser racional finito é condição suficiente da adesão do agente à norma prescritiva. Vê-se aí uma relação necessária entre o fundamento objetivo e o subjetivo de determinação da vontade<sup>11</sup>.

A consciência prática da obrigação moral remete à compreensão cognitiva das razões pelas quais a ação é um dever e é, ao mesmo tempo, um fundamento subjetivo suficiente de determinação. Um “senso de dever” não seria propriamente uma

<sup>11</sup> Nagel, que assume o ponto de vista kantiano, reproduz essa ideia da seguinte forma. Nagel, 1978, p. 4: “Eu assumo que uma exigência normativa sobre a ação tem que ter, correspondentemente, apoio motivacional estrito. Se a ética contém exigências práticas, a teoria motivacional, especificamente a teoria da motivação racional, tem que conter resultados que são similarmente inescapáveis”.

disfunção cognitiva, mas talvez uma inconsistência interna da faculdade de julgar prática, pois implica uma alienação de si mesmo no modo de julgar. Na moral kantiana, essa consciência cognitiva dos fundamentos objetivos da ação é, *prima facie*, um fundamento subjetivo suficiente de execução. Tomar consciência da validade objetiva dos fundamentos morais é assumi-los como válidos para a própria vontade, visto que a validade subjetiva supõe assumir para si mesmo aquilo que se afirma no juízo. Ou seja, a ratificação da validade objetiva requer estar comprometido com as demandas morais, tomando-as como motivo.

Aqui, é preciso esclarecer duas coisas: (i) ter motivos é ter “razões para agir” e ter razões para agir significa, *ipso facto*, estar inclinado a agir de modo correspondente porque ao tomarmos algo como razão para agir nós exibimos um tipo de intencionalidade na ação representada, porém algo mais é necessário para explicar o “*conatus*” (ou *elater*) que se engendra no agente – nós temos aí uma crença ou convicção prática (Hume diria senso de dever); (ii) a linguagem motivacional supõe o motivo enquanto fundamento eficiente da ação, mas o motivo não tem papel causal-explicativo para Kant – como ocorre em Hume, por exemplo. Isso ocorre em Hume porque o desejo é a fonte motivacional, ou seja, há motivo para agir somente porque há o desejo para tal. Kant, por sua vez, considera que ter um motivo é ter “razões”, mas não necessariamente agir de tal modo. Esse é o caráter contingente na motivação que temos sublinhado e que é sempre importante frisar. Motivação diz respeito mais ao modo de apreensão das “razões para agir”, ou de como as reivindicações morais se fazem válidas para mim, do que a explicação de como eu ajo.

A consciência da obrigação moral é acompanhada de motivos (razões para agir) para agir moralmente? Ou seja, julgar de modo moral é “querer” agir moralmente? Admitir a intencionalidade do juízo moral indica a natureza cognitiva de um tipo de “interesse” (cf. *GMS*, AA 04: 450) que nos inclina para o objeto moral. A perspectiva segundo a qual a razão prática determina a vontade é, num primeiro instante, racional-objetiva. Pois, trata-se, sobretudo, da autoformação da vontade por meio de um discernimento de si guiado pela razão prática – ou, como diz Kant, “se trata, porém, da lei prática-objetiva, isto é, da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade só se determina pela razão” (*GMS*, AA 04: 427). Concebemos a vontade sob a diretriz da razão como a “faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom” (*GMS*, AA 04: 412). Na medida em que somos racionais, é natural “querer” aquilo que a razão determina como moralmente necessário, no mesmo momento em que reconhecemos a sua validade como tal. Reconhecer a norma da razão como uma norma moral é tomá-la como norma da minha ação. O “*conatus*” (*elater*), contudo, não se reduz a essa intencionalidade expressa no juízo e no discernimento obtido por meio da consciência moral.

No auge da exposição dos imperativos categóricos e hipotéticos na *GMS* (AA 04: 414), nós somos lembrados que o ser racional não pratica uma ação somente porque ela é boa, em parte porque **ele não sabe que ela é boa** e mesmo **quando o sabe** ele pode subordinar essa bondade a uma intenção não moral. A consciência da obrigação assegura por meio do juízo esse discernimento moral sem, contudo, assegurar que a intenção expressa no mesmo **seja condição suficiente da efetivação da ação**. A transgressão moral só ocorre mediante a consciência dos limites que cercam a ação, a vontade está sempre numa “encruzilhada” desse tipo, dado que, paralelo à consciência da necessidade de orientar a máxima pelo imperativo categórico se dá a influência dos móveis de natureza sensível. Razão pela qual a ação que é vista como moralmente necessária é subjetivamente contingente e a determinação moral pressupõe sempre um tipo de constrangimento interno.

Não é suficiente responder positivamente a questão relativa à relação entre a consciência da obrigação e as razões para agir, é preciso ressaltar que sob a consciência moral se funda todo o valor moral da ação, pois o único fundamento de determinação subjetiva qualificável moralmente é aquele que justifica a própria necessidade da ação. Isto é, em última instância, agir “por dever”. Um “motivo do dever” não pode apontar senão para esse fundamento, visto que tudo mais torna a relação com a lei meramente “legal”. Não é possível, tampouco, acreditar que outro motivo seja capaz de fazer com que a vontade pratique tão grande “sacrifício” (cf. *GMS*, AA 04: 407). Somente aquilo que faz da ação uma exigência moral é capaz de fornecer uma “razão para agir” que remeta ao próprio conteúdo interno da ação, é justamente por isso que somente a demanda moral (dever) pode oferecer também um motivo moral correspondente.

A defesa kantiana no período crítico é de uma única fonte normativa e motivacional e da precedência da primeira em relação à segunda, ou seja, da norma moral sobre o “motivo”. Não há, pelo menos em Kant, outra maneira de conceber a motivação. A precedência normativa em vista da motivacional parece reduzir o motivo à norma, uma vez que o elemento motivacional situa-se no interior da norma moral. Contudo, advogar em favor de uma fonte normativa e motivacional única e da relação de necessidade entre os “fundamentos normativos” e os “fundamentos motivacionais” não se confunde com a reivindicação de uma necessária relação de causalidade entre os dois fundamentos. Assim, tomar consciência dos fundamentos que validam a necessidade da ação é tomá-los como motivos (razões para agir) para a ação sem, necessariamente, agir motivado por eles.

Trata-se de uma reflexão prática onde o fundamento objetivo é tomado como fundamento subjetivo de determinação da vontade sem envolver, necessariamente, um elemento de natureza desiderativa (desejo). O fator “conativo” (ou o *elater*) da determinação moral parece ser o grande problema da teoria motivacional kantiana, pois ela claramente rejeita a explicação empirista (de caráter humeano), dado que a precedência normativa condiciona o desejo à consciência moral. Portanto, ele só

pode surgir da própria consciência da necessidade da ação (obrigação). O desejo não pode ser uma fonte de motivação moral e nem tampouco o motivo ser baseado nele. Porém, se temos que aceitar a tese de que um elemento de natureza conativa é extremamente essencial para compreendermos a força motivacional da moralidade, nós precisamos submeter esse fator à representação moral. É preciso ver, portanto, a relação entre o motivo e o desejo.

Uma revisão anacrônica dos textos nos auxilia na compreensão do desenvolvimento da questão concernente à motivação moral e nos permite identificar seu núcleo. Na *Vorlesung*, assim como em outros textos da década de 60, Kant se mostra bastante familiarizado com Shaftesbury e Hutcheson, teóricos que defenderam a existência de um senso moral que nos faculta a fazer distinções morais. Nesse período já estava claro para o filósofo que o princípio judicativo moral era racional. Mas, ele pensava que os juízos e as deliberações práticas não nos forneciam motivos. Diante disso, sublinhamos que é preciso considerar que a razão que justifica nossas crenças nos dá motivos. No item “iii” nós notamos que na *Vorlesung* o motivo não indica a existência de *elateres*, ou, o motivo “não é capaz de superar os *elateres* da sensibilidade” (*V-Mo/Kaehler*, AA 19: 71). Apesar do pressuposto de que uma regra formal da razão funcione de princípio judicativo e de motivo, indagações que colocavam em cheque a possibilidade de um princípio formal atuar como motivo eram bastante frequentes nesse período (cf. *Refl*, AA 14-19: 6860).

Todavia, a ambiguidade concernente ao uso do termo “motivo” dificulta, pois, por essa palavra é designada tanto a convicção ou a crença que a reflexão moral produz, quanto a força elástica que se engendra no agente e o leva a executar a ação. Por um lado, o fundamento moral objetivo da razão é sempre um “motivo” (uma razão para agir), por outro lado, nem sempre ele é operante em relação à vontade, porque nem todo motivo contém *elateres*. Considerando o motivo desses dois modos, parece haver um “gap” também entre eles, pois, o sentido em que o fundamento moral é um motivo não implica um *elater*. Em consequência disso, Kant afirma que: “motivos morais não deveriam ter meramente força necessitante objetiva para a convicção da razão, mas a força necessitante subjetiva, isto é, eles deveriam ser *elateres*” (*Refl*, AA 18: 185). Nós tomamos o fundamento objetivo como motivo, mas não podemos compreender como eles podem ter a “força necessitante subjetiva” e atuar como *elateres*. Agora, Kant reivindica um tipo de “coerção interna” do motivo moral. Na verdade, se trata de necessitação (*Nötigung*).

Vejamos esse ponto em duas *Reflexões* da década de 70.

A condição sob a qual eles [motivos morais] podem ser *elateres* é chamada de sentimento. Se fosse um sentimento real (*proprie*), então a necessitação seria patológica; a causa impulsiva não seria motivo, mas estímulo; não a bondade mas o prazer (*iucundum*) nos moveria. Assim, o senso moral (*senso moralis*) é apenas chamado por analogia (*per analogiam*) e não deveria ser chamado senso, mas

disposição, em acordo com a qual os motivos morais necessitam dentro do sujeito assim como o estímulo (*stimuli*). (*Refl*, AA 18: 185, grifo nosso).

O sentimento moral é esse por meio do qual **o princípio objetivo universal de julgar torna-se um princípio de resolução**, qual uma regra absoluta torna-se máxima (*Refl*, AA 19: 163, grifo nosso).

Importante notar a parte final da primeira citação – “em acordo com a qual os motivos morais necessitam dentro do sujeito assim como o estímulo” – onde faz alusão ao engendramento de um *elater* e ao surgimento da força motriz (*Trieb*). A preocupação aqui é com o princípio de execução, é saber como os motivos morais tornam-se não somente motivantes, mas *elateres* da sensibilidade.

Na segunda citação, ele toma, claramente, o sentimento moral como princípio de judicação, um sentimento de segunda ordem que permite atestar a validade do fundamento moral. Essa perspectiva é claramente controversa, mesmo se comparado com outras passagens desse período e ela é absolutamente incompatível com a visão crítica. Recorrendo ao sentimento moral, Kant está preocupado com o “princípio de execução” e, mais precisamente, em saber como o “fundamento moral” supera os móveis da sensibilidade. Mas essa busca do princípio de execução no campo sensível se mostrará equivocada. Na 3ª seção da *Analítica* da *KpV*, nós observamos que a lei moral marca seu território e ocupa seu espaço perante o “juízo” não só na medida em que fundamenta a ação moral e reivindica autoridade, mas que, ao fazer isso, ela leva o agente a reconhecer a sua validade e a reconhecer também que o valor que ele deposita nas inclinações e móveis sensíveis é reduzido a nada perante o valor incondicional da lei.

O primordial é observar a correspondência entre o “fundamento” e o “motivo”, sublinhando que o motivo é tomado mais como uma classe de “razões para agir” do que como um fundamento causal-explicativo, mesmo porque na linguagem kantiana essa análise implicaria leis naturais. A eficiência “conativa” ou volitiva do fundamento moral, uma vez assumido como motivo (razões para agir) ainda permanece como problema, pois necessitamos da inserção de um elemento de natureza desiderativa que, ao que aludimos anteriormente, tem que surgir da própria consciência moral.

## V

Visto enquanto uma teoria que busca explicar a natureza de nossos estados motivacionais no agir intencional a partir do raciocínio prático, uma teoria motivacional precisa explicar o tipo de relação existente entre o motivo e o desejo, para então determinar a ocorrência do *elater* que nos leva a praticar a ação. Nós já observamos que a consciência da necessidade prática da ação é um tipo de motivo, isto é, se temos o dever de agir de determinado modo, nós temos, *prima facie*, um motivo para agir. Aquilo que justifica a necessidade prática da ação serve de motivo,

razão pela qual o fundamento e o motivo se equivalem se ele é endossado subjetivamente. Contudo, essa relação de equivalência não nos permite, em primeiro lugar, predizer a ocorrência da ação pelo simples fato de haver um motivo e, em segundo lugar, inferir que o motivo moral foi realmente o motivo operante quando a ação ocorre – isto é, nada nos faculta determinar com exatidão que a ação ocorreu pelo motivo moral.

O internalismo motivacional de caráter humeano é articulado em torno da premissa de que o desejo é a única fonte motivacional que nos permite predizer e explicar a ocorrência da ação a partir da veracidade de uma proposição. Bernard Williams, por exemplo, adota o que ele denomina de “modelo sub-humeano” a fim de defender que a veracidade da sentença “A tem uma razão para  $\Phi$ ” implica a existência de um elemento psicológico – o “conjunto motivacional subjetivo S” – que é satisfeito na execução do ato. Em Kant, por sua vez, a veracidade da respectiva sentença não implica um elemento causal no agente. O “x” da questão é que o “conjunto motivacional subjetivo S” é a admissão de um elemento conativo independente e quiçá anterior à norma ética. Williams admite que ter “razões para agir”, isto é, admitir a validade ou a veracidade de uma sentença moral, é ter um motivo e, por sua vez, ter um motivo é ter a força motriz para agir. Do fato que há um motivo nós podemos predizer o ato. O motivo tem função “causal” e “explicativa” para Williams, vale sublinhar a ênfase do autor: “só aquilo que motiva pode explicar a ação”<sup>12</sup>.

Por outro lado, podemos admitir com Thomas Nagel<sup>13</sup> que nem todo ato intencional está ligado a um desejo, levando em conta a distinção entre “desejo motivado” e “desejo não motivado” (cf. Nagel, 1978, p. 29). A razão disso é que a precedência do desejo sobre as normas e os princípios morais que governam a vontade faz com que ele seja visto como “dado” independentemente da própria reflexão moral. Isso resulta quase numa dissociação do discurso motivacional da moralidade e, além disso, o que o desejo pode explicar é bastante limitado. Os motivos não motivam porque implicam desejo no agente, mas porque representam **exigências genuinamente morais que governam a vontade**. Um fator de influência (psicológica) não pode ser colocado como condição de aplicação de um motivo, mesmo que ele seja necessário para pensarmos o ato moralmente motivado. No

<sup>12</sup> Cf. Williams, 1981, p. 108. Uma crítica bastante pertinente ao internalismo de cunho humeano é feita por Korsgaard. Segunda ela, essa vertente internalista não refuta as teorias ético-normativas, mas as submetem a demandas psicológicas. Cf. Korsgaard, 1996, p. 329.

<sup>13</sup> Nagel, 1978, p. 27: “A tentativa de derivar todas as razões do desejo surge do reconhecimento que as razões têm que ser capazes de motivar junto com a suposição, qual eu devo atacar, que toda motivação tem o desejo como fonte. A posição natural a ser oposta é essa: uma vez que toda ação motivada resulta da operação de algum fator motivante dentro do agente e uma vez que a crença não pode, por si mesma, produzir a ação, segue-se que um desejo do agente tem sempre que ser operante, se a ação é para ser genuinamente dele”. A questão aqui é saber qual “fator motivante” é operante dentro do agente? Não fica claro qual desejo do agente tem que ser operante. Nagel apela a um fundamento subjetivo irreduzível, ou seja, a ação motivada supõe uma determinação última do sujeito.

fundo, o motivo explicaria a existência do desejo de agir moralmente e não o contrário, algo mais é necessário além do desejo.

Nagel explica do seguinte modo:

O fato que a presença de um desejo é uma condição logicamente necessária (porque ela é uma consequência lógica) de uma razão motivante não implica que ele é uma condição necessária da presença da razão; e se ele é motivado pela razão, ele não pode estar entre as condições da razão (Nagel, 1978, p. 30).

Nagel usa “razão motivante” para indicar o motivo operante, pois se trata da razão (norma ou princípio moral) que funciona como impulso movido pelo desejo. Para que o fundamento objetivo seja um motivo (uma razão para agir) não é necessário admitir o desejo e não há razão lógica para supor que a veracidade da sentença implique isso. Embora o desejo seja um conteúdo do raciocínio prático, há algo além dele que explica como as razões funcionam (cf. Nagel, 1978, p. 31). A premissa de que o desejo está sempre presente nas ações motivadas oculta o fato de que muitas vezes “o desejo é motivado precisamente pelo o que motiva a ação” (cf. Nagel, 1978, p. 31).

A premissa kantiana de que o fundamento objetivo seja o fundamento subjetivo de determinação da vontade – que a norma moral seja o motivo – se baseia nessa ideia de que a estrutura motivacional não é independente da normativa, mas se desenvolve paulatinamente a ela, de modo que o “desejo” não funda um motivo, por assim dizer, mas que o desejo se engendra a partir do motivo. Tal perspectiva reflete a visão tardia da *MS* (AA 06: 218), onde Kant afirma que a “lei faz do dever o motivo (*Triebfeder*)” e que na legislação ética “a ideia do dever sozinha é suficiente como motivo (*Triebfeder*)”. A lei não só torna a ação obrigatória, bem como coloca essa obrigação como condição subjetiva de execução da ação.

Essa relação formal entre lei e motivo reproduz a mesma relação e significado que a lei moral tem para a vontade santa, exceto que para a vontade finita ela é permeada pelo dever. A ênfase kantiana está justamente nesse ponto, “que a lei faça do dever o motivo” – de outro modo, que a lei faça da obrigação de agir por respeito a ela mesma o único motivo. Entende-se nos dois casos que a lei é por si só suficiente enquanto único fundamento de determinação da vontade. Em relação à vontade humana, porém, a lei é a obrigação (dever) e o motivo. A vontade santa dispensa essas duas relações, o dever e o motivo, dado que eles só surgem em virtude da natureza ontológica da vontade humana. Se a lei por si só basta para a vontade santa, a lei na forma de dever deve ser suficiente para a vontade finita. Essa restrição não exclui a necessidade do motivo, somente reduz o escopo de suas possibilidades, uma vez que ele não pode ser encontrado fora da normatividade da lei, isto é, do “motivo” do dever.

Isso significa que a condição subjetiva necessária para a submissão da vontade à lei é um pressuposto da aplicação da lei e é um elemento constitutivo da lei “como



motivo” para uma vontade não santa. O caráter subjetivo da lei funda-se na estrutura do sujeito e foi definido, em algum momento, de “sentimento moral”. O motivo não é definível sem essa referência subjetiva, nem tampouco a lei como motivo o é – todavia, a única **condição de aplicação** de uma lei incondicional a uma vontade não santa é a própria finitude da vontade, ou seja, a sua sensibilidade. A lei como “motivo” é somente uma perspectiva subjetiva que a vontade imperfeita assume para si própria diante de uma lei que se impõe como obrigatória. A razão pela qual a lei é obrigatória é justamente a finitude da vontade, portanto, a lei como motivo supõe essa limitação da vontade como condição de sua aplicação.

Veja que isso não submete a incondicionalidade da lei a nenhuma condição sensível prévia à consciência da mesma como obrigatória, mas somente a aplicação da lei. O que define o tipo de relação que a lei estabelece com a vontade é a natureza da vontade, se ela é completamente racional ou permeada por móveis sensíveis. O modo de afecção de uma vontade racional finita não ocorre a despeito da sensibilidade, a isso se deve a importância do “sentimento”, visto como “receptividade ou suscetibilidade” e enquanto faculdade transcendental do ânimo.

Levando em conta que Kant não vê a lei moral somente como o “fundamento determinante formal da ação”, mas também como o “fundamento material sob o nome de bom e mal”, ela é também “um fundamento determinante subjetivo”<sup>14</sup>. Assim, nós somos levados a pensar que a consciência moral engloba também a lei como conteúdo material da ação. Portanto, a consciência da lei enquanto autoridade que rege a vontade é acompanhada de uma consciência ou um tipo de “discernimento” do “bom” que deve ser determinante do ponto de vista desiderativo. Praticamente bom, diz Kant (cf. *GMS*, AA 04: 413), é somente aquela representação universalmente válida da razão que determina a vontade sem a intervenção de nenhum elemento de natureza subjetiva. No que tange à produção da ação moral, o desejo pelo bom é fundamental, mas isso não significa dizer que o “discernimento” do bom determina, necessariamente, a escolha pela ação moral. Na verdade, a importância do desejo está mais ligada à formação de um “apetite”<sup>15</sup> (“a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como efeito seu”) do que com a fonte da motivação.

<sup>14</sup> *KpV*, AA 05: 133 [75]: “Isto é, um motivo para essa ação na medida em que ela tem influência sobre a sensibilidade do sujeito e efetiva um sentimento propício a influência da lei sobre a vontade”.

<sup>15</sup> Cf. *Antropologia*, §73. O desejo é para Kant uma capacidade (*Vermögen*) da faculdade de apetição, nem sempre ele está vinculado a um objeto do desejo, porque o prazer pode estar relacionado à simples representação do objeto. O prazer indica a capacidade de autodeterminação da faculdade de apetição, tendo em vista à produção do objeto representado, portanto, é essencial para a formação do apetite. Além desse desejo (*Begehren*) que é acompanhado da capacidade de autodeterminação face à produção do objeto, há um desejo (*Wunsch*) que é meramente contemplativo ou vazio, caso em que a representação só reproduz a si mesma e não o objeto dela. Voltamos a esse tópico no capítulo III, examinando também o papel do prazer (*Lust*) para a representação. Cf. *MS*, AA 06: 49 [211]. Cf. *Antropologia*, §73.

A moral kantiana explica, em primeiro lugar, como a lei moral governa a vontade por meio da consciência moral (dever) e de seus respectivos princípios e imperativos e, em segundo lugar, como essa consciência é fática – ou, como a lei é operativa. Na medida em que orienta a vontade, a lei se impõe não somente sobre o juízo, sendo tomada como motivo, mas sobre as inclinações (a natureza subjetiva do sujeito). A lei como motivo da ação é a lei operando em seu favor contra as inclinações e móveis sensíveis. Novamente, é preciso ressaltar o poder persuasivo da lei por meio da consciência da obrigação, visto que é dessa consciência que derivam os motivos, porque é por meio dela que justificamos a necessidade moral de nossa ação. Todavia, é preciso evitar uma conclusão falaciosa, pois, do fato que a razão governa a vontade não nos permite inferir que ela a determina por motivos morais puros. Eis o foco do “agnosticismo” kantiano, que supõe que não podemos “penetrar até os móveis secretos de nossos atos” (GMS, AA 04: 407), nem pelo exame mais forçado. A razão também governa a vontade em casos em que agimos “conforme ao dever”. Tudo que se pode assegurar é o correto uso do raciocínio prático objetivo e os estados motivacionais que lhe acompanham, mas nunca a consciência do que opera como motivo.

O aspecto motivacional da moralidade é pressuposto, basicamente, a partir da normatividade da lei, ou seja, da autoridade da lei no governo da vontade. O reconhecimento da lei, diz Kant, “é a consciência de uma atividade da razão prática por fundamentos objetivos que falha em expressar seus efeitos nas ações porque causas subjetivas (patológicas) a impedem” (*KpV*, AA 05: 140 [79]). O sentido em que a palavra “falha” é usada visa destacar a imediatez inexistente entre o reconhecimento da lei e a consecutiva execução da ação pelo simples reconhecimento. Não significa que a consciência da lei é em si mesma ineficaz, mas que essa apreensão da lei como motivo pela vontade ainda está sujeita à contra-actuação subjetiva das inclinações. Essa contra-actuação subjetiva já é um indicativo de que a lei está governando a vontade, mas isso é compatível até mesmo com a ação “conforme o dever”.

Observe que se trata de uma consideração negativa da lei face à resistência e à contra-actuação subjetiva das inclinações. A actuação da lei consiste em remover (controlar?) aquilo que é empecilho à determinação da vontade pela razão prática pura. Se a faculdade de apetição supõe o desejo para determinar-se a si mesma a produzir um “fim”, a própria consciência moral lhe dá o “bom” como “objeto moral” sem que ele seja uma condição prévia da ação. Kant não se empenha em mostrar como o “*elater*” se engendra no agente, mas sim em mostrar o modo pelo qual a lei moral opera e “abate” a influência das inclinações. O sentimento moral apresenta um “fato descritivo” da determinação da vontade pela lei, mas não mostra o “*elater*” que deveria acompanhar a lei tomada como motivo. Então, pode-se dizer, Kant não mostra a relação entre “motivo” e “desejo”.

## Referências Bibliográficas

- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. University of Chicago Press, 1960.
- HAMM, C. “Princípios, Motivos e Móveis da Vontade na Filosofia Prática Kantiana”. In: NAPONI, R.; ROSSATTO, N.; FABRI, M. (Org.). *Ética e justiça*. 1 ed. Santa Maria: Editora Pallotti, 2003.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. J. M. Dent e Sons, 1956.
- HUTCHESON, F. “Ilustrações sobre o senso moral”. In: *Filosofia moral britânica: Textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner, 2016.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2003.
- KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner, 2009.
- KANT, I. *Vorlesung Zur MoralPhilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- KANT, I. *Notes and Fragments*. Trad. Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher. New York: Cambridge University Press, 2005.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für der Praxis*. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- KORSGAARD, C. *Creating the Kingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- NAGEL, T. *The Possibility of the Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- WILLASCHEK, M.; STOLZENBER, J.; MOHR, G.; BACIN, S. (eds.) *Kant-Lexikon*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.
- WILLIAMS, B. “Internal and External Reasons”. In: *Moral Luck*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- WOLFF, C. “Reasonable Thoughts About the Actions of Men, for the Promotion of Happiness”. In: SCHNEEWIND, J. B. (ed.) *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*. New York: Cambridge University Press, 2003.

**Resumo:** O artigo remonta as questões fundamentais relacionadas à motivação na filosofia moral kantiana com o objetivo de estabelecer algumas diretrizes gerais para a abordagem do respectivo tema. Nossa análise será dividida em cinco partes. Em primeiro lugar, nós apresentamos (I) o problema tal como aparece no período pré-crítico como um “gap” entre o julgamento e a execução da ação, mostrando que Kant não estava convicto acerca da “intencionalidade” do juízo e, posteriormente, de que os motivos tivessem *elateres*. As seções (II e III) exploram a relação entre os fundamentos objetivos e os fundamentos subjetivos (motivo) de determinação da vontade, caracterizando o motivo. Nas seções (IV e V) tentamos estabelecer o tipo de conexão existente entre o “motivo” e o “desejo”.

**Palavras-chave:** motivação, motivo, conatus, desejo.

**Abstract:** This paper deals with the central questions concerning the motivation in Kant's moral philosophy trying to establish some general guidelines for approaching the respective theme. Our analysis will be divided into five parts. Firstly we present (I) the problem such as it appears in the pre-critical period in terms of a "gap" between the judgment and the execution of the action, showing that Kant was not sure about the "intentionality" of the act of judging and that the motive could have the drives (*elateres*). The following sections (II and III) explores the relation between the objective grounds and the subjective grounds (motive) of determination of the will, characterizing the concept of motive. Finally, sections (IV and V) deal with the connection between the “motive” and the “desire”.

**Keywords:** motivation, motive, conatus, desire.

Recebido em: maio 2019

Aprovado em: julho 2019

## Formas da intuição e intuições formais em Kant

[Forms of intuition and formal intuitions in Kant]

Danillo Leite \*

Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, Brasil)

### Introdução

Para além dos objetivos específicos propostos por Kant na “Dedução Transcendental das Categorias”, a nota presente no §26 desta seção também desencadeia toda uma discussão acerca da sua concepção do tempo e do espaço, e, desse modo, remete o leitor também a questões abordadas ao longo “Estética Transcendental”, onde a estrutura a priori da sensibilidade humana é pela primeira vez exposta. A referida nota introduz uma distinção entre espaço e tempo considerados como “formas da intuição” ou como “intuições formais”, o que parece revelar uma dupla maneira de se compreendê-los, aparentemente ausente nas teses desenvolvidas ao longo da “Estética”.

Embora diga respeito primeiramente à sua teoria da sensibilidade, esta distinção também traz à baila um aspecto fundamental do seu projeto epistêmico mais amplo. Ao indicar que espaço e tempo seriam, de certo modo, um produto da espontaneidade, Kant também põe em jogo a relação entre os dois polos constitutivos do sujeito cognoscente, receptividade e espontaneidade. Trata-se de saber, na verdade, se ou em que medida aquela estaria subordinada a esta. Logo, uma análise mais precisa destas duas maneiras de se compreender as formas da sensibilidade humana nos mostrará alguns dos limites da espontaneidade do sujeito e, por conseguinte, do próprio idealismo kantiano.

O presente trabalho está dividido em três partes. Na primeira, são apresentadas as principais teses de alguns comentadores e filósofos acerca do problema em questão. Embora este levantamento não pretenda ser exaustivo, cremos que ele cumpre seu objetivo ao nos permitir o acesso a um debate onde é possível divisar duas linhas interpretativas conflitantes sobre o modo como Kant concebe a oposição formas da intuição / intuições formais, as quais classificaremos como “intelectualista” e “não intelectualista”. A segunda parte compreende uma análise do texto de Kant intitulado “Sobre os Artigos de *Kästner*”, onde buscamos elementos

---

\* danilloleite@yahoo.com.br

capazes de corroborar a segunda linha interpretativa exposta na primeira parte, não intelectualista, da qual nos aproximamos. Ainda nesta seção, procuramos estabelecer um paralelo entre as teses deste texto e algumas das que Kant defende na “Estética Transcendental”. Tais análises permitirão que, na terceira parte, caracterizemos as intuições formais a partir do modo como a imaginação, em seu uso transcendental, sintetiza um múltiplo sensível puro, produzindo as representações objetivas do espaço e do tempo sem que a totalidade da nossa sensibilidade esteja atualmente subordinada à nossa espontaneidade. Ao longo do trabalho, argumentaremos a favor da ideia de que, apesar de operar segundo regras providas do entendimento puro, a imaginação objetiva o espaço e o tempo de um modo que poderíamos classificar como não intelectualista, na medida em que não produz o múltiplo espaciotemporal.

### 1. Duas visões distintas do problema: intelectualismo e não intelectualismo.

Antes de analisarmos algumas das teses propostas a respeito da oposição entre formas da intuição e intuições formais, convém uma breve retomada do texto kantiano a partir do qual o debate é suscitado. No §26 da “Dedução Transcendental”, lê-se o seguinte: “o espaço e o tempo não são representados a priori apenas como formas da intuição sensível, mas mesmo como intuições (que contêm um múltiplo) e, portanto, com a determinação da unidade desse múltiplo que ele contém (ver Estética Transcendental)” (*KrV*, B160)<sup>1</sup>. É importante destacar aqui a diferença entre as “formas da intuição sensível”, e as intuições que contêm a determinação da unidade de um múltiplo. Ambas as caracterizações se referem ao espaço e ao tempo, porém, neste último caso, eles são considerados como representações unificadas. Essa contraposição é explicitada na seguinte nota, acrescentada por Kant como complemento à passagem supracitada:

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

1 As citações relativas à Crítica da Razão Pura (*Kritik de reinen Vernunft*, *KrV*) são feitas de acordo com a tradicional sigla “A” e “B”, designando, respectivamente, as duas edições de 1781 e 1787, de acordo com o texto da *Meiner Verlag*. Quanto à tradução utilizada, nos baseamos na versão de M. Santos e A. Morujão (com eventuais alterações nossas), indicada na bibliografia. As referências às demais obras de Kant são feitas a partir do volume e da paginação da *Akademie-Ausgabe* (AA). São nossas as traduções do texto “Sobre os artigos de Kästner”, assim como as das obras dos comentadores de Kant (salvo menção explícita).

como intuições, a unidade desta intuição a priori pertence ao espaço e ao tempo, e não ao conceito do entendimento (§24) (*KrV*, B160).

As dificuldades contidas ao longo dessa passagem ocasionaram um debate que pode ser compreendido a partir de duas linhas interpretativas diversas, a primeira das quais é representada por análises como as de Waxman e Longuenesse. De acordo com esta última, as intuições formais mencionadas por Kant na nota citada devem ser tidas como produtos da síntese figurativa descrita no §24 da “Dedução”. Ela propõe ainda que estas intuições formais do §26 sejam identificadas com o espaço e o tempo descritos como formas da intuição ao longo “Estética Transcendental”, os quais também seriam, por conseguinte, resultantes do processo em que o entendimento determina a forma da sensibilidade humana: o espaço e o tempo, enquanto formas da nossa intuição sensível, seriam *dados* somente em virtude dessa determinação (Longuenesse, 1998, p. 216). Em suas próprias palavras, “a síntese figurativa, ou efeito do entendimento sobre a sensibilidade, gera a intuição pura do espaço e do tempo e, por conseguinte, a forma dos fenômenos, ou forma da intuição, ou forma da sensibilidade, todas as quais são expostas na Estética Transcendental” (Longuenesse, 1998, p. 219).

Esta concepção do espaço e do tempo a leva a uma releitura da “Estética”, tendo em vista esta determinação do entendimento sobre a sensibilidade. Como ela esclarece mais recentemente, esta releitura não seria propriamente uma retificação do seu conteúdo<sup>2</sup>, tampouco uma correção do seu lugar na *Crítica*, mas sim o acréscimo de uma explicação acerca da relação entre espaço e tempo e a unidade da autoconsciência, o que só poderia ser feito no contexto da “Dedução” (Longuenesse, 2005, p. 67).

Para justificar a relação entre entendimento e sensibilidade na constituição das nossas representações do espaço e do tempo, Longuenesse propõe uma tese que diz respeito ao modo como se deve entender a *synthesis speciosa* (ou afecção da sensibilidade pelo entendimento): segundo ela, o entendimento é a fonte de uma síntese daquilo que é dado na sensibilidade antes de qualquer análise, e, por conseguinte, antes de qualquer conceito. Para descrever isto, ela utiliza a expressão “entendimento pré-discursivo”, e propõe a ideia de que a nossa capacidade de julgar (*Vermögen zu urteilen*), determinando a sensibilidade, gera na imaginação a representação de um espaço e de um tempo, indivisos e únicos, dentro dos quais todas as extensões espaciais podem ser delineadas (Longuenesse, 2005, p. 69). Assim, a nossa espontaneidade, entendida como capacidade de julgar, antes de

<sup>2</sup> Este ponto de vista, do qual Longuenesse parece se afastar ao fazer tal observação, é expresso, por exemplo, por P. Natorp, segundo o qual “a origem sintética (e portanto intelectual) da unidade do espaço e do tempo é aqui (§26) expressa como uma retificação das teses da Estética Transcendental” (Natorp, 1910, p. 276, grifo nosso).

produzir qualquer conceito ou juízo, seria capaz de, ao determinar a sensibilidade, produzir as representações do espaço e do tempo descritas na “Estética”.

Estas explicações que estivemos seguindo até agora dizem respeito ao modo como Longuenesse compreende as intuições formais do §26. Quanto às formas da intuição presentes neste mesmo contexto, há uma dificuldade interpretativa da qual a intérprete se dá conta desde o início. Ela reconhece que as formas da intuição apresentadas no §26 não parecem derivar de um processo sintético: somente as intuições formais teriam esse caráter (Longuenesse, 1998, p. 220). Com efeito, o texto kantiano afirma que a intuição formal dá a unidade da representação, ao passo que as formas da intuição nos dariam apenas um múltiplo ainda não unificado. A solução encontrada por ela consiste em interpretar as formas da intuição do §26 como possuindo um significado distinto daquele que nos é apresentado ao longo da “Estética”. Assim, no contexto específico do §26, “forma da intuição” significaria a forma de uma mera capacidade de tomar um múltiplo, desprovida de qualquer capacidade de unificá-lo, isto é, “a mera capacidade de receber representações”. Essa forma da nossa capacidade receptiva seria meramente potencial, e seria atualizada somente por meio de uma síntese figurativa, gerando assim as intuições formais descritas na “Estética” (Longuenesse, 1998, p. 221).

Uma interpretação semelhante a esta é sugerida por Waxman, que também iguala as intuições formais do §26 ao espaço e ao tempo descritos por Kant na “Estética Transcendental”, os quais seriam produtos de uma síntese, e envolveriam uma unidade pela qual um entendimento “pré-conceitual” (e não os sentidos) seria responsável (Waxman, 1991, p. 80). Segundo ele, as formas da intuição seriam, por sua vez, “a faculdade inata, não representacional, fundamento do espaço e do tempo, a constituição peculiar da receptividade humana que determina a imaginação a sintetizar percepções apreendidas em conformidade com as formas de síntese, espaço e tempo” (Waxman, 1991, p. 95).

Essa perspectiva, contemporânea em sua expressão, repercute uma certa visão do kantismo que já podia ser discernida no idealismo alemão pós-kantiano, a qual tendia a dissolver os limites entre sensibilidade e entendimento, vendo naquela um mero produto deste. Na interpretação de Hegel, por exemplo, “as formas kantianas da intuição e as formas do pensamento não se encontram de modo algum umas fora das outras como faculdades isoladas e particulares”, ao contrário do que se concebia àquela época. Para ele, “uma e mesma unidade sintética (...) é o princípio do intuir e do entendimento” (Hegel, 2009, pp. 38-9).

Já no século XX, essa tendência a suprimir os limites entre sensibilidade e entendimento figura na obra de Lachièze-Rey, segundo o qual pouco importa que “se dê o mesmo nome à potência pela qual se põe o múltiplo a priori e àquela pela qual esse múltiplo é ulteriormente pensado”. Para ele, o corte estabelecido entre as formas da sensibilidade e a consciência transcendental se esvai, e “a independência



da sensibilidade em vista da atividade espiritual limitada ao domínio dessa consciência desaparece” (Lachièze-Rey, 1972, p. 362).

Resumidamente, são dois os pontos principais que deveremos ter em mente a partir desta linha interpretativa: 1 – as “formas da intuição” do §26, diferentemente das da “Estética”, devem ser entendidas como formas meramente potenciais, não atualizadas de fato; 2– as intuições formais do §26 são identificadas com as formas da intuição da “Estética”, de modo que estas já seriam o resultado de um efeito do entendimento sobre a sensibilidade.

Em contraposição às propostas vistas acima, uma segunda linha interpretativa também pode ser discernida, tendo em vista o mesmo problema. Para Allison, as formas da intuição do §26 *não* seriam o resultado de uma determinação do entendimento sobre a sensibilidade, mas, ao contrário, deveriam ser tidas justamente como formas *indeterminadas*. De acordo com ele, embora formas da intuição e intuições formais possam classificadas como intuições puras, este contraste reflete a distinção entre intuições não determinadas (não conceitualizadas) e determinadas (conceitualizadas) (Allison, 2004, p. 115). Ao tratar das formas da intuição, este intérprete faz uma distinção inicial entre a forma ou a maneira (*Art*) de se intuir, a qual poderia ser caracterizada como a nossa capacidade inata de intuir as coisas de um certo modo (espacialmente ou temporalmente), e a forma daquilo que é intuído, entendida como a ordem ou o padrão essencial daquilo que se intui. Este último sentido é o que caracteriza, segundo ele, o espaço único, omniabrangente, que contém em si a totalidade de quaisquer partes possíveis do espaço, de que Kant trata na “Estética” (Allison, 2004, p. 115). Esta forma da intuição deveria ser considerada como uma estrutura pré-intuída, que condiciona e é pressuposta pelas representações atuais de todas as regiões e configurações do espaço, podendo ser chamada também de “espaço indeterminado” ou de “espacialidade” (Allison, 2004, p. 116).

Por “intuição formal” ele entende a representação intuitiva determinada de certas características formais (isto é, universais e necessárias) dos objetos enquanto intuídos. O ponto crucial é que, enquanto determinada, uma intuição formal é híbrida, requerendo tanto a forma (espacial ou temporal) daquilo que é intuído quanto o conceito pelo qual esta forma é determinada de um certo modo. Assim, uma intuição formal espacial seria a representação intuitiva da forma ou das propriedades essenciais da figura correspondente a um dado conceito geométrico. Ele ainda acrescenta que, sendo produtos da construção matemática, tais representações são governadas pela natureza do espaço enquanto forma daquilo que é intuído, o que explicaria a possibilidade de a geometria realizar sínteses a priori (Allison, 2004, p. 116).

Contrariamente ao que afirmam comentadores como Longuenesse e Waxman, Allison não vê a necessidade de uma revisão das teses expostas na “Estética” a partir daquilo que é dito na nota do §26, uma vez que o espaço e o tempo da “Estética”, entendidos como formas da intuição, não seriam o produto de uma síntese figurativa.

De acordo com ele, a diferença entre a nota do §26 e a tese da “Estética” deve-se não propriamente a uma mudança de doutrina, mas ao modo como Kant expõe seus argumentos. Já que, na “Estética”, o objetivo de Kant era isolar a sensibilidade a fim de determinar a sua contribuição particular para o conhecimento, ele tinha que deixar de lado naquele momento a necessidade de uma síntese para determinadas representações do espaço e do tempo (intuições formais), as quais são híbridas. Somente na nota do §26 essa omissão seria retificada por Kant (Allison, 2004, p. 192).

Nesta mesma direção encontra-se a interpretação proposta por Fichant, segundo o qual o ponto de vista adotado por comentadores como Longuenesse representaria uma “intelectualização radical da Estética” (Fichant, 1997, p. 36), uma vez que as formas da intuição sensível aí descritas já seriam o resultado de uma determinação do entendimento sobre a sensibilidade (*synthesis speciosa*). Isto, de acordo com ele, significaria atribuir a Kant um idealismo transcendental semelhante ao de Fichte, segundo o qual as formas da receptividade já seriam produtos da espontaneidade intelectual.

Rejeitando tal tipo de leitura “intelectualista”, Fichant defende, ao contrário, a radicalidade da “Estética Transcendental” na sua independência e na sua irreducibilidade à lógica. Nesta ótica, ele compreende as formas da intuição expostas no §26 no mesmo sentido determinado por Kant na “Estética”, onde espaço e tempo são vistos como “intuições puras”, sem qualquer tipo de influência por parte do entendimento. No caso particular do espaço, entendido como “forma da intuição”, tratar-se-ia do “espaço único total”, o qual é pressuposto pela representação de partes determinadas do espaço, e que pode ser limitado a partir de representação de tais partes (Fichant, 1997, pp. 36-7).

Sobre as intuições formais, ele afirma que esta noção é introduzida no §26 para dar conta do estatuto do “espaço representado como objeto (tal como é realmente necessário na geometria)”. Segundo ele, esta necessidade vem do fato de a geometria, na medida em que enuncia sobre as propriedades do espaço juízos por vezes sintéticos e a priori, requerer como seu fundamento um espaço que seja por vezes uma intuição (para a síntese) e uma intuição pura (para o a priori) (Fichant, 1997, p. 37). A representação do espaço como objeto (intuição formal), tal como se realiza na geometria, tem como seu fundamento o “espaço único total” (forma da intuição), que condiciona quaisquer representações objetivas. Assim, o espaço objetivo será sempre um espaço finito e delimitado por meio da construção de conceitos geométricos, ao passo que o espaço único e infinito escapa como tal a qualquer representação objetiva (Fichant 1997, p. 38).

Anteriormente a estes dois últimos intérpretes, mas na mesma direção deles, Heidegger dedicou uma seção de sua *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant* a essa diferença no modo de representação das nossas intuições puras, ciente de sua importância. Ao se debruçar sobre a nota do §26, ele sustenta

que as intuições formais não são representações originárias, mas derivadas, e que pressupõem as formas da intuição como sua condição, o que não nos autoriza degradar ou dissolver estas naquelas. Todavia, a interpretação heideggeriana contém uma nuance interessante que convém destacar aqui.

Para ele, as formas da intuição, embora originárias em relação às intuições formais, são dadas já com um tipo de unidade. Esta, porém, é uma unidade de caráter particular: “na intuição pura, se encontra uma unidade originária, que não é a unidade de uma compreensão posterior (*nachträglichen Zusammenfassung*), mas uma unidade que, enquanto *originariamente* unificante, me dá as partes como um todo” (Heidegger, 1995, p. 139). A fim de justificar o caráter originário dessa unidade, e para diferenciá-la da unidade posterior, derivada da síntese (própria das intuições formais), Heidegger afirma ser necessário empregar uma outra terminologia: segundo ele, essa unidade se caracterizaria por uma “*syndosis*”, ou seja, por uma doação em conjunto através da qual o espaço e o tempo seriam pela primeira vez dados como intuições puras. Em suas palavras, “a unidade que pertence ao *syn* dessa *syndosis* pertence ao espaço e ao tempo, e não ao conceito do entendimento”, não se confundindo de maneira alguma com a unidade oriunda da síntese conceitual do entendimento (Heidegger, 1995, p. 135). É sobre essa unidade originária da *syndosis* que são construídas, através de sínteses de fundamento conceitual, as figuras espaciais determinadas, ou seja, as intuições formais, de caráter objetivo e derivado. Para ele, é essa relação de derivação que esclarece a “independência originária do espaço e do tempo como intuições puras” (Heidegger, 1995, p. 139).

Vemos que Heidegger se aproxima de Allison e Fichant (e se afasta da primeira linha interpretativa) porquanto atribui às formas da intuição um caráter originário em relação às intuições formais, de modo que a “Estética” se manteria irredutível e autônoma em relação à “Lógica”. Porém, enquanto estes dois estudiosos mais recentes associam as formas da intuição à noção de um múltiplo sensível ainda indeterminado, Heidegger lhe atribui um tipo de unidade originária.

\* \* \*

Pelo que estivemos vendo até aqui, parece haver concordância entre os comentadores de ambas as linhas interpretativas quanto ao fato de as “intuições formais” serem vistas como representações “híbridas”, requerendo para isso que o entendimento seja capaz de determinar a nossa sensibilidade, processo descrito por Kant no § 24 da “Dedução”. O ponto problemático que surge a partir daí consiste em saber se tais intuições formais, sendo híbridas, devem ou não ser identificadas com o espaço e com o tempo expostos por Kant na “Estética” (tal como fazem Longuenesse e Waxman), o que os tornaria produtos de uma síntese. Se for assim, as intuições formais do §26 em nada difeririam das formas da intuição da “Estética”, restando apenas o expediente proposto por Longuenesse, de se compreender o uso

da expressão “forma da intuição” no §26 em um sentido diverso, caracterizando formas meramente potenciais que se atualizariam sempre e somente por intermédio de uma síntese.

Agora, se nos detivermos sobre as teses propostas pelos autores da segunda linha interpretativa, vemos que elas concordam quanto à necessidade de uma diferenciação entre as representações objetivas do espaço e do tempo (intuições formais) do §26 e as formas puras da intuição expostas ao longo da “Estética”, o que resulta em uma interpretação não intelectualista do problema. O ponto de vista que adotaremos aqui será próximo ao destes autores: no que segue, proporemos uma compreensão aprofundada do problema, capaz de mostrar como espaço e tempo são representáveis independentemente da síntese transcendental da imaginação.

## **2. O duplo modo de representação do espaço e do tempo: infinitude atual e infinitude potencial.**

O texto de Kant intitulado “*Sobre os Artigos de Kästner*” (*Über Kästners Abhandlungen*, ÜKA) contém uma exposição bastante esclarecedora no que concerne ao duplo modo como pode ser entendida a representação do espaço, o que cremos ser igualmente válido para o tempo. A importância desta exposição para os nossos presentes propósitos reside no fato de que o primeiro destes modos, que caracteriza um “espaço metafísico”, por oposição a um “espaço geométrico”, não apenas antecede, mas também condiciona quaisquer representações espaciais objetivas, o que corrobora a ideia de uma forma da intuição sensível onde não há qualquer tipo influência por parte do entendimento.

Abraham G. Kästner foi um matemático alemão do séc. XVIII, que teve alguns de seus artigos publicados na revista *Philosophisches Magazin*, fundada em 1789 por Eberhard, a qual, durante os quatro anos de sua publicação, fez parte da ofensiva deste contra Kant na tentativa de provar a superioridade da concepção leibniziana da matemática sobre a kantiana. Kant procura mostrar a Eberhard, neste breve texto, como os seus pontos de vista, sobretudo no que concerne à infinitude do espaço, não são de forma alguma divergentes em relação aos adotados por Kästner, mas que, ao contrário, os dois deveriam se pôr de acordo.

O problema abordado por Kant que nos interessa mais propriamente diz respeito à elucidação do conceito de infinito, tal como é utilizado na metafísica para a caracterização do espaço. A esta caracterização da infinitude metafísica do espaço Kant contrapõe, por sua vez, uma infinitude geométrica do espaço. A partir desta contraposição nós teremos, portanto, a descrição de duas representações distintas do espaço, uma metafísica e outra geométrica.

Esta diferenciação é necessária, pois, para críticos como Eberhard, o uso do conceito de infinito em geometria comportaria ao mesmo tempo uma refutação da

infinitude do espaço tal como é ela apresentada por Kant na primeira *Crítica* (isto é, o espaço compreendido “metafisicamente”). Esta suposta refutação ocorreria pela seguinte razão: matemáticos como Kästner defendiam uma noção matemática de infinito, segundo a qual este conceito não seria possível senão sob a forma de um infinito *potencial*, afirmando igualmente que os conceitos geométricos sempre designam apenas espaços limitados finitos, e que o infinito só seria concebível através do recuo de tais limites (Fichant, 1997, pp. 40-1). Kant defende, por sua vez, na primeira *Crítica*, a concepção de um espaço infinito dado *atualmente* (e não apenas potencialmente), tal como vemos em *KrV* B39, onde o espaço é caracterizado como uma “magnitude infinita dada”. Vejamos, pois, o modo como Kant apresenta esta diferenciação entre o espaço metafísico e o geométrico, sem considerá-los, entretanto, excludentes.

Kant começa por elucidar o que significa, segundo o uso próprio da metafísica, a caracterização do espaço originariamente dado à nossa faculdade de representação como infinito: isso não significa senão que todos os espaços que podem ser representados só são possíveis enquanto partes de um espaço único (*ÜKA*, AA 20: 418). Desde o começo, a oposição que vemos é entre “espaço” e “espaços”. O primeiro é uno e dado originariamente, ao passo que os “espaços” correspondem à construção de conceitos geométricos e, como tais, são múltiplos. Nessa medida, eles podem ser tidos igualmente como “derivados”, já que encontram o seu fundamento no espaço originário. A razão disso é que eles não são pura e simplesmente *dados*, mas devem, ao contrário, ser *construídos* dentro do espaço uno.

A pergunta que cabe, então, é a seguinte: em que medida este espaço, sendo uno, pode ser considerado igualmente infinito? Kant responde a essa pergunta da seguinte maneira: “Um espaço ao qual todo espaço suscetível de ser atribuído (isto é, todo espaço determinado segundo a sua grandeza) não pode ser senão uma parte, é maior que todo *quantum spatii*, que todo *spatium (mathematice) dabile*, isto é, maior que todo espaço que eu posso descrever, quer dizer, ele é infinito.” (*ÜKA*, AA 20: 418). Todos os espaços descritos através de construções geométricas (tal como no caso de uma linha reta ou de uma figura qualquer, como um triângulo), isto é, todo espaço *mathematice dabile*, por maior que seja a sua extensão, deverá sempre pressupor um espaço “maior” onde esta construção mesma possa ter lugar. Este espaço, do qual todas as construções geométricas possíveis não são senão partes, deve ser tido como infinito. Sendo uno, ele não pode ser reduzido a nenhum conceito geométrico passível de construção.

Kant não se limita a caracterizar a infinitude do espaço como um fundamento para a construção de partes espaciais finitas: ele defende ainda que esta infinitude é dada de maneira metafísica, isto é, “subjetivamente na forma da nossa sensibilidade, mas não objetivamente fora desta e no conjunto das coisas em si mesmas”, sendo igualmente *real* em relação aos objetos na nossa intuição sensível externa (*ÜKA*, AA

20: 418). Contrariamente, quando os matemáticos dizem que uma linha reta pode ser prolongada infinitamente, esta infinitude deve ser tida como meramente potencial, uma vez que esta linha não é de forma alguma *dada* como infinita, podendo apenas ser construída de tal maneira. Esta infinitude potencial do espaço construído pressupõe a infinitude atual do espaço dado metafisicamente, e só é possível através dela.

A perspectiva kantiana poderia ainda ser contraposta à de Locke, o qual também realiza uma interessante análise da origem da nossa ideia de infinito, relacionando-a com as de espaço e tempo. Para Locke, nossa ideia de um espaço infinito é formada a partir da adição sucessiva de ideias relativas a quantidades ou extensões espaciais, como pés ou milhas por exemplo. O aumento de tais ideias, não encontrando em si mesmo qualquer impedimento para sua progressão, pode ser estendido indefinidamente, não importando a unidade de medida que se tenha em mente (centímetros, metros, etc.). A partir dessa expansão contínua obtemos, segundo ele, a ideia de um espaço infinito, o mesmo valendo para o caso da ideia de duração, ou seja, do tempo (Locke, 2012, pp. 214-15).

Porém, Locke é cuidadoso ao fazer uma distinção entre a ideia de um “infinito espacial” e a de um “espaço infinito”, a qual consiste no seguinte: enquanto a primeira representa a progressão sem fim de quantidades espaciais determinadas, a última equivaleria a um espaço infinito atual, o que, segundo ele, é manifestamente contraditório, pois requereria que fôssemos capazes de ver todas as ideias repetidas do espaço, o que jamais seria possível através de uma progressão (Locke, 2012, pp. 218-19), o mesmo se dando com a ideia de uma “duração infinita”. De modo geral, a ideia de infinito seria bem clara se compreendida em seu viés negativo, ou seja, como a negação de um fim, tornando-se confusa ao tentarmos introduzir a ideia de uma duração ou espaço infinitos, os quais não poderiam ser representados positivamente (Locke, 2012, pp. 222-25).

Kant concordaria com Locke no que tange às dificuldades envolvidas na representação infinita e atual do espaço (e do tempo) geométrico, razão pela qual esta não pode ser considerada senão potencialmente infinita. Contudo, se Locke procede a uma desambiguação para afirmar a impossibilidade da representação positiva destas ideias (espaço, duração) infinitas em sua atualidade, Kant, em contrapartida, lança mão de um expediente análogo a fim de sustentar justamente a sua possibilidade de um ponto de vista metafísico, enquanto formas da intuição. A ótica de Locke assemelha-se à de Kästner e Eberhard, e concebe a noção de infinito apenas como o processo de adição de unidades parciais. Sem descartar nada disso, o idealismo de Kant lhe permite defender que a totalidade do múltiplo a ser sintetizado seja dada metafisicamente, anteriormente ao próprio processo de composição.

Logo, se para os críticos de Kant parecia contraditória a ideia de uma infinitude atual, isto se deve justamente ao fato de que eles levavam em conta somente as determinações objetivas do espaço, as quais são sempre atualmente

finitas, deixando de lado o aspecto metafísico que as possibilita. A esse respeito, fica clara a diferença entre o que deve ser mostrado, por um lado, pela metafísica, e, por outro, pela geometria: se esta nos ensina como podemos descrever um espaço determinado, isto é, exibi-lo na representação a priori do espaço, aquela nos mostra como podemos ter a representação de um espaço antes que qualquer tipo de determinação seja realizada sobre ele.

Esta ideia proposta no âmbito da metafísica, a saber, a de um espaço dado metafisicamente enquanto infinito, torna-se inicialmente justificável a partir do momento em que se leva em consideração a “Revolução Copernicana” na filosofia operada por Kant, uma vez tal representação do espaço deve ser tida como condição subjetiva do conhecimento de objetos:

se a razão se choca com a ideia de um infinito realmente dado (*wirklichen gegebenen Unendlichen*), a *Crítica*, e uma metafísica baseada nela, não tem nada contra isto, na medida em que ela baseia sua doutrina justamente no fato de que a representação do espaço não pertence à representação dos objetos segundo o que se aplica a cada um em si, mas somente segundo o que lhe cabe em relação à forma particular da nossa intuição sensível (*ÜKA*, AA 20: 418).

Embora careça de um maior aprofundamento por parte de Kant, o modo como essa infinitude deve ser dada é compreensível ao refletirmos sobre o que se passa em um ato de contagem, o qual poderia ser interpretado como uma síntese progressiva em que vamos adicionando unidades idênticas umas às outras (1, 2, 3...). Enquanto tal, esta progressão jamais poderia atingir um infinito, por maior que seja a quantia a que se chegue, pois ela não possui intrinsecamente nada que a impeça de ir adiante. A qualquer quantidade é sempre possível somar mais unidades. Isso nos leva ao seguinte questionamento: se, por esse método, não podemos chegar à representação atual de um número infinito, como deveríamos fazê-lo?

Esta infinitude não pode ser entendida como uma meta resultante de uma progressão (pois jamais seria alcançada), mas como aquilo que é sua própria condição. No caso da referida contagem, é a totalidade do conjunto de números naturais que, desde o início, é dada como condição de sua possibilidade. Do contrário, jamais poderíamos presumir a continuidade na progressão da cadeia numérica. Na verdade, não seria possível sequer dar início à contagem, pois é também esse conjunto que nos fornece o número do qual partimos. Analogamente, no caso das formas da intuição concebidas por Kant, o conjunto de todas as partes do espaço e do tempo (a totalidade do múltiplo que os compõe) tem de ser dado antes do ato pelo qual nós as “somamos” umas às outras, o qual não é outro senão a síntese que irá compor formas espaciais ou durações (intervalos de tempo) determinadas. Assim como o conjunto de números naturais permite a representação de qualquer um de seus membros, do mesmo modo as formas da intuição, ao fornecerem um

múltiplo sensível, permitem toda e qualquer progressão em extensões temporais ou geométricas. Nestas formas da intuição estão presentes, ou seja, estão atualmente dadas, as condições necessárias para a representação de quaisquer grandezas.

Até o presente momento, já é possível ver com clareza a diferença entre o espaço metafísico e o geométrico, os quais, não sendo de forma alguma excludentes, são postos por Kant em uma relação do tipo condicionado-condicionante. No texto em questão, são contrapostas as características correspondentes a cada uma dessas maneiras de se representar o espaço, as quais poderiam ser sintetizadas do seguinte modo: o espaço metafísico é dado, originário, único, subjetivo, fundamento da construção, infinito em ato. O geométrico, por sua vez, é feito ou descrito, derivado, múltiplo (no sentido em que pode haver diversos espaços), objetivo<sup>3</sup> e potencialmente infinito (ÜKA, AA 20: 419-20).

A clara diferenciação feita por Kant neste texto entre o espaço metafísico e o geométrico nos dá uma indicação sobre como, a nosso ver, podem começar a ser compreendidas as formas a priori da nossa intuição como indeterminadas ou determinadas conceitualmente. O espaço metafísico deve ser considerado *indeterminado* na medida em que é anterior a qualquer tipo unificação por parte do entendimento, e, por conseguinte, também precede quaisquer sínteses. “Anterior” não deve significar aqui qualquer tipo de antecedência meramente cronológica, mas sim, como vimos acima, que este espaço é condição de possibilidade de determinações espaciais segundo conceitos. O espaço geométrico, por sua vez, *pode*<sup>4</sup> ser representado mediante uma determinação segundo conceitos sensíveis puros: levando-se em conta que tais conceitos são representações objetivas, o próprio espaço assim determinado, isto é, construído de acordo com a regra pensada em tais conceitos, passa a ser igualmente representado como um objeto particular, tal como é o caso de uma figura geométrica pura.

Assim como a visão defendida por Kant não era excludente em relação à de Kästner, estas duas maneiras de representar o espaço não apenas não entram em contradição uma com a outra, como também aparecem em relação de complementaridade dentro da própria *Crítica*. Isto pode ser observado tanto ao longo do §26 quanto na “Estética Transcendental”. Visto que, na nota do §26, somos remetidos explicitamente a essa seção, será proveitoso vermos como é possível observar aí as características que cabem ao espaço e ao tempo indeterminados ou

<sup>3</sup> Que o espaço metafísico, considerado como subjetivo, se oponha ao espaço geométrico, considerado como objetivo, não deve significar que o primeiro tenha validade meramente privada. Ele é não objetivo apenas na medida em que não é representado enquanto objeto, para o que se exigiria (tal como no caso da geometria) a sua determinação por parte do entendimento. Entretanto, sendo subjetivo, isto é, pertencendo às capacidades cognitivas do sujeito, ele não apenas possui validade universal como também condiciona a possibilidade de quaisquer representações objetivas do espaço.

<sup>4</sup> Enfatizamos aqui essa possibilidade, pois, como veremos na terceira parte deste trabalho, há também um sentido em que o espaço (e também o tempo) pode ser representado objetiva e singularmente a partir de uma síntese, porém independentemente de conceitos específicos.



determinados. Cremos que isso seja possível através da distinção entre os momentos em que essas representações aparecem no papel de condicionante ou no de condicionado. Este recurso é importante, pois permitirá que se esclareça em que sentido a nota do §26 se refere às teses que foram expostas na “Estética”.

Nesta seção, tal como ela é apresentada na segunda edição da *Crítica*, a “Exposição Metafísica” do espaço se encontra dividida em quatro tópicos, ao longo dos quais Kant trata, em linhas gerais, do caráter a priori dessa representação. Nos dois primeiros desses tópicos, o que se atribui ao espaço é, em primeiro lugar, a sua origem não empírica e, em seguida, a sua necessidade em relação às nossas intuições externas. Embora as representações geométricas sejam realizadas não empiricamente e a priori (o que justifica o caráter apodítico dos princípios geométricos), não é a tais construções que Kant se refere aqui, mas sim àquilo que as torna possíveis, ou seja, o “espaço único”. Este, sendo igualmente necessário, puro e a priori, é capaz de fundamentar “todas as nossas intuições externas” (*KrV*, B38): considerando-se que estas intuições podem ser tanto empíricas quanto puras, este espaço deve anteceder não somente a intuição externa de objetos empíricos particulares, mas também as nossas intuições espaciais puras, isto é, as próprias construções geométricas.

A seguir, no terceiro tópico, Kant tematiza a singularidade do espaço, assim como a sua omniabrangência em relação a quaisquer objetos exteriores a nós. Já vimos acima como este caráter unitário caracteriza o “espaço metafísico”, não sendo possível afirmar o mesmo em relação às partes limitadas construídas dentro desse espaço. Nesse contexto da “Estética”, essa caracterização nos ajuda a compreender por que o espaço, assim como o tempo, é de natureza completamente diversa da dos conceitos em geral, ou seja, uma representação intuitiva. O argumento de Kant pode ser compreendido a partir de um paralelo entre o espaço e suas partes, por um lado, e um conceito e as diversas notas que o compõem, por outro. Sendo o espaço uma representação singular, não é possível, a partir dessa única representação, a realização dos atos lógicos de comparação, reflexão e abstração, através dos quais, segundo Kant, são formados os conceitos. Ao contrário do que se passa com o conceito e suas notas constitutivas, as representações originárias do espaço e do tempo não são um todo formado a partir de partes (ou representações parciais) que o antecedam logicamente. Antes, essas partes só são possíveis enquanto limitações desse todo, sendo, portanto, derivadas dele.

No quarto tópico encontra-se a formulação defendida e explicitada por Kant no texto *Sobre os Artigos de Kästner*, a saber, “o espaço é representado como uma grandeza infinita dada” (*KrV*, B39). Essa caracterização corrobora o argumento do tópico anterior no sentido de mostrar que a representação originária do espaço é uma intuição, não um conceito. Dessa vez, porém, ao considerarmos a diferença entre a intuição espacial e a discursividade conceitual, devemos levar em conta tanto a extensão quanto o conteúdo dos conceitos. No que concerne à extensão, pode-se

dizer que um conceito possui *sob si* diversos outros conceitos, os quais se relacionam com ele como espécies ou subespécies, que podem ser dispostas hierarquicamente. Logo, um conceito como o de metal tem sob si os de ouro, prata, cobre, etc., os quais também possuem outros conceitos inferiores sob si (*Log*, AA 09: 95-6). Como observa Friedman, o conteúdo de um conceito, por sua vez, diz respeito à totalidade de notas ou conceitos parciais (*Theilbegriffe*) que fazem parte da sua definição (Friedman, 1998, p. 67), os quais, segundo a terminologia kantiana, estão contidos *no* conceito: assim, pode-se afirmar que o conceito de homem contém *em si*, entre outros, os de animal e de racional.

A ideia que Kant parece seguir é a de que esses dois aspectos, extensão e conteúdo, se relacionam de modo diverso com a noção de infinitude. Do ponto de vista extensional, não há, para Kant, nenhuma espécie que “seja considerada em si como a ínfima” (*KrV*, B683; *Log*, AA 09: 97), de modo que a busca por espécies mais particulares pode estender-se indefinidamente. O conteúdo de um conceito, porém, não pode ser estendido do mesmo modo, ou seja, não pode ser composto por infinitas notas ou conceitos parciais, o que representaria a perda da sua inteligibilidade. Na “Estética”, Kant expressa essa ideia ao afirmar que “nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse *em si* uma infinidade de representações” (*KrV*, B40). É justamente a essa impossibilidade da representação conceitual que Kant contrapõe a natureza intuitiva da representação espacial, pois, neste caso, as infinitas partes do espaço existem “simultaneamente no espaço infinito” (*KrV*, B40).

O caráter de dado (*Gegebenheit*) atribuído ao espaço, tal como Kant nos refere ao comentar as teses de Kästner, diz respeito ao modo como ele é dado metafisicamente na forma da sensibilidade do sujeito, não podendo ser representado de maneira objetiva fora desse âmbito. Como vimos, a sua infinitude indica que essa representação deve, de maneira atual, encerrar a possibilidade de quaisquer construções geométricas, não importando qual seja a sua natureza ou extensão. Por mais que se possa expandir indefinidamente uma figura, tal processo sempre deverá pressupor esse espaço originário, que será sempre “maior”, atuando como uma espécie de pano de fundo onde a expansão pode ter lugar. É válido acrescentar que essa infinitude do espaço, assim como a do tempo, não se refere somente à ideia de que as suas partes encontram um fundamento que permite o seu prolongamento indefinido, mas também à possibilidade de que estas sejam divididas infinitamente. Embora tal ideia não seja abordada na “Estética Transcendental”, ela é desenvolvida posteriormente na *Crítica*, quando Kant se refere ao espaço e ao tempo como “*quanta continua*” (*KrV*, B211). A “continuidade” do espaço e do tempo designa a propriedade segundo a qual nenhuma parte dessas representações é a mínima possível: o espaço é sempre composto de espaços, e o tempo, de tempos.

Na “Exposição Transcendental” do espaço, o objetivo de Kant é mostrar que essa intuição pode ser considerada “como um princípio, a partir do qual se pode

entender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori” (*KrV*, B40). Mais precisamente, trata-se aqui de colocar a representação do espaço, tal como foi apresentada na “Exposição Metafísica”, como fundamento da geometria, na medida em que esta ciência determina tanto sinteticamente como aprioristicamente as propriedades do espaço. Para que o conhecimento geométrico seja sintético, é preciso que o espaço originário seja, em primeiro lugar, uma intuição: a análise das notas constitutivas de um conceito não nos permite formar proposições sintéticas que ultrapassem o próprio conceito. Isso, porém, é possível na geometria, pois o caráter sintético das suas proposições deriva de sínteses realizadas sobre partes da intuição espacial. Em segundo lugar, para que tal conhecimento seja a priori, a intuição espacial deve ser igualmente a priori: é sobre esse aspecto da intuição espacial que se funda a certeza apodítica dos princípios geométricos, assim como a possibilidade de sua construção a priori. Se, por absurdo, supuséssemos ser o espaço um conceito adquirido a partir da experiência, as proposições geométricas seriam tão contingentes quanto meras percepções (*KrV*, A24).

Como já vimos acima, esses dois aspectos são justificados por Kant na “Exposição Metafísica” do espaço. Para os nossos presentes propósitos, o que importa destacar é o fato de que aí essas características da intuição originária do espaço são expostas sem que se recorra a qualquer tipo de conhecimento geométrico (sintético). Antes, o procedimento de Kant é justamente o oposto, ou seja, é o caráter puramente intuitivo da nossa representação do espaço que condiciona a possibilidade das sínteses a priori realizadas pela geometria. Assim, se considerarmos conjuntamente a “Exposição Metafísica” e a “Exposição Transcendental” do espaço, podemos discernir aí uma expressão do método sintético utilizado por Kant, cujo percurso vai da condição para o condicionado. Nesse ponto, é válido lembrarmos que essa mesma estrutura condicionante-condicionado também molda a relação entre o espaço metafísico e o geométrico, tal como vimos no texto *Sobre os artigos de Kästner*.

Neste mesmo texto, Kant também faz uma observação que devemos levar em conta, a saber, a de que diversos tempos, assim como diversos espaços, não são possíveis senão como partes de um todo (*ÜKA*, AA 20: 419), o qual deve ser anterior a cada uma de suas partes. Essa menção é importante aqui, pois, embora tenhamos posto o foco da discussão sobre a representação do espaço, os seus resultados devem ser válidos igualmente para a representação do tempo, o que pode também ser visto na “Estética Transcendental”.

Assim, na “Exposição Metafísica” do tempo, ao tratar do caráter intuitivo e a priori dessa representação, Kant evidencia a oposição entre o tempo originário e a representação de partes temporais determinadas, como fica claro na seguinte passagem: “a infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza (*Größe*) determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe

serve de fundamento”. Logo, conclui Kant, “a representação originária do tempo terá de ser dada como ilimitada” (*KrV*, B47-8). Os termos empregados por Kant (“infinitude”, “dado”, “originário”) atestam que o tempo aí descrito pode ser compreendido de maneira semelhante ao espaço, o que nos permitiria falar igualmente de um “tempo metafísico”<sup>5</sup>, anterior a qualquer síntese, e capaz de servir como fundamento para todas as representações de grandezas temporais determinadas. Da mesma forma, na “Exposição Transcendental” do tempo, evidencia-se que o seu caráter intuitivo e a priori também funciona como condição de possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori. Neste caso, Kant menciona determinados “axiomas do tempo em geral” (*KrV*, B47): o tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não podem ser simultâneos, devendo ser sempre sucessivos. Estas proposições, assim como as geométricas, são apodíticas, não podendo ser extraídas de meras percepções. Tal como se dá com o espaço, patenteia-se aqui uma relação entre um elemento originário e um derivado.

### 3. Síntese transcendental da imaginação e a unidade das intuições formais.

Na “Estética Transcendental”, assim como na resposta de Kant às posições de Kästner, foi possível distinguir dois modos de representação tanto do espaço quanto do tempo, seja como uma totalidade infinita que antecede suas partes, seja como magnitudes determinadas a partir dessa totalidade. Ambos mantêm uma relação do tipo condicionante/condicionado, como se pôde ver na estrutura conjunta dos dois pares de “Exposições”, metafísica e transcendental, presentes na “Estética”. Agora, devemos nos voltar para o §26 da “Dedução” a fim de ver como essa diferenciação pode nos ajudar a compreender a problemática aí em questão.

A novidade introduzida por Kant na nota dessa seção consiste em contrapor formas da intuição e intuições formais, em primeiro lugar, a partir da afirmação de que as primeiras apenas nos fornecem um múltiplo, ao passo que as últimas, por serem representadas objetivamente, contêm também a unidade da representação desse múltiplo; em segundo lugar está a ideia de que essa unidade da representação é o produto de uma síntese que não pertence aos sentidos. Os elementos centrais aqui, dos quais trataremos a seguir, são a “unidade” mencionada por Kant, bem como a síntese por ela responsável, ambas as quais articulam o sentido da distinção entre formas da intuição e intuições formais. Interpretações como as de Longuenesse, ao identificarem as intuições formais do §26 com as formas da intuição (ou formas da sensibilidade) da “Estética”, parecem se basear no fato de em ambas haver a existência de uma unidade atestada por Kant, as quais também passam, por conseguinte, a ser consideradas como sendo uma e a mesma. Segundo esse ponto de vista, o espaço e o tempo da “Estética”, compreendidos como representações

<sup>5</sup> Cf. a esse respeito o comentário que fazemos na nota 8, na terceira parte do presente trabalho.

originárias, dados em sua infinitude, receberiam sua unidade a partir de um processo sintético.

Em oposição a esse ponto de vista, e tendo por base as análises da seção anterior, uma outra interpretação pode ser proposta ao considerarmos a distinção entre dois tipos de unidade: na “Exposição Metafísica” do espaço e na do tempo, a unidade atribuída a essas representações deve ser justificada não por elas terem sido unificadas sinteticamente, mas por serem uma totalidade que antecede, como sua condição, toda e qualquer representação parcial. Uma vez que elas não derivam de um processo de composição, trata-se aí menos de uma unidade do que de uma singularidade destas representações, ou seja, só há um espaço e um tempo, ainda não unificados. Por outro lado, podemos ver que a unificação do espaço e do tempo mediante a realização de sínteses a priori é um tema abordado por Kant nas “Exposições Transcendentais”. Neste caso, o que tais sínteses tornam possível é a representação de grandezas espaciais ou temporais determinadas, mas não destas representações em sua infinitude *atual*.

À luz dessa diferenciação inicial, podemos reconsiderar a referência feita, no §26, às teses da “Estética Transcendental”. As formas da intuição do §26 (chamadas também, nesse contexto, de “formas a priori da intuição sensível”), que apenas nos concedem um múltiplo, sem a determinação da sua unidade, podem ser assimiladas ao espaço e ao tempo infinitos das “Exposições Metafísicas”, os quais precedem qualquer síntese. Porém, a remissão feita por Kant diz respeito propriamente às intuições formais, as quais contêm “a determinação da unidade” do múltiplo neles contido, ou “a unidade da representação” (*KrV*, B160). A unidade mencionada nessas duas passagens não é a do espaço e do tempo considerados como dados em sua infinitude atual, mas sim aquela que resulta da realização de sínteses a priori, tal como vemos nas “Exposições Transcendentais” da “Estética”. Considerados sob este *prima*, espaço e tempo são atualmente finitos, ou infinitos apenas potencialmente.

Essa distinção entre formas da intuição e intuições formais pode ser compreendida, nesse contexto, de maneira semelhante à contraposição feita por Kant, em uma de suas *Reflexões*, entre um *totum syntheticum* e um *totum analyticum*: o primeiro é aquele cuja composição, segundo a sua possibilidade, está fundada sobre as partes; o segundo é aquele cujas partes, segundo a sua possibilidade, já pressupõem sua composição no todo (*Refl* 3789, AA 17: 293). Enquanto formas da intuição, espaço e tempo são *tota analytica*; enquanto intuições formais, *tota synthetica*. Logo, a menção feita à “Estética” no §26 não deve ser interpretada a partir de uma caracterização meramente unívoca do espaço e do tempo, devendo, ao contrário, ser feita tendo em vista o duplo modo como eles podem ser representados.

O outro elemento mencionado acima, e que afirmamos ser igualmente importante para a compreensão da tese kantiana, é a síntese aí em questão, a partir da qual se dá a unificação do múltiplo espaciotemporal. A alusão que é feita, no fim da nota em apreço, ao §24 da “Dedução”, deixa claro que se trata da síntese

transcendental da imaginação, realizada “na medida em que o entendimento determina a sensibilidade”. No §26, Kant atesta novamente a necessidade tanto da imaginação (que sintetiza o múltiplo) quanto do entendimento (que fornece a regra para a síntese) para a representação objetiva do tempo e do espaço. Porém, o modo como essa síntese é aqui descrita gera problemas sobre como deve ser compreendida essa determinação do entendimento. Kant afirma que a unidade das intuições formais “é *anterior a todo conceito*, embora pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e tempo” (*KrV*, B160, grifo nosso).

A fim de justificarmos em que medida a unidade constitutiva das intuições formais pode anteceder conceitos em geral, tomemos em consideração cada uma das três classes de conceitos relevantes para Kant, sejam estes empíricos, sensíveis puros, ou categorias. Em primeiro lugar, se tivermos em mente que a síntese que origina esta unidade é pura, não será difícil compreender que ela independe da aplicação de conceitos empíricos, sendo, portanto, anterior a esse tipo de conceito.

Em segundo lugar, tomando como exemplo o caso do espaço, nós poderíamos pensar, à primeira vista, que a representação de sua unidade objetiva enquanto intuição formal poderia ser identificada com figuras geométricas particulares<sup>6</sup>, as quais são formadas mediante a construção de conceitos sensíveis puros (geométricos). Assim, tais figuras representariam delineamentos realizados dentro do espaço atualmente infinito (forma da intuição), que deve lhes servir de fundamento. Todavia, essa parece ser justamente a hipótese que está sendo desautorizada por Kant no §26<sup>7</sup>, o que, segundo cremos, ocorre pela seguinte razão: a síntese da imaginação aqui em questão deve cumprir duas exigências, a saber, ela deve ser ao mesmo tempo pura e transcendental, de modo a poder condicionar a possibilidade dos nossos conhecimentos em geral. Embora as sínteses empregadas na construção de figuras geométricas específicas satisfaçam à primeira destas exigências, o mesmo não pode ser dito sobre segunda, pois, sendo realizadas segundo conceitos de objetos particulares, tais sínteses não podem contribuir para a explicação da possibilidade do conhecimento de objetos em geral. Semelhantemente, no caso do tempo, a sua unidade não poderia ser transcendental se envolvesse apenas durações ou intervalos temporais específicos, pois sua abrangência seria apenas parcial.

Resta-nos, portanto, em terceiro lugar, o caso das categorias do entendimento, o qual também gera dificuldades: se a síntese que constitui a unidade das intuições formais é transcendental, e se as categorias do entendimento possuem este mesmo caráter (porquanto condicionam a possibilidade do conhecimento de objetos em geral), então não fica claro por que essa mesma síntese deveria ser anterior às

<sup>6</sup> Tal sugestão é encontrada, por exemplo, na clássica obra de H. de Vleeschauwer, (*De Vleeschauwer*, 1936, p. 77).

<sup>7</sup> Um ponto de vista semelhante é defendido por Friedman (*Friedman*, 2012, p. 24).

categorias. Tal questão poderia ser explicada a partir de uma analogia com o que Kant expõe no §15 da “Dedução”, onde, antes de tratar propriamente unidade sinteticamente originária da apercepção, ele introduz alguns princípios atinentes a tal noção de unidade. Aí, ele nos refere que ela “precede a priori todos os conceitos de ligação”, não se identificando, portanto, com a “categoria de unidade” (*KrV*, B131). As categorias, consideradas individualmente, já pressupõem a unidade originária da apercepção, de maneira que esta tem de ser buscada “mais acima, a saber, naquilo que contém o fundamento da unidade dos diversos conceitos nos juízos” (*KrV*, B131).

Da mesma forma como, nesse contexto (§15), a unidade transcendental da apercepção não se identifica pura e simplesmente com as unidades categoriais específicas, sendo considerada mais originária em relação a estas, assim também no §26 a unidade que constitui as intuições formais deve ser encontrada “mais acima”, precedendo cada uma das categorias em particular. Nesse sentido, ela também é anterior às categorias e, portanto, “a todo conceito”. Somente em um ato posterior ela será especificada de acordo com cada uma das categorias (nós retornaremos a esse ponto logo adiante). Embora o próprio Kant não lhe atribua nenhuma denominação específica, parece-nos razoável chama-la de “unidade transcendental do espaço e do tempo” a fim de destacar o seu paralelismo com a unidade transcendental da apercepção. É “dentro” desta unidade sensível que todas as demais formas espaciais e durações temporais particulares deverão ser representadas, razão pela qual Kant afirma na nota do §26 que através dela “se tornam possíveis todos os conceitos de espaço e de tempo”.

Nossa proposta de compreensão do tempo e do espaço como intuições formais é feita com base na caracterização que Kant faz, no §24 da “Dedução”, do modo como a síntese transcendental da imaginação atua sobre o múltiplo ainda indeterminado dos sentidos. Segundo ele, o sentido interno contém a simples forma da intuição, “mas sem a ligação do múltiplo nela inclusa, não contendo, portanto, nenhuma intuição determinada; esta só é possível pela consciência da determinação do seu sentido interno mediante o ato transcendental da imaginação” (*KrV*, B154).

Esta passagem é significativa para os nossos propósitos, pois vemos aí uma contraposição equivalente à do §26 entre a forma indeterminada do nosso sentido interno (forma da intuição), e a forma determinada deste (intuição formal), o que se dá mediante a ação transcendental da imaginação. Logo em seguida, Kant indica que o espaço e o tempo são representados como determinados tendo em vista o caráter figurativo dessa mesma síntese: o espaço e suas três dimensões são representados objetivamente à medida que imaginamos três linhas perpendiculares sendo traçadas a partir do mesmo ponto; a representação figurativa da unidimensionalidade do tempo é feita nos mesmos moldes, porém mediante uma única linha reta, que deve poder se estender indefinidamente. O que está em jogo aí é o fato de que a síntese da imaginação, em seu uso puro e transcendental, é responsável pela representação

objetiva do espaço e do tempo enquanto tais, considerados como um todo. A partir desse processo eles podem ser denominados intuições formais e compreendidos como “unidades transcendentais” no sentido explicitado acima.

Entretanto, é válido notar em que medida esse modo de objetivação apresenta diferenças em relação às alternativas apresentadas anteriormente. Por um lado, essas intuições formais, consideradas atualmente, só podem ser finitas. Nesse sentido, elas são *tota synthetica*, pois a síntese que as unifica procede das partes para o todo. A infinitude que pode lhes ser atribuída, é apenas *potencial*, tal como se dá no caso da possibilidade de se estender indefinidamente uma linha reta ou três perpendiculares. Essa representação objetiva pressupõe, como sua condição, um infinito dado atualmente (forma da intuição), o qual, sendo anterior à síntese, fornece um múltiplo ainda indeterminado. Por outro lado, trata-se do espaço e do tempo representados como objetos únicos, e não propriamente como um conjunto de formas espaciais particulares (círculos, triângulos, etc.) ou de intervalos de tempo determinados. No caso do espaço, essa representação possui as mesmas características que, na seção anterior, vimos serem atribuídas ao “espaço geométrico”, salvo que, no presente caso, a imaginação produtiva realiza a síntese não de muitos, mas de um único espaço.

Kant conclui a nota do §26 com uma última observação acerca dessa unidade, a qual, segundo ele, “pertence ao espaço e ao tempo, não ao conceito do entendimento (§24)”. Com esta remissão a uma seção anterior, ele pretende destacar o seu caráter sensível, na medida em que ela é produzida por uma faculdade de sínteses igualmente sensíveis (imaginação), referindo-se, portanto, ao próprio espaço e ao próprio tempo representados como unidades objetivas. Por oposição à síntese intelectual (*synthesis intellectualis*), que depende apenas do entendimento e se manifesta em atos lógico-judicativos, a síntese figurada (*synthesis speciosa*) da imaginação se faz presente em nossos atos perceptivos e independe de qualquer ato explícito de conceitualização (*KrV*, B151).

Com base no que foi exposto acima, podemos estabelecer uma distinção inicial entre dois tipos de intuições formais. As primeiras, que chamaríamos simplesmente de puras, dizem respeito à construção de figuras e formas geométricas particulares, ou seja, representam a forma sensível de classes específicas de objetos. As segundas, que denominaríamos transcendentais (porquanto são oriundas de uma síntese dotada desse mesmo caráter), condicionam a possibilidade do conhecimento de objetos sensíveis em geral, e não apenas de formas particulares, razão pela qual devem possuir um primado epistêmico em relação às primeiras. Sendo transcendentais, elas também são puras, uma vez que independem da afecção por dados empíricos. Ambas são, portanto, intuições formais puras, mas só as do segundo tipo são transcendentais.

Detenhamo-nos agora um pouco mais detalhadamente nestas últimas, as transcendentais. Acima, procuramos justificar sua anterioridade em relação a



conceitos em geral, o que compreendeu também as categorias do entendimento. Neste momento, porém, cumpre notar o caráter contextual daquela justificativa, porquanto se dirige especificamente ao passo citado em *KrV* B160. Com isso queremos dizer que, embora nesta passagem haja menção a uma unidade que antecede cada categoria em particular, nada impede que esta unidade transcendental também possa ser representada categorialmente. Antes, é necessário que isso possa ocorrer. Do contrário, haveria dúvidas quanto ao papel e à relevância das categorias do entendimento na segunda parte da “Dedução”.

Já assinalamos que, na primeira parte desta, Kant trata primeiramente da unidade transcendental da apercepção, anterior a cada uma das categorias. Somente em um momento posterior nós vemos esta unidade se desdobrar nas formas lógicas do juízo (§19) e nas categorias propriamente (§20). O mesmo deve poder ocorrer com as intuições formais que figuram no §26, ou seja, apesar de não se identificarem com nenhuma categoria específica, elas devem poder se desdobrar de acordo com cada uma destas. Isso fica claro na segunda das três partes que compõem o §26, onde Kant introduz dois exemplos que ilustram essa ideia (*KrV*, B162-3). O primeiro deles trata da apreensão das partes de uma casa no espaço, para o que seria necessária a unidade sintética do múltiplo espacial e, por conseguinte, da categoria de quantidade, responsável pela síntese do homogêneo na intuição. O segundo diz respeito à percepção do congelamento da água, o que exige a unidade necessária do tempo de acordo com a categoria de causa, a partir da qual os estados líquido e sólido podem ser representados segundo uma sucessão necessária.

Nesse ponto de sua argumentação, Kant faz menção somente a estas duas categorias, quantidade e causalidade. É somente no capítulo dedicado ao “Esquematismo” que veremos este desdobramento de maneira mais completa. Na verdade, estas intuições formais transcendentais, consideradas categorialmente, não são outras senão os esquemas transcendentais relativos a cada uma das categorias. Tais esquemas são representações ambivalentes, sendo a um só tempo sensíveis e universais, homogêneos às categorias e aos fenômenos, porquanto recebem daquelas a sua unidade (a partir da síntese transcendental da imaginação) e representam a forma sensível da totalidade destes. Nessa medida, eles são correlatos sensíveis das categorias, que atuam não propriamente como condição do pensamento de objetos em geral, mas na percepção dos objetos no espaço e no tempo.

Da mesma forma, se tivermos em mente a argumentação desenvolvida acima, podemos compreender que o espaço e o tempo cuja unidade é “anterior a todo conceito” também funcionam como correlatos sensíveis da unidade transcendental da apercepção, razão pela qual chamamos aquela de “unidade transcendental do espaço e do tempo”. Em uma palavra, assim como a unidade transcendental da apercepção se desdobra em categorias particulares, assim também o seu correlato sensível, a “unidade transcendental do espaço e do tempo” (intuição formal não

categorial) se desdobra em esquemas categoriais específicos (intuições formais categoriais).

A título de esclarecimento, as distinções realizadas até aqui entre formas da intuição e intuições formais poderiam ser sumariadas da seguinte maneira, seguindo um ordenamento que vai do condicionante ao condicionado: 1) Formas da intuição: espaço e tempo como magnitudes infinitas dadas, com um múltiplo ainda indeterminado, presentes nas “Exposições Metafísicas” da “Estética”. 2) Intuições formais (primeiro sentido): espaço e tempo representados como objetos singulares mediante a síntese transcendental da imaginação, potencialmente infinitos, “anteriores a todo conceito” (“Exposições Transcendentais” da “Estética”, §24 e §26 da Dedução), por nós denominadas como “unidades transcendentais” do espaço e do tempo<sup>8</sup>. 3) Intuições formais (segundo sentido): determinações categoriais do tempo em geral, esquemas transcendentais, representados a partir de uma especificação da síntese transcendental da imaginação. 4) Intuições formais (terceiro sentido): puras e não-transcendentais, representadas a partir de regras construtivas relativas a uma classe específica de objetos, formas geométricas particulares, durações temporais determinadas.

Uma última questão da qual vale a pena nos ocuparmos é a de saber por que são necessárias estas representações unificadas do espaço e do tempo enquanto objetos singulares e anteriores a todo conceito (intuições formais no primeiro sentido

---

<sup>8</sup> Em um trabalho mais recente, Fichant também estabelece uma diferenciação entre o espaço objetivo singular e as delimitações (figuras) construídas dentro deste (itens 2 e 4 do parágrafo acima, respectivamente) (Fichant, 2004, p. 548). cremos que esta leitura nos aproxima de algumas teses por ele desenvolvidas, por oposição ao que nos referimos como “intelectualismo”. Todavia, gostaríamos também de assinalar alguns aspectos importantes em que a leitura por nós apresentada se afasta da de Fichant. Este, em seus dois artigos aqui citados, se detém em análises que se voltam única e exclusivamente para a representação do espaço, e não para a do tempo. Isso não ocorre por nenhum tipo de negligência de sua parte, mas sim por ele enxergar diferenças na natureza das duas representações, que o levam a privilegiar o espaço em detrimento do tempo. Assim em seu primeiro trabalho, ele afirma que a reformulação do quarto tópico da “Exposição Metafísica do Espaço”, na segunda edição da primeira Crítica, tinha por fim desconectar o espaço do tempo (p.33), caracterizando uma grandeza infinita dada como um infinito atual, e não apenas como a potencialidade de um percurso ilimitado (como, para ele, seria o caso do tempo). De nossa parte, cremos que essa dissociação entre tempo e espaço dificilmente poderia ser realizada de maneira tão patente, como parece propor Fichant, razão pela qual procuramos, ao longo de todas as nossas análises, fornecer justificativas válidas para a compreensão de ambas as representações, seja como formas da intuição ou como intuições formais. Nesse sentido chegamos a falar, no final da segunda parte do presente trabalho, de um “tempo metafísico”, anterior a toda síntese, o qual deveria ser compreendido em moldes semelhantes aos do seu correlato espacial. Sobre a relação entre as representações do tempo e do espaço, é notável que ao longo de quase toda a extensão da “Análítica Transcendental” Kant confira um claro primado ao primeiro destes. É isso que lhe permite afirmar, por exemplo, que a representação do tempo é condição formal de todos os fenômenos em geral, ao passo que o espaço limita-se, “como condição a priori, simplesmente aos fenômenos externos” (*KrV*, B50). A consideração do tempo como intuição formal é de importância fundamental para que se possa compreender a ligação que Kant realiza, na segunda parte da “Dedução B”, entre as categorias e os nossos atos perceptivos, o que é feito por intermédio da síntese transcendental da imaginação. É justamente essa representação objetiva do tempo que permite a Kant defender a ideia de que “tudo o que pode se apresentar aos nossos sentidos deve estar submetido a leis que derivam a priori do entendimento” (*KrV*, B160, grifo nosso), o que inclui tanto a nossa experiência externa quanto a interna.

acima, item 2). Seria possível colocar em dúvida esta necessidade com base na pressuposição de que seríamos capazes, por exemplo, de construir uma figura (um quadrado, digamos) no espaço indeterminado, a partir da simples unificação de um múltiplo espacial ainda não sintetizado. Assim, precisaríamos somente de dois elementos: a representação originária e pré-sintética do espaço (forma da intuição) e a regra construtiva que nos ensina a formar aquela figura específica de quatro lados e ângulos iguais. No caso do tempo, poderíamos semelhantemente representar uma duração determinada tendo por base somente o múltiplo fornecido originariamente na forma de nossa intuição temporal. Não ficaria clara, portanto, a necessidade de um espaço ou de um tempo unificados (intuições formais) nos quais estas intuições particulares (o quadrado ou o intervalo de tempo) devessem ser representadas.

Cremos, porém, que esta representação do espaço é indispensável para que se possa pôr em relação aquilo que se encontra em seu interior. Se, por exemplo, alguém se põe a medir a distância entre dois pontos no espaço, isso é possível na medida em que estes pontos são representados como inseridos no mesmo espaço singular, unificado. Do contrário, haveria um hiato que os tornaria incomunicáveis, e eles só poderiam ser considerados isoladamente. Esse espaço unificado, ao impedir tal desagregação, funciona como um sistema de coordenadas onde todas as suas partes poderão ser situadas e localizadas umas em relação às outras. Se qualquer objeto for construído dentro desse espaço, a sua posição poderá ser determinada com precisão a partir destas coordenadas.

Analogamente, no caso do tempo, a sua representação unificada é necessária para que todos os seus instantes possam ser situados uns em relação aos outros a partir das noções de anterioridade e posterioridade. Essa intuição formal objetiva atua como uma espécie de “linha do tempo”, onde as suas diversas coordenadas são estabelecidas com base em um ponto de referência único, a partir do qual os diversos eventos poderão encontrar uma posição determinada. É isso que nos permite, por exemplo, criar um ordenamento preciso entre uma multiplicidade de acontecimentos históricos. A principal diferença entre esses sistemas de coordenadas espaciais e temporais consistirá no número de dimensões presentes em cada uma delas: o espaço objetivo é tridimensional, ao passo que o tempo objetivo é unidimensional. Contudo, essas duas representações objetivas, para que possam abranger a totalidade dos eventos da natureza em geral, devem ser potencialmente infinitas.

### Considerações finais

De acordo com a interpretação aqui defendida, pode-se ver como algumas teses apresentadas por Kant na “Estética”, principalmente no que diz respeito ao modo como nossas intuições originárias (formas da intuição), sendo infinitas, têm de ser dadas anteriormente a qualquer síntese, não contradizem outras seções da primeira *Crítica*, nas quais o foco das análises está voltado para as representações do

espaço e do tempo determinadas sinteticamente. Esse é o caso dos “Axiomas da Intuição”, onde Kant defende a ideia de que o espaço e o tempo, enquanto grandezas extensivas, devem ser representados através de uma síntese sucessiva (*KrV*, B202-3). Assim, críticas como as de Wolf, segundo o qual a prova do princípio dos “Axiomas” seria “a mais clara contradição das provas empregadas na Estética” (Wolf, 1970, p. 228), podem ser evitadas ao considerarmos que a necessidade de uma síntese sucessiva diz respeito ao espaço e ao tempo considerados como intuições formais, não como formas da intuição. Nessa mesma direção, ao comentar a tese da “Primeira Antinomia”, Kant observa que “uma grandeza infinita dada (...) é impossível” (*KrV*, B459), o que se refere a grandezas cujas partes são compostas sinteticamente, não propriamente ao espaço e ao tempo que, em suas respectivas “Exposições Metafísicas”, são representados como dados em sua infinitude.

A presente discussão, ao procurar deixar clara a contraposição entre formas da intuição e intuições formais, também atesta a existência de limites para a ação da imaginação e do entendimento em relação ao múltiplo sensível a priori. É necessário que este seja dado anteriormente à própria síntese, o que nos permite afirmar que as duas referidas faculdades, ainda que atuem em conjunto, não são responsáveis pela criação do múltiplo enquanto tal, mas somente pela produção de formas espaciais e temporais objetivas a partir dele. Cremos ser por essa razão que Kant afirma, no começo do §10, que a lógica transcendental “possui diante de si um múltiplo da sensibilidade a priori” (*KrV*, B102), o qual lhe é fornecido pela “Estética”. O modo como são aí opostos os elementos lógicos aos meramente estéticos deixa claro que se trata de um múltiplo ainda indeterminado, o qual deve ser sintetizado pela imaginação. Logo, a atividade produtiva desta é de caráter estruturante, e não criador.

Teses como a de Longuenesse nos pareceram problemáticas por não reconhecerem o devido limite na esfera de ação da imaginação e do entendimento, o que nos revela um intelectualismo que se caracterizaria, em última análise, como uma redução das condições da nossa receptividade às da espontaneidade. Contrariamente a esse ponto de vista, procuramos mostrar que não há uma subordinação compreendida nesses moldes, isto é, que a síntese transcendental da imaginação não é responsável pela produção da sensibilidade pura e simplesmente, mas somente pela forma daquilo que é dado anteriormente à sua atividade. Nessa medida, cremos ser possível afirmar que se trata de uma via não intelectualista.

Contudo, também não cremos que esta via possa ser defendida nos mesmos moldes de uma “radicalidade da Estética”, tal como propõe Fichant, como uma absoluta irreducibilidade desta à “Lógica”. A partir das análises acima, pode-se observar o seguinte: assim como o “eu penso” deve poder acompanhar todas as minhas representações, assim também a ação sintética da imaginação deve poder se estender irrestritamente sobre o múltiplo indeterminado que lhe é fornecido pelas formas da intuição, não havendo nada que, por direito, impeça a continuidade do

exercício de sua síntese. Do contrário, haveria objetos incognoscíveis na nossa sensibilidade, tese oposta à ideia kantiana de que as categorias são aplicáveis a tudo que possa se apresentar aos sentidos. Nesse sentido, as representações do espaço e do tempo produzidas pela imaginação transcendental (intuições formais), embora não possam ser atualmente infinitas, devem poder sê-lo ao menos potencialmente, do mesmo modo como uma linha reta infinitamente extensível representa figurativamente a dimensão única do tempo. Logo, dentro dos limites impostos pelas formas da intuição, a atividade da espontaneidade é ilimitada.

### Referências bibliográficas

- ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, Vol. 2. Paris: Leroux, 1936.
- FICHANT, M. *L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée. La radicalité de l'Esthétique*. Philosophie, no. 56 (1997), pp. 20-48.
- FICHANT, M. *Espace esthétique et espace géométrique chez Kant*. Revue de Métaphysique et Morale, 2004/4, no. 44, pp. 530-550.
- FRIEDMAN, M. *Kant and the Exact Sciences*. New York: Harvard University Press, 1998.
- FRIEDMAN, M. *Geometria e intuição espacial em Kant*. Kant e-prints 7 (2012), pp. 02-32.
- HEGEL, F. *Fé e Saber* (trad. e org. por O. Tolle) São Paulo: Hedra, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (trad. por M. Santos e A. Morujão). Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- KANT, I. *gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: de Gruyter, 1942, 29 vols.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner Verlag, 1990.
- LACHIÈZE-REY, P. *L'idéalisme kantien*. Paris: Vrin, 1972.
- LOCKE, J. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (trad. por P. Pimenta). São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 1998.
- LONGUENESSE, B. *Kant on the Human Standpoint*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- NATORP, P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Berlin und Leipzig: B.G. Teubner, 1910.

WAXMAN, W. *Kant's Model of Mind. A New Interpretation of the Critique of Pure Reason*. New York: Oxford University Press, 1991.  
WOLFF, P. *Kant's theory of Mental Activity*. New York: Peter Smith Publishing, 1970.

**Resumo:** Este artigo trata do debate envolvendo a distinção feita por Kant, na controversa nota do §26 da *Crítica da Razão Pura*, entre formas da intuição e intuições formais, da qual resulta um duplo modo de se representar o espaço e o tempo. Será defendida aqui uma visão não intelectualista da atividade produtiva da imaginação transcendental: tomando como base a referida distinção, nosso principal objetivo é mostrar como esta síntese produz nossas representações objetivas do tempo e do espaço de um modo condizente com a independência entre entendimento e sensibilidade, não sendo a totalidade desta um simples produto daquele. As intuições formais do §26 caracterizam o espaço e o tempo enquanto intuições *potencialmente* infinitas. Isso nos permitirá divisar um limite preciso entre a espontaneidade do entendimento e receptividade das nossas intuições, o que eu compreendo aqui por não intelectualismo.

**Palavras-chave:** Kant; intuição; forma; imaginação; síntese; (não) intelectualismo

**Abstract:** This paper deals with the distinction made by Kant, in the much-debated note of §26 from the *Critique of Pure reason*, between forms of intuition and formal intuitions, from which results a double way of representing space and time. A non-intellectualist view of the productive activity of transcendental imagination will be defended here: based on the aforementioned distinction, I intend to show how this synthesis produces our objective representations of time and space in a manner consistent with the independence between sensibility and understanding, the totality of the former not being a mere product of the latter. The formal intuitions of §26 characterize space and time as *potentially* infinite intuitions. This idea allows us to set a clear limit between the spontaneity of understanding and the receptivity of our intuitions, what I understand here by non-intellectualism.

**Keywords:** Kant; form; imagination; synthesis; (non)-intellectualism

Recebido em: novembro 2018

Aprovado em: agosto 2019

## Resenha

**Borges, Maria de Lourdes. *Emotion, Reason, and Action in Kant*. New York/London: Bloomsbury, 2019.**

Joel T. Klein \*

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

O livro de Maria de Loures Borges é um dos estudos mais completos, detalhados e esclarecedores sobre o tema das emoções na filosofia prática kantiana. A autora não apenas se engaja na discussão acerca de importantes aspectos interpretativos da obra de Kant, com também situa a posição kantiana sobre as emoções no contexto mais abrangente das principais teorias éticas contemporâneas. Para a surpresa dos leitores, Borges mostra algo a princípio inesperado, a saber, que Kant possui uma compreensão mais complexa e multifacetada acerca das emoções e do seu papel na teoria do agir do que algumas propostas filosóficas contemporâneas. Desse modo, como uma avaliação geral, pode-se dizer que Borges tanto esclarece o papel das emoções no contexto da filosofia prática de Kant, quanto reabilita a filosofia kantiana no debate contemporâneo acerca daquele aspecto no qual ela se mostrava mais frágil.

A análise do papel das emoções na filosofia prática kantiana não se restringe ao âmbito da ação moral, mas ao âmbito da ação em geral, englobando assim também ações que envolvem fraqueza moral e até mesmo ações más. O livro é dividido em nove capítulos. No primeiro, intitulado “*Ação, razão e causas em Kant*”, Borges analisa os conceitos de motivo e estímulo nas lições de ética e metafísica, e de motivo (*Bewegungsgrund*) e móbil (*Treibfeder*) na *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Nesse contexto, ela discute a tese de Allison acerca da tese da incorporação e defende que é possível apenas um motivo para uma ação. A autora busca reconciliar a tese da incorporação com a tese kantiana da fraqueza da vontade. Chamo a atenção para a distinção que a autora estabelece entre ação moral e teoria do agir, com a qual ela consegue apresentar uma engenhosa solução para a questão da fraqueza da vontade, a qual pode ser combatida com virtude definida como fortaleza.

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Bolsista produtividade CNPq. E-mail: jthklein@yahoo.com.br

No segundo capítulo, intitulado “*Podemos agir sem sentimentos? Respeito, simpatia e outras formas de amor*”, a autora apresenta um quadro complexo em que, por um lado, Kant defenderia uma posição contrária ao emotivismo, ou seja, que ele assume a posição de que não seria necessário uma emoção como causa para o agir moral, por outro, Kant defenderia, em especial na *Metafísica dos Costumes* e na *Antropologia*, uma visão mais complexa em que emoções ainda assim poderiam contribuir para o desenvolvimento da moralidade em um sentido mais amplo.

No terceiro capítulo, intitulado “O lugar dos afetos e paixões no sistema Kantiano”, a autora apresenta as diferenças entre afetos e paixões e busca encontrar um lugar para elas no contexto do sistema da filosofia prática kantiana. Após uma análise entre os níveis de uma antropologia prática e de uma moral aplicada, a autora assume a posição de que a discussão sobre afetos e paixões compõe aquilo que Robert Louden define como uma parte impura da ética. Além disso, após apontar para o lugar sistemático dos afetos e paixões, a autora mostra que Kant deve ainda ser visto como um antagonista do empirismo, pois a determinação da correção da ação moral deve ocorrer exclusivamente pela razão, sem o auxílio da emoção.

No quarto capítulo, intitulado “O que Kant pode nos ensinar acerca das emoções?” a autora defende uma tese original acerca de como Kant compreende a multiplicidade e diversidade de nossas emoções, as quais, segundo ela, seriam melhor compreendidas como ocupando diferentes posições em algo denominado de “mapa do eu”. Um dos pontos mais perspicazes do capítulo é mostrar como a posição kantiana não permite ser enquadrada na dualidade estabelecida pela discussão contemporânea entre atitude proposicional e teoria sentimentalista, pois apresenta uma posição intermediária entre ambas.

No quinto capítulo intitulado “Fisiologia e o controle dos afetos na filosofia de Kant” a autora defende que a teoria kantiana dos afetos está conectada com a ideia psicológica do século dezessete de estados de excitação, a qual concebe que alguns afetos são difíceis de serem controlados e alguns mesmos são incontroláveis pela mera atuação das faculdades mentais. Mesmo que em alguns momentos Kant admita o cultivo do caráter, esse cultivo possui um limite e o indivíduo pode precisar de auxílio externo para isso. Nesse capítulo o leitor encontra um debate relevante que apresenta a particularidade da posição kantiana e a contrasta com as posições das filosofias antigas, como aquelas encontradas em Aristóteles e nos estoicos.

No sexto capítulo, intitulado “Virtude Kantiana como uma cura dos afetos e paixões”, Borges mostra como a virtude kantiana se distingue da felicidade e não busca nenhuma finalidade particular, como a realização de uma vida feliz. Nesse sentido, a autora argumenta que a virtude Kantiana deve ser vista como fortaleza, força e autocontrole para alcançar a plena racionalidade. Nesse capítulo merece destaque a argumentação apresentada para separar a posição kantiana de uma ética teleológica.



No sétimo capítulo, intitulado “A beleza e o bem: refinamento como uma propedêutica para a moralidade”, a autora inicia com uma análise do parágrafo 59 da *Crítica da faculdade do juízo*, a qual indica que a beleza pode ser considerada um símbolo do bem. Em seguida, a partir da análise de passagens da *Metafísica dos costumes* e da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* discute-se a relação entre o âmbito do gosto e o âmbito da virtude.

No oitavo capítulo intitulado “Mulheres e emoções” Borges argumenta novamente e de uma maneira original que, apesar de Kant possuir algumas afirmações preconceituosas acerca das mulheres, a sua caracterização das peculiaridades da sensibilidade moral feminina apresenta elementos relevantes. Outra parte que chama a atenção nesse capítulo é a retomada de Martha Nussbaum para sustentar que os elementos centrais da moralidade kantiana, como o fato de todos os seres humanos possuírem igual dignidade e valor e de que a principal fonte desse valor está na sua faculdade moral de escolha, constituem conceitos fundamentais para a filosofia feminista.

No nono capítulo intitulado “Mal e paixões” a autora discute a distinção entre paixões naturais e paixões sociais e sustenta como as últimas são moralmente mais prejudiciais que as primeiras. Discute também as formas para eliminar as paixões e indica os limites da comunidade política para lidar com esse problema. Finalmente discute-se também o conceito de uma comunidade ética que aparece no livro *A religião nos limites da simples razão*. A autora conclui o capítulo sustentando que apenas a comunidade ética poderia curar o mal, visto que o mal possui suas fontes na vida em sociedade. Nesse sentido, as instituições políticas seriam necessárias, mas não suficientes para lidar com o mal, visto que elas podem obrigar o homem a agir conforme ao dever, segundo a legalidade externa, mas não melhorar os seus corações.

Finalmente, é outra grande qualidade do livro está no seu engajamento ativo e direto com a literatura mais atual acerca do tema. A autora se posiciona de maneira original e clara em uma série de questões bastante controversas e sem tangenciar as dificuldades. Trata-se de uma importante contribuição brasileira para o debate internacional na *Kant-Forschung* e uma leitura obrigatória para quem trabalha com temas relacionados à ética kantiana em particular e uma leitura bastante recomendável para quem trabalha com ética filosófica em sentido mais amplo. É importante indicar que o livro de Borges também desmonta uma série de preconceitos existentes na filosofia em geral, mas também na academia brasileira em particular, com relação à filosofia prática kantiana. Ela mostra como a ética kantiana é atual e apresenta um modelo alternativo relevante mesmo quando se está discutindo questões relativas às emoções.

Recebido em agosto 2019

Aprovado em agosto de 2019

## Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
  - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
  - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
  - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por e-mail ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
  - 4.1 Texto corrido, tecendo ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
  - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
  - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
  - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
  - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em maiúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
  - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
  - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, primeira letra do nome em maiúscula, título da tese em itálico, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adequam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 As citações das obras de Kant devem ser feitas segundo as regras da Akademie Ausgabe. Conferir página: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

## Information for authors

1 *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

1.1 Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

1.2 Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

1.3 Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

2 Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

3 Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

4 The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

4.1 Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

4.2 Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

5 Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body the text, thus: (Heinrich, 1989, 20).

6 All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

6.1 Books: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.2 Collections: organizer's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

6.3 Article in a collection: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

6.4 Article in a journal: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

6.5 Academic thesis: author's last name in capital letters, initial of the author's first name in capital letter, title of thesis in italics, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

7 Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be send out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

8 The authors will be notified that their submissions have been received.

9 The quotations from Kant's works should be made according to the rules of the Akademie Ausgabe.

See page: <http://www.sociedadekant.org/normas-para-citacoes/>

10 Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

11 For more information, inquire the Editor.