

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 20
Número 1
Abril de 2022
ISSN impresso 1518-403X
ISSN eletrônico 2317-7462



Editores

Joel Thiago Klein
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, 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

Assistentes editoriais

Marina Burigo Guimarães Back
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Nicole Martinazzo
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Tales Yamamoto
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

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

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

Conselho editorial

Alessandro Pinzani

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, Brasil

António Marques

Universidade Nova 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

Johns Hopkins University
Baltimore, Estados Unidos

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 Zöller

Ludwig Maximilian Universität
München, Alemanha

Heiner Klemme

Martin Luther Universität – Halle/Wittenberg
Halle, Alemanha

Henry Allison

Boston University
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

Università di Catania
Catania, 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

Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Nuria Sánchez Madrid

Universidad Complutense de Madrid
Madrid, Espanha

Oliver Sensen
Tulane University of Louisiana
New Orleans, Estados Unidos

Otfried Höffe
Eberhard Karls Universität
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
Brown University
Providence, 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 20

Número 1

Abril de 2022

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

7

Homenagem a Luís Nascimento (1973 - 2022)

[*Homage to Luís Nascimento*]

Pedro Paulo Pimenta

9

Apresentação

[*presentation*]

Bruno Nadai e Pedro Farhat

Artigos

[*articles*]

11

A terceira Crítica e o gosto dos britânicos

[*The third Critique and the British Taste*]

Luís F. S. Nascimento

27

Arqueologia da Natureza (Crítica da faculdade de julgarde julgar, capítulo 80)

[*Archeology of Nature (Critique of Judgment, chapter 80)*]

Pedro Paulo Pimenta

39

Heinrich von Kleist ou a filosofia crítica à contraluz

[*Heinrich von Kleist: Kantian philosophy against the light*]

Pedro Fernandes Galé

51

Transcendental, vida e indeterminação – a propósito da Crítica da faculdade de julgar e da Naturphilosophie de Schelling

[*Transcendental, life and indeterminacy – on the Critique of Judgment and Schelling's Naturphilosophie*]

Francisco Prata Gaspar

73

Reflexão e primado prático no subsolo da filosofia transcendental: Fichte leitor da terceira Crítica

[*Reflection and practical primacy in the underground of transcendental philosophy: Fichte's reading of the Third Critique*]

João Cunha

97

50 anos de dissertações e teses sobre a Kritik der Urteilskraft na filosofia universitária nacional (1971-2021)

[*50 years of Master and PhD Theses on Kritik der Urteilskraft in National University Philosophy (1971-2021)*]

Vinicius de Figueiredo, Tiago Zúchi, Lorenná Marques, Egyle Lopes e André Penteado

117

Esquema para uma história da recepção da Crítica da faculdade de julgar no Brasil, nos últimos 50 anos, a partir de uma visão uspiana

[*Scheme for a history of the reception of the Critique of the faculty of judgment in Brazil in the past 50 years, from a Uspian viewpoint*]

Ricardo Terra

Homenagem a Luís Nascimento (1973 - 2022)

Pedro Paulo Pimenta

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

Na trajetória filosófica de Luís Nascimento, abreviada de forma trágica em julho último, às vésperas de completar 49 anos, Kant sempre teve um lugar privilegiado. Nunca se definiu como kantiano, mas fazia questão de voltar a Kant, e, em suas intervenções, de chamar a atenção de seus colegas – primeiro, estudantes, depois, professores – para o que era devido a Kant, mesmo que a Crítica não estivesse em pauta. Se digo “a Crítica”, é porque o Kant de Luís, mote de reflexão mais que de filologia, começava em 1781 e se encerrava com a Crítica do Juízo – com uma abertura, em anos mais recentes, para as Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, em uma ponta, e, na outra, para a Antropologia. Visão restrita, diriam alguns, estreita, acrescentariam outros. Com isso, no entanto, perde-se de vista o que realmente importa em uma postura como essa, a ideia de que um filósofo e seus escritos estão aí para ser lidos e interpretados, o que exige duas qualidades que nunca lhe faltaram, a inteligência crítica e a disposição à reflexão. Com perspicácia e discernimento, Luís encontrava em Kant o discípulo de Rousseau, o precursor de Fichte, um romântico avant la lettre, um esteta de sensibilidade singular, e muitas coisas mais. Quem lhe recusaria a pertinência desses achados? Sua morte prematura nos privou de um interlocutor privilegiado, que era, além disso, um amigo exemplar.

Apresentação

Bruno Nadai

Universidade Federal do ABC (Santo André, Brasil), orcid.org/0000-0003-2005-7066

Pedro Farhat

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil), orcid.org/0000-0001-6575-0011

Os artigos deste volume abordam, de maneira direta ou indireta, aquela que é uma das mais instigantes e profícias obras do *corpus kantiano*, a *Crítica da faculdade de julgar*. Os autores aqui reunidos foram convidados a verter em texto e publicar suas comunicações orais apresentadas no Ciclo de Conferências intitulado “A *Crítica da faculdade de julgar*, pressupostos e desdobramentos”, evento virtual que teve lugar no ano de 2020 e foi promovido pelo Grupo de Pesquisa em Filosofia Alemã: Crítica, Método e Dialética, da UFABC, com apoio do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC¹.

Como sabem os leitores familiarizados com a filosofia kantiana, a *Crítica da faculdade de julgar*, publicada em 1790, representou uma ampliação do escopo do projeto filosófico de Kant, tal qual delineado em 1781 na *Crítica da razão pura*. Além disso, nesta terceira *Crítica*, o filósofo aborda uma pluralidade de questões que exigem do intérprete o domínio de um amplo repertório histórico, conceitual e sistemático. Na obra, Kant introduz a noção de reflexão e a distinção entre juízos determinantes e reflexionantes, rearticulando o sistema das faculdades superiores da mente e tornando mais complexa a teoria do juízo introduzida na primeira *Crítica*; ele aborda o problema da unidade e da passagem entre a razão pura teórica e a razão pura prática; formula sua teoria do juízo estético; desenvolve seu conceito de organismo e sua concepção teleológica da natureza; articulando tudo isso, por fim, com uma teologia moral. Tendo em conta toda essa diversidade temática e pluralidade conceitual, reunimos professores e pesquisadores brasileiros cuja produção se refere a temas, tradições filosóficas e/ou autores que se vinculam com pressupostos e desdobramentos filosóficos da terceira *Crítica* e os convidamos a abordar a obra desde essa perspectiva.

Os dois primeiros artigos aqui presentes discutem os pressupostos filosófico-conceituais dos conceitos que estruturam as duas partes da *Crítica da faculdade de julgar*, “gosto” e “vida”, respectivamente. O professor Luís Nascimento (UFSCar)², a cuja memória dedicamos esse volume, tratou da noção de “gosto” no contexto da filosofia britânica e o professor Pedro Paulo Pimenta abordou a noção de “vida” no contexto científico e filosófico do séc. XVIII europeu. Os três artigos seguintes abordam os desdobramentos filosóficos da terceira *Crítica* em autores e movimentos da filosofia alemã posterior: o professor João Geraldo Cunha (UFLA) abordou a radicalização da noção de reflexão em Fichte; o professor Pedro Galé (UFSCar)

1 Grupo de pesquisa cadastrado no CNPq e coordenado pelos professores Bruno Nadai, Fernando Mattos e Michela Bordignon. A proposta do Ciclo de Conferências surgiu no início de 2020, no contexto da transposição das atividades do grupo de pesquisa para o ambiente virtual, em decorrência da pandemia de Covid-19.

2 Infelizmente o colega Luís Fernando dos Santos Nascimento faleceu em junho de 2022, enquanto esta publicação estava em preparação. Luis foi um filósofo brilhante, professor na UFSCar, muito querido por seus alunos, colegas e amigos. Ele participou do Ciclo de Conferências on-line que deu origem a este volume e submeteu seu artigo para a publicação pouco tempo antes de nos deixar. Além dessa publicação póstuma, vocês encontram adiante uma homenagem escrita para ele pelo professor Pedro Paulo Pimenta, seu amigo pessoal de longa data.

tratou das tensas relações entre o romantismo alemão e a teoria estética kantiana; enquanto o professor Francisco Prata (UFSCar) abordou o desenvolvimento da noção de natureza orgânica em Schelling. Por fim, os dois últimos artigos, extrapolando a discussão dos pressupostos e desdobramentos da terceira *Crítica*, tratam da recepção da obra no Brasil. O professor Vinicius de Figueiredo, Tiago Zúchi, Lorenna Marques, Egle Lopes e André Penteado (todos da UFPR) apresentam um recenseamento de todas as dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre a terceira *Crítica* defendidas no Brasil nos últimos 40 anos. Por fim, o professor Ricardo Terra (USP) discorre sobre uma série de marcos institucionais que determinaram a institucionalização da pesquisa kantiana no Brasil, além de oferecer um depoimento sobre seus anos de formação.

A ideia de compreender uma obra filosófica a partir de seus pressupostos e desdobramentos revela certos compromissos hermenêuticos que, ainda que não conformem um método, certamente nos dão ocasião para alinhavar algumas considerações oportunas. O estudo dos pressupostos e desdobramentos de uma obra filosófica aparece aqui, evidentemente, como uma tarefa subsequente à sua compreensão textual. Assim, a compreensão da estrutura e/ou arquitetura conceitual da obra se apresenta como momento fundamental, mas que não é tomado como objetivo último da atividade do intérprete. De certo que a natureza filosófica dos temas e problemas de que trata um autor apenas se revela pela letra de seu texto, segundo uma ordem lógica que estabelece sua estrutura interna. Essa estrutura pode e deve, em um primeiro momento, ser objeto de um estudo detido e meditado, capaz de revelar sua ordem de razões. No entanto, o leitor não será capaz de extrair uma ampla compreensão histórica e filosófica da obra se, em um momento subsequente, ele não for capaz de relacionar o conteúdo nela estruturado com o conteúdo estruturado em outros sistemas, que oferecem diferentes respostas a problemas semelhantes ou que abordam novos temas ou problemas, aos quais essa própria dá lugar.

Após uma leitura atenta, cumprida a etapa de compreensão textual, o intérprete pode maravilhar-se, espantar-se, não entender e até mesmo temer a dedução transcendental das categorias, mas ele pouco poderá dizer de seu sentido filosófico se não for capaz de relacioná-la, por exemplo, com o problema da realidade objetiva das ideias em Descartes ou com o problema da causalidade em Hume. E o horizonte interpretativo desse leitor certamente se ampliará, eis outro exemplo, se ele puder ver na doutrina da ciência de Fichte a recusa do conceito de uma coisa em si mesma e a radicalização do idealismo transcendental. Assim também, o intérprete pode e deve acompanhar passo a passo a análise dos conceitos de boa vontade e dever, contar e recontar as diferentes formulações do imperativo categórico na Fundamentação da metafísica dos costumes, mas sua compreensão do sentido histórico e filosófico do conceito de autonomia moral certamente ganhará em profundidade se ele puder entender o imperativo categórico como uma resposta às filosofias do sentimento moral, do perfeccionismo wolffiano e da *Populärphilosophie*. Da mesma forma, a compreensão do sentido filosófico da doutrina kantiana da moralidade como autonomia se aprofunda quando o intérprete conhece a crítica ao formalismo moral apresentada nos Fundamentos da Filosofia do Direito de Hegel.

Esses são apenas alguns exemplos possíveis da ideia de se compreender uma obra a partir da maneira como ela se relaciona com seus pressupostos conceituais ou se desdobra em novos temas e problemas, ao ser apropriada por filósofos posteriores. Os textos deste volume são contribuições escritas com o mesmo espírito. Esperamos, assim, encontrar na leitora e no leitor destas páginas não um interesse fortuito, mas sobretudo a disposição a engajar-se com os textos de Kant, revisitando seus pressupostos conceituais e considerando seus desdobramentos em outros sistemas filosóficos.

A terceira Crítica e o gosto dos britânicos¹

[*The third Critique and the British Taste*]

Luís F. S. Nascimento²

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brasil), orcid.org/0000-0001-5744-7370

DOI: 10.5380/sk.v20i1.90908

Resumo

Neste trabalho são discutidos aspectos das noções de “crítica” e “gosto” que aproximam e distanciam autores da filosofia britânica, como Shaftesbury e Hume, de um lado, e a filosofia crítica kantiana, de outro lado. Discute-se também como a ideia de formação da sensibilidade, desenvolvida por Schiller, borra os limites da distinção kantiana entre gosto e moral, retomando elementos da noção do *taste* dos britânicos.

Palavras-chave: Hume; Kant; Shaftesbury; gosto; crítica.

Abstract

This paper discusses aspects of certain notions such as “critique” and “taste” that bring together and distance authors of British philosophy, such as Shaftesbury and Hume, on the one hand, and Kantian critical philosophy, on the other hand. It also discusses how Schiller’s notion of formation of sensibility blurs the limits of the Kantian distinction between taste and morals, resuming elements of the British notion of «taste».

Keywords: Hume; Kant; Shaftesbury; taste; critique.

1 O presente texto recupera uma passagem de Gosto e crítica nos Ensaios de Hume (Nascimento, 2014) e, sob muitos aspectos, pode ser tomado como um desenvolvimento de questões ali apresentadas.

2 Professor do Departamento de Filosofia da UFSCar. Infelizmente, o professor Luis F. S. Nascimento faleceu em junho de 2022, durante a preparação do presente número da Studia Kantiana. Os editores agradecem à sua esposa, a professora Ana Carolina Soárez Soria, por gentilmente autorizar esta publicação. O número é dedicado à memória deste brilhante pesquisador, muito querido por seus colegas e alunos (Nota dos Editores).

Quando em uma obra de pendor satírico, escrita no final do século XVII e publicada no início do XVIII, Jonathan Swift se pergunta pela entidade que presidiria as manifestações de pensadores e artistas modernos, a exemplo do que foram os deuses para os antigos, ele nos sugere a crítica, *criticism*. O título do texto em questão é *Um relato completo e verdadeiro da batalha travada na última sexta-feira entre os livros antigos e modernos na Biblioteca de Saint James* e nele se apresenta um retrato deste ser que daria unidade às obras modernas (a crítica) que é tão irônico quanto o seu título. Como nos mostra Pedro Galé, a crítica seria uma espécie de deidade “que vivia no cume nevado de uma montanha de Nova Zembla’ e que tinha por atributos ‘garras, como gatos; sua cabeça, orelhas e voz eram como a de um asno, seus dentes já haviam caído e seus olhos se viravam para dentro, pois ela olhava somente para si” (Galé, 2016, p. 26). Tal imagem cômica pode nos dar uma ideia da importância que o tema da crítica havia assumido na passagem do século XVII para o XVIII.

É sempre temerário estabelecer a primazia de um pensador frente a outros no que diz respeito ao uso de certa terminologia, mas não parece despropositado ver em Shaftesbury uma das primeiras expressões filosóficas da crítica. Em suas *Características*, ele nos oferece uma imagem de um rio de águas bravias, do qual não há como nos furtar e que poderíamos entender como sendo o fluxo de nossas afecções, sentimentos e opiniões. Uma vez lançado nessas águas, o dogmático, diz-nos Shaftesbury, agarra-se ao primeiro tronco ou arbusto que encontra e nele fica. O cétilo, por sua vez, recusa-se a prender-se ao que quer que seja, sofrendo de tal forma o furor da correnteza, que facilmente pode se afogar. Como figura intermediária, o filósofo inglês vê a do crítico, que com discernimento e reflexão estuda a situação e procura o melhor modo de controlar uma circunstância que reconhece como sendo problemática³. Temos aqui a expressão da crítica como postura preferível e equilibrada. Comumente vinculado à avaliação ou apreciação das belezas naturais e artísticas, o termo *criticism* passa a designar uma postura (uma disposição, poderíamos dizer com Shaftesbury) que, sem abandonar sua origem estética, se estende ao bom julgamento das mais variadas manifestações da vida e do pensamento humanos. E o homem de gosto é aquele que possui ou aperfeiçoa sua capacidade crítica. Tal maneira de conceber o *criticism* faz escola na Grã-Bretanha setecentista: Edmund Burke, Lord Kames, Joseph Addison, Alexander Gerard, Hugh Blair, Francis Hutcheson, Adam Smith e próprio Shaftesbury são alguns dos pensadores para os quais a relação entre a crítica e o gosto desempenham um papel de extrema importância para suas filosofias.

Como nos mostra Márcio Suzuki, ao dar o nome de crítica à “investigação do alcance e dos limites da razão”, Kant “sabe muito bem que não está empregando uma palavra nova” e não desconhece que o termo está ligado à ideia geral de “submeter dogmas e opiniões aceitas ao escrutínio do pensamento livre e esclarecido” (Suzuki, 1998, p. 19). Se esse sentido original se obscurece quando Kant ressignifica a palavra e faz da crítica, como nos diz o início das duas introduções que escreveu para a *Terceira Crítica*, um procedimento que “delineia e verifica” a filosofia, definida aí como “sistema racional por conceitos” (Kant, 1980a, p. 167; EEKU, AA XX: 195), a ideia de uma apreciação que teria no belo o seu objeto principal ressurge quando lemos nas primeiras linhas do parágrafo 44 deste livro o seguinte: “Não há ciência do belo, mas somente crítica, nem bela ciência, mas somente bela-arte” (Kant, 1980b, p. 244, KU, AA V: 304).

Segundo esta passagem, há uma identificação entre juízo de gosto, que tem no belo o seu objeto, e a atividade da crítica, que aqui recupera muito do *criticism* dos britânicos e mesmo da critique dos franceses, para os quais a postura do crítico tem vínculos com aquela que se exige daquele que julga a beleza. Ora, em que medida é legítimo estabelecer essa relação entre *criticism* e *Kritik*, tal como ela aparece na *Terceira Crítica*? Para tentar conferir mais elementos a tal questão, tomemos como exemplo do gosto (*taste*) britânico um texto que, malgrado suas peculiaridades e distinções frente ao modo como outros britânicos

3 Ver Os Moralistas, quinto dos seis tratados que compõem as *Características*.

pensam o tema, pode nos oferecer parâmetros para investigar a relação entre *criticism* e *taste* nos autores de língua inglesa. Estamos falando do conhecido *Do padrão do gosto*, de David Hume, e a ele passaremos a examinar de modo detido.

Um padrão

Nos parece difícil considerar *Do padrão do gosto* de Hume sem levar em consideração o fato de ele ter sido escrito na forma ensaística. Gênero mais aberto, por vezes se aproximando da conversa e dos textos literários, o ensaio permite que seu autor trabalhe com mais liberdade os temas sobre os quais se debruça. Sem precisar estabelecer de maneira rigorosa as ideias que apresenta, o escritor pode apresentá-las ora de uma forma, ora de outra, causando em seu leitor a sensação de uma mudança de ponto de vista ou mesmo de incoerência. Não obstante as diferentes maneiras com que pode se apresentar, o autor de ensaios parece sempre ter o compromisso de expor seu objeto de modo elegante, assumindo o propósito de agradar e persuadir mesmo quando o faz às custas de confundir o seu público e nele incutir a dúvida, no lugar de oferecer uma resposta precisa. Em um ensaio que tem o título de *A arte de escrever ensaios*, Hume destaca a importância da prática da *fine writing*, arte de escrever com finura e beleza, e aponta para sua característica principal: “A arte de escrever com finura consiste, de acordo com o Sr. Addison, em **sentimentos** que são naturais sem serem óbvios. Não pode haver definição mais justa e concisa dessa arte” (Hume, 2008, p. 157, grifo nosso).

Como aponta a edição organizada por Eugene F. Miller dos *Ensaios* de Hume, ao mencionar Joseph Addison, o filósofo escocês se refere ao *Spectator* 345, datado de 5 de abril de 1712. Em uma nota à tradução brasileira dos mesmos *Ensaios*, Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta acrescentam que se trata de um texto em que Addison comenta o *Paraíso perdido* de Milton. Para o autor do *Spectator*, a obra do célebre poeta britânico é uma prova de que o refinamento na escrita deve provir de uma naturalidade que jamais se confunde com a obviedade, tese que, como vimos, é recuperada por Hume. No entanto, lembram os tradutores brasileiros, há algo no texto do escocês que não se encontra no de Addison, a saber: a palavra *sentimento* (*sentiment*). Esse pequeno detalhe é fundamental para a compreensão do que é para Hume escrever com simplicidade e refinamento, sobretudo quando consideramos a distinção que ele propõe entre *sentiment* e *feeling*, como nos mostram Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta:

O que faz a diferença do *sentiment* em relação ao *feeling* é que ele é uma reflexão, um juízo, uma opinião e, ao mesmo tempo, a expressão deles. Somente com a compreensão desse significado implícito de “sentimento”, a “definição” que Hume propõe para a arte de escrever passa a fazer sentido: ela consiste [na expressão] de sentimentos naturais que não são óbvios (Hume, 2008, p. 157, nota 182).

Assim, o *sentiment* não se limitaria apenas a sentir (*to feel*), mas pressuporia um juízo, uma avaliação e mesmo crítica daquilo que se sente. Daí o seu vínculo com o gosto, como nos explicam os organizadores brasileiros dos *Ensaios* de Hume no item *taste* que escrevem para o glossário que acompanha a mesma edição. Dizem eles:

(...) para Hume, o gosto é exigido não apenas para julgar as belezas naturais, mas também as chamadas belezas artificiais (produzidas pelas artes, música e literatura) e morais (o caráter e o modo dos indivíduos). (...) O gosto é, assim, junto com o sentimento, “a fundação tanto da moral quanto da crítica”, como afirma Eugene F. Miller em sua edição dos *Ensaios* (Hume, 2008, pp. 285-6).

Transformado em tema principal em *Do padrão do gosto*, o *taste* se torna, ele mesmo, um objeto de *fine writing*, um tipo de reflexão ou dobra que faz com que a crítica considere seu próprio modo de proceder, tomando a si como questão. De seu autor, o filósofo e ensaísta

Hume, esperamos que nos apresente seu objeto de modo natural, sem que seja óbvio, o que, como vimos a partir de *A arte de escrever ensaios*, embotaria o juízo ou sentimento de seu leitor, causando-lhe tédio no lugar de tocar (*strike*) sua mente. O modo como nosso filósofo escolhe para iniciar seu ensaio sobre o gosto tira vantagem do modo comum (natural, poderíamos dizer) e mesmo óbvio com que se pensa a questão:

A grande variedade de gosto, assim como de opinião, existente no mundo é muito **óbvia** para ter escapado à observação de qualquer um. Homens do mais limitado conhecimento conseguem notar diferença de gosto no estreito círculo de suas relações, inclusive onde as pessoas tenham sido educadas sob o mesmo governo e imbuídas desde cedo dos mesmos preconceitos. Mas aqueles que conseguem **alargar** seus horizontes para contemplar nações distintas e épocas remotas ficam ainda mais surpresos com a grande inconsistência e contrariedade. (...) Se essa variedade de gosto é **óbvia** para o investigador mais descuidado, num exame atento se constatará que ela é na realidade muito maior do que parece (Hume, 2008, p. 173, grifo nosso).

A obviedade que se depreende do gosto é fruto de uma observação, de uma experiência, que atesta a multiplicidade de sentimentos quando o tema é a beleza da natureza, de nossas produções ou ações. Mesmo aqueles que não possuem uma visão alargada, estando sempre limitados aos costumes e preferências de seu país ou terra, sabem que não existe uma unidade quando o assunto é o gosto. Viajar, conhecer outras culturas, estudar história e conhecer os hábitos do passado, apenas faz aumentar os exemplos que confirmam o que o mais comum dos homens já sabe. Os homens têm opiniões diversas que espelham a diferença entre eles. E mesmo quando se toma a vida de alguém, vê-se uma oscilação e mudança constante de interesses e predileções. Jovens, nos dirá Hume, tendem a gostar de imagens que suscitam a ideia de paixão, temas cálidos ou ternos, ligados ao amor. Ao velho apraz a filosofia, o exame frio e assuntos que mais se adéquam a um estágio da vida em que se experimenta certa moderação nos modos e sentimentos. Ovídio, continua o filósofo escocês, tende a agradar os moços; Horácio, os mais maduros; Tácito, aqueles que entram na velhice. Tratam-se, é claro, de exemplos que não podem ser tomados ao pé da letra, e é possível que alguém de 50 anos ainda mantenha o seu apreço por Ovídio, mas não deixam de ilustrar a variabilidade que separa os homens no que diz respeito às suas tendências naturais e às suas predileções. Cada qual, cada idade ou fase da vida, apresenta sua inclinação e é difícil pensar que se pode encontrar um acordo absoluto que faria com que meus gostos entrassem em total sintonia com os dos demais:

Em vão tentaríamos, em casos como estes, entrar nos sentimentos dos outros, despindos das propensões que nos são naturais. Escolhemos nosso autor favorito como escolhemos um amigo, por conformidade de humor e disposição. (...) É claramente um erro que um crítico restrinja sua aprovação a uma espécie ou estilo de escrita e condene todos os demais. É, todavia, quase impossível não sentir uma predileção pelo que se ajusta à nossa inclinação e disposição particulares (Hume, 2008, pp. 189-190, grifo nosso).

A passagem acima deixa claro: não podemos ignorar nossa natureza. Propensões naturais fazem com que cada homem tenha suas particularidades, que o distinguem dos outros. Mesmo o crítico, que aqui aparece sob a figura do crítico literário, do qual esperamos uma visão bastante alargada e capaz de emitir juízos imparciais acerca dos mais variados gêneros de escrita, é levado por certas preferências. São tantas diferenças, predileções e preconceitos que o gosto parece estar fadado a se perder numa tormenta de sentimentos dispareces e inconstantes, sem qualquer possibilidade de que se estabeleça qualquer unidade capaz de vencer as dificuldades e conceber uma noção exata do que venha a ser o *taste*. Hume parece aqui estar diante de uma situação similar àquela em que se encontrava ao redigir a conclusão do Livro I de seu *Tratado da natureza humana*, quando recorre à imagem de uma “embarcação avariada e maltratada pelas intempéries” (Hume, 2000, p.

296) para descrever uma empreitada ou viagem cujo destino não se pode assegurar, deixando o navegante em suspenso acerca do próprio trajeto que percorreu. As linhas de *Do padrão do gosto* nos diriam que neste momento o senso comum, que na maioria das vezes está em conflito com as especulações filosóficas, parece aqui concordar com o pensamento cético ao afirmar que não existe possibilidade de determinar o que vem a ser o gosto e o seu objeto, a beleza. Dada a variabilidade e inconstância dos sentimentos dos homens, o provérbio popular acaba por se encontrar com a filosofia e teríamos algo como o conhecido *gosto não se discute*.

Como vemos, estamos navegando em mares completamente céticos, mas quando parecíamos perdidos em incertezas e em falta de sentido ou direção, Hume nos aponta um Norte: “É natural, para nós, procurar um *padrão do gosto*, uma regra pela qual se possam reconciliar os vários sentimentos dos homens, ou ao menos garantir uma decisão confirmado um sentimento e condenando o outro” (Hume, 2008, p. 175). Há, então, uma tendência própria do homem a procurar um padrão do gosto. Essa afirmação pode ser natural, uma vez que reivindica certa noção do que é a natureza humana, mas não se mostra como sendo óbvia, já que a obviedade estaria em reconhecer apenas as diferenças entre os diversos gostos. O argumento que institui um padrão leva em conta essa obviedade e, a partir dela, portanto sem desconsiderá-la, vislumbra a possibilidade de parâmetros para o bem julgar, certa regra, para usar os termos de Hume, ou regularidade que nos permite estabelecer uma constância em termos de gosto. Tais parâmetros podem ser dados pela “admiração duradoura” que nutrimos por obras que “sobreviveram a todos os caprichos da moda e das vogas, a todos os equívocos da ignorância e da inveja” (Hume, 2008, p. 178). É o caso de Homero, que aprazia na antiguidade, que continua a ser admirado nos tempos modernos e que assim deve permanecer onde quer que o bom gosto se estabeleça. Hume trabalha aqui com a ideia de *duração* que, no caso de poetas como Homero, se expressam no fato de sua obra vencer as barreiras de tempo e de costumes, sendo apreciada por todas as épocas e nações. O artista do momento, se se limitar a isso, não resistirá ao exame da posteridade e mesmo à apreciação de outras culturas, distintas da dele. Há algo que permanece no gosto, malgrado todas as suas variações e diferenças, e isso comprova-se pelo exemplo dos grandes artistas: “Um verdadeiro gênio, ao contrário [do falso], quanto mais perdura e mais se difunde a sua obra, mais sincera é a admiração que encontra” (Hume, 2008, p. 178).

Hume não deixará de dizer que comumente os grandes artistas encontram em seu tempo dificuldades oriundas da “inveja e ciúme” (Hume, 2008, p. 178) de seus contemporâneos. Porém, como vimos, a distância que o tempo fornece restituirá suas qualidades e as “belezas naturalmente talhadas para despertar sentimentos agradáveis” poderão liberar “as suas energias, e enquanto durar o mundo, elas conservarão sua autoridade sobre as mentes dos homens” (Hume, 2008, p. 179). A duração é, assim, um parâmetro que permite mensurar a qualidade de uma manifestação artística a partir de uma beleza que se tornou clássica. Uma vez estabelecido esse modelo, ele pode ajudar na avaliação de obras mais recentes, como ocorre, por exemplo, em Aristóteles que, ao criticar a poesia dramática em sua *Poética*, recorre ao grande exemplo de Homero. Diz-nos Hume: “Fica claro então que, em meio a toda a variedade e inconstância de gosto, há certos princípios gerais de aprovação e de censura, cuja influência um **olhar cuidadoso** pode rastrear em todas as operações da mente” (Hume, 2008, p.179, grifo nosso).

A mesma natureza humana que nos faz ver a variedade do gosto, nos mostra agora que é preciso considerar esses princípios gerais quando julgamos objetos tomados como belos. Um olhar cuidadoso, que pode ir além da obviedade, poderá vislumbrar esse padrão. Torna-se necessário alguém capaz de se afastar de suas predileções e particularidades, ao menos o bastante para emitir um juízo mais abalizado, visto que a total distância frente aos nossos preconceitos e tendências não pode ser atingida. Seja por sua experiência em julgar certos objetos, seja por uma facilidade e feliz harmonia de suas faculdades físicas e mentais, esse homem poderá ascender à condição de juiz ou crítico em certa área do saber e da atividade humanos, desenvolvendo o que o filósofo escocês chama de uma *delicadeza de imaginação*, que não parece diferir da *delicadeza*

de gosto formulada em outro ensaio de Hume⁴. No intuito de deixar claro o que entende por essa delicadeza, nosso autor recorre a uma obra literária, “para não extrair nossa filosofia de uma fonte muito profunda” (Hume, 2008, p. 180), ele acrescenta. Trata-se de uma passagem da parte II do capítulo 13 do *Dom Quixote* de Cervantes.

Nessa passagem das aventuras do cavaleiro da triste figura, Sancho gaba-se de ser um grande juiz quando o assunto é vinho, qualidade que ele teria herdado de sua família. Para provar tal capacidade, ele introduz a história de dois familiares seus que foram chamados para avaliar um barril de vinho “supostamente excelente, pois era antigo e de boa safra” (Hume, 2008, p. 180). O primeiro deles faz sua apreciação e, diz-nos Sancho, “após madura reflexão, declara que o vinho é bom, não fosse por um ressaibo de couro que percebera nele” (Hume, 2008, p. 180). Chega a vez do segundo, que depois de deliberar, declara que o vinho é bom, “com a ressalva de um gosto de ferro que facilmente distinguira ali” (Hume, 2008, p. 180). “Não podes imaginar o quanto ambos foram ridicularizados por seus juízos”, diz Sancho e acrescenta: “Mas quem riu por último? Esvaziado o barril, encontrou-se no fundo dele uma velha chave de ferro presa a uma correia de couro” (Hume, 2008, p. 180). Este exemplo é sugestivo e dele o filósofo escocês extraí o seguinte argumento:

A grande semelhança entre gosto mental e gosto físico nos ensina a aplicar facilmente essa história. Embora seja certo que beleza e deformidade, mais do que doce e amargo, não sejam qualidades dos objetos, mas pertençam inteiramente ao sentimento [sentiment] interno e externo, é preciso admitir que há certas qualidades nos objetos talhadas por natureza [fitted by nature] para produzir esses sentimentos [feelings] particulares (Hume, 2008, p. 180).

Muito embora seja possível pensar que Hume empregue o termo *sentiment* para descrever uma atividade que requer juízo e reflexão, sendo, nesse sentido, ligado à mente, e use a palavra *feeling* para designar algo meramente sensorial, como nos advertiam os tradutores brasileiros dos *Ensaios*, *Do padrão do gosto* parece vincular essas duas noções ao recorrer à expressão “the feelings of *sentiment*”, que Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta vertem por “modos de sentir do sentimento” (Hume, 2008, p. 180). O que poderia passar por uma imprecisão conceitual e terminológica de Hume, mostra, na verdade, e nossos tradutores brasileiros parecem muito conscientes disso, como essas noções estão vinculadas. Se todo juízo ou opinião provém dos sentidos e têm neles a sua base, o trabalho da mente, por sua vez, não pode ser qualitativamente distinto do da sensação – no máximo, pode-se pensar em uma diferença de quantidade ou de grau pelo qual o *sentiment* seria visto como um *feeling do feeling*, uma sensação refletida, um sentir que se sente. Daí a aproximação que se estabelece entre gosto físico e gosto mental, um fluxo contínuo que, no caso dos parentes de Sancho, vai da língua (do paladar) para o juízo ou veredicto, mas essa opinião pode ser sentida (*to feel*), abrindo, novamente, a cadeia que liga a sensação à apreciação mental. Não é à toa que por vezes nossos tradutores têm de recorrer à palavra *sentimento* para verter *feeling*, como foi o caso da passagem acima.

Outro aspecto do uso que Hume faz dessa passagem do *Dom Quixote* e que já havia surgido em um trecho aqui citado de *Do padrão do gosto*, ocasião em que buscamos entender a noção de duração na obra de arte, é o seguinte: por mais que os sentimentos emitidos digam respeito aos efeitos provocados naquele que julga, há, no entanto, objetos que apresentam qualidades capazes de suscitar no sujeito julgador as ideias de aprovação. Como vimos, a expressão empregada por Hume é a de que existem coisas “talhadas por natureza” (*fitted by nature*) para “produzir esses sentimentos (*feelings*) particulares” (Hume, 2008, p. 180). Tal argumento pressupõe que existe em tais casos uma adequação ou ajuste (algo *fit*) entre as faculdades de quem julga (sejam elas externas ou internas,

⁴ Nos referimos ao ensaio Da delicadeza de gosto e de paixão, também presente na edição feita por Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta (Hume, 2008, pp. 13-17).

físicas ou mentais) e aquilo que desperta a apreciação, as qualidades “naturais” do objeto. Tudo se passa, então, como se houvesse no momento da emissão do juízo uma correspondência entre as faculdades naturais de quem julga e qualidades, igualmente naturais, da coisa que se julga: algo como um encaixe perfeito (*fit*, poderíamos dizer) entre as partes que constituem o ato de julgar. E, nesse sentido, para avaliar bem um vinho ou para reconhecer a beleza de uma *fine writing*, como a de Homero, a operação é a mesma. Vimos que Hume insiste no fato de que, para que se seja tomado como grande crítico ao julgar vinhos, artes em geral ou a adequação de nossas ações, um homem deve estar em condições para tanto e ter o bom senso de buscar ser o mais imparcial possível, e tentar, por exemplo, se colocar no lugar do grego antigo para entender as minúcias da língua e dos costumes helenos quando procura julgar um autor dessa época. Ao apreciar um artista da antiguidade, o crítico poderá compreender que certos hábitos usuais de então são estranhos para um moderno e até mesmo tomar como condenáveis atitudes dos “caracteres pintados por muitos poetas antigos e, às vezes, até por Homero e pelos trágicos” (Hume, 2008, p. 191).

É em nome de uma noção de “humanidade e de decência” (Hume, 2008, p. 191) que podemos ascender a uma condição que nos colocaria para além das particularidades, sejam elas de uma época ou de uma pessoa, que podem ser nós mesmos. Invocar essa ideia de humanidade parece natural ao crítico quando consegue ver certas incoerências ou abusos mesmo em um Homero, reconhecido como grande clássico. Embora essa “humanidade” possa ser considerada como um desses princípios gerais, para empregar os termos que Hume usa para formular a ideia de um padrão para o gosto, não obstante o fato de dificilmente encontrarmos um correspondente na história para o que seria esse “homem em geral”, se assim podemos dizer, recorrer a ela (a noção de humanidade) se faz necessário para bem julgar as particularidades. *Do padrão do gosto* ainda nos dirá que, tendo em vista a humanidade e a decência, os autores modernos estão em melhores condições do que os antigos. No obstante o fato de o texto não determinar com precisão o motivo dessa primazia moderna, é possível supor que a modernidade dispõe de mais exemplos legados pela história, pelas artes e literatura, dando ao autor e crítico modernos mais elementos para julgar aspectos da vida e das produções humanas. Nesse sentido, o moderno, pelo estudo de obras passadas, tem mais condições de alargar o seu olhar e ter, assim, um juízo mais acurado. Sua posição histórica permite que experiencie ou vivencie um universo mais alargado. A experiência ganha, assim, um papel de destaque em uma concepção de gosto que não admite verdades estanques ou eternas:

É evidente que nenhuma das regras de composição é fixada por raciocínios *a priori*, ou pode ser considerada uma conclusão abstrata do entendimento, a partir da comparação de ligações e relações entre ideias eternas e imutáveis. O fundamento de tais regras é o mesmo que o de todas as ciências práticas, a experiência, e elas não passam de observações gerais sobre aquilo que tem sido universalmente considerado como agradável em todos os países e épocas (Hume, 2008, p. 177).

O que é então um padrão do gosto? Ele não pode ser o estabelecimento de regras fixas e determinadas, tampouco uma norma prescritiva e abstrata, mas sim o fruto de um procedimento ou prática de refinamento dos sentidos e dos sentimentos. Melhor dizendo: ele não é apenas o fruto, mas confunde-se com o próprio movimento que opera o jogo, para empregar um termo kantiano, entre duas tendências naturais aos homens que parecem se opor: a constatação do caráter movediço e fluído dos gostos dos homens e a necessidade de estabelecer parâmetros que auxiliem no aprimoramento constante das faculdades de sentir e julgar. De um lado, a multiplicidade, a vicissitude, as inúmeras particularidades; do outro, o regramento, a ordenação a instância do que Hume, no trecho acima, chama de “universalmente considerado”. Se essa noção de um universal que não suprime as particularidades parece estranha e tem antes de ser entendida como sendo ideias gerais e não verdades eternas, assim também será a regularidade que se busca ao formular um padrão. Talvez seja preciso recorrer à imagem de uma regra plástica

que se estabelece e se restabelece à medida que o jogo (a própria ação de julgar) transcorre. Não pode, assim, ser uma regra que seja anterior, estranha ou externa ao julgamento, mas algo que se institui no e com o julgar. O próprio fato de o movimento aqui considerado tender a continuar regrado já lhe garantiria certo fio pelo qual a particularidade e a diversidade dos objetos de apreciação são pensadas. O próprio jogo, para insistir na terminologia kantiana, tende a durar e enquanto houver mundo a duração estará assegurada, como nos dizia Hume em passagem supracitada. Uma vez que possamos referir nossas experiências e gostos a outros passados, de outros homens, de outras épocas e lugares, podemos também nos guiar por certo padrão.

Voltemos aqui ao tema da duração das obras de belas artes e, talvez, com elas, poderemos dar particularidades a um argumento que pode parecer por demais abstrato e geral. Dada a duração de um clássico como Homero, sua obra passa, de uma expressão de certa época, língua e povo à condição de modelo geral no julgamento de obras literárias. É a experiência e a constatação de que essa obra em particular foi talhada (*fitted*) para agradar que lhe garante o seu papel de regra ou padrão, sem que, com isso, se queira fazer dela um exemplo a se seguir servil e cegamente: “Impedir as tiradas da imaginação e reduzir cada expressão à verdade e exatidão geométricas seria inteiramente contrário às **leis da crítica**, porque produziria aquela espécie de obra que se considerar, **por experiência universal**, a mais insípida e desagradável” (Hume, 2008, p. 177, grifo nosso).

A mesma atividade que nos confere padrões a serem considerados, como Homero, nos proporcionará exemplos contrários: casos em que se imita servilmente o modelo, não deixando espaço para a imaginação criadora, o que significaria ter um mau julgamento acerca das obras clássicas. Como então estar certo de que nosso julgamento é adequado, se as leis da crítica não se fazem por exatidão geométrica? Como podemos saber que estamos diante de um bom crítico? Hume nos responde:

Embora homens de gosto delicado sejam raros, é fácil distingui-los em **sociedade** pela sanidade de seu entendimento e pela superioridade de suas faculdades sobre o resto dos homens. A ascendência que adquirem faz prevalecer e predominar em geral aquela viva aprovação com que recebem toda produção de gênio (Hume, 2008, p. 188, grifo nosso).

É, portanto, a sociedade o local em que gosto e crítica são aprimorados. Só podemos ter noção de uma “experiência universal” ao lançarmos nossos sentimentos e ideias no mundo social, que não é somente o convívio com nossa época e conterrâneos, mas também o comércio com as obras legadas pela tradição. E é no embate das ideias que um juízo pode se mostrar preferível a outro. A crítica pressupõe o espaço público de onde parte e, ao mesmo tempo, fomenta. E o homem que, entregue a si mesmo, era pouco sensível à beleza, quando tocado pelo crítico, pode desenvolver seu juízo: “Cada convertido à admiração do verdadeiro poeta ou orador é causa de novas conversações”, acrescenta o filósofo escocês (2008, p. 188). Não há, como vimos, nenhum *a priori*, o jogo da vida social se alimenta da continuidade dele mesmo e, assim, se aprimora. É também assim que as diferenças, variedades e particularidades encontram e corroboram um elemento comum: minha conversa, marcada pelas peculiaridades que me dizem respeito, dá ensejo a outras conversações, se comunica, e enquanto durar o mundo, o jogo (que é o jogo social) tende a durar.

Encontramos aqui um tema partilhado por outros pensadores britânicos, como Shaftesbury, para os quais a própria filosofia se degrada quando abandona o que o mesmo Shaftesbury chama de *palco do mundo*. Não é trancado em muros e celas que o pensamento se aprimora e torna-se uma *fine writing*, como afirma Hume em trecho do ensaio *Da arte de escrever ensaio*:

Também a filosofia se arruinou com esse desanimado e recluso método de estudos, e se tornou tão quimérica em suas conclusões quanto ininteligível em seu estilo e maneira de expor. E, de fato, o que se poderia esperar de homens que jamais consultaram a experiência em seus raciocínios, ou jamais procuraram por ela unicamente onde pode ser encontrada, na vida comum e no convívio social? (Hume, 2008, p. 222)

Não é então à toa que Hume privilegia a forma do ensaio quando busca tratar de um tema tão importante para a filosofia que defende. O gênero ensaístico parece ter sido talhado (*fitted*) para um tema como a crítica e o gosto.

Hume e a Terceira Crítica

Gostaríamos agora de chamar a atenção para alguns aspectos que aproximam ou distanciam Kant de Hume no que diz respeito ao tema do gosto. Não é nossa intenção exaurir o tema. Longe disso, pensamos em tão somente destacar certos elementos que, nos parece, podem contribuir para a investigação das relações do gosto kantiano com o de origem britânica.

Comecemos pela relação moral e gosto. Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta nos mostram que Hume não faz grandes distinções entre esses âmbitos, visto que a experiência (base para todos os juízos) atestaria que não há separação total entre eles: as belas artes, por exemplo, são expressões dos modos e costumes de um povo, de uma determinada época. Para Hume, separar a moral desse terreno social que o gosto implica, levaria a concepções por demais abstratas.

Ora, como se sabe, Kant é conhecido por deixar bem clara a diferença entre os domínios da moral e aquele do gosto, já que esse último é, nas palavras do filósofo de Königsberg, desinteressado e nada diz acerca do objeto sobre o qual se julga, como é dito no parágrafo 2 da *Terceira Crítica* e reafirmado pelo parágrafo 5 da mesma obra:

Pode-se dizer: que entre todas essas três espécies de satisfação [Kant refere-se ao agradável, ao belo e ao bom], a do gosto em relação ao belo é, única e exclusivamente, uma satisfação desinteressada e *livre*; pois nenhum interesse, nem o dos sentidos, nem o da razão, obriga à aprovação (Kant, 1980c, p. 214; KU, AA V: 210).

O desinteresse marca a satisfação que não tem senão no próprio ato de julgar o seu objeto, um juízo reflexionante. Ao conferir beleza a algo, estaríamos fazendo desse objeto, dito belo, a ocasião de julgar pelo simples prazer de julgar (um prazer reflexivo, como dirá Gérard Lebrun). Quando dizemos que uma rosa é bela, nada dizemos acerca da rosa como objeto, mas encontramos aí um momento em que as nossas faculdades de conhecimento (entendimento e imaginação) atuam sem nada conhecer, emitindo um juízo que nada conhece e que revela que as faculdades tendem a continuar a julgar mesmo quando não julgam de modo objetivo ou conceitual: um juízo meramente contemplativo, como afirma o parágrafo 12 (KU, AA V: 221-222). Esse é o que Kant chama de livre jogo do entendimento e imaginação.

Há, porém, uma passagem da *Terceira Crítica* em que se apresenta um vínculo indireto entre beleza e moralidade. Referimo-nos ao parágrafo 59 (KU, AA V: 351-354), no qual o belo é apresentado como sendo símbolo da moralidade. Opera-se aí uma analogia pela qual a beleza pode oferecer imagens para ideias que não possuem um referente intuitivo imediato, as ideias da razão. No entanto, como dissemos, trata-se de uma relação indireta, que não ameaça o caráter desinteressado do belo.

Outro ponto é o do belo e do agrado. A *Terceira Crítica* estabelece uma distinção entre o prazer meramente sensorial e aquele que é, como vimos, contemplativo, puro. O primeiro é o agradável; o segundo, o belo.

O agradável diz respeito a uma apreciação que é privada e subjetiva: não importa aqui o conhecimento de uma qualidade do objeto, e, nesse sentido, assemelha-se ao gosto, mas o que ele desperta em *mim*. O juízo que então emito (como “o vinho me agrada”) é meu, não pode ser universalizado e se relaciona aos sentidos e ao meu modo de frui-los.

Diferentemente, o gosto, embora subjetivo (e aqui a subjetividade diz mais da impossibilidade de tornar objetivo aquilo sobre o qual se julga), deve pretender a universalidade. Quando digo que algo é belo, o faço como membro de uma comunidade ou senso comum (*Gemeinsinn*). Afirmo como se falasse por todos os sujeitos que, como eu, podem julgar pelo mero prazer de julgar. No limite, não sou eu (sujeito privado e particular) que emite o veredito, mas sim essa grande comunidade que fala por mim e a qual me associo quando contemplo a beleza, e o que se contempla é a própria faculdade de julgar em ação. Gérard Lebrun nos dirá que, nesse momento, temos “uma consciência não cognoscente e como que fascinada por si mesma” (Lebrun, 1993, p. 449), instante em que as faculdades de conhecimento (imaginação e entendimento) atuam ou jogam (*spielen*) sem nenhum constrangimento de uma regra previamente determinada. O prazer puro está em ter essa consciência que nada conhece e que usufrui, reflexivamente, da simples atividade de julgar.

Tratemos agora dos objetos talhados para suscitar em nós o gosto. Essa questão que vimos aparecer em Hume ganha uma formulação um tanto diversa em Kant. É possível que haja certos objetos que tendem a despertar em nós o que o filósofo de Königsberg chama de juízo de gosto. Esses objetos, que não são objetivos (não são conceituais ou cognoscíveis), se apresentam como sendo espontâneos, isto é: desprovidos de uma intencionalidade que teria presidido sua confecção. A bela natureza seria, por excelência, este objeto, pois não reconheceremos em uma planta que brota, por exemplo, nenhuma mão que a fez, ela seria o que o parágrafo 43 da *Terceira Crítica* chama de efeito (*effectus*), distinto de uma obra ou produção (*opus*). Ainda de acordo com o parágrafo 43, arte é o produto de uma inteligência que a faz tendo em vista um fim específico. Daí o caráter problemático de uma bela arte, visto que a arte se define pela intencionalidade e a beleza pela espontaneidade. Estariamos aqui diante de mais um dos oxímoros da *Terceira Crítica*, para fazer menção a um artigo de Leonel Ribeiro dos Santos (Santos, 2009, p. 150), tal como finalidade sem fim e universalidade subjetiva.

Uma arte que se apresenta como não sendo intencional contradiz a própria noção de arte. E, no entanto, é justamente dessa maneira que a produção genial (a bela arte) se mostra aos olhos daquela que a julga e critica, como se ao artista fosse possível ter intenção de ser espontâneo e parecer natureza. Uma arte talhada para despertar o juízo de gosto só se torna viável quando se considera um produtor ou criador provido de um raro dom natural (*Naturgabe*) de fazer com que uma técnica pareça natureza, o artista genial.

Por fim, vale ressaltar que apesar das diferenças, Kant e Hume estão de acordo no que diz respeito ao argumento segundo o qual a beleza não é objeto de uma certeza ou conhecimento preciso, mas pressupõe um cultivo ou prática que é o exercício crítico. Por sua vez, a crítica demanda um nível de sociabilidade para os dois filósofos, embora a sociedade que o juízo de gosto requer seja uma comunidade expressa por uma ideia (o *Gemeinsinn*, como vimos) e, nesse sentido, diversa do mundo que se apresenta à experiência em Hume.

Uma repercussão da Terceira Crítica

Para finalizarmos esse texto, tentemos recuperar rapidamente uma repercussão quase imediata à última das Críticas de Kant, na medida em que ela parece sugerir uma retomada, sob outros termos, de um elemento fundamental para o taste e o criticism dos britânicos.

Estamos falando de Schiller e de sua tentativa de dar acabamento ao que acreditava estar

incompleto na *Terceira Crítica*. Em uma carta a Augustenburg, correspondência que está na origem de A educação estética do homem, o poeta alemão afirma o seguinte: “Com efeito, eu jamais teria tido a coragem de tentar solucionar o problema deixado pela estética kantiana, se a própria filosofia de Kant não me proporcionasse os meios para isso” (Schiller *apud* Suzuki, 1995, p. 12). Essas mesmas *Cartas a Augustenburg* atestam que para Schiller ocorreram duas revoluções que marcaram o seu tempo e sobre as quais ele refletia: uma era a própria filosofia de Kant e sua virada copernicana, a outra era a revolução na França, cuja consequência e fracasso abate um Schiller que no início do levante dos franceses se mostrava entusiasmado pelas possibilidades que então se abriam para o mundo político. É preciso lembrar que o poeta escreve sob o calor do momento, em ambos os casos, isto é, quando a *Terceira Crítica* era ainda recém-publicada e em que o chamado terror começa na França. Observador atento da situação francesa, ele dirá, ainda nessas *Cartas*, que um feliz acaso histórico fez com que se abrisse uma oportunidade ímpar no universo político e social da Europa, mas que se teve o azar de encontrar uma geração despreparada e pouco madura para aproveitar a chance que lhe fora oferecida. Como explicar que uma época esclarecida, que atinge os graus mais elevados com o pensamento kantiano, pode conviver com essa incongruência? Por que, uma vez estabelecidos os princípios da moral, ela não chega aos homens, que parecem cegos diante de sua luz? Em uma passagem de *A educação estética do homem*, trecho que retoma outro muito similar ao das *Cartas a Augustenburg* (cf. Schiller, 2009 p. 96)⁵, Schiller manifesta sua indignação:

A razão purificou-se das ilusões dos sentidos e dos sofismas enganosos, e a própria filosofia, que a princípio fizera-nos rebelar contra a natureza, chama-nos de volta para o seu seio com voz forte e urgente — onde reside, pois, a causa de ainda sermos bárbaros? (Schiller, 1995, p. 50)

Entender os motivos pelos quais não saímos da barbárie leva Schiller a considerar algo próprio do homem. Existiriam duas ordens que se opõem na natureza humana: a racional, moral e formal; a sensível, física e material. Estando elas em choque, desenvolvendo-se uma em detrimento da outra, o homem não evolui, como indica esse trecho das *Cartas a Augustenburg*:

O Esclarecimento do qual as camadas mais altas de nossa época não sem razão se vangloriam, é apenas cultura teórica e mostra, tomado como um todo, uma influência tão pouco enobrecedora sobre as convicções, que antes ajuda apenas a fazer da corrupção um sistema e torná-la irremediável (Schiller, 2009, p. 76).

Embora reconheça a destinação racional do homem, Schiller não pode negar a influência e a força com que os sentidos atuam nele e se isso for ignorado, mesmo as mais elaboradas obras espirituais e filosóficas não poderão ser completamente entendidas e, dizia o trecho acima, podem até dar origem a uma corrupção sistematizada. Daí a necessidade de uma formação da sensibilidade, missão essa que é a “mais premente da época, não apenas porque ela vem a ser um meio de tornar o conhecimento melhorado eficaz para a vida, mas também porque desperta para a própria melhora do conhecimento” (Schiller, 1995, p. 51, grifo nosso). Se os tempos exigem a formação da sensibilidade, reconhece-se que tal processo é também um modo de se pôr no mundo e responder a demandas oriundas dele: “É-se tanto cidadão da época quanto cidadão do mundo, cidadão do Estado, pai de família” (Schiller, 2009, p. 70). Encontrar um meio

⁵ As *Cartas a Augustenburg* foram reunidas no Brasil pela editora Hedra sob o título de *Cultura estética e liberdade*, com tradução, introdução e notas de Ricardo Barbosa, A passagem cuja referência aqui mencionamos, e que diz respeito a referida edição, é da carta de 11 de novembro de 1793. Nela, lemos o seguinte: “A época está esclarecida; e com isso quero dizer que os conhecimentos que poderiam retificar nossos conceitos estão efetivamente encontrados e expostos. Uma filosofia mais sadia minou os conceitos ilusórios sobre os quais a superstição construiu seu trono de sombras — mas por que este trono está em pé ainda agora? Uma moral melhor examinou nossa política, nossa legislação, nosso direito público, e descobriu o bárbaro em nossos hábitos, o deficiente em nossas leis, o absurdo em nossas conveniências e costumes — por que então somos nada menos que ainda bárbaros?”.

de conciliar essas duas ordens ou, como dirá *A educação estética do homem*, esses impulsos antagônicos, os sensíveis e os racionais, a matéria e a forma, passa a ser uma tarefa que pressupõe uma concepção total da vida humana, uma missão política no sentido mais nobre dessa prática: o do cosmopolitismo⁶.

Onde encontrar esse ponto de equilíbrio entre o que, em nós, é forma e matéria, o que é meramente conceitual e o que é sensível? A resposta de Schiller é: pelo gosto, pela estética. Um lugar que não constitui uma ordem definida, espaço que não é da jurisdição (para empregar um termo kantiano) nem da razão, tampouco da sensibilidade: espaço intermediário em que os contrários se tocam. A estética aqui parece guardar muito da indeterminação que Kant vê no juízo de gosto, mas agora no lugar de um sujeito, ligada à ideia de um *Gemeinsinn* formal, temos a sociedade humana. É na estética que o homem se apresenta por inteiro, em que matéria e forma (necessidade e liberdade) encontram o equilíbrio que o torna completo: nela reconhecemos “uma disposição da mente que abarca em si o todo da humanidade” (Schiller, 1995, p. 113). Como não pode ser orientada por máximas prescritivas que determinariam uma medida exata entre os contrários, a educação estética pressupõe algo como um ideal a ser perseguido constantemente, como se a humanidade se desse por reiterados ajustes que vão lhe compondo à medida que o homem (cidadão de certo país, de certa época) exerce sua *Menschheit*. Sem deixar de ser alguém em particular, alguém em especial, o homem pode vislumbrar a possibilidade de participar de uma comunidade mais ampla e, nesse sentido, universal. Dito de outro modo: para que eu exerça a minha humanidade, tenho de estabelecer os vínculos entre mim e esse homem que não se prende a nenhum tempo específico e que, nesse sentido, é atemporal, porque se mostra em todos os tempos. O que significa que cabe a nós aprendermos a ser homens, que a humanidade exige uma educação, que é algo que se conquista, um exercício permanente de conciliação entre o que nos é dado de modo mais imediato e o que nos permite ver que essa imediatez é mais uma ocorrência (particularizada) de um processo maior: o da humanidade. O que a beleza pode nos ensinar não é, como dissemos, regras determinadas ou leis prescritivas, trata-se, antes, de suscitar um cultivo, um processo de refinamento constante, se pudermos recuperar algo do que vimos em Hume. A estética possibilita esse exercício e, assim, pode nos educar ao incitar o jogo (*Spiel*) entre nossas tendências ou impulsos contrários: o caráter formal, que nos torna livres e racionais, e o material, ligado à necessidade da natureza e à sensibilidade. “Por não proteger de modo exclusivo nenhuma das funções da humanidade, ela favorece todas sem exceção, e se não favorece nenhuma isoladamente é por ser a condição de possibilidade de todas” (Schiller, 1995, p. 113), afirma o poeta alemão. O objeto belo é a “liberdade no fenômeno, autonomia no fenômeno” (Schiller, 2002, p. 59), espaço, para usar o termo empregado acima, em que razão e sensibilidade jogam e se comunicam, momento em que essas forças são “conjuntamente ativas” (Schiller, 1995, p. 113):

Todos os outros exercícios dão à mente uma aptidão particular e impõem-lhe, por isso, um limite particular; somente a estética o conduz ao ilimitado. Qualquer outro estado em que possamos ingressar remete a um anterior e exige, para a sua dissolução, um subsequente; somente o estético é um todo em si mesmo, já que reúne em si todas as condições de sua origem e persistência. Somente aqui sentimo-nos como que arrancados ao tempo, nossa humanidade manifesta-se com pureza e *integridade*, como se não houvera sofrido ainda ruptura alguma pelas forças exteriores (Schiller, 1995, pp. 113-114).

Parece estar nisto o passo que Schiller dá em relação a Kant, continuidade que ele acredita ter-lhe sido sugerida pela própria obra do filósofo de Königsberg: o gosto não diz respeito unicamente a uma natureza racional puramente reflexionante, mas à natureza humana. O poeta alemão, que aqui faz as vezes de filósofo, “antropologiza”, se assim podemos dizer, a estética da *Terceira Crítica*, e nesse lugar que era o da pureza (aqui entendida como livre da sensibilidade e dos prazeres sensíveis)

⁶ A esse respeito, ver a nota que Ricardo Barbosa acrescenta à sua tradução, na qual a noção de *Weltbürger* (cidadão do mundo) e *Zeitbürger* (cidadão da época ou do tempo) aparecem ligados ao caráter emancipatório das artes e, em especial, ao teatro de Schiller (Schiller, 2009, p. 70, nota 6).

de um sujeito que julga meramente por julgar, surge o homem com seu caráter dual e mesclado. Para evocar uma imagem a que Schiller recorre em suas Cartas a Augustenburg, à luz kantiana acrescenta-se agora o calor. Dito nas palavras precisas de Márcio Suzuki em um ensaio chamado *O filósofo e sua imagem*:

A história é imantada pela busca desse ideal, e não pelo ideal de moralidade ascética que está no fundamento da filosofia kantiana e fichtinana da história. Noutras palavras, Schiller volta a uma concepção pré-crítica do ideal, na qual este é uma figuração ao mesmo tempo da virtude e da beleza, da ética e da estética, uma criação ao mesmo tempo da sensibilidade, da imaginação e da razão, **única força capaz de educar e cativar, isto é, de modificar os homens**. Seu perfectibilismo, assim como o de Adam Smith, não separa o sábio do artista, e nenhum dos dois do homem. Leitor não só de Adam Smith, mas também de Shaftesbury e de Ferguson, Schiller vê claramente que Kant e Fichte tentam estabelecer uma separação radical daquilo que o legado ciceroniano desses autores considerava uma coisa só: a moral “pura” provoca uma ruptura entre a conduta perfeita e a conduta imperfeita, entre a observância rigorosa à lei e as condições em que se pode obedecer a ela, entre “sabedoria” e “prudência”, traçando uma linha divisória intransponível entre o homem moral e o homem de gosto, entre o filósofo e o homem em geral (Suzuki, 2015, p. 147, grifo nosso).

No lugar do homem puramente racional que, segundo Suzuki, está na base da imagem do sábio kantiano e fichtiano, Schiller pretende estabelecer o homem lúdico, aquele que joga⁷ e corresponde ao impulso que harmoniza forma e matéria, razão e sensibilidade, liberdade e necessidade: um “homem estético” (Suzuki, 2015, p. 149).

À guisa de conclusão e como tentativa de propor uma questão com a qual encerraremos o presente texto, é curioso notar que a *Terceira Crítica*, que estabeleceu uma separação ou depuração entre gosto e moral e entre gosto e sensibilidade, tenha dado ensejo a uma leitura, quase imediata à sua publicação, que borra essas fronteiras ou limites (*Grenzen*). O próprio modo de exposição de Schiller parece acompanhar essa mudança ao substituir a forma sistemática de apresentação pelo gênero epistolar, pleno de imagens sensíveis e poéticas. Se é possível reconhecer aqui uma retomada de certos elementos do *taste humano*, carregados da força persuasiva que a influência de Cícero lhes confere, a referência a Shaftesbury parece ainda mais premente. Para o pensador inglês, o homem, com toda a sua complexidade, é o tema, o assunto ou questão (*subject*) primordial da filosofia. Ignorar essa complexidade que faz de cada um de nós parte de uma sociedade específica, de certa cultura, país e época, e, ao mesmo tempo, membros de uma comunidade que Shaftesbury chama de cósmica, significaria perder a própria filosofia. Tendo sido deputado do partido *Whig* (o partido liberal, oposto ao *Tory*, conservador), neto de um personagem de extrema importância na política britânica da segunda metade do século XVII, dedicando suas obras à figura mais eminente do partido *Whig* de então (Lord Somers), Shaftesbury sabe bem do papel político que o tema do homem assume quando feito objeto principal de reflexão filosófica. Também ele não está interessado em separar o *taste* da moral e da vida humana. Similar ao que vimos ocorrer em Schiller, o inglês concebe o homem em um constante exercício entre o que nele é mais particular (ser inglês, de certa época, com certos costumes), e o que nele é geral ou universal (ser membro da humanidade, de uma sociedade expandida, algo como uma cosmópolis). Como no poeta alemão, aqui o gosto tem primazia e assume papel de destaque na formação do ser humano. A busca pela identidade, pelo *self* ou *my-self*, se faz nesse processo em que se vincula a realidade imediata do homem à condição de um cidadão do mundo. É assim que alguém se forma, fazendo com que suas particularidades

⁷ “Pois, para dizer tudo de vez, o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga” (Schiller, 1995, p. 84). O comentário que Márcio Suzuki faz dessa passagem vale ser citado: “A ideia da contemplação estética como ‘livre jogo’ (jogo entre a imaginação e o entendimento; livre, porque não sujeito a regras e conceitos) foi apresentada por Kant na *Crítica do Juízo*. Schiller, como se vê, radicaliza essa ideia, entendendo o impulso lúdico como um jogo entre as capacidades racionais e sensíveis do homem, e a ausência de regras ou conceitos como uma verdadeira ‘liberdade humana’” (Schiller, 1995, p. 156, nota 56).

corroborem o seu pertencimento a uma comunidade que é a humana. Termo presente no título de sua obra mais relevante, as *Características*, o caráter do homem está ligado à moral, mas é sobretudo uma questão de gosto e crítica. Formar nosso caráter é um processo que não pode prescindir de julgamentos e apreciações acerca de nossa conduta e a dos demais. A exemplo do que os grandes artistas fazem em relação aos personagens que criam, temos de fazer de nós mesmos uma criação que exige prática constante, um contínuo refinarse que nos propicia a oportunidade de julgar e criticar a persona (*character*, personagem) que devemos assumir em nossas variadas performances no palco do mundo, o *stage of the world*. E se ainda somos bárbaros, como nos dizia Schiller, é porque nos falta gosto.

Referências Bibliográficas

- GALÉ, P. F. *Winckelmann: uma história da arte entre a norma e a forma*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. <https://doi.org/10.11606/T.8.2016.tde-24112016-124755>. Acesso em 20/02/2021.
- HUME, D. *Essays moral, political and literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.
- HUME, D. *Ensaio moral, político e literário*. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- KANT, I. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1980a.
- KANT, I. *Da arte e do gênio* (Crítica do Juízo §§ 43-54). Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1980b.
- KANT, I. *Analítica do belo* (Crítica do Juízo §§ 1-22). Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1980c.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburgo: Felix Meiner, 1990.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- NASCIMENTO, L. F. S. *Crítica e gosto nos Ensaios de Hume*, Revista Filosófica de Coimbra, vol. 23, número 45, 2014, p. 59-72. http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_45_3. Acesso em 20/02/2021.
- SANTOS, L. R. “Técnica da Natureza”, Reflexões em torno de um tópico kantiano. *Studia Kantiana* 9, 2009 p. 118-160. <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/74>. Acesso em 20/02/2021.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. Tradução, introdução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SCHILLER, F. *Kallias ou sobre a beleza*. Tradução e introdução de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SCHILLER, F. *Cultura estética e liberdade*. Tradução, introdução e notas de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

SHAFTESBURY. *Characteristicks of men, manners, opinions, times*. Oxford: Clarendon Press, Vol. I e II, 1999.

SUZUKI, M. “O belo como imperativo”. In: SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SUZUKI, M. *O gênio romântico - crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

SUZUKI, M. “O filósofo e sua imagem” In: FONSECA, E.; MATTOS, F. C.; RAMOS, F.C.; HULSHOF, M.; DELBONA, V. (Orgs.) *Dogmatismo & antidogmatismo: uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*. Curitiba: Editora da UFPR, 2015.

Arqueologia da Natureza (*Crítica da faculdade de julgar*, capítulo 80)¹

[*Archeology of Nature (Critique of Judgment, chapter 80)*]

Pedro Paulo Pimenta

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil), orcid.org/0000-0002-3249-1700

DOI: 10.5380/sk.v20i1.90910

Resumo

O objetivo do artigo é investigar, a partir de análise textual, em que medida a teoria kantiana da continuidade das formas naturais, no capítulo 80 da terceira Crítica – proposta a título de hipótese, mas não de doutrina – tem ou papel no desenvolvimento das teorias do desenvolvimento orgânico que culminam com a seleção natural de Darwin. Não se trata de reclamar para Kant um lugar de destaque na história do pensamento biológico, mas de mostrar as afinidades conceituais que ligam certas de suas especulações à ideia de uma morfologia dos seres vivos pautada por uma lei natural necessária do seu aprimoramento.

Palavras-chave: Arqueologia; História; Organização; Forma; Biologia.

Abstract

The aim of the article is to inquiry, from a textual analysis, to what extent the Kantian theory of the continuity of natural forms – proposed as a hypothesis, but not as a doctrine, in the chapter 80 of the third Critique – has a role in the development of theories of organic development that culminate with the Darwin's natural selection. It is not a question of claiming for Kant a prominent place in the history of biological thought, but only of showing the conceptual affinities that link certain of his speculations to the idea of a morphology of living beings as guided by a necessary natural law of their improvement.

Key Words: Archeology; History; Organization; Form; Biology.

¹ Uma primeira versão deste texto foi concebida para apresentação no colóquio dedicado aos 230 anos da *Crítica da faculdade de julgar* realizado à distância na UFABC ao longo do 2º semestre de 2020. Na ocasião, porém, julguei que não se encontrava à altura do evento, e preferi expor um texto complementar, que então se encontrava mais bem-acabado, sobre o capítulo 63 do mesmo livro. Este vem agora a lume, em versão que me parece mais madura e também mais adequada ao tema do colóquio do que o ensaio que lhe faz par. Mantive aqui o tom coloquial da apresentação para a qual o texto foi concebido. Agradeço às leituras de Isabel Fragelli, Monique Hulshof, e Ricardo Ribeiro Terra.

Na busca elusiva sobre as relações entre a *Crítica da faculdade de julgar* e a biologia nascente é fácil deixar-se levar por pistas enganosas (ver alguns dos textos presentes em Goy & Watkins, 2014). Como mostram alguns estudos, a conexão entre filosofia transcendental e ciência positiva é, nesse caso, no mínimo problemática (ver, por exemplo, Burnham, 2004 e Mensch, 2013). No momento histórico em que Kant escreve, não há “biologia” propriamente dita, o termo sequer foi inventado; tampouco existe algo como uma teoria da evolução. E se tivéssemos que descrever em poucas linhas a situação da história natural em 1790 e como Kant se posiciona em relação a essa ciência, teríamos de começar levando a sério a advertência feita no capítulo 62, tantas vezes citada, de que “jamais existirá um Newton da folha de relva”. A *Crítica da faculdade de julgar* (doravante CFJ) não é uma propedéutica da história natural; não fundamenta essa ciência a priori, restringe criticamente os seus princípios a uma heurística, tolhendo as aspirações dogmáticas que tantas vezes a animaram na modernidade.

É o que fica claro a partir da vinculação da teleologia da natureza à reflexão da faculdade de julgar: se na física (e, eventualmente, na química) os juízos são sintéticos e a priori, e o fundamento da ciência é lógico-transcendental, teríamos de falar, a propósito da história natural, num fundamento simplesmente transcendental e parcialmente a priori, visto que a finalidade interna (*Zweckmässigkeit*) atribuída aos seres vivos é um conceito obtido num movimento que vai do particular ao universal, que parte da experiência do olhar (do anatomista) e chega a uma conceito da razão (humana).

Nesse sentido, o agrupamento de textos em torno do capítulo 65 é central para o argumento de Kant na 2^a parte da CFJ, na medida em que lhe permitirá demonstrar, num primeiro momento, a legitimidade e mesmo a necessidade do recurso a uma finalidade interna para uso heurístico da razão no estudo das formas organizadas naturais, vinculada, por meio de reflexão, à ideia de uma técnica da natureza; e, num segundo momento, que a própria noção fisiológica de geração se resolve nesse conceito de organismo, na medida em que é concebido como produto de uma força (*Kraft*) à qual Kant, na esteira de Blumenbach, chamará de *Bildundgstrieb*. Não se trata de uma força empiricamente dada, mas, à maneira da gravitação universal de Newton, de um princípio pressuposto a partir da análise de seus presumidos efeitos: dada uma forma como a orgânica, qual é, do ponto de vista da razão, o princípio a ser suposto como repousando em seu fundamento? Não pode ser mecânico, determinante, que é um princípio de agregação dos fenômenos, e não de sua sistematização. Mais uma vez, questão de reflexão. Daí a antinomia da faculdade de julgar em seu uso teleológico, na qual a força final de formação é oposta à lei universal do mecanismo, e sua solução, no “vertiginoso capítulo 77” (a expressão é de Lebrun, 2016), que mostra que a consideração transcendental do princípio da geração remete ao substrato inteligível da natureza como sistema.

Esse resumo brutalmente simples de um ponto tão complexo permite, mesmo assim, entrever algo essencial. Para Kant, não se trata de elaborar algo como uma “filosofia da natureza”, mas, antes, de mostrar o papel ativamente sistemático da reflexão teleológica, que, debruçada sobre o organismo como forma sistemática, promove com êxito a passagem (*Übergang*) do sensível ao inteligível, para benefício da razão em seu uso prático (cf. Terra, 2003). Isso explica porque toda a sequência final do livro, dos capítulos 79 a 91, é uma abertura para a filosofia da história, para a doutrina dos postulados da razão prática e suas consequências morais, e não uma discussão na qual Kant aponte para as eventuais consequências da CFJ para a história natural como ciência (um raro comentário desta passagem encontramos em Philonenko, 2013, pp. 166-192). No fulcro dessa articulação, o conceito de organismo como forma sistemática desponta como símbolo da própria arquitetônica da razão, tal como descrita na doutrina transcendental do método da primeira *Crítica* (ver a respeito Marques, 1987 e Santos, 1989). Em suma, se o organismo entra em questão na terceira *Crítica*, não é porque Kant esteja particularmente interessado em história natural, mas porque nunca perde de vista o interesse moral da razão.

E, no entanto, as coisas não são tão simples. Por mais que Kant tenha escrito na segunda parte da CFJ um livro de moral e não de biologia, isso não impedirá que os naturalistas o leiam

e extraiam lições preciosas dele. É o caso, notadamente, de Georges Cuvier (1774-1832), que, como mostram estudos recentes (ver Huneman, 2006), apropriou-se da concepção kantiana de organismo, seja a partir da leitura direta da terceira Crítica (ele lia alemão), seja a partir de indicações de seu amigo e correspondente Blumenbach. Para Cuvier, o conceito de organismo como forma sistemática é um signo que aponta em duas direções, de um lado ele simboliza a ideia de vida, que é empiricamente inapreensível, de outro remete à imemorial história da sucessão das espécies em consequência das “revoluções da superfície do globo” (Thaquet, 2019). Foi sugerido por Foucault (2008), a meu ver com pertinência, que a teoria de Cuvier, que toma a Anatomia Comparada como base da classificação dos seres vivos, é uma condição de possibilidade para a emergência do discurso evolutivo a partir da teoria da seleção natural. Pois, se esta dispensa a própria ideia de organismo, submetida pela de modificação com descendência, pressupõe, entretanto, a ideia de continuidade entre as formas naturais como princípio a partir do qual é possível pensar a sua variação. Haveria, portanto, uma linha de continuidade, bastante tortuosa, mas mesmo assim irrecusável, entre a CFJ e o pensamento evolutivo posterior. Examinemos o seu traçado.

O título do capítulo 80 da CFJ, “Da subordinação necessária do princípio do mecanismo ao princípio teleológico na explicação de uma coisa como fim da natureza”, anuncia a resolução de um problema que se colocara desde os capítulos 72-74, dedicados, como dissemos, à antinomia da faculdade de julgar em seu uso teleológico, que parece introduzir uma contradição entre a máxima finalista de compreensão do organismo e o princípio mecanicista de conhecimento dos objetos. Contradição aparente, que se desfaz quando se atenta para o fato de que a teleologia é um princípio de reflexão, e o mecanismo, de determinação, princípios que a razão engenhosamente combina na explicação dessas unidades sistemáticas que são os organismos ou seres vivos, totalidades encerradas em si mesmas que parecem introduzir uma exceção na aplicação universal das leis do entendimento. Exceção há, realmente, mas não se trata de algo como uma fissura ontológica inerente à experiência: a razão comprehende o título heurístico o organismo em termos teleológicos, explicando assim sua forma peculiar, na qual cada uma das partes parece ser feita para a outra, e em conjunto perfazem um mesmo todo. Mas as leis do mecanismo continuam a incidir nesses objetos, embora não expliquem sua montagem: eles parecem ser fabricados por uma arte, que Kant chama de técnica da natureza, análoga, porém não idêntica à arte humana. Esta última, com efeito, fabrica coisas a partir de um plano; aquela as gera e as propaga por reprodução, remetendo a razão a uma ideia. Diferença expressa por Kant de maneira lapidar num fragmento do *Opus postumum*: “A natureza atua (*agit*). O homem faz (*facit*). O sujeito racional que age com a consciência do fim, realiza (*operatur*). Uma causa inteligente, que não se manifesta para os sentidos, dirige (*dirigit*)” (OP, AA XXI: 18, p. 645; ver, a respeito, Lebrun, 2009).

No capítulo 77, esse estado de coisas transcendental é justificado pelo que Kant chama de “especificidade” do entendimento humano, que é discursivo, tem conceitos, mas tais que são desvinculados de intuições (acompanhamos aqui Lebrun, 1992, p. 645 ss.). Estas devem ser ligadas a eles a partir de sua forma a priori (o espaço e o tempo), mediante uma operação (o esquematismo) que conjuga entre si dois elementos no entanto heterogêneos; vale dizer que a relação entre conceito e intuição é sempre contingente. Ora, mas nem todo entendimento tem necessariamente de ser assim. Pensemos por um instante num “entendimento = X”, dito por Kant, nas *Reflexionen*, “divino”, no qual conceito e intuição são indissociáveis (cf. Lebrun, 1992, p. 645). Essa inteligência seria tal, que teria diante de si, num mesmo ato de intuição, o conhecimento do mundo como totalidade. Em suma, Deus não precisa de teleologia, somos nós, humanos, que recorremos a esse dispositivo para tornar coerentes coisas que, de outra maneira, se afigurariam como irrepresentáveis. Ou, de maneira mais trivial, se para nós o princípio do engendramento das formas orgânicas como sistemas permanece um mistério – por mais que denominemos, seguindo as indicações de Blumenbach, um *Bildungstrieb* –, para Deus não há

mistério algum: tudo é engendrado mecanicamente, o universo é de uma ponta a outra um sistema newtoniano que cumpre à risca a exigência leibniziana de determinação completa da experiência.

Daí o título desconcertante de nosso capítulo 80, pois, paradoxalmente, se o mecanismo tem sempre a primazia do ponto de vista do conhecimento, a reflexão termina por submetê-lo à teleologia, em uma reviravolta pela qual não apenas o ser vivo desponta como integralmente final, mas a própria natureza é pensada como sistema, e logo, como totalidade, segundo a máxima finalística. Como que para aumentar o estranhamento, Kant insiste no seguinte: com isso, não acrescentamos um mínimo que seja ao nosso conhecimento, apenas damos coerência ao uso do entendimento. O leitor da terceira Crítica fica agora sabendo que uma necessidade da razão leva os humanos a antepor ao conhecimento objetivo um arranjo no fundo ilusório, porém necessário, e, logo, perfeitamente válido. Corretivo aos preconceitos filosóficos herdados do racionalismo: diferentemente do que pensara Espinosa, as causas finais não são o mero fruto das paixões descontroladas de uma humanidade supersticiosa, mas um princípio subjetivo inteiramente coerente com o entendimento mais saudável e mais esclarecido².

No capítulo 80 tudo isso é retomado com a introdução de uma ideia nova, que, embora exposta por Kant com perfeita nitidez, põe na cabeça do leitor algumas questões estranhas. Refiro-me em particular ao uso da expressão “arqueologia” das formas naturais. Acompanhemos, passo a passo, a exposição deste texto, num exercício escolar, mas que não deixa de vir ao caso, por se tratar de um capítulo dos menos comentados dessa seção menos estudada do livro de Kant que nos interessa.

O texto começa lembrando que

A prerrogativa de sair em busca de um modo de explicação meramente mecânico de todos os produtos naturais é, em si, inteiramente ilimitada; mas a faculdade de chegar a isso exclusivamente desse modo é, devido à constituição de nosso entendimento – na medida em que ele tem de lidar com coisas como fins da natureza –, não apenas muito limitada, mas também claramente delimitada: segundo um princípio da faculdade de julgar, não se consegue explicar nada sobre tais coisas seguindo-se apenas o primeiro procedimento, sendo-nos sempre necessário, portanto, subordinar o julgamento de tais produtos também a um princípio teleológico (CFJ, 80; KU, AA V: 417).

Abertura estratégica: trata-se de garantir o direito da razão ao recurso à máxima teleológica na explicação dos organismos como fins naturais (caps. 64-66), mediante o estabelecimento do princípio de que tal introdução só pode se dar quando toda tentativa de explicação por meio do princípio do mecanismo se revela insuficiente para dar conta dessa classe de objetos. Kant recapitula e reitera, com essas palavras, a suma do conteúdo teórico da 2^a parte do livro.

Ocorre que esse limite não é intrínseco às coisas, senão, como fica claro a seguir, ao entendimento humano; o que significa que

É racional, e mesmo meritório, perseguir o mecanismo da natureza, em vista de uma explicação dos produtos naturais, tão longe quanto seja possível fazê-lo com plausibilidade; e não se deve desistir de tal tentativa porque é em si impossível encontrar a finalidade da natureza nesse caminho, mas sim porque é impossível para nós, seres humanos, na medida em que seriam requeridos para tal uma outra intuição, que não a sensível, e um conhecimento determinado do substrato inteligível da natureza, por meio do qual se pudesse oferecer um fundamento também ao mecanismo dos fenômenos segundo leis particulares – algo que ultrapassa por completo toda a nossa faculdade (CFJ, 80; KU, AA V: 418).

² Ver Espinosa (2015, I, 36). Comparando esse texto ao cap. 40 da CFJ, vemos que para Kant não se trata de banir a finalidade para os confins da imaginação, mas de integrá-la a uma ciência que identifica por toda parte na natureza uma mesma necessidade.

Reencontramos a lição do capítulo 77: o modo de intuição do entendimento humano é discursivo, a razão não tem acesso a algo como uma intuição correspondente a um entendimento divino como concebido por Leibniz, e só lhe resta pensar esse substrato, sem, no entanto, conhecê-lo, representando assim um fundamento sobre o qual repousa a natureza enquanto um todo (quer dizer, como sistema coerente de totalidades particulares concatenadas entre si, numa espécie de interdependência ou de referência recíproca).

Mas uma coisa é a ideia transcendental desse entendimento, ideia que envia a razão do sensível ao suprassensível e pertence, nessa medida, ao domínio da metafísica enquanto ciência (apurada pela *Crítica*); outra é o uso empírico dessa mesma ideia, que, afinal, se põe na investigação da natureza e deve ter alguma aplicabilidade ao domínio da história natural. Kant não descuida desse ponto.

Para que o pesquisador da natureza não trabalhe inteiramente em vão, ele tem de sempre fundar o julgamento das coisas cujo conceito como fins da natureza está firmemente estabelecido (seres organizados) em uma organização originária, a qual, por seu turno, emprega aquele mesmo mecanismo para produzir outras formas organizadas, ou transformar as suas em novas figuras (que, no entanto, sempre se seguem daquele fim e se dão em conformidade com ele) (CFJ, 80; KU AA V: 418).

O correlato na história natural da ideia transcendental de entendimento intuitivo é a ideia, igualmente problemática do ponto de vista do entendimento humano, de uma “organização originária” a partir da qual a infinita variedade de formas dadas na natureza se sucederia, cada uma delas remetendo, em sua particularidade, a uma espécie, que, por seu turno, remeteria ao gênero, e assim por diante até a forma primordial. O diverso é unificado numa representação coerente, a variedade é submetida a um princípio transcendental de unidade. A história natural como ciência empírica remete à reflexão transcendental da faculdade de julgar em sua referência à razão humana como faculdade dos fins.

Ponhamos de lado por um instante a *Crítica da faculdade de julgar*, para ler algumas passagens do Apêndice à Dialética Transcendental da primeira *Crítica*, esse texto tão importante para a nossa discussão. O trecho que nos interessa mais de perto começa por recuperar uma “regra escolástica”, como Georges Canguilhem se referiu a ela (cf. Foucault, 2008), e que é para Kant especialmente preciosa. Ele a enuncia nos seguintes termos:

Que toda a multiplicidade de coisas singulares não exclui a identidade da espécie; que as várias espécies têm que ser consideradas apenas como diferentes determinações de poucos gêneros, mas estes como determinações de estípites ainda mais altas; que, pois, se tem que procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis na medida em que podem ser derivados de conceitos mais altos e mais gerais; eis uma regra escolástica ou um princípio lógico sem o qual não ocorreria uso algum da razão, pois só podemos concluir do geral ao particular na medida em que forem tomadas como fundamento propriedades universais das coisas sob as quais estejam propriedades particulares (CRP, B 679-80).

A partir dessa consideração puramente teórica acerca da possibilidade do uso da razão, e sem discutir qual o método de classificação natural mais adequado (se um método de inspiração “realista” como o de Lineu ou se um declaradamente “nominalista” como o de Buffon), Kant mostra que é possível compreender esses diferentes métodos, e mais, que, embora eles tenham tendências contrárias, não deixam de ser complementares. A História Natural, ciência das classificações por excelência, é o objeto de seu comentário³. É um texto fascinante, mas eu me limito a observar que, para o filósofo, em toda classificação a referência tácita a um princípio último advém de uma

³ Que o leitor me permita remeter ao meu livro *A trama da natureza*. São Paulo: Unesp, 2018, cap. 6.

necessidade lógico-transcendental:

Se entre os fenômenos que se nos oferecem houvesse uma tão grande diversidade de conteúdo, isto é, quanto à multiplicidade dos seres existentes, que nem o mais agudo entendimento humano pudesse, mediante comparação de um com o outro, encontrar a menor semelhança, então não haveria a lei lógica dos gêneros nem haveria sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito universal, nem mesmo um entendimento, que unicamente tem a ver com esses conceitos. Logo, se deve ser aplicado à natureza, o princípio lógico dos gêneros pressupõe um princípio transcendental. De acordo com um tal princípio, o múltiplo de uma experiência possível pressupõe necessariamente a homogeneidade, pois sem esta não seria possível conceito empírico algum, nem, por conseguinte, experiência alguma (CRP, B 681-82).

Por que Kant chama a esse princípio de classificação um “princípio transcendental”? Não é um princípio transcendente, porque ele não se contrapõe a uma imanência, se é transcendental é porque na arquitetônica da razão está acima de um princípio lógico e explica a necessidade deste: é a condição de possibilidade da coerência do uso do entendimento na sistematização da experiência. Observe-se, ainda, que Kant não fala aí em sujeito, porque não se trata de opor sujeito e objeto, mas em razão e entendimento: o que está em jogo é a confecção da *ideia* de natureza, não do mundo natural enquanto tal. Essa pressuposição é, no entender de Kant, indispesável à Zoologia e à Botânica, mas também à Anatomia Comparada e à Fisiologia, ciências em que a comparação entre diferentes indivíduos é condição para a observação de um único, decorre da tendência do entendimento à “especificação incessantemente progressiva de seus conceitos” e à “progressão rumo a diversidades sempre ainda remanescentes”, em suma, à “determinação completa” dos fenômenos da experiência (CRP, B 684). Problema de extração leibniziana, portanto, e que implica a remissão *a priori* da experiência como um todo a uma estrutura de determinação que, do ponto de vista da razão, a engendra e a põe onde ela se encontra. Então, pouco importa se falaremos com Leibniz em determinação completa ou monadologia, ou se falarmos com Kant num princípio dos gêneros a partir do qual são possíveis as sínteses que concatenam logicamente as diferenças: em todo caso, as descontinuidades serão pensadas sob o signo de um contínuo *postulado*, que não é dado enquanto tal, mas como que forjado pela inteligência do naturalista ou pressuposto por ele *irrefletidamente* como princípio lógico-transcendental, em cada uma de suas operações empíricas, da percepção à organização, passando pela análise dos seres vivos.

O que nos devolve à *Crítica da razão pura*:

A razão prepara o campo do entendimento, em primeiro lugar, mediante um princípio da *homogeneidade do múltiplo* sob gêneros superiores, em segundo lugar mediante um princípio da *variedade do homogêneo* sob espécies inferiores, e, para completar a unidade sistemática, em terceiro lugar, acrescenta ainda uma lei da *afinidade* de todos os conceitos, que ordena uma passagem contínua de cada espécie a toda outra mediante um *crescimento gradual da diversidade*. Podemos denominá-los princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas. O último princípio surge da reunião dos dois primeiros depois que se completou a interconexão sistemática na ideia, tanto ao ascender a gêneros superiores quanto ao descender a espécies inferiores. Com efeito, todas as multiplicidades são reciprocamente afins, pois são todas oriundas de um único gênero supremo mediante todos os graus da determinação ampliada (CRP, B 685-86).

A partir da combinação entre as leis de homogeneidade e de especificação do múltiplo, o entendimento humano adquire a perspectiva de uma continuidade das formas naturais. Isso explica porque, nas pesquisas sobre a natureza, tudo se passa como se cada forma se resolvesse em outra, não importa se anterior ou posterior a ela, numa cadeia ascendente, ou se simultânea a ela, numa ordem não-hierárquica. O princípio kantiano tem, por certo, uma função sistemática e resolve-se no interior de uma filosofia com um programa determinado; mas é sistemático também em sentido mais amplo, na medida em que, por estar enraizado no solo do transcendental, fornece as bases de um programa geral de pesquisa que não se restringe ao

criticismo e depois será desenvolvido nas mais diferentes direções.

Na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant dá um passo adiante na via dessa especulação, caminhando em direção à hipótese de que as formas, além de serem estruturas específicas que variam o homogêneo, têm, para a razão humana, uma história, ou seja, podem e devem ser pensadas como variedades de uma forma primordial, de um arquétipo geral cujos elementos, combinando-se entre si de mil maneiras, produziriam *toda* a variedade das formas naturais. O que nos envia à passagem mais importante do capítulo 80:

É louvável percorrer a grande criação de naturezas organizadas por meio da anatomia comparada para ver se não se encontra aí, segundo o princípio da geração, algo similar a um sistema, sem que, para tanto, seja preciso permanecer no mero princípio do julgamento (que não fornece nenhum esclarecimento para a compreensão da geração de tais naturezas) e desistir sem mais de toda e qualquer pretensão a um discernimento da natureza nesse domínio. A concordância de tantas espécies animais com um certo esquema comum, que parece estar na base não apenas de seu esqueleto, mas também na disposição das demais partes – em que uma simplicidade admirável de plano pôde, pelo encurtamento de uma e o alongamento de outra, pela evolução de uma e a involução de outra, produzir uma tão grande diversidade de espécies –, faz surgir na mente um raio de esperança, ainda que fraco, de que se poderia chegar aqui a algum resultado com o princípio do mecanismo – sem o qual sequer poderia haver uma ciência da natureza. Essa analogia das formas, na medida em que, malgrado toda a sua diversidade, parecem ser geradas segundo um arquétipo comum originário, reforça a suspeita de um parentesco efetivo na geração a partir de uma matriz comum originária, pela aproximação, em graus, entre uma espécie e outra – daquela em que o princípio dos fins parece estar mais comprovado, o ser humano, até o pólipo, e deste até os musgos e líquens, chegando finalmente até o grau mais inferior que podemos observar na natureza, a matéria crua, sendo que é desta e de suas forças que parece brotar segundo leis mecânicas (como as que parecem operar nas cristalizações) toda técnica da natureza – a qual nos parece tão incompreensível nos seres organizados que nos sentimos forçados a acreditar em outro princípio, para assim explicá-la (CFJ, 80; KU, AA V: 418-19).

À primeira vista, o texto é suficientemente claro. A ideia de um sistema das formas orgânicas a partir de um “arquétipo comum originário” não haverá de parecer descabida para o entendimento humano, que se detém nas leis de especificação dos particulares da experiência, e constata, desta vez com o auxílio do juízo reflexionante, a continuidade de formas a que o Apêndice da Dialética transcendental se referia a propósito de uma taxonomia sistemática, com a diferença – importante – de que agora a continuidade formal é pensada num processo de derivação temporal. Com isso, Kant chega ao princípio heurístico da Anatomia Comparada como disciplina da história natural capaz de fundamentar, de modo suficientemente exaustivo, aquela mesma Taxonomia – que, não custa lembrar, fornecera a um Lineu, por exemplo, o motivo de uma ordenação *transcendente* da experiência natural, que, agora sabemos, está ancorada, como ordem, na faculdade da razão humana.

Antes que a expressão “arquétipo originário” venha causar estranheza, é bom lembrar, 1) que se trata de um equivalente metodológico, para uso do naturalista, da ideia transcendental de entendimento arquétipo (intuitivo), de uso metafísico, concepção que 2) não chega a ser original, tendo sido formulada, para dar conta do mesmo mecanismo da geração que inquieta Kant, por Maupertuis na *Vénus Física* (1745), e retomada, como variações, por Diderot nos *Pensamentos sobre a interpretação da natureza* (1753), por Buffon nos artigos “Asno” e “Cavalo” (*História Natural*, vol. IV, 1753), e, finalmente, por Herder, na *Ideias para uma filosofia da história da humanidade* (vol. I, 1784), que dá a ela, para além do uso metodológico, uma acepção metafísica (que Kant considera indevida).

Mas a passagem do capítulo 80 que acabamos de citar imprime a essa ideia de “arquétipo originário” um sentido inusitado, quando Kant afirma que a “matriz comum originária” permitiria

(eu cito novamente) “a aproximação, em graus, entre uma espécie e outra – daquela em que o princípio dos fins parece estar mais comprovado, o ser humano, até o pólipo, e deste até os musgos e líquens, chegando até o grau mais inferior que podemos observar na natureza, a matéria crua, sendo que é desta e de suas forças que parece brotar segundo leis mecânicas (como as que parecem operar nas cristalizações) toda técnica da natureza – a qual nos parece tão incompreensível nos seres organizados que nos sentimos forçados a acreditar em outro princípio, para assim explicá-la”. O que isso significa? Leiamos o parágrafo seguinte:

O arqueólogo da natureza tem toda a liberdade de fazer surgir dos vestígios remanescentes de suas antigas revoluções, segundo o mecanismo natural que lhe é conhecido ou imaginado, essa grande família de criaturas (pois é assim que devemos representá-las, se o referido parentesco que a todas conecta integralmente deve ter algum fundamento). [De passagem: a representação dá o fundamento da ideia heurística: representá-la corretamente é torná-la pertinente, ou justificá-la em sentido transcendental]. Ele pode fazer brotar do solo materno da terra, que havia acabado de sair de seu estado caótico inicial, criaturas cuja forma é pouco conforme a fins, e destas fazer brotar outras que teriam se formado de maneira mais adequada a seu lugar de criação e a suas relações recíprocas; até que essa mãe geradora, endurecida e ossificada, tenha limitado suas crias a determinadas espécies, não expostas a uma degeneração ulterior, e a diversidade tenha se mantido tal como era ao final da operação dessa fértil força formadora. – Para isso, no entanto, ele tem de atribuir a essa mãe universal uma organização que seja conforme a fins em vista de todas essas criaturas, já que, do contrário, a forma final dos produtos dos reinos animal e vegetal não poderia ser pensada no que diz respeito à sua possibilidade (CFJ, 80; KU, AA V: 419).

Kant puxa então uma nota, na qual declara que “uma hipótese desse tipo pode ser denominada uma aventura arriscada da razão”, o que dá ao leitor certo conforto, pois, de fato, não parece seguro afirmar, nem mesmo a título heurístico, que o processo de geração das formas naturais seria, aos olhos de nosso entendimento, mecânico, embora orientado por um princípio intencional – não é algo que a experiência ateste, ele aduz, de tal modo que, se com esse esboço de ideia para uso do naturalista (e apenas dos “mais perspicazes”) postula-se uma doutrina da *generatio univoca*, esta permanece como *generatio homonyma*, tendo em vista que, para ser *heteronyma*, isto é, para que desse a compreender como o universal engendra o particular em sua diferença específica, seria necessário ter exemplos concretos da “transformação gradativa de animais aquáticos em animais de pântano, e destes, após algumas gerações, em animais terrestres” (CFJ, 80; KU, AA V: 419, nota). Dificuldade à qual se poderia acrescentar a consideração de que tampouco há exemplos de engendramento do vegetal e do animal a partir do mineral, como, entretanto, parece necessário na hipótese do “arquétipo originário” ou “matriz comum” – a partir da qual as formas derivariam por graus de intencionalidade, as formas minerais perfeitamente mecânicas, as primeiras formas vegetais ou animais ainda imperfeitamente intencionais (e logo, expostas à destruição, por não estarem adaptadas ao seu meio), até o grau máximo de intencionalidade, dado na razão em sua configuração especificamente humana, incluindo, evidentemente, a predisposição moral da espécie.

Temos agora condições de medir o alcance dessas considerações para uma história natural do ponto de vista transcendental. Kant observa à risca, no capítulo 80 da CFJ, a injunção feita no escrito de 1775 *Das diferenças entre as raças humanas* segundo a qual de uma “descrição da natureza” (*Naturbeschreibung*), que é uma ciência do entendimento, não se passa sem mais a uma “história da natureza” (*Naturgeschichte*), que seria uma ciência da razão (B 141; VvRM, AA II: 434, nota). De fato, a arqueologia das formas naturais a partir da ideia de um arquétipo comum a elas suplanta a necessidade de uma história enquanto tal, pois não se trata tanto dos fatos tais como eles são em si mesmos quanto dos fatos tais como o são para nós. Citemos a propósito uma conhecida passagem dos *Progressos da metafísica*, na qual Kant aplica à história da razão o modelo arqueológico da CFJ:

Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, a priori. Embora estabeleça fatos da razão,

não os vai buscar à narrativa histórica, mas extraí-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica. O que permitiu aos pensadores sofismar sobre a origem, o fim e o termo das coisas no mundo. Qual o seu ponto de partida: o que há de designio no mundo? Apenas a cadeia das causas e efeitos ou o próprio fim da humanidade? (FM/LoseBlätter, AA XX: 341)

A história natural também tem os seus sofistas, e para lidar com eles é preciso corrigir o uso de sua razão. Feito isso, os fatos serão vistos na perspectiva mais adequada, que não é propriamente histórica, mas arqueológica, porque vê no empírico uma contingência em relação à necessidade transcendental. Tal é o desfecho último da história natural como ciência: integrar-se à razão humana às voltas com o necessário e difícil exercício de determinação (direta ou por meio de reflexão) das contingências empíricas.

Mas não deixemos ainda o capítulo 80. Parece notável, no trecho que citamos, a afirmação de que “toda técnica da natureza” parece “brotar nos minerais segundo leis mecânicas”, isto é, parece fazê-lo *aos nossos olhos*. É claro que Kant não está dizendo que é o que ocorre na experiência; e certamente ele se recusaria a incorporar essa máxima heurística de interpretação conjectural dos fenômenos ao corpo de uma ciência da natureza digna desse nome. Sua arqueologia transcendental, ele deixa claro, não é uma ciência, é uma especulação permitida ao naturalista, desde que respeitados certos limites. Ela vem ocupar o lugar, diríamos, daquela especulação equivocada que levara o naturalista a ver nas coisas qualidades que só pertencem à sua razão, e, ato contínuo, a passar delas à prova de um sentido do mundo inscrito na experiência pelo sábio arquiteto.

A heurística que assim se desenha no horizonte da história natural também abre uma perspectiva especulativa, ou melhor, uma *dúpla* perspectiva, que Kant não desenvolve, mas que, ele sabe bem, está contida no modelo proposto no capítulo 80. Pois, à luz dos desenvolvimentos posteriores da filosofia transcendental, por um lado, e da própria história natural, por outro, o que temos aí é nada menos que um programa que pode levar o pesquisador da natureza ou ao Idealismo ou ao Materialismo. É um ponto delicado, pois, como sabemos, a filosofia transcendental implica tanto uma refutação do Idealismo quanto uma recusa do Materialismo.

Para desenvolvê-lo, pode ser interessante recorrer ao capítulo 58 da mesma CFJ, que promove a concatenação entre as duas partes do livro, ou entre o juízo estético e o juízo teleológico⁴. O que diz Kant nesse texto? Entre outras coisas, que a natureza não faz formas belas para sentirmos prazer na sua contemplação. As leis do mecanismo parecem suficientes, senão para explicar, ao menos para presumir que a beleza das formas vegetais e animais (são os reinos mencionados por Kant) é produto de uma contingência na relação entre nosso sentimento de prazer e desprazer e a forma dada dos seres organizados. Essa contingência é suficiente para que desistamos de toda tentativa de querer encontrar uma ordem natural (e um plano desta) nas coisas mesmas, porque se trata aí da relação entre “espectador” e “cena”, se me permitem uma alusão teatral. Ora, e qual o melhor indício de que a forma orgânica é contingente? Precisamente este: que o elemento “artístico” que atribuímos a ela se encontre no princípio mesmo da cristalização dos líquidos, que, segundo Kant, repousa no fundamento daquela mesma mineralização que no capítulo 80 será o índice primeiro de uma atividade técnica não-intencional da natureza. Essa técnica se configura como “livre formação da natureza”, processo pelo qual “a partir de uma fluidez em repouso, pela volatilização ou separação de uma parte dela (por vezes somente a matéria calórica), o resto assume, ao solidificar-se, uma determinada forma ou tecido” (CFJ, 58; KU, AA V: 348). É o suficiente para que, feitos alguns detalhamentos, o filósofo estabeleça como “perfeitamente possível pensar que a beleza das flores, das plumas dos pássaros, das conchas seja, pela forma ou pela cor, atribuída à natureza e à sua

⁴ Ver Lebrun (2009, p. 238): “tant qu'on se contente, en effet, de supposer au principe de la possibilité de l'objet (comme dans l'exemple du cristalin) un concept qui orienterait les causes mécaniques, on ne fait qu'entériner l'impossibilité d'une explication par le mécanisme naturel; on se contente de penser la nature comme ‘technique de par son propre pouvoir’ (CFJ, cap. 61)”.

faculdade de, em liberdade, produzir formas, mesmo esteticamente conforme a fins, segundo leis químicas”, assim como, por exemplo, em “certas misturas de gases” (CFJ, 58; KU, AA V: 349). No livre jogo das faculdades do espírito humano (ou do ânimo: *Gemut*; ver Guillermit, 1986, pp. 78-84), a técnica da natureza se encontra no mineral, no vegetal, no animal e em tudo o mais que existe em meio a eles. Desse gênero de organização são ainda os ditos “jogos da natureza”, desenhos vistos em rochas e pedras que parecem traçados intencionalmente e que nos propiciam um prazer em sua contemplação; manchas surgidas na pele das pessoas com formas sugestivas, e que depois desaparecem; nuvens que variam de forma ao sabor dos ventos. Essas declarações, que Kant não quer “provar” objetivamente, apontam para um mesmo foco: a ideia, tão valiosa para a razão humana (que a forjou), de natureza como domínio da continuidade das formas.

Ao que tudo indica, portanto, a esboçada “arqueologia da natureza”, se um dia tivesse lugar, poderia ser uma poética do natural, uma ciência de tipo especial pautada por um ideal poético. Esse programa de investigação é desenvolvido por Goethe, que, em seus escritos de história natural, procede tal como recomenda Kant e ignora as fronteiras entre o animal, o vegetal e as demais formações naturais, tratando-as todas a título de morfologia, numa investigação em que o transcendental é como que desvendado no âmago do empírico (ver Molder, 1995 e Galé, 2020). Um programa muito diferente é traçado por Schopenhauer, esse profundo conhecedor da fisiologia e que, na esteira da anatomia de Cuvier, valoriza as diferenças dentro dos reinos bem como as descontinuidades entre eles, com destaque para o hiato que separa o mineral do vegetal e assinala o ponto em que a vontade deixa de se manifestar na natureza – um vitalismo radical, fundado na sugestão de Kant de que a ideia de vida pode ser identificada à ideia de vontade (ver Cacciola, 1994, cap. 2). São duas metafísicas da natureza que contornam, cada uma à sua maneira, o interdito de Kant relativamente à integração da história natural no quadro de uma ciência a priori com fundamento lógico-transcendental: a CFJ não faz doutrina. E, no entanto, essa restrição tem uma contraparte importante. Se Kant se preocupa, no capítulo 80 como no Apêndice da primeira *Crítica*, em legitimar a priori a ideia de que tudo na natureza é contínuo, ou de que ela “não dá saltos” (insiste Darwin na *Origem das espécies*), é por estar ciente de que na investigação empírica das formas naturais tudo desponta como diferença, ou seja, as marcas diferenciais se encontram por toda parte. Essa saliência do peculiar tende à particularização e ao descontínuo, exigindo a postulação, de nossa parte, de um princípio de continuidade formal para que a experiência possa ser representada, em ideia, como sistema: é a condição *sine qua non* para o uso coerente do entendimento sadio e esclarecido. Ao caráter lógico que a CRP atribui aos sistemas taxonômicos, desvinculando-os de seu pretenso lastro ontológico, a CFJ vem acrescentar a ideia de derivação das formas particulares a partir de formas específicas, e destas a partir de uma forma geral, remetendo assim a taxonomia à anatomia comparada. É uma maneira discreta, porém efetiva, de pôr de lado a velha ideia – sustentada na Alemanha por Leibniz e pelos seus – de disposição hierárquica das formas (a “grande cadeia do ser”), ideia que, aplicada à história natural por Bonnet, dá respaldo a uma teologia da natureza. Para Kant, privar a história natural do direito de ser uma ciência plena é um preço a pagar, talvez não tão alto, para que a metafísica não mais venha a se imiscuir nas relações entre a razão e a experiência. Tal é, se não me engano, a principal condição teórico-conceitual para o advento de uma nova modalidade de discurso – “transformista”, “evolutivo”, radicalmente não-teleológico – que encontrará na teoria da seleção natural com descendência sua versão mais acabada e mais abrangente.

Referências Bibliográficas

- BURNHAM, D. *Kant's Philosophies of Judgement*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. coletiva. São Paulo: Edusp, 2015.
- FOUCAULT, M. ‘Posição de Cuvier na história da biologia’. In: *Ditos e escritos vol. II*, trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GALÉ, P. F. *Goethe. O olhar e o mundo das formas*. Lisboa/São Paulo: Edições 70, 2020.
- GOY, I.; WATKINS, E. (Orgs.). *Kant's Theory of Biology*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- GUILLERMIT, L. *L'Élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: Éditions du CNRS, 1986.
- HUNEMAN, P. ‘Naturalising purpose. From comparative anatomy to the “adventure of reason”’, *Studies on the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 37(4), 2006.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Ed. da Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin: De Gruyter, 1902.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburguer. 2. ed. São Paulo: Editora Abril, 1978 [Coleção Os Pensadores].
- KANT, I. ‘Diferenças entre as raças humanas’. In: *Opuscules sur l'histoire*. Trad. S. Piobetta. Paris: GF/Poche, 1994.
- KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1995.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- LEBRUN, G. ‘Objet d’art et objet de l’art’. In: *Kant sans kantisme*. Paris: Fayard, 2009.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. de Carlos Alberto de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEBRUN, G. *O subsolo da Crítica*, Discurso 46(2), 2016.
- MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Presença Editorial, 1987
- MENSCH, J. *Kant's Organicism*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- MOLDER, M. F. *O pensamento morfológico de Goethe*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1995.

PHILONENKO, A. *Commentaire à la Critique de la faculté de juger*. Paris: Vrin, 2013.

PIMENTA, P. P. G. *A trama da natureza*. São Paulo: Unesp, 2018.

PIMENTA, P. P. G. ‘O direito do senhor (Crítica do Juízo, 63)’. In: *Studia Kantiana*, v. 19, n. 1, pp. 09-29, 2021.

SANTOS, L. R. *Metáforas da razão, ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: FLUL, 1989.

TERRA, R. R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia da história de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

THAQUET, P. *Georges Cuvier, Anatomie d'un naturaliste*. Paris: Odile Jacob, 2019.

Heinrich von Kleist ou a filosofia crítica à contraluz

[*Heinrich von Kleist: Kantian philosophy against the light*]

Pedro Fernandes Galé

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brasil), orcid.org/0000-0002-7799-4686

DOI: 10.5380/sk.v20i1.90912

*Com a excitação de todo ser humano,
Eu quis prender as formas fugidas
Desse teu vulto feito de ilusão.
(Raul Bopp, Quimera)*

Resumo

O texto busca apresentar a peculiar recepção de Heinrich von Kleist em relação à filosofia crítica. Cheia de desvios e intensificações, a apropriação de Kleist em relação à revolução copernicana empreendida por Kant, é das mais contundentes e terríveis demonstrações do espírito de sua época. Com Kleist a filosofia de Kant ganhou contornos dos mais singulares, marcando o lugar extraordinário do autor de *Michael Kohlhaas* em relação aos seus contemporâneos românticos.

Palavras-Chave: Kleist; Kant; Romantismo; Pós-kantismo; Filosofia Crítica.

Abstract

The text aims to indicate the peculiar reception of Kany's philosophy undertaken by Heinrich von Kleist. Full of deviations and intensifications, Kleist's impressions of the Copernican revolution as understood by Kant is forceful and tragically aware of the spirit of his time. With Kleist, Kant's philosophy is branded with the most singular contours, marking the extraordinary place of the author of *Michael Kohlhaas* in his peculiar relation to Romanticism.

Keywords: Kleist; Kant; Romanticism; Post-Kantianism; Critical Philosophy.

Podemos pensar que um dos mais célebres dentre os diversos desdobramentos da filosofia crítica de Kant tenha sido o romantismo. Refletir sobre a vinculação desse movimento do pensamento alemão com a revolução copernicana empreendida pelo filósofo de Königsberg é uma tarefa que apresenta diversos caminhos possíveis. Há sempre grande dificuldade para que se apresente uma definição encerrada acerca do que seria então o romantismo, como nos atestam as palavras de uma carta de Friedrich Schlegel a seu irmão: “Terei muita dificuldade em te enviar minha explicação da palavra romântico, pois ela tem 125 folhas impressas” (*apud* Le Blanc; Margantin; Schefer, 2003, p. 10). Tornar-se claro acerca do que se entende por romântico ou romantismo impõe certas dificuldades. A retomada da *querela dos antigos e modernos*, também não parece ajudar na definição de nosso objeto. Goethe, em conversa com Eckermann de 1829 tentou lançar luz ao assunto:

— Ocorreu-me uma nova expressão — disse Goethe — que caracteriza bem essa relação. Ao clássico eu defino como sadio, ao romântico como doente. E, assim, Os *nibelungos* são clássicos como Homero, pois ambos são sadios e vigorosos. A maior parte da literatura recente não é romântica por ser nova, mas por ser fraca, enfermiga, doente, e a literatura antiga não é clássica por ser antiga, e sim por ser forte, fresca, alegre e sadia. Se diferenciarmos entre clássico e romântico segundo tais qualidades, logo teremos clareza sobre o assunto (Eckermann, 2016, p. 324).

Esse diagnóstico não pode nos convencer de modo pleno, pois, além de se tratar de uma conversa de um claro opositor à corrente romântica e tudo que a envolvia, um ano depois, também em conversa, Goethe não deixou de assumir sua modernidade a contragosto:

O conceito de poesia clássica e romântica, que atualmente causa tanta polêmica e discórdia — prosseguiu Goethe — partiu originalmente de mim e Schiller. Em poesia, eu seguia a máxima do procedimento objetivo e não reconhecia a validade de nenhum outro. Schiller, porém, que trabalhava de modo inteiramente subjetivo, considerava que esse era o procedimento correto (...). Ele me provou que eu mesmo, contra minha vontade, era romântico, e que minha *Efigênia*, graças ao predomínio do sentimento, não era tão clássica e de acordo com os modelos antigos quanto se poderia pensar. Os Schlegel adotaram a ideia e a desenvolveram, de modo que agora ela se disseminou pelo mundo todo (Eckermann, 2016, p. 392).

Aceitar a visão de Goethe acerca da questão e alinhar o romantismo aos termos “fraco, enfermigo, doente”, ou à subjetividade como elemento e procedimento poético é um movimento que não é isento de riscos, como sempre que se busca entender alguma coisa à contraluz. Cabe aqui seguir a própria recomendação do autor de *Fausto* em seus trabalhos morfológicos e tentar compreender esse desdoblamento ou desvio dos românticos em relação à filosofia crítica. Em sua *Metamorfose das plantas*, o poeta utiliza de uma série de casos extraordinários para compreender o desenvolvimento corriqueiro das plantas mais usuais, em suas palavras, não seria possível que percebêssemos certos movimentos “se não conseguíssemos surpreender a natureza em casos extraordinários.” (Goethe, 1993, p. 36).

Esse foi o caminho que aqui escolhemos. Para pensar o romantismo e sua relação com a filosofia de Kant apelamos a um caso que, longe de ser corriqueiro, é extraordinário e de difícil caracterização: o poeta e escritor Heinrich von Kleist. Aquele que para Maria Filomena Molder foge a todas as categorizações fixas: “Nem clássico, nem romântico, Kleist é, na verdade, o primeiro moderno entre os poetas alemães” (Molder in Kleist, 2013, p. 6). O constrangimento diante desse autor é tal que os organizadores de uma exaustiva antologia do romantismo alemão, *La forme poétique du monde*, não deixam de manifestar certo desconforto: “Kleist é um daqueles autores fronteiriços que metem embaraço toda antologia” (Le Blanc; Margantin; Schefer, 2003, p. 248). Em outra coletânea francesa, a dedicada ao romantismo alemão da Biblioteca da *Pléiade*, o organizador, Maxime Alexandre, nos alerta: “Tencionado para a crise patológica, Kleist é romântico por sua insatisfação diante do real” (Alexandre, 1963, p. 1099). O autor de *Michael Kohlhaas* parece ser uma espécie de caso extraordinário que nos permitiria ver de modo intensificado algumas das passagens desse momento do pensamento alemão.

No campo das célebres distinções estéticas do pensamento alemão dos séculos XVIII e XIX, aquelas entre antigos e modernos, clássicos e românticos, unidade e cisão, objetividade e subjetividade, será em Kleist que vamos vê-las recolocadas de modo a que “que não conheçam] síntese que as superem (...); polaridades, cuja pertença recíproca não pode ser erradicada, engendra[ndo] auto-expressividades diferenciadas” (Molder, 2017, p. 41). Nesse caminho em busca de um engendramento, podemos dizer que esse “solitário em meio ao seu próprio círculo” (Kohlschmidt, 1967, p. 347), diante dessas oposições ou polaridades, fez não menos que intensificar os campos opostos em nome de uma expressividade aguda que lhe era peculiar. A intensificação tanto da subjetividade quanto da objetividade foi marca das obras deste escritor extraordinário. É notório o fato de que em sua juventude Kleist seguisse de bom grado certo otimismo ilustrado, embora já entremeado com aspectos do pensamento caros ao final do século XVIII e início do XIX. Algumas passagens de seu ensaio de juventude intitulado “Ensaio sobre como encontrar o caminho seguro da felicidade e, mesmo sob os maiores tormentos da vida, dela desfrutar” (provavelmente redigido em 1799) nos apresentam de modo muito claro essa etapa do pensamento do poeta. No breve ensaio o jovem autor, aos 22 anos, escreve:

Se, no que respeita à formação dos nossos juízos, no que toca à progressiva ascensão de nossa perspicácia por intermédio de experiências e de estudos de toda sorte, formos capazes de com o tempo entrelaçar inabalável e indissoluvelmente no nosso coração os princípios da generosidade, da equidade, do amor pelo próximo, da constância, da modéstia, da tolerância, da moderação, da sobriedade, etc., nestas circunstâncias, posso afirmar que nunca seremos infelizes (Kleist, 2009, p. 41).

Nesse texto, os ideais iluministas, bem como algumas de suas tópicas mais caras, indicam a fé na unidade entre mundo interno e externo. A busca por uma expressividade que, mesmo diante das tormentas do pós-revolução francesa, o tencionava para dentro de si, fazia com que a felicidade se colocasse em consonância com o espírito, elaborando, diante da emanação feliz a partir do interior, uma condição que se apresenta do seguinte modo: “Ora, se a regra da felicidade encontra fundamento tão pouco seguro nas coisas exteriores, onde haverá ela então de se fundar com segurança e de maneira imutável? Creio, meu amigo, que será naquele único território onde dela se desfruta ou dela se é privado, ou seja, na nossa interioridade” (Kleist, 2009, p. 36).

Essa felicidade abordada a partir do interior não se trataria de mera ingenuidade otimista transferida ao interior, mas da tentativa de se estabelecer, a partir de dentro de si, uma espécie de equilíbrio frente ao turbilhão da vida. Sua tentativa de nomear a felicidade como “fruições plenas e efusivas que – para dizer com um único traço característico – residem no deleitado intuir da beleza moral do nosso próprio ser” (Kleist, 2009, p. 41), não escapa à crítica de seu interlocutor ideal, “Já sei, o meu amigo acha que esta maneira de pensar é um expediente artificial, embora eficaz, que serve para afastar com recursos da filosofia as nuvens sombrias do destino e, no meio da tempestade e dos trovões, produzir os raios do sol” (Kleist, 2009, p. 41).

Essa possibilidade de uma filosofia, digamos, solar, que a partir do interior possuiria vigor estável “em todos os condicionalismos da vida” (Kleist, 2009, p. 42) segue um caminho onde o jovem segundo-tenente que deixara o serviço militar, a partir de um mergulho nas vias, aparentemente claras, do espírito, se pretenda imune aos acontecimentos não apenas de seu tempo, mas dos acontecimentos de qualquer tempo, pois sua intensa fé o faz crer que mesmo sob quaisquer condições exteriores, “a humanidade é regida por uma lei que faz com que em todos os tempos ela permaneça idêntica a si própria, por mais que os povos possam mudar de aparência e forma.” (Kleist, 2009, p. 57). Pela via do interior e dessa lei da felicidade intuída no íntimo do ser humano, traços de humanidade iluminam o caminho, a partir de uma interioridade equilibrada, que se vê inabalável diante de qualquer contingência infeliz.

É claro que esse otimismo não vai ser dos mais duradouros. Kleist, cuja interioridade

servia de amparo a qualquer circunstância, não vai poder furtar-se de ser filho de sua época. As vias do espírito se tornarão sombrias e desamparadas; a história não deixará de fazer suas vítimas. Esse otimismo juvenil, vinculado a uma visão atemporal do aspecto interior partilhado por toda humanidade, vai ruir diante da própria intensificação da relação entre mundo objetivo e subjetivo. É como homem de seu tempo que Kleist vai tornar-se suspeitoso do mecanismo interior como amparo diante de um mundo cujos movimentos nos afetam. Kleist não pode ser surdo aos barulhos de sua época, algo que Goethe descreveu tão bem em um texto dedicado a Winckelmann:

Dado que pairam sobre nós os acontecimentos da era moderna, uma observação que podemos fazer acerca de nosso caminho na vida é muito apropriada, a de que nenhum homem douto pode impunemente afastar de si, combater ou desdenhar esse grande movimento filosófico iniciado por Kant (Goethe, 1969, p. 225).

É sob a égide dos acontecimentos da era moderna, ou seja, a revolução francesa, bem como do necessário entendimento de uma outra revolução, a copernicana, empreendida por Kant, que a intensificação dessa relação, agora já longe de um equilíbrio, de interior e exterior, subjetivo e objetivo, vai tornar Kleist um exemplar radical das pressões de seu período. Em suas cartas podemos ver uma guinada em relação ao pensamento de sua época de modo muito contundente. O que ocorre é que o futuro autor de algumas das mais terríveis narrativas do início do século XIX parece deslocar-se para um “estado interior de incerteza” que lhe é ‘insuportável’ e vê vacilar ‘a própria coluna’ a que costumava arrimar-se ‘no turbilhão da vida (...), o amor pelas ciências.’” (Justo in Kleist, 2009, p. 8).

O que teria abalado a fé de que a virtude, emanando do interior daquele que mesmo sob ferros a vislumbra, possuía “uma força secreta, divina, que eleva o homem acima de seu destino, nas lágrimas que dela brotam amadurecem alegrias superiores, mesmo na aflição que ela possa trazer consigo há uma felicidade nova”? (Kleist, 2009, p. 43). Não é por acaso que o grande motor de sua grande novela, *Michael Kohlhaas*, seja a própria tensão entre virtude interior e mundo exterior. Nela a personagem principal assim nos é apresentada:

Esse homem incomum poderia, até completar os trinta anos de idade, ser considerado o exemplo de bom cidadão. Num vilarejo que ainda hoje leva seu nome, possuía uma propriedade de onde se sustentava tranquilamente com suas atividades; os filhos que a mulher lhe dera, ele, temente a Deus, criava para serem trabalhadores e leais; não havia um entre seus vizinhos que não tivesse desfrutado de sua bondade ou de sua justiça, o mundo haveria de abençoar a memória daquele homem, não tivesse ele exacerbado em uma virtude. O senso de justiça, porém, fez dele um bandoleiro e assassino (Kleist, 2014, p. 11).

Do otimismo ilustrado, Kleist parece mergulhar, de modo até mesmo trágico no grande descompasso entre mundo interior e mundo exterior. Ao que parece teria sido o contato com a filosofia de seu tempo, com o movimento do qual o homem versado, segundo Goethe, não pode mais apartar-se, o grande propulsor de uma tensão que seria daí por diante apenas ampliada. Também os efeitos da outra revolução, a francesa, se manifestariam para o poeta de forma muito intensa anos mais tarde, em 1807, quando passara cerca de um semestre na prisão das forças napoleônicas em Paris sob a acusação de espionagem. Porém, é na esteira da revolução copernicana de Kant que as maiores aflições do jovem Kleist ganham os traços que viriam a se tornar marca de toda sua produção literária e ensaística. Em carta a sua então noiva, Wilhelmine von Zenge de março de 1801, cerca de dois anos depois de seu texto trespassado de otimismo iluminista ele escreve:

Há pouco tomei conhecimento da nova e assim chamada, filosofia kantiana – e agora preciso partilhar contigo o que pensei sobre isso, sem o temor de que isso vá abalá-la tão profundamente, tão dolorosamente, quanto a mim. (...) Se todas as pessoas, no lugar dos olhos, tivessem lentes verdes, então julgariam necessariamente que os objetos, vistos através deles, são todos verdes – e elas jamais se poderiam decidir se seus olhos mostram para elas as coisas tais como são ou se não lhes é somado algo que pertence, não a elas

mesmas, mas a seus olhos. O mesmo acontece com o entendimento (Kleist, 1911, p. 160).

Para além da contingente ironia – a interlocutora desta carta, anos mais tarde, casou-se com Wilhelm Traugott Krug, professor que sucederia Kant na cadeira de filosofia da Universidade de Königsberg –, o que o autor de *Terremoto no Chile* descreve nessas linhas é a célebre *Kant-krise* da qual ele padeceu e que o marcara por toda a vida. Ainda que autores como Wichmann tenham colocado sob suspeita o papel dessa crise, acusando sua “indiscutível sobrevalorização, realizada na crítica” (Castro, 2006, p. 17), concordaremos uma vez mais com Maria Filomena Molder, que declara que Kleist foi “aquele a quem Kant ofereceu uma consciência aguda dos limites do entendimento que impede o lugar à qualquer forma de património humano” (Molder in Kleist, 2013, p. 6).

A discussão em torno dessa crise é coisa que ocupa estudiosos há mais de um século. Em seu ensaio de 1919, *Heinrich von Kleist e a filosofia kantiana*, Cassirer não mede esforços para vincular tal crise não à obra de Kant, mas à *Destinação do Homem*, de Fichte (Cf. Cassirer 1919, p. 12-13), para Cassirer, essa “nova, e assim chamada, filosofia Kantiana” não traria a referência a textos de Kant, mas de seu seguidor, que seria a própria encarnação dessa “nova” filosofia. Como o que se pode levantar de documentação nesse sentido parece não lançar luz sobre o assunto, a questão, que se repropõe de tempos em tempos, permanece em aberto. O caminho que aqui seguiremos, a partir de agora, tenta lançar alguma luz sobre o assunto diante de textos do próprio Kleist. Levando em conta o ensaio de Cassirer, incontornável, segundo José Miranda Justo (Cf. Justo in Kleist, 2009, p. 9), tentaremos observar apropriações e transbordamentos da revolução empreendida por Kant.

A própria carta em questão parece tornar problemática a relação de Kleist com o filósofo de Königsberg. A imagem desta lente verde, uma espécie de *Ray Ban* crítico, não poderia com facilidade ser digerida por um leitor preciso de Kant qual Cassirer. O abuso da metáfora das lentes, indicam os seguidores da interpretação de Cassirer,

(...) não pode constituir uma síntese simplificada da doutrina da *Critica da razão pura*, uma vez que Kant adverte repetidamente contra o erro de se usar “exemplos totalmente inadequados”, tomados no domínio da subjetividade das qualidades sensíveis, para dar conta “daquilo a que chama” a “subjetividade de formas da intuição e das categorias” (Justo in Kleist, 2009, p. 10).

Ainda que concordemos com a incontornabilidade do ensaio do autor de *O problema do conhecimento*, não podemos deixar de compreender essa metáfora, para muitos infeliz, na linha em que Heine, vinte anos mais novo que o nosso Kleist, entende as possibilidades de recepção da filosofia de Kant:

Dizem que os espíritos noturnos ficam aterrorizados quando avistam a espada de um carrasco. – Quanto não ficariam aterrorizados se se lhes apresentasse a *Critica da Razão Pura* de Kant! Esse livro é a espada com que se executou o deísmo na Alemanha (Heine, 1991, p. 89).

Kleist, carrasco de si mesmo, não viu ruir o deísmo, coisa que ele não parecia nutrir em seu íntimo, mas pareceu ver a espada romper a “*Destinação de nossa vida* terrena [que] significa a finalidade da mesma, ou a intenção em vista da qual Deus nos pôs neste mundo” (Kleist, 2003, p. 67). As lentes verdes de Kleist, ainda que demos o peso que a declaração tem, em uma carta a sua noiva, um texto de âmbito privado, não parece ser uma metáfora precisa, pois não levam em conta a rigorosa secção exercida por Kant entre o plano transcendental e o plano psicológico. Nesse ponto, segundo Friedrich Koch, “Kleist não entendeu tão mal Kant. Ele o compreendeu e o apreendeu em caráter mais profundo, ele percebeu que, no caminho do conhecimento, não há uma verdade absoluta, incondicional, eterna” (*apud* Castro, 2006, p. 17).

Kleist parece ter compreendido, tal qual Heine, que não podemos saber nada sobre o

noumenon ou sobre qualquer coisa que se eleve para além do mundano, a situação de seus leitores era tal, que, segundo Heine, antes das páginas da *Crítica da razão pura*, seria providencial inscrever a advertência de Dante: “*Lasciate ogni speranza voi ch’entrare!*”! (Heine, 1991, p. 95). Na mesma carta a Wilhelmine von Zenge, Kleist faz clamar esse abandono da esperança, diante da filosofia crítica, símile ao da entrada do inferno:

Não podemos distinguir se aquilo que tomamos por verdade é verdade verdadeira ou se apenas nos aparece como tal. No último caso, a verdade que acumulamos aqui já não existe depois da morte e os esforços para que se adquira algo que nos acompanhe até a lápide são vãos (Kleist, 1911, p. 160).

Esse golpe foi muito profundo para quem a verdade e a formação (*Bildung*) figuravam como objetivos dos mais caros (Cf. Kleist, 1911, p. 159) e que da boca do Senhor von Trota, o virtuoso camareiro de *O duelo*, fez ecoar a seguinte declaração: “olhemos da vida para a morte e na morte para a eternidade e sejamos um testemunho da fé constante e inabalável” (Kleist, 2013, p. 69).

Ainda que Kleist não tenha levado em conta as distinções kantianas, ele notou o “potencial bélico de Kant contra os ilusórios poderes da razão” (Molder in Kleist, 2013, p. 10), e não deixou de ser uma de suas vítimas. A espada que executou o deísmo na Alemanha, “deixou muita gente ferida” (*Ibid.*), ele mesmo não deixou de descrever à sua meia irmã, no dia seguinte à célebre carta à noiva, o estado de espanto em que se encontrava: “Parece que estou me tornando uma das conhecidas vítimas da loucura da filosofia kantiana” (Kleist, 1911, p. 163). Kleist, nas palavras de Nietzsche, foi vitimado por “este perigo [que] acompanha todo pensador que toma seu caminho a partir da filosofia kantiana, pressuposto que seja um homem vigoroso e inteiro no sofrer e desejar, e não apenas uma sacolejante máquina de pensar e calcular” (Nietzsche, 1974, p. 79).

O anedotário que se estabeleceu diante dessa confessa crise de matizes kantianos não deixou de inferir dela o destino de Kleist como um todo. O fato de, anos mais tarde, o próprio Kleist ter, como funcionário do departamento prussiano de finanças, habitado a cidade Königsberg (1805-1807), alimentou ainda as mais diversas hipóteses. Mas não devemos, ao menos aqui, tomar esse caminho. É no corpo de alguns textos do próprio Kleist que tentaremos entender essa sua relação cada vez mais intensificada com a filosofia crítica. Para que entendamos a relação de Kleist com a filosofia de Kant, parece não ser de grande ajuda um pequeno fragmento de 1810, acerca de uma peça teatral de Johann Heinrich Voss, publicado no *Berliner Abendblätter*. Mais uma vez vemos Kleist fazer um uso inapropriado da letra de Kant: “Kant diz, em algum lugar da *Crítica da faculdade de julgar*, que o entendimento humano e a mão dos homens são duas coisas necessariamente relacionadas e calculadas” e nesse mesmo texto diz ainda que o entendimento precisaria de uma ferramenta de “tão diversa e versátil perfeição” (Kleist, 1952, p. 895). Como nos indica Cassirer (1919, p. 40) essa passagem não se encontra na *Crítica da faculdade de julgar*, mas trata-se de uma assimilação livre de uma passagem da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, onde Kant escreve:

A caracterização do ser humano como um animal racional já está contida na simples forma e organização de sua mão, de seus dedos e pontas de dedos, em parte na estrutura, em parte no delicado sentimento deles, porque a natureza não o tornou apto para uma única forma de manejo das coisas, mas para todas indefinidamente, portanto, para o emprego da razão, e com isso designou a capacidade técnica ou habilidade de sua espécie como a de um *animal racional* (Kant, 2006, p. 218; Anth, AA VII: 323).

É claro que o texto busca ressaltar a pantomima numa peça encenada em Berlin, o *Tom dos dias*, mas esse novo equívoco serviu para que aqueles que afastam Kleist quer do romantismo, quer do impacto da filosofia kantiana, declarassem a sua inépcia com a filosofia crítica e ainda mais com a terceira crítica, tão determinante aos ciclos do pós-kantismo, bem como no dos primeiros românticos. Seu modo, por vezes confuso de expressar sua relação com outros pensadores se dá numa chave que busca indicar a origem desses mal entendidos, uma peculiar metodologia na qual a submissão ao exame público soa antipática e ofensiva: nesse tipo de situação nos submetemos

àqueles que são “uma espécie de negociante de gado da erudição” (Kleist, 2009, p. 81). Há ainda o aspecto da linguagem, que “não é um entrave, como se fora um calço a travar a roda do espírito; antes surge como uma segunda roda, avançando em paralelo com a primeira, sob o mesmo eixo” (Kleist, 2009, p. 78). Nessa espécie de mutualismo da relação entre linguagem e pensamento passamos sempre por um terreno pedregoso ao lançar mão de qualquer tentativa de expressão.

Kleist, quando se apresenta a público sabe que “qualquer indivíduo se envergonharia de exigir a alguém que esvaziasse a bolsa à sua frente, quanto mais a alma” (Kleist, 2009, p. 81). Nesse mesmo texto, “Sobre a gradual elaboração dos pensamentos no discurso”, onde recorre a uma passagem da *Metafísica dos costumes* (A 116; TL, AA VI: 478) em que o professor é dito “a parteira dos pensamentos dos alunos”, na sua luta contra certa mediocridade, em suas palavras, dessa gente recém-saída da universidade, que ontem aprenderam o que é, por exemplo, o Estado e que amanhã já o esqueceram, esses que sempre têm a “resposta na ponta da língua”, admitem a complexa relação entre os conhecimentos e sua expressão naquele que possui espírito agudo: “Não somos nós que sabemos, é antes de mais nada um certo *estado* nosso que sabe”, ou ainda “é tão difícil tocar o instrumento do ânimo humano e arrancar dele o som que lhe é próprio”, pois “algo de inteiramente diferente se passa quando o espírito já dispõe do pensamento pronto, antes do discurso” (Kleist, 2009, p. 81). Aqui podemos estar diante daquilo que Kant observara sobre as ideias estéticas, ou melhor, um tipo de representação “que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar comprehensível” (Kant, 2016, p. 211; KU, AA V: 314), mas que ainda assim possui grande força.

Sobre as imprecisões de Kleist em relação à filosofia de Kant, tanto no caso da lente verde da crítica, quanto no caso do erro de localidade da passagem sobre a relação da mão com o entendimento, podemos dizer que elas se devem à própria intensidade com que a filosofia crítica foi recebida pelo autor de *Michael Kolhaas*. Pode-se pensar que é pela nitidez com que ele recebeu, pela via do sentimento, digamos, alguns passos traçados pelo filósofo de Königsberg, que sua expressão não tenha sido das mais precisas:

se uma representação é expressa de modo confuso, daí não decorre necessariamente que haja sido também pensada confusamente; pelo contrário, pode muito bem acontecer que as representações expressas de modo mais confuso sejam as que foram pensadas mais distintamente (Kleist, 2009, p. 79).

Essa confusão se deve ao fato de que Kleist, se levarmos em conta o juízo de Nietzsche, é daqueles pouquíssimos homens nos quais “Kant atuou vivamente e transformou sangue e seiva” (Nietzsche, 1974, p. 79). Não se trata de salvar Kleist de um exame kantiano, mas de tentar entender, no estofo de uma grande transformação a partir de Kant, por que suas indicações sobre a filosofia que o despertara de um sono feliz no credo da razão, sempre tenham sido apresentadas de modo a gerar embarracos e confusões. “Sim”, escreve Nietzsche, “quando voltarão os homens a sentir dessa forma kleistiana, natural, quando reaprenderão a medir o sentido de uma filosofia em ‘seu íntimo mais sagrado?’” (1974, p. 79)

Em seu texto sobre o quadro *O monge junto ao mar*¹, de Caspar David Friedrich, podemos observar indicações de uma leitura da terceira crítica. Um pendor reflexionante, um movimento de reflexão é imposto como meio de se apreciar a pintura: “aquilo que eu deveria encontrar no próprio quadro só o achei entre mim e o quadro” (Kleist, 2009, p. 97). É diante de uma espécie corrupta da ação reflexionante, ou melhor, da atividade reflexiva, que se coloca aquilo a que Kleist chamou de um encontro entre a “pretensão que o meu coração apresentava ao quadro e uma privação que o quadro me impunha” (Kleist, 2009, p. 97). Aqui a atuação do espectador é tomada como necessária, cabe à imaginação jogar com a privação que o quadro impõe de modo análogo à noção de ideias estéticas na *Crítica da faculdade de julgar*: “uma representação

¹ Esse texto é, na verdade, uma versão de Kleist, e muito alterada, de uma colaboração de Clemens Brentano, que ao enviar o ensaio para Kleist para a publicação nos *Berliner Abendblätter*, o viu plenamente alterado em forma e conteúdo de modo a ser um texto atribuído a Kleist, em muito diverso da versão de Brentano.

da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um conceito, possa ser-lhe adequado” (Kant, 2016, p. 211; KU, AA V: 314).

A sua descrição se passa como se para a fruição pintura, a faculdade de julgar tivesse de exercer uma ação sobre si mesma e para si mesma, e que o quadro em si fosse não uma forma apreendida e apreciada, mas um estopim de uma atividade que de dentro para fora pretende dar conta daquilo que observa. O caminho reflexionante se dá de tal modo, que a operação inversa, como que em contratempo, se dá simultaneamente e o observador se torna o quadro: “e assim tornei-me eu mesmo o frade cappuccino, o quadro tornou-se duna” (Kleist, 2009, p. 97). A reflexão se afasta de tal modo da determinação e de qualquer sorte de lugar determinado, que o espírito que preenche a pintura é ao mesmo tempo absorvido por ela. Kleist parece indicar que, numa pintura como a de Friedrich, é a própria atividade reflexiva que incita o espectador, o quadro falta nas formas, ele não apresenta seus objetos de modo a colocar a paisagem, na qual se insere o monge, em uma relação que gerasse uma recepção passiva do observador, essa experiência estética tem de se basear em uma atividade que busca hipostasiar, por meio da reflexão, o que seria do campo do imagético, pois “aquilo por onde o meu olhar devia estender-se com nostalgia, o mar, faltava completamente” (Kleist, 2009, p. 97).

Para Kleist a experiência diante dessa pintura traz a marca da incompletude que marca o sublime. Como expresso por Kant no §23 da *Crítica da faculdade de julgar* (Kant, 2016, p. 140; KU, AA V: 244), o sublime é ligado “a um objeto sem forma, desde que a ilimitação seja representada nele, ou por ocasião dele”. Kleist vai mais uma vez intensificar aquilo que está expresso na letra de Kant para fazer dessa experiência ativa uma experiência que carrega algo

Triste e desconfortável (...), aquele posicionamento no mundo: a única centelha de vida no imenso reino da morte, o solitário ponto central no solitário círculo. O quadro, com seus dois ou três objetos misteriosos, apresenta-se como o apocalipse, como se ele mesmo tivesse os pensamentos noturnos de Young; e uma vez que, na sua uniforme ausência de limites, o quadro nada tem em primeiro plano a não ser a moldura, quando o observamos é como se nos tivessem cortado as pálpebras (Kleist, 2009, p. 98).

O observador aqui se lança em uma totalidade abundante onde tudo parece faltar, inclusive limites. Nessa experiência estética peculiar baseada numa falta, num conflito, o que parece ser descrito são as próprias instâncias da experiência estética, um sentimento que acompanha a reflexão que apresenta sua carga de terribilidade.

Essa experiência, diante de uma obra de um pintor que “encetou um caminho totalmente novo para a arte” (Kleist, 2009, p. 99), seria incontornavelmente subjetiva e exigiria, também, a comunicabilidade que a tornasse compartilhável. É como se Friedrich pintasse para o espírito e não para o olho. O objeto é alçado a um meio de que se serve um estado subjetivo de ânimo para manifestar a sua própria sublimidade. A subjetividade do sublime é aqui reivindicada, na esteira de um kantismo adulterado, no confronto da objetividade, parcial, do belo que numa obra de arte “excelente está contido de modo tão puro que vem imediatamente ao encontro dos sentidos, bastando que a faculdade de apreensão seja sã” (Kleist, 2009, p. 151).

A beleza se impõe, nas palavras de Kant, “como um objeto de satisfação sem qualquer interesse” e “fundado naquilo que também se poderia pressupor em todos os demais”, permitindo que se fale “como se a beleza fosse uma propriedade essencial do objeto e o juízo fosse lógico” (Kant, 2016, pp. 107-108; KU, AA V: 211). O quadro de Friedrich não pode ser dito belo, para Kleist, pois “a beleza e a verdade evidenciam-se à natureza humana em primeiríssima instância” (Kleist, 2009, p. 151). Se para Kant a palavra beleza designa uma experiência de acordo com uma forma, uma experiência estética parece trazer à socapa uma promessa de acordo com todos os outros, assinalada no sentimento de acordo consigo mesmo,

Kleist vai dizer constatar que, diante de obras belas, “as opiniões nunca se dividam” (2009, p. 151).

Essa sublimidade que nos rasga as pálpebras não será encontrada senão no espírito daquele que julga, nunca no objeto. O sublime do quadro de Friedrich se apresenta como caso limite, um apocalipse, indo para além de qualquer tentativa de objetificação. O quadro parece ser uma imagem que, empregando as palavras de Kant,

(...) desperta em nós o sentimento do sublime na pura e simples apreensão, sem quaisquer raciocínios, pode parecer, quanto à forma, contrário a fins para a nossa faculdade de julgar, inadequado à nossa faculdade de exposição e, por assim dizer, uma violência para nossa imaginação, mas, ainda assim, será por isso mesmo julgado tanto mais sublime (Kant, 2016, p. 141; KU, AA V: 245).

O autor deste ensaio, “Impressões perante a paisagem marinha de Friedrich”, pode ser, pelo modo como atribui um papel decisivo à faculdade de imaginar, inserido naquilo que Rubens Rodrigues Torres Filho indicou como marca distintiva do romantismo, a de uma atitude suscitada “pelo despertar de algum novo interesse por essa faculdade [imaginação]” (Torres Filho, 1975, p. 94). Para Kleist, é como se a violência à imaginação diante desse apocalipse ilimitado nos indicasse uma sorte de disposição anímica, imaginativa e de difícil exposição: “Porém as minhas impressões sobre este maravilhoso quadro são demasiado confusas; é por isso que decidi, antes de manifestá-las abertamente, instruir-me no convívio daqueles que a dois, de manhã e à noite, passam na frente dele” (Kleist, 2009, p. 151).

Não há como negar que, nesse e em outros textos, Kleist mostre um trânsito, ainda que abusivo, com a filosofia kantiana, que nove anos antes o inserira em uma crise que perdurará, ao que parece, até os seus instantes finais. É claro que, como alguns abusos indicam, ele cometeu o erro de transferir a seu íntimo aquilo que era objeto enquanto um sujeito transcendental, que não se tratava de um “eu” empírico, o escritor se viu em choque com aquele ato que determinava a forma do mundo por meio das funções que não são algo determinado, mas que em toda determinação reclama sua condição de possibilidade. No âmbito das artes, demonstra a partir da pintura de Friedrich traços de um “sentimento de inadequação de sua imaginação às ideias de um todo capaz de representá-la, onde a imaginação atinge seu máximo e, no esforço para entendê-lo, acaba por afundar-se em si mesma” (Kant, 2016, p. 149; KU, AA V: 253). Kleist parece, diante do quadro de Friedrich, se ver diante de uma relação com a pintura que, longe de uma metafísica da beleza, possui uma relação análoga à descrita por Lebrun, onde “mais vale a atenção ao jogo das sensações, pois o jogo com a Aparência é o único texto do imaginário” (2002, p. 561).

Mas há ainda outro traço do qual Kleist parece tirar consequências improváveis: a noção de gênio. A célebre passagem do §46 da *Crítica da faculdade de julgar*, de que o “[gênero] é o talento (dom natural) que dá regra à arte” (Kant, 2016, p. 205; KU, AA V: 307), terá em seus textos consequências ímpares. É por meio desse gênio e com seus matizes kantianos que Kleist vai dirigir uma série de farpas à tradição da imitação. Em seu texto “Carta de um jovem poeta a um jovem pintor”, Kleist parece querer tirar consequências da oposição entre gênio e imitação (§47). Kleist parece ter lido na terceira *Crítica* a seguinte passagem: “Todos concordam que o gênio deve ser inteiramente oposto ao *espírito de imitação*. E como o aprender não é senão um imitar, a maior aptidão (capacidade) para o aprendizado enquanto tal não pode valer como gênio” (Kant, 2016, p. 206; KU, AA V: 308).

E é contra as amarras de um aprender imitativo que o texto, publicado no *Berliner Abendblätter* em 1810, parece lançar seus dardos: “Para nós, poetas, é incompreensível que vós, caros pintores, cuja arte é algo tão infinito, sejais capazes de vos decidirdes a cumprir anos a fio a tarefa de copiar vossos mestres. (...) Dizeis que os professores cujas aulas seguis não toleram que passeis para a tela os produtos de vossa imaginação antes de haver chegado o momento adequado” (Kleist, 2009, p. 119). A indignação do poeta, diante de tais exigências ao pintor

de escola, faz com que a argumentação de Kleist se volte aos poetas, que se fossem submetidos a uma proibição tão cruel, prefeririam ser chicoteados, pois “a imaginação agitar-se-ia nos nossos peitos de maneira inteiramente irreprimível e (...) logo que tivéssemos aprendido que se pinta com pelos e não com o cabo dos pincéis, nos fecharíamos secretamente à noite para nos entregarmos à experiência da invenção” (Kleist, 2009, p. 119).

Esse apelo à atividade livre da imaginação se dá numa chave muito cara aos românticos: trata-se de um apelo à fantasia como potência e atividade criadora, sobre esse modo imitativo da instrução, Kleist escreve, “nos casos em que a fantasia exista efetivamente (...) ela acabará obrigatoriamente aniquilada, sem piedade e sem remédio” (Kleist, 2013, p. 119). Ele parece transpor a noção de talento enquanto uma capacidade produtiva inata para a fantasia, transpondo para a invenção a disposição da mente de Kant: “gênio é a disposição inata da mente (*ingenium*) através da qual a natureza dá a regra à arte” (Kant, 2016, § 46, p. 205; KU, AA V: 307).

Tudo se lança ao momento puramente criador da subjetividade com vistas à expressão. O pintor imaginário da carta deve cumprir uma tarefa: “que não é ser-se outro, mas serdes vós próprios, e, por meio do desenho e das cores, oferecer à contemplação dos outros, dar a ver o que em vós há de mais íntimo” (Kleist, 2013, p. 120). O pintor deve trazer à forma aquilo que está dado nele mesmo, no momento de sua criação, nesse encontro em cada um dos traços de sua ação, e até mesmo em cada um deles, podemos notar a característica da originalidade e da invenção.

Esse gênio kantiano, apropriado por Kleist, não é divino, ele apresenta a relação do homem com seus limites, e isso é transposto “no nível da expressão”. Poderíamos dizer que o gênio em questão é quase que um elemento de mediação entre a subjetividade e a expressão, não se pode ser genial sem que as vias do espírito se encontrem livres para aquela proporção ideal inatingível em seu pleno desenvolvimento, mas também éposta a necessidade de uma comunicabilidade, a expressão desse radical elemento reflexionante, deve ser inteligível ao espectador para se tornar uma obra de arte. Lebrun nos alerta: “uma expressão que não localiza nenhuma significação, todavia não é nada” (2002, p. 545). O gênio não é um homem superior a viver entre tolos, nas palavras de Lebrun, a coisa não se daria no diálogo “entre o artista maldito e o beócio” (2002, p. 557). Nesse ponto é exigido do gênio, não que ele obedeça às demandas de seu público, mas que ele estabeleça a expressão do que em ultimíssima análise não é sequer passível de expressão. Ele tem de comunicar ao público os frutos de sua capacidade mediadora entre subjetividade e expressão. Nessa expressão ele deve permanecer cônscio dos limites impostos pelos próprios meios expressivos e da necessidade da constante tentativa de superação dos mesmos.

Nas palavras de Kleist sobre o ofício poético: “Língua, ritmo, harmonia, etc., por mais encantadoras que essas coisas sejam, na medida que forneçam invólucro ao espírito, nada são em si e por si, quando observadas de um ponto de vista superior, nada senão um verdadeiro mal, embora natural e necessário; e, no que a tais coisas diz respeito, a arte não pode senão ter o intento de, tanto quanto possível, fazê-las desaparecer” (Kleist, 2009, p. 156). Nesse sentido, Kleist parece radicalizar aquilo que Lebrun notou acerca do gênio em Kant:

(...) o gênio nada tem a ver com a profusão de imagens; desse modo, toda imaginação seria genial e o poema seria tanto mais bem-sucedido quanto nele as metáforas fossem mais brilhantes. Ora, a genialidade está alhures, já que o problema que ela resolve é de expressão (Lebrun, 2002, p. 543).

Há algo de insondável na perfeita unidade entre os produtos do espírito e seus invólucros. Para Kant, Newton pode, como homem das ciências, indicar todos os passos que um discípulo tenha de seguir, mas o mesmo não ocorreria com aquele que se expressa artisticamente: “nenhum Homero, nenhum Wieland poderia indicar como surgiram e se juntaram em seus cérebros as suas ideias, ao mesmo tempo ricas em fantasia e intelectualmente profícias, porque nenhum deles saberia dizê-lo a si mesmo, muito menos ensiná-lo aos demais” (2016, p. 207; KU, AA V: 309). Para

Kleist, se trata de um mergulho nas vias do espírito buscando a *forma genuína* e sem antecedentes para “a partir dela o espírito se destacar de modo imediato e instantâneo” (2009, p. 156). O caminho deve conduzir à forma genuína e poética e “quando já não se consegue criar sob essas formas espontâneas, inventaram as regras para o fazer” (Kleist, 2009, p. 94).

Mais uma vez, Kleist parece intensificar aquilo que encontramos na terceira Crítica em nome de sua peculiar reação diante de seu mundo e suas revoluções. O que podemos notar é que algumas tópicas do movimento empreendido por Kant, parecem ter em Kleist consequências arrebatadoras; como homem de seu tempo, não foi surdo à revolução copernicana, fazendo dela a um só passo seu algoz e móbil de sua produção poético-literária. Na década que se abre com a dita *Kant-krise*, o autor produziu dramas, poemas, novelas e ensaios nos quais as consequências terríveis de sua própria condição interior de desabamento, como matéria do espírito, não fez mais que ganhar o mundo da expressão. Kleist fôra, de certo modo, vítima da própria incondicionalidade, se o gênio, como nos aponta Márcio Suzuki, “não é outra coisa que a expressão máxima do juízo reflexionante” (1998, p. 68), coube a Kleist intensificar essa expressão no íntimo de seu espírito que, a despeito de uma série de desentendimentos e incompreensões, se fez producente e ao mesmo tempo trágico.

No dia 21 de novembro de 1811, depois de completar 34 anos, em Potsdam, Kleist atirou no peito de Henriette Vogel, sob o consentimento dela, que sofria de uma doença fatal, e logo depois disparou a mesma arma em sua boca. Encerrava-se assim uma das carreiras literárias mais impressionantes do século XIX. Se concordarmos com Novalis (que viria a falecer dias depois do relato de Kleist, em carta, sobre a sua crise kantiana) para quem “o ato filosófico genuíno é suicídio” (Novalis, 2001, p. 31), podemos pensar que Kleist, num outro movimento de intensificação, cunhou para si um primado da prática romântico, desferindo, qual Gustav, de *Noivado em São Domingo*, um tiro em uma mulher, no conto sua amada Toni, para depois disparar “uma bala carregada em outra pistola, contra a cabeça” (Kleist, 1992, p. 179).

Referências Bibliográficas

ALEXANDRE, M. (org.). Romantiques Allemands. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard, 1963.

CASSIRER, E. Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie. Berlin: Reuther und Reichard Verlag, 1919.

CASTRO, R. C. P. Michael Kolhass – a vitória na derrota. Dissertação de mestrado defendida no Departamento de Letras – FFLCH – USP, 2006.

ECKERMANN, J. P. Conversações com Goethe. Mario L. Frungillo (trad.). São Paulo: Ed. Unesp, 2016.

GOETHE, J. W. A metamorfose das plantas. Maria Filomena Molder (trad.). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1993.

GOETHE, J. W. Winckelmann und sein Jahrhundert. Leipzig: Veb Seeman Verlag, 1969.

HEINE, H. Contribuições à história da filosofia e da religião na Alemanha. Márcio Suzuki (trad.). São Paulo: Iluminuras, 1991.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Clélia Aparecida Martins (trad.). São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Monique Hulshof e Diego Kosbiau Trevisan (trads.) Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, I. *Crítica da faculdade de Julgar*. Fernando Costa Mattos (trad.) Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

KLEIST, H. von. *A marquesa D'O... e outras histórias*. Cláudia Cavalcanti (trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1992.

KLEIST, H. von. Michael Kohlhaas. Marcelo Rondinelli (trad.). São Paulo: Grua Livros, 2014.

KLEIST, H. von. *O Duelo*. Maria Filomena Molder. Belo Horizonte: Lumme editor, 2013.

KLEIST, H. von. *Sämtliche Werke*. Munique: Droemersche Verlagsanstalt, 1952.

KLEIST, H. von. *Sämtliche Werke und Briefe*. V.6. *Briefe / Zweiter Teil*. Leipzig: Insel Verlag, 1911.

KLEIST, H. von. *Sobre o teatro de marionetas e outros escritos*. José Miranda Justo (trad.). Lisboa: Antígona Editora, 2009.

KOHL SCHMIDT, W. “O romantismo”. In: BÖSCH, B (org.) *História da Literatura alemã*. São Paulo: Edusp, 1967.

LEBLANC, C., MARGANTIN, L., SCHEFER, O. (org.) *La forme poétique du monde*. Paris: Jossé Corti Librairie, 2003.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Carlos Alberto R. de Moura (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MOLDER, M. F. *Dia alegre, dia pensante, dia fatal*. Lisboa: Relógio d'água, 2017.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Gerard Lebrun (org.) e Rubens Rodrigues Torres Filho (trad.). Os Pensadores v. XXXII. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NOVALIS. *Pólen: fragmentos, diálogos, monólogo*. Rubens Rodrigues Torres Filho (trad.). São Paulo: Iluminuras, 2001.

SUZUKI, M. *O gênio romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

TORRES FILHO, R.R. *O espírito e a letra*, São Paulo: Ática, 1975.

Transcendental, vida e indeterminação – a propósito da Crítica da faculdade de julgar e da Naturphilosophie de Schelling

[*Transcendental, life and indeterminacy – on the Critique of Judgment and Schelling's Naturphilosophie*]

Francisco Prata Gaspar

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brasil), orcid.org/0000-0003-3865-3018

DOI: 10.5380/sk.v20i1.90913

Resumo

Ao discutir a presença da terceira *Crítica* na obra inicial de Schelling, o artigo pretende mostrar como a vida e o ser organizado, tal como pensados por Kant nos marcos conceituais da faculdade de julgar reflexionante, se revelam ao jovem Schelling como um problema, cuja solução o conduzirá progressivamente à formulação de uma *Naturphilosophie* e ao abandono da filosofia transcendental. A vida e, a fortiori, a natureza terão de se constituir como uma atividade anterior e mesmo fundante da autoconsciência transcendental, deixando esta de ser o sujeito do saber para se tornar seu objeto. Ao final, o artigo procura traçar algumas consequências especulativas e práticas dessa nova concepção de razão, de ser e de filosofia.

Palavras-chave: Kant; Schelling; filosofia transcendental; juízo reflexionante; *Naturphilosophie*.

Abstract

By discussing the presence of the third *Critique* in Schelling's early work, the article aims to show how life and the organized being, as thought by Kant in the conceptual frameworks of the faculty of reflective judgment, reveal themselves to the young Schelling as a problem, whose solution will lead him progressively to the formulation of a *Naturphilosophie* and to the abandonment of transcendental philosophy. Life and, a fortiori, nature will have to be constituted as a previous and even founding activity of transcendental self-consciousness, ceasing to be the subject of knowledge and becoming its object. At the end, the article seeks to outline some speculative and practical consequences of this new conception of reason, being and philosophy.

Key-words: Kant; Schelling; transcendental philosophy; reflective judgment; *Naturphilosophie*.

O dinâmico é, para o físico, justamente aquilo que o transcendental é para a filosofia; explicar dinamicamente significa na física exatamente aquilo que na filosofia significa explicar transcendentalmente. Um fenômeno é explicado dinamicamente significa tanto quanto: ele é explicado a partir das condições originárias da construção da matéria em geral (...). Todos movimentos dinâmicos têm seu fundamento último no próprio sujeito da natureza, a saber, nas forças cujo mero esqueleto é o mundo visível (SW, IV: 75-6).

Certamente, é possível rastrear a presença da terceira *Crítica* de Kant no conjunto da obra schellinguiana: o tema da Reflexão e da unidade do teórico e do prático, seja na forma do juízo estético, seja na forma do juízo teleológico, são uma constante na obra. Dado o seu caráter extenso e multifacetado, com muitas linhas de desenvolvimento e mesmo, conforme a interpretação, muitos sistemas, restringirei meu comentário a tratar da obra inicial de Schelling, procurando mostrar como a vida e o ser organizado, tal como pensados por Kant nos marcos conceituais da faculdade de julgar reflexionante, se revelam ao jovem Schelling como um problema, cuja solução o conduzirá progressivamente à formulação de uma *Naturphilosophie* e ao abandono da filosofia transcendental. A vida e, a fortiori, a natureza terão de se constituir como uma atividade anterior e mesmo fundante da autoconsciência transcendental, deixando esta de ser o sujeito do saber para se tornar seu objeto, com a consequência, não obstante, de que Schelling doravante deverá renunciar ao ponto de vista finito do saber (aquele próprio a toda filosofia transcendental), para sustentar sua filosofia da identidade, cuja base é a filosofia da natureza e cujo ponto de vista é justamente aquele do infinito (do absoluto).

Esse rebento da *Naturphilosophie* a partir da problematização da concepção kantiana de vida, no entanto, se realizará ao mesmo tempo com o recurso decisivo a elementos contidos na mesma *Crítica da faculdade de julgar* – Schelling não joga o bebê junto com a água do banho. De fato, com advento do sistema da identidade estamos afastados da paisagem da filosofia transcendental, já que, conforme ele, a subjetividade humana está fundada e imersa na identidade do ser, de modo que não cabe mais à filosofia deduzir a natureza a partir do agir da razão finita e de suas categorias, mas derivar o próprio ser racional finito a partir da exposição da identidade absoluta do ser e de seus desdobramentos, cujas categorias são originárias e inerentes à própria natureza. Nos termos técnicos de Schelling: “deixar surgir o sujeito-objeto da consciência a partir do puro sujeito-objeto” (SW, IV: 87). Nessa acepção, o sujeito do saber não é o ser finito ou o homem, mas uma razão absoluta ou Deus. Todavia, é a mesma *Crítica da faculdade de julgar* que fornece um instrumental especulativo fundamental para a razão absoluta do sistema da identidade, porquanto, para se estabelecer, será preciso que esse saber seja compreendido sob a forma de um *organismo* tal como pensado por Kant (especialmente no §65 da *Crítica da faculdade de julgar*), ou seja, sob a forma de uma *unidade sistemática*, em que partes e todo estão em determinação recíproca, sendo a totalidade o fundamento cognitivo de seus movimentos, onde, portanto, para usar as palavras de Kant “nada é em vão”, “nada é por acaso”¹. Em suma, os desdobramentos da *Crítica da faculdade de julgar* no pensamento do jovem Schelling e na gênese da *Naturphilosophie* se darão a um só tempo em duas direções: problematização do ser organizado tal como pensado conforme o juízo reflexionante, de um lado, concepção da razão como “ser organizado e que se organiza a si mesmo” (KU, AA V: 374), de outro².

1 Embora este texto não possua um caráter polêmico, de querer tomar parte no debate da literatura secundária em torno dos motivos e influências que levaram Schelling a se afastar paulatinamente da filosofia transcendental, mesmo porque o conceito de “influência” filosófica é um conceito escorregadio e de difícil circunscrição, ele é desta posição de que a terceira crítica é ao mesmo tempo fonte de problemas e solução a eles. Com isso, é dito também que não me parece plausível defender que no ano de 1799, quando da publicação do *Primeiro esboço de um sistema da filosofia da natureza* e de sua subsequente *Introdução*, “a perspectiva de Schelling sobre a natureza se altera dramaticamente” (Nassar, 2014, 193), revelando “uma mudança radical em seu pensamento acerca da realidade ontológica da natureza e da maneira de conhecer a natureza” (Nassar, 2014, 198); ao contrário, a concepção de uma natureza viva como identidade de sujeito e objeto é elaborada progressivamente na obra schellinguiana. Ademais, se é verdade que é possível perceber uma influência do pensamento de Goethe (Nassar, 2010) ou de Platão (Gonçalves, 2015), é verdade também que a linguagem da *Crítica da faculdade de julgar* e sua concepção de organismo revelam-se nestes textos com força e clareza. Para um excelente comentário histórico sobre este engendramento da concepção schellinguiana de uma filosofia da natureza, ver Ostacic, 2014.

2 Permanece como questão de fundo se perguntar se nessa problematização schellinguiana da vida e na sua formula-

O percurso a ser trilhado aqui será indicado por um trecho do jovem Hegel, cujo uso particular se justifica pelo didatismo que ele fornece à exposição conforme seu propósito específico e mesmo ao sentido mais geral da *Crítica da faculdade de julgar*. Ei-lo:

No princípio da dedução das categorias, esta filosofia [a filosofia kantiana, F.G.] é autêntico idealismo (...). Naquela dedução das formas do entendimento está expresso, do modo mais determinado, o princípio da especulação, a identidade de sujeito e objeto (...). Pelo contrário, quando Kant, pois, transforma essa mesma identidade, como razão, em objeto da reflexão filosófica, a identidade desaparece por si mesma; se o entendimento foi tratado com a razão, a razão, pelo contrário, é tratada com o entendimento. Fica claro aqui em que nível subordinado foi apreendida a identidade do sujeito e do objeto. (...) Permanece fora das determinações objetivas por meio das categorias um domínio empírico monstruoso da sensibilidade e da percepção, uma aposterioridade absoluta para a qual não é indicada nenhuma aprioridade senão, apenas, uma máxima subjetiva da faculdade de julgar reflexionante; quer dizer, a não-identidade é elevada a princípio absoluto (Hegel, 2003, p. 29-30 – tradução modificada)³.

Este longo trecho indica, através da oposição nele contida, os elementos a partir dos quais se construirá a presente exposição. De um lado, o princípio da dedução transcendental das categorias na *Crítica da razão pura*, a unidade originariamente sintética da apercepção, é autêntico princípio especulativo, pois na medida em que exprime a identidade de sujeito e objeto, como que reformula, de modo crítico agora, a identidade entre pensamento e ser constituinte de toda especulação; de outro, contudo, o fato de essa identidade ter sido tratada sob o ponto de vista do finito, isto é, do entendimento, deixando indeterminado todo o lado empírico, cuja elaboração especulativa se limitou à subjetividade da faculdade de julgar reflexionante, fez com que o princípio perdesse sua essência especulativa, recaindo na não-identidade ou, se quisermos, em um idealismo subjetivo. De alguma forma, são estes dois lados que serão analisados nesta breve exposição sobre a *Crítica da faculdade de julgar* e a *Naturphilosophie* de Schelling. De um lado, trata-se de expor brevemente como o idealismo alemão interpretou essa identidade especulativa de sujeito e objeto formulada na dedução transcendental das categorias e expressa no conceito do *eu* (seção 1); de outro, mostrar o que leva Schelling a problematizar esse lado da empiria tratado pelo fim natural (seção 2), o qual o conduzirá à sua *Naturphilosophie* e à concepção de um sujeito-objeto não mais finito e subjetivo – como na filosofia transcendental de Kant e Fichte –, mas infinito e objetivo (seções 3, 4 e 5), sendo o homem como sujeito-objeto meramente subjetivo um objeto desse sujeito-objeto objetivo, de modo que a natureza doravante se estruturará sob a forma da autoconsciência, do *eu*. Como dirá Schelling na primeira exposição pública do assim chamado “sistema da identidade”: “o idealismo no sentido subjetivo teria de afirmar: o *eu* é tudo; o idealismo no sentido objetivo, inversamente: tudo é = *eu* e não existe nada a não ser o que é = *eu*” (SW, IV: 109)⁴.

ção de uma *Naturphilosophie*, sobretudo quando pensada do ponto de vista do infinito, não se encontraria um possível motivo da dialética (hegeliana e marxista), cujas características principais seriam justamente o ponto de vista do infinito (o sujeito do saber não é o homem, mas uma razão absoluta – o espírito ou o capital) e o caráter de organismo e de unidade sistemática desse saber. (Em alguma medida, aqui necessidade e contingência se unificam: há necessidade, mas não aquela mecânica, mas a necessidade conforme a fins; sob outro aspecto: parece que nessa concepção de saber há uma finalidade relativa das partes e do todo a partir de uma finalidade interna, resultado desse remanejamento do saber a partir do organismo).

3 Pode parecer um equívoco trazer um texto de Hegel para comentar a relação entre a terceira crítica de Kant e a filosofia da natureza de Schelling. Para além do fato de que nesta primeira publicação Hegel ainda era muito próximo de Schelling especulativamente e que, portanto, ainda não havia se distinguido dele, ao menos no debate público, é digno de nota que o texto fala por si ao esclarecer a problemática da época, a qual era tanto a de Hegel quanto a de Schelling, servindo, por isso, aos propósitos didáticos do momento.

4 Do ponto de vista histórico e textual, restrinjo-me aos textos que vão de 1797 (particularmente, *Ideias para uma filosofia da natureza*, *Introdução ao Projeto de uma filosofia da natureza*, *Sistema do idealismo transcendental* e *Dedução geral do processo dinâmico*) àqueles de 1801 (notadamente, *Exposição do meu sistema da filosofia*); ao final, recorreremos ao tratado sobre *Filosofia e Religião* (de 1804), para indicar os desenvolvimentos do sistema da identidade em sua parte ideal.

1. Apercepção pura e identidade de sujeito e objeto

Mas, então, o que é essa identidade sujeito-objeto, como princípio especulativo, formulada por Kant no princípio da dedução transcendental das categorias da *Crítica da razão pura*?

Como sabido, o princípio supremo de todo uso do entendimento, dirá Kant, é a unidade originariamente sintética da apercepção (KrV, B139)⁵ – ou a Autoconsciência⁶. Sua formulação tem por base, dito brevemente, a acepção de que todo saber para ser saber tem de ser acompanhado por uma consciência desse saber, a qual, por isso, não é uma consciência de objeto, mas antes uma consciência de si mesmo como sujeito do saber: trata-se, pois, de uma autoconsciência, que só se realiza e se constitui como uma identidade a partir de sua ação sintética do múltiplo da intuição. Para nossa exposição, gostaria de salientar 5 características desse princípio: 1) na medida em que é uma apercepção pura e não empírica, ela é uma referência não-objetiva ao sujeito do saber, ou seja, refere-se a ele não como um objeto de conhecimento, mas como foco de todo saber, que, por isso mesmo, é pura e simplesmente não-objetivo, mera e unicamente subjetivo, nunca podendo se tornar objeto do saber. Daí a formulação de Kant: “ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra” (KrV, B132). Caso fosse acompanhada por uma representação, essa autoconsciência seria objeto dessa representação e, portanto, não seria o sujeito do saber. Os paralogismos da psicologia racional fornecem, com efeito, a contraprova desse caráter absolutamente não-objetivo da autoconsciência: “é bastante evidente que não posso conhecer como objeto aquilo que tenho de pressupor para em geral conhecer um objeto, e que o eu determinante (o pensamento) é distinto do eu determinável (o sujeito pensante) assim como o conhecimento é distinto do objeto” (KrV, A402)⁷. 2) Justamente porque jamais pode se tornar objeto, esse princípio é uma atividade, uma espontaneidade ou, nos termos de Fichte e Schelling, uma produtividade: “um ato da *espontaneidade*”, que “não pode ser vista como pertencente à sensibilidade”, dirá Kant (KrV, B131). 3) A identidade da consciência como tal, isto é, a identidade consciente do sujeito formulada no *eu penso*, não é o princípio da unidade originariamente *sintética* da apercepção, mas é uma identidade *analítica* produzida justamente pela unidade sintética da apercepção: “somente porque eu posso ligar o múltiplo de representações dadas *em uma consciência* é possível que eu represente a identidade da consciência nessas mesmas representações, i. e., a unidade analítica da apercepção só é possível sob a pressuposição de alguma unidade sintética” (KrV, B133). 4) Essa ligação do múltiplo da intuição sob a unidade sintética da apercepção não ocorre aleatoriamente, mas mediante regras de ligação, justamente as categorias do entendimento – o que significa também que as categorias, enquanto regras de síntese do múltiplo da intuição sensível, unificam esse múltiplo em vista da realização da autoconsciência, quer dizer, a razão engendra seu objeto – sintetiza o múltiplo – para produzir a sua própria identidade (analítica). Um trecho da dedução transcendental das categorias, em sua segunda edição, fornece uma ilustração do que foi dito: “para conhecer alguma coisa no espaço, como, por exemplo, uma linha, eu tenho de *desenhá-la* e, assim, produzir sinteticamente uma determinada ligação do múltiplo dado, de tal modo que a *unidade dessa ação é ao mesmo tempo*

5 Embora as citações da *Crítica da razão pura* sejam feitas conforme as duas edições originais A e B e as da *Crítica da faculdade de julgar* conforme a paginação da edição da Real Academia Prussiana das Ciências, elas seguem todas a tradução de Fernando Costa Mattos, editada pela Vozes, referida na bibliografia.

6 Para as discussões em torno da autoconsciência como princípio do saber, seja em Kant seja na filosofia clássica alemã em geral, remetemos, evidentemente, à obra de Dieter Henrich. Para o que nos interessa, vale a pena cf. Henrich, 1967. Sobre a relação entre a autoconsciência em Kant e em Fichte, cf. Zöller, 2013, pp. 30-33.

7 Um texto da segunda edição que trata dos paralogismos é bastante explícito quanto a este ponto: o caráter incontornável da autoconsciência como pressuposto – e, portanto, princípio – de todo uso do entendimento e de todo conhecimento: “Através desse eu, ou ele, ou isso (a coisa) que pensa, não se representa nada mais do que o sujeito transcendental do pensamento = x, que só é conhecido através dos pensamentos que são seus predicados, e do qual, separadamente, não poderíamos ter jamais o mínimo conceito; nós giramos em torno dele, portanto, em um círculo constante, já que temos sempre de nos servir de sua representação para julgar algo sobre ele” (KrV, B404).

a unidade da consciência (no conceito de uma linha), e somente dessa forma se conhece um objeto” (KrV, B138). E 5) como essa ligação só tem conteúdo e validade objetiva se conjugada com as formas puras da intuição sensível sob a mediação da imaginação transcendental, a unidade originariamente sintética da apercepção se realiza *in concreto* somente na imaginação produtiva enquanto síntese figurativa: é esta que, ao mesmo tempo, produz o objeto ao ligar o múltiplo da intuição sensível conforme as categorias, de um lado, e a identidade da consciência que acompanha toda representação mas não é acompanhada por nenhuma outra, de outro. – É o que diz a formulação do capítulo do esquematismo: o esquema de um conceito puro do entendimento

(...) é apenas a síntese pura, de acordo com um regra da unidade segundo conceitos em geral, que a categoria expressa, e é um produto transcendental da imaginação que diz respeito à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas deviam ser conectadas *a priori* em um conceito conforme a unidade da apercepção (KrV, A142/B181)⁸.

Em resumo, a unidade originariamente sintética da apercepção, enquanto princípio supremo de todo uso do entendimento e, por conseguinte, da própria dedução transcendental das categorias, é 1) uma autoconsciência, cuja referência a si nunca se dá de forma objetivante; 2) tem de ser, por essa razão, uma espontaneidade ou produtividade; 3) sua identidade consciente – o *eu penso* – é um produto de sua unidade sintética; 4) e assim o é na medida em que sintetiza o múltiplo dado da intuição conforme as categorias; e enfim, 5) tal unidade originariamente sintética da apercepção se realiza *in concreto* unicamente na síntese transcendental da imaginação, já que nossa intuição é sensível e a nós, seres humanos, só é possível uma síntese figurada, nunca uma síntese intelectual.

É, pois, com essa chave de leitura que Fichte e, depois, Schelling traduzirão o princípio da dedução transcendental através da fórmula da identidade de sujeito e objeto: a identidade (analítica) do *sujeito* se produz em conjunto com a produção do *objeto* mediante a síntese do múltiplo dado da intuição sensível, ambos produtos da unidade originariamente sintética da apercepção ou autoconsciência. A receita hermenêutica de Fichte é clara quanto a isso:

(...) a crítica kantiana começa com o *eu*, *como mero sujeito* – donde a representação da aprioridade dos conceitos vazios, tão ridículamente mal interpretados pelos kantianos. Ora, um sujeito se refere sempre a um objeto e, ao menos na representação obscura, está inseparavelmente ligado a ele: assim incorporou-se provisoriamente à Crítica, com o consentimento de Kant, o *objeto fora do eu*, cujo lugar próprio é o ponto de vista do entendimento comum. Somente no meio, na *doutrina do esquematismo da imaginação*, é que o próprio *eu* também se torna objeto (GA I/3: 255-6 – nota; Cf. tradução desse texto em Torres Filho, 1975, p. 86).

Em outras palavras – e tirando as consequências desse princípio –, se a imaginação transcendental é a atividade que, ao mesmo tempo intuitiva e categorial, produz tanto o objeto quanto a consciência do sujeito do saber, ela é a fiadora dessa identidade especulativa de sujeito e objeto: enquanto unidade originariamente sintética da apercepção conjugada com a intuição sensível na forma da síntese figurada, a imaginação é o sujeito não-objetivável do saber (ver Torres Filho, 1975, cap. 2: “A imaginação radical”). Ao mesmo tempo, ela mostra que antes de haver qualquer objeto para a razão, há uma atividade que produz tanto esse objeto quanto a consciência que se tem dele como objeto, ou seja, tanto o objeto quanto a sua representação. É nesse sentido que Kant chama os esquemas de “verdade transcendental” (KrV, A146/B185), pois são eles que, ao produzirem transcendentalmente tanto a representação quanto seu objeto, tornam possível a sua posterior separação e comparação entre si, perguntando se tal representação se adequa ou não à coisa, aquilo que Kant chama de “verdade empírica” (KrV, A146/B185) e que nada mais é que o conceito tradicional de verdade como *adequatio*. Por isso, enfim, essa identidade

8 Em texto da Dedução A, Kant é bastante explícito: “Nós temos, portanto, como faculdade fundamental da alma humana, uma imaginação pura que está na base de todo conhecimento *a priori*. Por meio dela, nós ligamos o diverso da intuição, de um lado, com, de outro, a condição da unidade necessária da apercepção pura” (KrV, A124).

de sujeito e objeto é a expressão da revolução copernicana de Kant: a estratégia filosófica que remonta a Aristóteles de afirmar uma harmonia entre pensamento e ser é posta em questão na medida em que o exame crítico mostra que é impossível assegurar qualquer isomorfia entre uma doutrina do ser exterior à razão e a razão mesma – nisto, Kant está de acordo com a dúvida céтика de Hume –, de modo que tal harmonia não é mais dada por dois níveis exteriores entre si, cada um objeto de uma ciência particular – de um lado, a lógica, enquanto ciência da forma essencial do enunciado, de outro, a ontologia, enquanto doutrina do ser (das coisas em si) –, para entrar em cena uma lógica transcendental ou “análítica do entendimento”, cujo princípio é justamente essa atividade originariamente sintética da autoconsciência que produz em identidade indissociável o ser (ou objeto) conforme as mesmas regras que operam enquanto funções de unidade de representações em um enunciado (o pensamento) – e em cuja base se encontra o postulado de que “a razão só comprehende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto” (KrV, BXIII). A consequência dessa “transformação” na maneira de pensar é que, doravante, só há objeto, só há ser e ser conhecível para a razão finita sob a forma de seus esquemas transcendentais, quer dizer, imanente à estrutura transcendental da razão humana.

Sabe-se como Fichte e o jovem Schelling radicalizaram essa transformação no modo de pensar. Chamando de Eu esse princípio da identidade de sujeito e objeto na autoconsciência⁹, eles farão dele, em sua exposição sistemática da filosofia transcendental, não apenas a fonte de todo saber teórico, como também, e sobretudo, deduzirão genética e sistematicamente dele, como seus ramos, todos os domínios da razão: é na identidade de sujeito e objeto que se encontrará a raiz (inescrutável para Kant) do sensível e do suprassensível, do teórico e do prático, do intuitivo e do categorial. A moral, o direito, a religião, a natureza e mesmo a teleologia e o domínio expressivo-artístico se justificam e encontram sua razão de ser na medida em que são momentos necessários na realização dessa autoconsciência enquanto identidade de sujeito e objeto¹⁰.

Para isso, tanto a doutrina da ciência de Fichte quanto o sistema do idealismo transcendental de Schelling mostrarão que a autoconsciência de que parte Kant é, na verdade, produto de condições anteriores que a estruturam; resumidamente, de três atividades que apenas em conjunto têm sua significação: primeiro, de uma atividade infinita que produz a si mesma e que, dirigida para fora, procura causar tanto quanto pode – aquilo que Fichte chamará de pôr absoluto do eu ou *Tathandlung*; depois, de uma atividade que ao procurar tomar consciência desse pôr originário, coloca um limite à atividade infinita, já que um eu só é eu ao ser *para si*, de modo que o eu deve pôr-se para si mesmo *como* se pondo – tal atividade possui, portanto, um sentido centrípeto de retorno a si; por fim, uma terceira atividade sintética que se esforça por solucionar o conflito que surge entre a infinitude e a finitude das duas primeiras atividades – tal atividade será denominada por Fichte de “imaginação criadora” (GA I/2: 415 (152)) e por Schelling de “intuição produtiva” (HKA I/9: 122): a imaginação é a atividade sintética por exceléncia que, ao unificar o conflito entre infinito e finito, oscila entre eles e, nesse oscilar, produz o mundo em todos os seus domínios e a consciência que se tem dele. Ela o faz ao *produzir* um limite e, ao mesmo tempo, tentar conferi-lo a si mesma para que ela seja consciente dele, que ele seja *para ela*, tudo isso conforme a exigência transcendental de que “nada cabe ao eu a não ser aquilo que ele põe em si” (GA I/3: 145), exigência igualmente genética

⁹ Como dirá Schelling no *Sistema do idealismo transcendental*: “Um tal conceito é o de um objeto que é ao mesmo tempo oposto e igual a si mesmo. Mas um tal é somente um objeto que é *de si mesmo simultaneamente a causa e o efeito*, producente e produto, sujeito e objeto. – Portanto, o conceito de uma identidade originária na duplidade, e vice-versa, é apenas o conceito de um *sujeito-objeto* e um tal aparece originariamente apenas na autoconsciência” (HKA I/9: 63).

¹⁰ Ver HKA I/9: 24-5: “o meio pelo qual o autor procurou realizar seu fim de expor o idealismo em toda a sua extensão, foi o de apresentar todas as partes da filosofia em uma única continuidade e a filosofia completa enquanto aquilo que ela é, a saber, como a progressiva história da autoconsciência, para a qual o deposto na experiência serve somente como que de monumento e documento”.

porque postula que a inteligibilidade do ser só se funda na reflexão daquilo que já foi produzido pela própria razão, conforme o lema do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*¹¹.

Ora, a essa estrutura de atividade infinita, atividade finita e imaginação como atividade sintética que unifica momentaneamente o conflito ao se esforçar pela identidade do eu no interior desse conflito irreconciliável, Fichte e Schelling darão o nome de *reflexão*: é na reflexão do eu sobre si mesmo que progressivamente a autoconsciência vai se realizando, desde o momento mais pobre de consciência, no qual o eu se perde por completo no objeto e não há nenhuma consciência, até aquele em que o filósofo toma consciência do eu como princípio de todo saber. Até porque a *completude do sistema* é garantida justamente se o resultado final de toda a dedução retorna ao seu princípio, a autoconsciência, só que agora consciente dele enquanto tal, isto é, o princípio da autoconsciência que no início só é para o filósofo, é elevado à consciência de si mesmo, torna-se ao final dessa dedução consciente de si como princípio do saber. É aquilo que Fichte chamará de “história pragmática do espírito humano” e que, em sentido similar, Schelling batizará de “história da autoconsciência”. Como nos diz Schelling em seu *Sistema do idealismo transcendental*:

A filosofia transcendental não é nada mais que um contínuo potencializar do eu; todo seu método consiste em conduzir o eu de um estágio da auto-intuição ao outro até onde ele está posto com todas as determinações que estão contidas no ato livre e consciente da autoconsciência (HKA I/9: 146).

2. Problematização da vida como juízo reflexionante

Aqui, evidentemente, coloca-se a questão: por que tratar de uma leitura especulativa da Analítica Transcendental da *Crítica da razão pura* quando o tema que nos interessa é a *Crítica da faculdade de julgar* e a filosofia de Schelling, em particular a sua *Naturphilosophie*? Se é verdade que, no inicio de sua produção intelectual, Schelling é um partidário da filosofia transcendental e justamente buscará deduzir todo o saber, em seus domínios teórico, prático e estético, a partir da autoconsciência como identidade de sujeito e objeto, intuinte e intuído – notadamente no *Sistema do idealismo transcendental*, como já indicado –, o que nos interessa nesta exposição é o modo como Schelling pensará essa identidade de sujeito e objeto não mais a partir do ser racional finito (como na filosofia transcendental), mas da natureza. Ora, ele fará essa inversão de perspectivas – da filosofia transcendental para a filosofia da natureza – precisamente em decorrência de uma problematização que formula em torno do aparato crítico-transcendental estabelecido por Kant para se pensar a vida e o ser organizado, quer dizer, ao pôr em questão o modo como Kant, na sua *Crítica da faculdade de julgar*, circunscreve o fenômeno da vida a partir da faculdade de julgar reflexionante. Para delinear, portanto, a gênese da *Naturphilosophie* de Schelling, é preciso se dirigir agora a essa problematização da vida tal como pensada por Kant, para depois passar a uma breve descrição geral dos princípios e contornos dessa filosofia da natureza schellinguiana, aquela que pensará a natureza a partir da identidade de sujeito e objeto, onde, portanto, não tem lugar mais uma reflexão subjetiva do ser racional finito, mas uma reflexão objetiva da própria natureza, vale dizer, do próprio ser.

Como é sabido, o problema da finalidade objetiva interna emerge na filosofia kantiana porque as leis transcendentais do entendimento, ou seja, as leis formuladas a partir do esquematismo transcendental da imaginação, deixam *indeterminados* certos objetos na natureza: os seres organizados e, em última instância, a própria vida aparecem à razão como contingentes. Afinal, conforme a síntese

11 Como enunciaria o famoso texto da *Grundlage* de Fichte: “Essa alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo – uma alternância que, por assim dizer, consiste em um conflito consigo mesmo, e através disso reproduz a si mesma, enquanto o eu quer unificar o não-unificável, ora tentando acolher o infinito na forma do finito, ora, repelido, pondo-o de novo fora dela e, nesse preciso momento, tentando mais uma vez acolhê-lo na forma da finitude – é a faculdade da *imaginação*” (GA I/2: 359 (113)).

das categorias, o que é sintetizado é o múltiplo do tempo, e a única causalidade inscrita entre as categorias é aquela da causalidade eficiente, a qual, justamente, estabelece uma ordem na série temporal, em que os momentos temporais estão sempre em uma relação unilateral de causa e efeito, o presente sendo causa do que vem a ser e efeito do que já veio a ser. Seu resultado, portanto, é a causalidade mecânica, e a partir desta, por conseguinte, não é possível explicar a existência de seres organizados, cujas partes estão em relação não de causalidade eficiente, em uma série unilateral, mas em uma série recíproca, onde todas partes são causa e efeito ao mesmo tempo. Daí que, exclusivamente conforme as leis transcendentais do entendimento, a natureza poderia ter criado esses seres organizados de mil outras maneiras ao invés desta que nos aparece, e é esta a razão de por que tais seres aparecem ao entendimento como *contingentes*. Para preencher essa *indeterminação* deixada pela *discursividade* de nosso entendimento, esses seres organizados só podem ser julgados se colocamos em seu fundamento a ideia de fim, isto é, a ideia de “uma causa cuja capacidade de atuar é determinada por conceitos” (KU, AA V: 369), “como se ela só fosse possível justamente pela razão” (KU, AA V: 370), cabendo ao conceito determinar a priori todas as partes e tudo o que deve estar contido em cada um desses seres (KU, AA V: 373). Sempre, contudo, sob a advertência de que tal ideia de fim que colocamos no fundamento do julgamento da vida e do orgânico não pode ser atribuída a eles, mas é somente um princípio regulativo da faculdade de julgar para o julgamento desses seres – por isso, a conhecida formulação problemática: “como se...”. Assim, nesses termos, a vida e esse tipo específico de objetos, os seres organizados, colocam um problema para a filosofia crítica, cuja solução é dada justamente pelo conceito de finalidade objetiva interna, conceito oriundo da faculdade de julgar teleológica e cujo uso, porém, só pode ser reflexionante.

Ora, é justamente essa solução kantiana que começará a ser posta em questão por Schelling em seu primeiro opúsculo, ainda programático, sobre a filosofia da natureza – *Ideias para uma filosofia da natureza* (1797) – e cujo ponto crítico se mostra justamente em virtude do conceito de natureza que devemos ter¹². A inquirição de Schelling se volta, primeiramente, para a existência fora de nós desses tais seres que colocam para a razão o problema de como julgá-los: se eles existem fora da razão, não seria porque a sua organização conforme a fins não é apenas relativa à nossa faculdade de julgar, mas algo real? Nas palavras de Schelling:

Vocês têm de conceder que ao menos *aqui* forma e matéria, conceito e objeto, são inseparáveis. E se está ao arbítrio de vocês transferir ou não a ideia de finalidade a coisas fora de vocês, como então se explica que vocês transferem essa ideia a *certas* coisas, não a *todas*, e que, além disso, vocês não se sentem *livres* ante essa representação de produtos conforme a fins, mas pura e simplesmente coagidos? Para ambas as perguntas, vocês não podem indicar nenhum fundamento a não ser que essa forma conforme a fins convém, sem nenhuma intervenção de vocês, originária e pura e simplesmente a certas coisas fora de vocês (SW, II: 43-4).

Em outras palavras, se queremos reconhecer em certos seres da natureza – e a fortiori, como se verificará, na própria natureza – a propriedade da vida, a capacidade de organizar a si mesma com força formativa <*Bildungskraft*>, é preciso que essa conformidade a fins de sua forma e da ligação de suas partes entre si e com o todo não seja apenas uma qualidade transferida por nossa faculdade de julgar, mas exista realmente fora de nós. A crítica ao procedimento da *transferência* do predicado da finalidade à natureza tem como alvo a filosofia transcendental em geral, incluindo aí não apenas a sua formulação kantiana, mas também aquela da doutrina da ciência de Fichte, a qual fará da transferência o procedimento por excelência de constituição de uma causalidade dos

12 Daí que me parece exagerado e mesmo equivocado dizer, como o faz Nassar, que com a publicação do *Primeiro esboço* e de sua *Introdução*, em 1799, a concepção de Schelling da natureza se “altera dramaticamente” (Nassar, 2014, 193). Essa mudança já estava anunciada desde o primeiro texto sobre a filosofia da natureza, mesmo que em seu conjunto ele ainda defendia ali uma concepção transcendental de natureza, como algo derivado das ações da razão humana.

objetos em geral para a razão finita¹³. Se separamos a natureza de nós, como mero objeto de transferência do predicado da vida, tal como o faz a filosofia transcendental, é a natureza que fica inexplicada, porque desse modo é o próprio conceito de vida que se perde, já que, enquanto objeto meramente construído pelo sujeito transcendental, ele é mero objeto sem ser sujeito para si e, portanto, sem a capacidade mais essencial a ele da vida – por isso, permanece um objeto morto. Já nessas primeiras formulações, Schelling é claro quanto aos limites da solução crítica para o problema da vida: “tão logo sou idêntico à natureza, eu comprehendo o que é uma natureza viva, do mesmo modo como comprehendo minha própria vida (...); tão logo eu me separo dela e separo o ideal do real, não me resta nada a não ser um objeto morto e eu deixo de conceber como é possível uma vida fora de mim” (SW, II: 47-8). Em outras palavras, o que está em *germe* aqui nessa problematização formulada por Schelling da solução crítico-transcendental para a questão da vida é precisa e exatamente o questionamento do próprio projeto filosófico transcendental, na medida em que põe em questão a ideia básica de que todo objeto para a razão é objeto porque é feito conforme a sua estrutura transcendental, só podendo aparecer a ela de acordo com essa estrutura a priori da razão finita. A vida, pois, rompe a estrutura transcendental, aponta para algo que está e tem de estar além da configuração categorial e reflexionante do sujeito. É empírico e transcendental a um só tempo.

Ora, a solução para o problema identificado passa justamente pela superação da separação entre natureza, como mero objeto do saber, e a razão como seu sujeito; passa, afinal, por uma identificação de natureza e razão, natureza e espírito, e cuja consequência é a ideia de uma finalidade do todo da natureza, tornando-se ela um todo fechado em si mesmo que se desenvolve progressivamente das formas vitais mais simples às mais complexas, incluída aí a própria razão humana, o espírito. Schelling pode então concluir (em uma formulação ainda em forma de projeto filosófico, já que expresso na figura de um “dever ser”): “a natureza deve ser o espírito visível, o espírito, a natureza invisível. Aqui, portanto, na identidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós, tem de resolver-se o problema de como é possível uma natureza fora de nós” (SW, II: 56).

Desse modo, o questionamento da solução crítico-transcendental kantiana para o problema da vida e o projeto que se formula com a solução assim posta de uma identidade de natureza e espírito, conjugada com a concepção de uma natureza viva cujo todo é conforme a fins, levarão Schelling a abrir um novo caminho investigativo, que dá à natureza uma autonomia e independência impensáveis no quadro da filosofia transcendental, marcado, evidentemente, por deduzir a natureza a partir da estrutura transcendental do sujeito. Do seio do questionamento do transcendental emerge o projeto de uma *Naturphilosophie*. E se o que assim se formula no opúsculo de 1797 ainda era em termos programáticos e na forma de um questionamento, ganhará o estatuto de ciência autônoma e própria em 1799 com o *Projeto de uma filosofia da natureza* e, especialmente, com sua *Introdução*, quando, então, Schelling já fala claramente em “duas ciências independentes e complementares que compõem o sistema todo do saber”: a filosofia transcendental, de um lado, à qual cabe deduzir o real a partir do ideal, e a filosofia da natureza, de outro, a qual deduz o ideal a partir do real (SW, III: 271)¹⁴. “Como ela [a natureza] dá a si mesma a sua esfera – nos diz Schelling em 1799 –, então, nenhum poder alheio pode se imiscuir nela; todas as

¹³ Como afirma Fichte na primeira exposição da doutrina da ciência: “essa determinação de *vocês mesmos*, vocês a transferem a algo *fora de vocês*; daí que, prontamente, é acidente do seu eu, vocês fazem um acidente de uma coisa que deve estar fora de vocês (...), de uma matéria <Stoff> que deve estar estendida no espaço e preenche-lo. (...) e uma tal matéria sem um subjetivo para ser-lhe transferido, simplesmente não existe para vocês e, por isso, para vocês, não é nada mais que o portador de que precisam para o subjetivo a ser transferido de vocês” (GA I/2: 440 (169)).

¹⁴ Nesse sentido, tanto *As Ideias para uma filosofia da natureza*, de 1797, quanto o tratado sobre *A alma do mundo*, ao tratarem respectivamente da natureza inorgânica e orgânica, ainda o faziam sob certo domínio conceitual da filosofia transcendental. Ainda assim, eles já indicavam, como vimos no caso do primeiro texto, um transbordamento para fora deste domínio, em direção a uma autonomia da natureza como vida e ser organizado. Para a reconstituição desse percurso de Schelling, remetemos mais uma vez a Ostacic, 2014.

suas leis são imanentes ou: *a natureza é sua própria legisladora* (autonomia da natureza). (...) a natureza tem realidade incondicionada, proposição esta que é justamente o princípio de uma filosofia da natureza” (SW, III: 17)¹⁵.

3. Estrutura especulativa da filosofia da natureza

Mas, então, o que entender, em primeiro lugar, dessa identificação entre natureza e espírito, elemento decisivo da filosofia da natureza por fazer da natureza não apenas objeto de um sujeito externo a ela, mas ela mesma sujeito de si mesma? Em primeiro lugar, se a filosofia da natureza parte da premissa de que é preciso considerar a natureza em sua autonomia, ela não é e não pode ser mero objeto do conhecimento de uma razão finita exterior a ela; ao contrário, a natureza tem também de ser sujeito. Ela é objeto ao ser considerada como mero *produto*: é a natureza que nos aparece em seus seres e que está diante de nós na vida ordinária. Utilizando-se da nomenclatura espinosana, Schelling chamará essa natureza como objeto de *natura naturata*. Mas se é também sujeito, a natureza é, nessa medida, produtividade infinita, isto é, e para utilizar os termos kantianos que designam o princípio da dedução transcendental das categorias, uma espontaneidade que nunca pode se tornar objeto, “algo pura e simplesmente não-objetivo”, que tem de acompanhar toda produção, mas não pode ser acompanhada por nenhuma, é, pois, a autoconsciência de que fala Kant, mas agora em um sentido objetivo, já que pertencente à natureza – ao ser. Portanto, a natureza é compreendida a partir do princípio especulativo da identidade de sujeito e objeto, tal como já vimos formulado na dedução transcendental das categorias da *Crítica da razão pura* – por isso também, Schelling chamará a filosofia da natureza de “física especulativa” (SW, III: 274). E no entanto, e em segundo lugar, se Schelling faz igualmente uso aqui do termo espinosano de *natura naturans* para designar essa produtividade como sujeito da natureza, não se pode cair no erro de pensar que se trata de mera repetição do esquema de Espinosa. Ao contrário deste, que simplesmente postula dois atributos distintos – a extensão e o pensamento – que não se comunicam, mas que correm em paralelo – a ordem das ideias é a mesma que a ordem das afecções –, a filosofia da natureza concebe a natureza como *identidade de ideal e real*. Tal inseparabilidade é plena de consequências. Afinal, o ideal é justamente a atividade de um ser de pôr-se *para si* mesmo, isto é, de tornar consciente aquilo que está posto nele, e que sem essa atividade não pode chegar nunca à consciência: a atividade ideal é aquela atividade que Fichte – e o próprio Schelling – identificam com a *reflexão* do eu. Se, pois, a própria natureza e seus produtos são criados pela idealidade, isso significa que a propriedade da reflexão e, com ela, do espírito, não é exclusiva do ser racional finito ou do homem. A natureza como um todo é eu – ou como já dito: “tudo é = eu e não existe nada a não ser o que é = eu” (SW, IV: 109). Daí que, como corolário dessa identidade de ideal e real na natureza, em todos os produtos dessa produtividade infinita da natureza estão presentes os dois elementos, só que na forma de um desenvolvimento de potências, em que cada uma passa a possuir uma progressiva preponderância do ideal sobre o real e em cujo progresso a natureza vai tomado consciência de si mesma, em uma espécie de “história pragmática” – não do espírito humano –, mas da natureza. Já era isso o que dizia o opúsculo programático de 1797: “essa vida universal da natureza se revela nas mais diversas formas, em desenvolvimentos graduais, em aproximações progressivas à liberdade” (SW, II:

15 Em nota, Schelling completa a afirmação atribuindo à natureza os traços característicos do orgânico: “natureza tem sua realidade a partir de si mesma – ela é seu próprio produto – um todo organizado a partir de si mesmo e que se organiza a si mesmo” (SW, III: 17, nota). A fim de mensurar a distância que Schelling está tomando em relação a Kant, lembremos um dos resultados da dedução transcendental das categorias: “somos nós, portanto, que introduzimos nos fenômenos a ordem e a regularidade a que denominamos natureza” (KrV A125), “são certas leis, portanto, e de maneira *a priori*, que antes de tudo tornam uma natureza possível” (KrV A216/B263).

47); é também o que afirmará a *Exposição do meu sistema da filosofia*: “a totalidade absoluta é construída apenas por meio de um tornar-se real do subjetivo em todas as potências” (SW, IV: 143)¹⁶.

Serão esses dois elementos – identidade de sujeito e objeto e inseparabilidade de realidade e idealidade na natureza – que articularão desde o fundamento a filosofia da natureza. Para entender, então, como se realiza essa identidade de sujeito e objeto da natureza e, portanto, a presença nela da reflexão e da idealidade, o princípio pura e simplesmente não-objetivo comandando o processo de produção dessa vida universal da natureza, e como, portanto, estamos aqui diante de uma reflexão que não é nossa ou da razão finita, mas da própria natureza, vale a pena traçar brevemente essa gênese da *natura naturata* a partir da *natura naturans*.

Se a natureza é originariamente apenas pura produtividade e se nesta produtividade não há nada de determinado, mas ela é pura e simplesmente indeterminada – é uma atividade que atua sobre si mesma e que afirma apenas a si mesma (uma *Tathandlung*, poderíamos dizer) –, para haver produto e, por conseguinte, algo determinado, com determinada figura e modo de atuação, é preciso que essa produtividade originária seja *limitada* e que de indeterminada atue determinadamente: “A natureza, na medida em que é *apenas* produtividade, é pura identidade e não é possível distinguir nada nela. Se algo deve ser distinguido nela, a identidade nela tem de ser suprimida, a natureza tem de ser não identidade, mas sim duplicidade” (SW, III: 287-8). Tem de haver, portanto, uma passagem da pura identidade (e indeterminidade) a uma duplicidade e, com ela, a produtos determinados. O que é essa duplicidade? A continuação do texto explica: “a natureza tem de fazer de si mesma objeto, essa transformação do puro sujeito em um sujeito-objeto é impensável sem uma cisão originária <*ursprüngliche Entzweiung*> na natureza” (SW, III: 288). Ou seja, essa duplicidade é aquela de sujeito e objeto em sua identidade, traço característico da autoconsciência: se tem de haver produtos na natureza e não apenas mera produtividade, a natureza tem de *refletir sobre si* como objeto e, desta feita, fazer de si mesma objeto, cindir-se em sujeito e objeto, sendo que, ao fazer isso, ela coloca um limite à atividade originária infinita.

Com essa formulação, Schelling não está fazendo nada mais do que replicar na natureza o esquema da *reflexão* formulado originalmente pela doutrina da ciência na figura da imaginação criadora e depois pelo *Sistema do idealismo transcendental* sob a forma da intuição produtiva. Como já indicado, a reflexão se estrutura na unificação de três atividades: i) uma produtividade infinita originária que, ao ser limitada pela cisão, procura ultrapassar o limite e causar tanto quanto pode (eis a tese); ii) por uma atividade que põe o limite sobre a atividade originária ao procurar pô-la *para si*, a atividade retornando sobre si (eis a antítese); iii) por fim, por uma atividade sintética que unifica essas duas atividades conflitantes através de um esforço por retorno à pura identidade originária, esforço que nunca se realiza plenamente, na medida em que todo produto dessa atividade sintética é sempre algo determinado e, portanto, nunca idêntico à infinitude indeterminada da produtividade originária. A identidade de sujeito e objeto se realiza, por conseguinte, na medida em que o objeto e, digamos, a representação que se tem dele são produtos da reflexão sobre o que foi produzido com a limitação sobre a atividade originária. Schelling designará cada atividade oposta entre si e a síntese delas como uma força: a força para fora, de produção de si, que procura ultrapassar o limite posto pela cisão originária e causar tanto quanto pode, será a força de expansão; a força em sentido contrário que busca fazer

¹⁶ É essa inseparabilidade de ideal e real na natureza – e no ser, se quisermos – que justifica o elogio carregado de Schelling a Leibniz e à sua concepção de que as mônadas são forças representativas, muito mais que a presença de Espinosa na filosofia da natureza, a qual seria mais forte na armação geral do sistema do que nessa concepção de uma vida universal que continuamente torna consciente aquilo que antes era inconsciente. A distância em relação à monadologia leibniziana é que esta, pré-kantiana, não se constrói sob a identidade de sujeito e objeto. Quanto a isso, leia-se as seguintes palavras do *Sistema do idealismo transcendental*: “todas as forças do universo se reconduzem ao fim a forças representantes – um enunciado sobre o qual se situa o idealismo leibniziano, o qual, bem entendido, não se distingue, de fato, do transcendental. Quando Leibniz chama a matéria de estado sonolento das mônadas ou Hemsterhuis a chama de espírito coagulado, encontra-se nessas expressões um sentido que facilmente se deixa ver a partir dos princípios aqui expostos. De fato, a matéria não é nada mais que o espírito intuído no equilíbrio de suas atividades” (HKA I/9: 148).

desse produto algo seu, tornando-o algo para si, a força de atração; ambas, enfim, só são como tais mediante uma terceira força que as unifica e que, no fundo, é elas próprias, já que só há oposição de forças baseada em um terceiro que é comum a ambas. Ora, dirá Schelling, à força de expansão cabe uma primazia de realidade e objetividade, enquanto à força de atração uma primazia de idealidade e subjetividade¹⁷.

Assim, operando conforme a imaginação produtiva fichteana, a produtividade sintética da natureza em geral *oscila* entre os opostos que são produzidos por essas forças, sendo que a cada vez que sua oscilação é fixada, surge algo comum aos opostos que é, pois, um produto seu. Cada produto da natureza, por conseguinte, é uma solução momentânea desse conflito originário inscrito na produtividade da natureza, nessa sua duplidade. Como diz Schelling: “esse estado de oscilar, da alternância entre força de atração e força de repulsão, é o verdadeiro estado da criação <*Bilden*>” (SW, III: 308, nota 2)¹⁸. E no entanto, como o conflito – a oposição das forças – nunca pode ser apaziguado e nunca retorna à pura identidade originária, a produtividade da natureza jamais encontra um fim, há nela um ininterrupto esforço pela solução da oposição que nunca se apazigua, toda permanência está na natureza apenas como objeto, sendo que considerada em seu conjunto há nela um “vir a ser infinito”. Cada oscilação fixada, por sua vez, indica uma potência dessa produtividade, na qual se inscreve um progressivo quantum de idealidade e de realidade, na medida em que a cada vez o conflito se produz sobre o já produzido, sempre conforme a exigência de tornar *para si* o que já se apresentara como produto *em si*.

Do ponto de vista lógico-especulativo, essa sucessão ou série <*Stufenfolge*> se configurará, a partir do sistema da identidade, como uma progressão que, partindo da pura identidade originária, da sua cisão e da duplidade decorrente desta, se mostrará como um movimento que vai da “identidade relativa” (tese), passa pela “duplicidade relativa” (antítese) e se resolve momentaneamente em uma “totalidade relativa” ou “indiferença” (síntese, oscilação fixada), a qual é o termo final de engendramento de uma potência, sendo que esta, da sua parte, passa a ser uma nova identidade relativa de uma nova potência que possuirá uma preponderância maior de subjetividade e assim por diante – tudo isso no interior da totalidade absoluta que é o “puro sujeito-objeto”. O fio que perpassa todo o processo de acrescer de subjetividade ao que se apresentara como real é o princípio do “autoconhecer”, princípio este inscrito na identidade absoluta originária¹⁹. É desse modo, portanto, por meio dessa reflexão progressiva através das potências, que cada potência expõe, a cada vez, uma maior preponderância de idealidade e subjetividade, até atingir a consciência consciente do ser humano, momento em que se cumpre essa história da natureza, “o passado transcendental” do eu da filosofia transcendental²⁰. Mas, que fique claro, o sujeito dessa reflexão não é o ser humano ou o ser racional finito, mas sim a própria natureza: é ela, em sua produtividade pura, a autoconsciência que acompanha todo o processo e que não é acompanhada por nada – é um eu e tudo o que há, é eu, possui o traço da autoconsciência.

17 Nisto, Schelling retoma o conflito de forças opostas descrito por Kant nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, aduzindo, contudo, dois novos elementos: 1) de modo original, caracteriza essas forças mediante os tipos de atividade que até então pareciam ser privilégio do ser racional finito (o homem): a idealidade e a realidade; e 2) mostra que o conflito e, portanto, as duas forças não existem separadas de uma terceira que é uma força sintética que as unifica em seu conflito. Não caberia aqui desenvolver este ponto e a comparação com a concepção de Kant. Para isso, ver Ostacic, 2014.

18 É a partir dessa estrutura de uma imaginação <*Einbildungskraft*> inscrita na natureza que o sistema da identidade poderá dizer que há uma *Einbildung* da natureza (e da identidade absoluta), termo que comumente é vertido por “formação-em-um” e que exprime o processo pelo qual a natureza cria seus produtos a partir da fixação sintética em um do conflito entre suas forças originárias (sua duplidade).

19 Cf. SW, IV: 141 (112): “a identidade absoluta éposta como um infinito autoconhecer (§19, §20); portanto, nada pode estar nela em geral (por exemplo, a limitabilidade) que não seja posto também sob a forma do autoconhecer, e isso deve necessariamente prolongar-se até que ela sejaposta sob a forma do autoconhecer absoluto”.

20 Como dirá Schelling no opúsculo *Sobre o conceito da filosofia da natureza*: “pelo fato de que o puro sujeito-objeto torna-se progressivamente totalmente objetivo, a atividade (intuiente) ideal ilimitável por princípio eleva-se por si mesma ao eu, isto é, ao sujeito para o qual aquele sujeito-objeto (aquele ideal-real) é ele mesmo objeto”. Sobre o conceito de “passado transcendental” e “história transcendental”, (ver Hühn, 1992, pp. 31-34).

E é conforme a esse esquema de identidade de sujeito e objeto, de inseparabilidade de ideal e real e, portanto, de uma reflexão objetiva da natureza, que a *Naturphilosophie* de Schelling construirá a natureza. Seu problema capital e originário, dirá Schelling, é justamente o de “construir a matéria” (SW, IV: 3), na medida em que, afinal, todos os fenômenos do processo dinâmico – os mais primitivos da natureza – e mesmo todos os demais “não são nada mais que um contínuo autoconstruir da matéria repetido apenas em diferentes estágios <*Stufen*>” (idem: 4)²¹. Quer dizer, a fim de cumprir com seu programa formulado já em 1797 de que “a natureza deve ser o espírito visível, o espírito, a natureza invisível” – ou, em outras palavras, de que o ideal não pode ser separado do real –, o próprio espírito já deve estar inscrito na matéria, a alma ser inseparável do corpo, de modo que na matéria já está compreendida, só que em menor grau, a idealidade que se revelará com maior preponderância e força nas demais potências, em particular na natureza orgânica e no mundo prático do homem, na história²². Daí a formulação da *Exposição do meu sistema da filosofia*: “está compreendido na matéria o princípio ideal, o qual, em si ilimitável, contém o fundamento de todas as potências” (SW, IV: 150 (128 – tradução modificada))²³.

4. Construção da matéria: brevíssima descrição da gênese da natureza

Na *Dedução geral do processo dinâmico*, Schelling já parte de uma “oposição originária de forças”, justamente entre uma força de expansão, “que se dirige para fora”, e uma força de atração, “que retorna ao interior da natureza”, sendo que a primeira é aquele “puro produzir, no qual pura e simplesmente nada pode ser distinguido” enquanto a segunda é aquela “que primeiramente leva a cisão à identidade universal e é, através disso, a primeira condição da produção efetiva” (Schelling, SW, IV: 5). Assim, se a força de expansão originariamente atua para fora em todas as direções e dá o espaço infinito, é a força de atração, enquanto ponto, que coloca-lhe um limite. Dessa junção das duas forças surgirá a matéria, particularmente, a partir de três momentos. Em um primeiro, as duas forças estão unificadas em uma “identidade relativa”, uma limitando a outra em um ponto em comum, o qual não é nem positivo, como a força de expansão, nem negativo, como a força de atração – o espaço infinito e o ponto dão a linha, o que é a dedução da primeira dimensão do espaço, o comprimento <*Länge*>. Em um segundo momento, o equilíbrio dessas forças é rompido, cada uma delas atuará em todas as direções, a identidade relativa inicial é cindida em uma “duplicidade relativa”, as duas forças, antes unificadas, opõem-se agora dinamicamente e são não-identicas: a linha inicial dá lugar a duas linhas formando um ângulo reto – dedução da largura <*Breite*> e da superfície como segunda dimensão do espaço. Por fim, em um terceiro momento, a oposição entre o primeiro e o segundo momentos deve ser unificada por uma síntese (uma “totalidade relativa”): a oposição das forças deve subsistir em uma terceira produção que é comum a elas, e às duas primeiras dimensões é adicionada a terceira, a profundidade. Temos aqui o volume, a dedução do espaço em geral e, por conseguinte, a construção da matéria: esta é sempre um espaço preenchido pelas duas forças (de expansão e de atração) em conjunto – a matéria é um terceiro elemento composto das duas forças, algo ao mesmo tempo comum a elas, surgido de sua síntese. Enquanto síntese, porém, ela não deixa de ser

21 O termo utilizado aqui por Schelling, “construção”, não é sem razão. É termo técnico oriundo da filosofia kantiana e que indica o procedimento da razão pelo qual ela produz a priori um objeto singular “sob as condições universais da razão” (KrV A714/B742), tal que no objeto singular se expressa o universal. Se em Kant esse procedimento é próprio da matemática, para Schelling ele é realizado pela própria natureza em todos os seus domínios.

22 O que, não obstante, não será sem consequências para as clássicas divisões entre inorgânico e orgânico e natureza e espírito, como ainda indicaremos.

23 Aqui, nessa descrição geral da gênese da natureza, seguiremos mais particularmente a exposição contida no tratado da *Dedução geral do processo químico ou das categorias da física*, publicado em 1800 na *Zeitschrift für speculative Physik*, editada pelo próprio Schelling; ao nosso ver, ele contém a apresentação mais elucidativa da construção da natureza.

uma força: ao buscar a unificação e identidade das forças opostas, é uma força sintética, é a atividade que as unifica sem suprimi-las. Um longo trecho de Schelling é esclarecedor:

A força postulada tem de ser uma tal que, decerto, se dirige à identidade, mas apenas sob a condição da *duplicidade ou oposição*, uma força, portanto, cuja causalidade não é incondicionada, mas de tal maneira limitada pela oposição das duas primeiras forças, que ela pode, sem dúvida, mediá-las, mas de modo algum pura e simplesmente suprimi-las. Afinal, se a força só pode serposta em movimento pela *absoluta cisão <Entzweiung>*, se, por conseguinte, ela só começa a ser atuante depois que a oposição chegou à impossibilidade de ser suprimida, restará a essa força nada mais que: suprimir ao menos no *produto* essa contradição que ela em princípio ou nele mesmo não pode suprimir. Mas justamente este é o caráter de uma força *sintética*, a qual não é capaz de ir além da sua condição (a antítese), de suprimir a própria contradição na fonte, mas de suprimi-la apenas no produto *para a intuição* (SW, IV: 34).

Se essa força é uma tal que éposta em movimento pela oposição e, por isso, se *esforça* pela identidade originária, embora esta nunca seja alcançada, restando a síntese apenas no produto, então, em primeiro lugar, a oposição das forças sempre permanece e está assegurada, bem como a ação recíproca de todos os produtos da natureza. Em segundo lugar, a força de atração nunca é simples, mas sempre está, em um espaço preenchido, em unidade sintética com a força de expansão, embora sob diferentes graus, sendo ela, aliás, o determinante da força de expansão: é ela que determina o grau da expansão, enquanto esta é a determinada – o grau da força de atração é proporcional ao espaço preenchido, isto é, à massa. Desse modo, e em terceiro lugar, se todos os produtos estão em oposição recíproca e se, por conseguinte, há entre as matérias uma transferência recíproca de forças de atração, então, “surge através disso uma *atração universal de todas as matérias*” (SW, IV: 38), a qual dá a gênese da *força da gravidade <Schwerkraft>*, uma força universal que, constituinte do peso dos corpos, não é, mais uma vez, apenas uma força simples de atração, mas está sempre em unidade com a força de expansão²⁴.

Nesses termos, a matéria é a primeira formação desse conflito entre as forças de expansão (real) e de atração (ideal) e uma primeira totalidade relativa dele – enquanto preponderância da realidade e objetividade, sua natureza é a força da gravidade. Ela é, portanto, a primeira potência na construção da natureza. Mas até aqui nada dos três momentos dessa construção inicial da matéria (equivalentes à dedução das três dimensões do espaço) são *visíveis* na natureza. Eles tornam-se visíveis pela própria *progressão* do movimento das forças. A solução do conflito é parcial (momentânea), a contradição originária não se dissipa. O princípio da identidade da matéria é então suprimido e as forças de atração e expansão atuam sobre ela própria, a matéria, produzindo novos produtos, os quais são justamente uma segunda construção sobre a matéria já construída. Especialmente é o princípio ideal já incluso na matéria que, por ser ilimitável, atua novamente sobre ela, sendo, pois, um “reproduzir do próprio construir” da matéria (SW, IV: 47). Surge aqui aquilo que Schelling chama de “força da gravidade da segunda potência”: uma atividade que deve possuir as mesmas características da matéria só que *idealmente*, ou seja, ela tem de descrever as três dimensões do espaço sem preenchê-lo como faz a matéria. Ora, tal atividade (construtora) *<konstrurende Thätigkeit>*, um “construir do construir”, é a *luz*: “a luz, portanto, não é matéria (espaço preenchido), nem o próprio *preenchimento do espaço* (ou a atividade que preenche o espaço), mas sim o *construir do preenchimento do espaço*” (SW, IV: 46). É a luz que ao iluminar a matéria, torna-a visível. Ela é, pois, princípio ideal. E é ela que ao atuar sobre a matéria, produz o processo dinâmico, o qual nada mais é que a construção da matéria na segunda potência: a luz (e o calor dela oriundo) potencializa o que estava contido em cada momento da construção da matéria, potencializando assim tese, antítese e síntese das forças de expansão e atração presentes em cada um desses momentos.

Assim, no processo dinâmico, o *magnetismo* é o conflito das forças e sua identidade relativa

²⁴ Isso significa também que na natureza não há repouso, propriamente dito, já que mesmo a matéria está sempre em movimento ao ser uma síntese do conflito dinâmico entre as forças opostas: “movimento não surge apenas do movimento, mas mesmo a partir do repouso, portanto, mesmo no repouso da natureza há movimento” (SW, III: 274-5).

(equilíbrio) em um mesmo corpo (atuando no comprimento); a *eletricidade* é o conflito entre as forças em dois corpos distintos opostos, em que cada um está polarizado com uma das forças (positiva ou negativa) e atua no comprimento e na largura; o *processo químico*, enfim, é a síntese de dois corpos em um mesmo, atua, portanto, em todas as dimensões do espaço. Enquanto segunda potência da natureza, o processo dinâmico possui, com efeito, uma maior presença de idealidade, subjetividade e, portanto, consciência, do que na construção originária da matéria, de modo que por meio do processo dinâmico a matéria é posta para a própria natureza, é tornada consciente para ela e sem ele não haveria matéria *como* matéria *para* a natureza. O seguinte trecho parece resumir esse processo de gênese da produção – desde a limitação da produtividade, passando pela alternância até chegar em sua fixação na indiferença dos termos ou totalidade relativa:

(...) o primeiro estímulo à construção originária é a limitação da produtividade pela oposição originária, que *como* oposição (e como condição de toda construção) só é distinguida no *magnetismo*; o segundo grau da produção é a *alternância* de expansão e contração, que, *como* tal só se torna visível na *eletricidade*; o terceiro grau, finalmente, é a passagem dessa alternância em indiferença, que *como* tal só se torna reconhecida nos fenômenos *químicos*. (SW, III: 321)²⁵

Que se trata aqui de um processo de constituição e desenvolvimento da natureza como identidade de sujeito e objeto fica ainda mais claro na sequência desse trecho, quando a referência às categorias é explícita, embora se trate de uma construção categorial não mais da razão humana, mas “originária da natureza”: “Magnetismo, eletricidade e processo químico são as categorias da construção originária da natureza [da matéria]” (SW, III: 321).

E, não obstante, a produção da natureza não para por aqui. Por uma nova produção sobre a já existente, em que por um novo conflito sobre essa totalidade relativa do processo dinâmico surge uma nova alternância e uma nova fixação em uma nova totalidade relativa, constrói-se a assim chamada natureza orgânica, a qual inclui as plantas e os animais, dentre eles o próprio homem. Construindo sobre aquilo que fora construído pelo processo dinâmico, em particular pelo processo químico enquanto síntese de materiais, há na assim chamada natureza orgânica através das funções da sensibilidade, da irritabilidade e do impulso formativo uma maior preponderância de idealidade e subjetividade, na medida em que tais funções como que elevam à consciência da natureza, enquanto sujeito, o que no processo dinâmico aparecia como *em si* – a sensibilidade torna *para si* o magnetismo (atuando em uma dimensão), a irritabilidade o faz com a eletricidade (atuando em duas dimensões) e o impulso formativo, com o processo químico (atuando, enfim, em todas as dimensões). Como diz Schelling:

Se os fenômenos dinâmicos expõem a nós a natureza produtiva na segunda potência, então a contemplamos ativa na natureza orgânica em uma potência ainda superior. Do mesmo modo, portanto, como o magnetismo representa a segunda potência do primeiro momento [da construção da matéria, F.G.], a *sensibilidade* representa a potência superior do magnetismo (...). Na *irritabilidade*, da mesma maneira, se manifesta uma potência superior da eletricidade, e no *impulso formativo* uma potência superior do processo químico (SW, IV: 74).

A natureza orgânica, portanto, é a terceira potência e se revela como fechamento do círculo nesta dedução de todo desenvolvimento progressivo da natureza a partir de sua construção originária a priori. Com o orgânico a natureza gera um “produto produtivo”, uma vez que a vida reproduz a si mesma. Trata-se de algo contraditório, porquanto o produto é produto porque a

25 Vale notar aqui os termos utilizados por Schelling para indicar a ação efetuada pela própria natureza de tornar consciente aquilo que na construção originária da matéria ainda permanece inconsciente: “distinguir”, “tornar visível” e “tornar reconhecida”, bem como o uso do “como” <*als*>, partícula para designar a representação de algo, o tornar *para si* de algo, a qual lembra seu emprego feito por Fichte para caracterizar o que cabia à ação de *reflexão* do eu: o eu deve se pôr *como* posto por si mesmo. Na *Dedução geral do processo dinâmico*, há outro trecho esclarecedor: “a natureza visível já pressupõe esses processos da primeira ordem e tem de tê-los percorrido para se expor como produto. Somente a natureza produtiva na segunda potência percorre essa sucessão progressiva <*Stufenfolge*> diante de nossos olhos. A eletricidade, por exemplo, não é o próprio segundo momento [aquele da largura], mas sim a reprodução do segundo momento. Da mesma forma, não encontramos puro na natureza o primeiro momento, mas apenas através do magnetismo, isto é, em corpos já formados e, portanto, na sua repetição” (SW, IV: 43).

produtividade da natureza foi fixada, mesmo que momentaneamente; essa contradição, contudo, não pode ser resolvida em uma síntese superior conforme a uma potencialização das três funções da sensibilidade, irritabilidade e impulso formativo (as quais, vale lembrar, não são mais do que uma potencialização das três funções do processo dinâmico); a indiferença a ser obtida a partir dessa contradição não se dá, portanto, em uma potência superior, mas “no decaimento do produto da terceira potência em um produto da segunda potência” (SW, III: 324), ou seja, na morte. Ao mesmo tempo, contudo, como “todo produto orgânico é, ao infinito, orgânico”, reencontramos aqui aquele “vir a ser infinito” próprio da natureza como *natura naturans*, de modo que a natureza orgânica se resolve em uma síntese superior na própria natureza, “na medida em que ela, considerada como todo, é *absolutamente orgânica*” (SW, III: 326).

Por fim, a consciência consciente do homem surge no desenvolvimento da própria vida orgânica, através de uma abstração de tudo aquilo que foi até agora produzido, percebendo ele que não pode abstrair de si mesmo, já que é ele que empreende essa abstração²⁶. Mas aqui, com essa abstração, não estamos mais no domínio da filosofia da natureza, mas naquele do idealismo. É aqui, com essa abstração, que, em primeiro lugar, são postos na forma da *sensação*, da *intuição* e da *reflexão* aquilo que na terceira potência era em si: a sensibilidade, a irritabilidade e o impulso formativo, elevando estes assim à consciência. Nesse momento, surge o eu consciente de si, como um sujeito que por assim dizer se desprende da natureza e a toma como um mundo objetivo, isto é, um mundo de objetos que ele tem diante de si e que podem ser modificados por ele conforme seus fins: o filósofo “acolhe seu objeto com o primeiro ato já na potência suprema – como eu enquanto dotado de consciência, só o físico chega por trás dessa aparência <*Täuschung*>” (SW, IV: 76). É aqui, portanto, que o sujeito-objeto consciente, o homem e, vale dizer, a própria autoconsciência de que parte a filosofia transcendental, são deduzidos da natureza enquanto puro sujeito-objeto, de modo que a razão humana é um prolongamento da racionalidade inscrita na própria natureza: “com a filosofia da natureza eu nunca me separo daquela identidade de ideal-real, eu conservo ambos constantemente nessa conexão originária, e o puro sujeito-objeto de que eu parto, é justamente esse ideal e real ao mesmo tempo na potência 0. Somente a partir dele me é dada a gênese do ideal-real da potência suprema, o eu, em referência ao qual aquele *puro* sujeito-objeto já é objetivo” (SW, IV: 87). Sob a direção da filosofia da natureza como fundamento do próprio idealismo²⁷, cabe à filosofia em geral reconstituir todos os estágios <*Stufen*> de gênese da razão humana, a qual, portanto, só existe sob a pressuposição de uma racionalidade anterior a ela e fundante dela: “todo filosofar consiste em uma rememoração <*Erinnern*> do estado no qual nós éramos uma só coisa com a natureza” (SW, IV: 77).

5. Consequências: conclusão

Isso posto, estabelecido o modo como essa natureza como identidade especulativa de sujeito e objeto se constrói a si mesma em uma sucessão progressiva de potências, em que cada

26 Tal ação é exposta no *Sistema do idealismo transcendental* como uma ação do querer, momento, então, em que se dá a passagem da filosofia teórica – a qual corre em paralelo à exposição da filosofia da natureza – à filosofia prática (Cf. HKA I/9: 230-238).

27 O que só ocorrerá ao final de 1800, com a publicação da *Dedução geral do processo dinâmico*, quando Schelling abandona o projeto formulado em 1799 e início de 1800 em seu *Sistema do idealismo transcendental*, de duas ciências complementares e igualmente necessárias, em que as duas direções – do ideal ao real (filosofia transcendental) e do real ao ideal (filosofia da natureza) – são equipolentes, para a acepção de que só há uma direção correta e que é aquela que vai do real para o ideal, da filosofia da natureza, como parte real do sistema, para o idealismo, como parte ideal do sistema. Eis o que dizem as últimas páginas da *Dedução geral*: “Desse modo, depois que atingimos este ponto, podemos ir em direções totalmente opostas – da natureza a nós, de nós à natureza –, mas a verdadeira direção para aquele para o qual vale o *saber acima de tudo*, é a que toma a *própria natureza*” (SW, III: 77-8).

uma expõe uma maior preponderância de subjetividade e idealidade, embora, não obstante, elas só existam em conjunto, uma pressupondo a outra, é o momento de tirar algumas consequências, seja em relação à filosofia crítica e à *Crítica da faculdade de julgar*, seja também em relação ao remanejamento conceitual aqui obra e suas consequências para a acepção de razão, remanejamento que marcará o desenvolvimento especulativo imediatamente posterior da obra schellinguiana e mesmo, parece-nos, da dialética tal como pensada por Hegel e Marx. Vale a pena aqui indicar três consequências.

Uma primeira consequência já remete a esse remanejamento em operação com o estabelecimento da natureza como identidade de sujeito e objeto, oriundo do projeto de pensar a natureza como vida, isto é, a partir do orgânico. O que essa operação traz consigo? Em primeiro lugar, na medida em que a natureza se mostra como uma vida universal, na qual mesmo a matéria supostamente morta é plena de atividade e produtividade, inscrevendo-se nela o espírito e o ideal através do conflito de forças (de atração e repulsão) que perpassa toda a natureza; na medida, portanto, em que a natureza se apresenta como um processo em que as partes estão não em relação de causalidade unilateral (mecânica), mas em uma causalidade recíproca, ou seja, em que cada parte está em função das demais e do todo, em que cada potência se relaciona com as outras de modo recíproco, só terminando o processo quando ele se fecha a si mesmo em uma “síntese total”, em um “todo orgânico”, então, a própria distinção entre mecânico e orgânico cai por terra: “a diferença entre natureza orgânica e inorgânica está apenas na natureza como objeto, a natureza como originariamente produtiva paira diante das duas” (SW, III: 326); “a assim chamada natureza inorgânica é, por isso, realmente organizada” (SW, IV: 206)²⁸. Essa absorção das causas mecânicas e da sua necessidade pela causalidade final já era algo previsto por Kant, afinal o ser organizado é natural porque organiza a si mesmo e, nesse sentido, produz todos os movimentos, inclusive aqueles que, em princípio, caberiam apenas à causalidade mecânica. Com essa absorção, o que a filosofia da natureza faz é expor a própria natureza como esse “ser organizado e que se organiza a si mesmo” (KU, AA V: 374) e, sob esse aspecto, apenas levar às últimas consequências a ideia de que, com o ser organizado, o próprio movimento unilateral mecânico deve estar subordinado a um movimento superior pensado sob a *Zweckmäßigkeit*. Como já dizia Kant:

Para um corpo, portanto, que deve ser julgado, em si mesmo e segundo sua possibilidade interna, como fim da natureza, requer-se que as suas partes produzam todas umas às outras reciprocamente, tanto no que diz respeito à sua forma como à sua ligação entre si, e que, assim, produzam por sua própria causalidade o todo cujo conceito, por seu turno (em um ser que possuisse a causalidade segundo conceitos adequada a tal produto), poderia, inversamente, ser considerado a causa desse todo segundo um princípio; e, por conseguinte, a conexão das *causas eficientes* poderia ser considerada ao mesmo tempo o *efeito de causas finais* (KU, AA V: 373).

Daí que, mesmo a distinção entre natureza e espírito deve igualmente cair por terra. Do ponto de vista da produtividade da natureza – que é o ponto de vista da intuição –, o próprio homem é um produto no interior da atividade do ser, de modo que a sua atividade é, no fundamento, idêntica a toda atividade que está em movimento no engendramento da matéria, do processo dinâmico e da vida orgânica. Só sob o ponto de vista da reflexão – que passará a ser aquele da filosofia transcendental (tanto a de Kant quanto a da doutrina da ciência de Fichte) –, há uma distinção entre uma natureza viva (orgânica) e uma natureza

²⁸ É nesse sentido que, com a filosofia da natureza, é possível falar que a construção orgânica do produto “tem de ser o símbolo <*Sinnbild*> da construção *originária* de todo produto” (SW, III: 306): o orgânico é apenas a expressão de todo processador natureza, desde a construção originária da matéria passando pelo processador dinâmico até a vida orgânica.

morta (inorgânica), bem como uma diferença entre natureza e espírito²⁹.

Essa consequência traz consigo dois elementos que é preciso salientar a fim de apontar para o conceito de razão que está em gestação aqui. Primeiro, ao fazer da natureza uma vida universal, um ser organizado que organiza a si mesmo e, portanto, ao dotar de vida a própria matéria, a filosofia da natureza acaba por *deduzir a priori* da produtividade da natureza aquilo que, para Kant, era deixado indeterminado pelas leis transcendentais do entendimento, aquilo que era meramente empírico e particular e que, por não poder ser determinado a priori, se mostrava como contingente, subtraindo-se à explicação racional filosófica. A própria finalidade interna dos seres organizados era um princípio que a faculdade de julgar reflexionante lançava mão para dar sentido a essa contingência, atribuindo, mediante a ideia de uma conformidade a fins de suas partes entre si e com o todo, um sentido ali inscrito; daí a ideia de que em um ser organizado “tudo é fim e, reciprocamente, tudo é meio. Nada nele é em vão, sem finalidade” (KU, AA V: 376). Como vimos, Schelling deduz esse “domínio empírico monstruoso” recorrendo justamente à concepção de orgânico oriunda da *Critica da faculdade de julgar*, segundo a qual, como vimos igualmente, em um ser organizado “cada parte, que existe graças a todas as demais, é pensada também como existindo em função das demais e do todo, isto é, como instrumento (órgão)” e, especificamente, “como órgão producente de todas as partes (cada parte, portanto, produzindo as demais reciprocamente), do tipo que não pode ser um instrumento da arte, mas apenas da natureza” (KU, AA V: 374). Isso significa, portanto, que a recondução de todo mecanismo ao orgânico se mostra como uma exigência para a própria realização da natureza como identidade de sujeito e objeto, quer dizer, a própria produção da natureza se organiza conforme a finalidade de realização da identidade do sujeito-objeto: do contrário, haveria em seu processo de produção e de elevação a si de sua produtividade, de fazer do em si para si, algo que escaparia ao seu modo de atuar, algo que não estaria *em vista* e *em função* da realização da identidade do sujeito-objeto. Daí o tom do discurso de Schelling de que é “intenção da natureza <Intention der Natur>” (SW, IV: 77) que o homem como que se desprenda dela, executando o ato da passagem do sujeito-objeto objetivo para o sujeito-objeto subjetivo (a autoconsciência de que a filosofia transcendental ilusoriamente parte como seu princípio).

Ora, se é assim, se a natureza é um todo orgânico e se ela é a identidade de sujeito e objeto, em cujo desenvolvimento tem lugar uma reflexão objetiva da natureza sobre si mesma, sempre ela elevando para si o que antes fora construído, então, e em segundo lugar, é a própria ideia de uma racionalidade objetiva que começa a se construir aqui, na qual cada parte está em função das demais e do todo, e vice-versa, na qual, portanto, há uma finalidade interna de todas as suas partes, um sentido já inscrito nelas próprias e no todo orgânico: nada é em vão e sem finalidade. Nesses termos, Schelling está aqui abandonando o ponto de vista finito da filosofia transcendental e reabilitando o *entendimento intuitivo*, aquele que, para Kant, enquanto ideia, designava justamente a contrapartida necessária à *discursividade* da razão humana – trata-se aqui da passagem do ponto de vista da *reflexão* ao ponto de vista da *intuição*. Conforme a essa discursividade – lembremos –, nosso entendimento dá apenas o “universal analítico” – conceitos comuns a muitos particulares –, para o qual “têm de ser contingentes a variedade e diversidade do particular que lhe pode ser dado na natureza e subsumido sob seus conceitos” (KU, AA V: 406); por isso, a necessidade em

29 Na *Exposição do meu sistema da filosofia* Schelling afirma: “as coisas ou fenômenos, que nos aparecem como diferentes, não são verdadeiramente diferentes, mas *realiter* Uma, de tal modo que expõem a própria identidade pura e incólume, não cada uma por si, mas todas na totalidade, na qual originalmente as potências opostas se suprimem mutuamente. (...) A força que se espraia na massa da natureza, é, segundo a essência, a mesma que a que se expõe no mundo espiritual, com a diferença que lá ela tem de lutar com a preponderância do real e aqui com a do ideal, mas mesmo essa oposição, que não é uma oposição segundo a essência, mas segundo a mera potência, aparece como oposição apenas àquele que se encontra fora da indiferença e não contempla a identidade absoluta como o originário” (SW, IV: 127-8 (87-8 – tradução ligeiramente modificada). Em boa medida, essa produtividade da natureza é aquele suprassensível de que fala Kant na *Critica da faculdade de julgar* que estaria na unidade fundamental de mecânico e orgânico e mesmo do teórico e prático. Donde vemos aqui, novamente, como temas e motivos da terceira *Critica* são reabsorvidos no interior da estrutura especulativa do sistema da identidade e de sua parte real, a filosofia da natureza.

nosso conhecimento de partir das partes em direção ao todo. Ao contrário, para um intelecto arquetípico, “a possibilidade das partes (no que diz respeito à sua constituição e conexão)” é “dependente do todo” (KU, AA V: 407). Ora, segundo a filosofia da natureza, a natureza e mesmo a vida universal que nela se produz e reproduz procedem à maneira do entendimento intuitivo de que falava Kant. As palavras de Schelling aqui parecem ressoar as de Kant do §65 da *Crítica da faculdade de julgar*, descrevendo a operação da natureza conforme o entendimento intuitivo:

(...) a compreensão dessa necessidade de todos os fenômenos da natureza torna-se, sem dúvida, ainda mais perfeita tão logo consideremos que não há um sistema verdadeiro que não seja ao mesmo tempo um todo orgânico. Pois, se em qualquer todo orgânico tudo se apoia e se suporta reciprocamente, essa organização teve de preexistir como todo às suas partes, o todo não pode surgir das partes, mas as partes tiveram de se originar do todo (SW, III: 279)³⁰.

Do ponto de vista do saber filosófico, não cabe mais ao filósofo refletir sobre sua razão finita para encontrar categorias que seriam funções de síntese do entendimento discursivo humano. As categorias são agora modos de unificação da própria natureza em sua construção originária e o trabalho do filósofo é reencontrar essa atividade categorial da natureza, do ser³¹. Daí que seu modo de conhecimento é a intuição intelectual: através dela é a própria natureza que se expõe diante dos olhos do filósofo, e o genitivo da filosofia *da* natureza deve ser entendido tanto subjetiva quanto objetivamente: é uma filosofia sobre a natureza, exposta pela própria. Como diz Schelling:

(...) o que eu denomino natureza, não é nada mais que o puramente objetivo da intuição intelectual, o puro sujeito-objeto, aquilo que o idealismo transcendental põe = eu porque ele não faz abstração do intuinte, que, porém, é necessária, se deve se realizar uma filosofia puramente objetiva, isto é, uma filosofia efetivamente teórica.
- Esse puro sujeito-objeto, por sua natureza (pelo conflito que se encontra nela), está determinado à atividade e, aliás, à atividade determinada. Essa atividade determinada, através de todas as suas potências, fornece uma série de produtos determinados, enquanto ela de modo uniforme se potencializa com aquilo que nela é ilimitável (o ideal); - ela não se preocupa se seus produtos são os que aparecem na experiência ou não; eu atento apenas para a autoconstrução do sujeito-objeto (SW, IV: 90).

A passagem para o estabelecimento dessa racionalidade objetiva será dada por Schelling em 1801 com o abandono da filosofia transcendental como um ponto de vista necessário do saber, considerado agora como mero momento derivado do sistema da identidade, em cujo fundamento se encontra justamente a filosofia da natureza. É quando o próprio ser racional finito, origem do saber para Kant e Fichte, passa a ser algo deduzido desse processo de realização do puro sujeito-objeto pensado como natureza, algo deduzido que, portanto, jamais pode obter a credencial de ser algo pura e simplesmente não-objetivo, como a unidade originariamente sintética da apercepção, mas sempre será “algo explicável” (SW, IV: 77), o objeto do saber universal em que se realiza ao máximo o processo de subjetivação que corre por trás dele. Abandonado o ponto de vista finito do saber, esse puro sujeito-objeto se mostrará como razão absoluta, seu ponto de vista, o ponto de vista do infinito: “não há nenhuma filosofia – dirá Schelling na *Exposição do meu sistema da filosofia* – a não ser do ponto de vista do absoluto (...). A razão é o absoluto”, “seu conhecimento é um conhecimento das coisas como elas são em si, isto é, na razão” (SW, IV: 115). O orgânico, que desde a virada copernicana – momento em que, portanto, a razão se autonomiza e se coloca como legisladora única do saber –, transformara-se

30 Nesse sentido, parece ser equivocado identificar esse entendimento intuitivo ao gênio, como o faz Ostacic (2014 e 2016). Em diversos momentos, Schelling enfatiza sobremaneira que a natureza supera em muito o modo de proceder da arte, na medida em que ela mesma constrói a matéria sobre a qual erguerá novos produtos. Assim, há de se identificar a vida ao entendimento infinito.

31 Nas palavras precisas de Garcia: “mesmo a subjetividade humana deve ser compreendida como tendo sido engendrada no interior do desdobramento da unidade dinâmica, o que implica uma mudança de postura do sujeito cognitivo, cuja tarefa não pode mais ser compreendida como a apreensão das regras que ele mesmo prescreve para a gênese dos fenômenos, mas como apreensão das regras pelas quais a unidade fundamental se desdobra” (Garcia, 2020, p. 38).

em metáfora da racionalidade em geral, sempre porém sob a restrição de ser esta uma propriedade humana³², é elevado agora com Schelling à forma do próprio mundo, de modo que a própria natureza, o ser, é racionalidade: não é que o eu é tudo, como queria a filosofia transcendental de Kant e Fichte, mas tudo é eu e só existe aquilo que é eu.

A contraprova desse deslizamento conceitual se verifica no domínio prático. Com efeito, se a racionalidade é um processo objetivo, é preciso recusar o primado do prático e (voltar a) erigir a teoria como condição da ação ética: afinal, se há um sentido inscrito no movimento objetivo do desenvolvimento da razão absoluta, se nada é em vão, então é preciso saber reconhecer esse movimento objetivo para poder agir, sendo que a ação ética é um *entregar-se* consciente à necessidade inscrita no Absoluto. É por isso que em *Filosofia e Religião* – a primeira exposição da parte prática do sistema da identidade – Schelling dirá que há uma “intenção na história” <*Absicht der Geschichte*> e que “a liberdade consiste em se entregar à absoluta necessidade de Deus” (SW, VI: 40), em se manter na harmonia com Deus, que justamente é a “harmonia de necessidade e liberdade, esta porém, só pode ser expressa na história no todo, não no particular, logo, a história só é no todo – e mesmo esta é apenas uma revelação de Deus que se desenvolve sucessivamente” (SW, VI: 57).

Não estaria aqui, nessa concepção de razão absoluta como puro sujeito-objeto, cujo processo de reflexão é objetivo e que se desenvolve à revelia de seus produtos, um dos motivos da dialética de Hegel e, mesmo, de Marx? A satisfação que nela encontra o anseio religioso por unidade sistemática, pelo sentido inscrito no mundo, nas ações e na natureza, é patente. Por outro lado, se é verdade que o conceito de natureza dela oriundo é decisivo para recolocar o ser humano como produto da natureza, racionalidade que o prepara e o fundamenta e da qual ele nunca pode escapar, sob pena de se aniquilar, não é verdade também que para dissolver as dificuldades carecemos igualmente da ação política, ação que exige a contingência, a indeterminação, o particular, o fato de que há algo em vão, que escapa ao sentido? Talvez seja no oscilar entre os polos dessa antinomia, entre imersão na natureza e indeterminação, muito mais do que na afirmação unilateral de uma delas, onde se encontra o caminho a ser trilhado. Talvez.

Referências Bibliográficas

FICHTE, J. G. __ *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: frommann-holzboog, 2000, org. Reinhard Lauth, 42 vols.

FICHTE, J. G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

GARCIA, L. F. “*Introdução histórico-sistemática*”. In: SCHELLING, F. Exposição do meu sistema da filosofia. Tradução de Luís Fellipe Garcia. São Paulo, Clandestina, 2020.

GONÇALVES, M. C. “*Criação, construção e produção na filosofia da natureza de Schelling*”. Dois Pontos,

32 A razão, diz Kant, “constitui uma unidade inteiramente separada, subsistente por si mesma, em que cada membro, como num corpo organizado, existe em função de todos os demais, e todos em função de um, de tal modo que nenhum princípio pode ser extraído com segurança de uma relação sem ter sido investigado na relação completa com o uso inteiro da razão pura” (KrV BXXIII). Segundo a doutrina da ciência, por sua vez: “embora a doutrina da ciência não seja um sistema de conhecimentos, mas uma única intuição, poderia bem ser que a própria unidade dessa intuição não fosse uma simplicidade absoluta, um último elemento, átomo, mônada, (...), porque eventualmente algo assim não haveria no saber e, em geral, não existiria, mas que ela fosse uma unidade orgânica, uma fusão da diversidade na unidade e uma difusão da unidade em diversidade, ao mesmo tempo e em uma unidade inesperada” (GA II/6: 141 (258)).

vol. 12, nº 02, pp. 13-26.

HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: Hauptwerke in sechs Bänden. Hamburg: Felix Meiner, 2015.

HEGEL, G. W. F. *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

HÜHN, L. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart: Metzler, 1992.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Ed. da Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1902 em diante.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

NASSAR, D. *The Romantic Absolute*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2014.

NASSAR, D. "From a philosophy of Self to a philosophy of Nature: Goethe and the development of Schelling's Naturphilosophie". Archiv für Geschichte der Philosophie, vol. 92, pp. 304-321, 2010.

OSTARIC, L. "The concept of life in early Schelling". In: OSTARIC, L. (org.) *Interpreting Schelling. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

OSTARIC, L. "Creating the Absolute: Kant's Conception of Genial Creation in Schlegel, Novalis and Schelling". In: *Kant Yearbook: Kant and German Idealism*, vol. 8, pp. 63-85, 2016.

SCHELLING, F. *Historisch-kritische Ausgabe*. Stuttgart: frommann-holzboog, 1976, org. Wilhelm Jacobs (citada como HKA).

SCHELLING, F. *Schellings Werke*. Munique: Becksche, 1965, org. Manfred Schröter (citada como SW).

SCHELLING, F. *Exposição do meu sistema da filosofia*. Tradução de Luís Fellipe Garcia. São Paulo, Clandestina, 2020.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a Letra*. São Paulo: Ática, 1975.

Reflexão e primado prático no subsolo da filosofia transcendental: Fichte leitor da terceira Crítica

[*Reflection and practical primacy in the underground of transcendental philosophy: Fichte's reading of the Third Critique*]

João Cunha

Universidade Federal de Lavras (Lavras, Brasil), orcid.org/0000-0002-8074-1276

DOI: 10.5380/sk.v20i1.90914

"Assim, a doutrina-da-ciência não tão simplesmente a regra, mas é ao mesmo tempo o cálculo" (SW I, 75).

Resumo

A herança kantiana no pensamento de Fichte é tão certa quanto obscura: se não há a menor sombra de dúvida quanto ao fato de *que* diversos aspectos conceituais da filosofia transcendental estão presentes em seus mais diversos textos; o *modo* pelo qual o autor da *Doutrina-da-ciência* se apropria deles é objeto das mais diversas interpretações. Dentre as três Críticas, a literatura costuma – com boas razões – acentuar o papel da primeira delas a partir do intenso debate em torno da “coisa-em-si”; por outro lado, também se reconhece o papel do “primado prático” oriundo da segunda – muito embora, nesse caso, quase como corolário do tema anterior (com, pelo menos uma honrosa exceção, M. Gueroult). No que se segue, defenderei uma hipótese na contracorrente destas duas vias, tentando mostrar que a *Critica do Juízo* desempenha um papel absolutamente estratégico nessa relação subversiva, particularmente, com a chave fornecida pela tópica da reflexão.

Palavras-chave: Kant; Fichte; faculdade de julgar; juízo reflexionante; primado prático.

Abstract

The Kantian heritage in Fichte's thought is as certain as it is obscure: if there is not the slightest shadow of doubt about the fact that various conceptual aspects of transcendental philosophy are present in his most diverse texts, the way in which the author of the Doctrine of Science appropriates them is subject to the most diverse interpretations. Among the three Critiques, the literature usually - with good reason - emphasizes the role of the First of them based on the intense debate around the “thing-in-itself”; on the other hand, the role of the “practical primacy” arising from the Second Critique is also recognized - although, in this case, almost as a corollary of the previous theme (with, at least one honourable exception, M. Gueroult). In what follows, I will defend a hypothesis in the countercurrent of these two paths, trying to show that Critique of Judgment plays an absolutely strategic role in this subversive relation, particularly, with the key provided by the topic of reflection.

Keywords: Kant; Fichte; power of judgment; reflective judgment; practical primacy

1. Estado da questão

Não é de hoje que a literatura especializada salienta a influência decisiva que o projeto crítico kantiano exerceu sobre a elaboração filosófica de Fichte – particularmente, durante os primeiros anos de sua carreira intelectual em Iena –, no entanto, a bem da verdade, podemos perceber que esse consenso é bastante magro tão logo examinemos mais de perto a questão. E o principal motivo para isso se deve ao fato de que, para delimitar o cenário no qual essa influência se deu e, desse modo, medir a distância ou a proximidade entre a *filosofia Crítica* e a *Doutrina-da-ciência*, é preciso considerar um amplo e complexo debate filosófico, político e religioso em torno da recepção da filosofia transcendental. Desde então, embora saibamos que Fichte tenha feito uma leitura direta das três *Críticas* de Kant, não podemos ignorar que essa leitura foi atravessada por interpretações conflitantes que se armavam a partir de uma disputa de fundo em torno da *Aufklärung*. Em outras palavras, a elaboração da *Doutrina-da-ciência* só pode ser adequadamente compreendida à luz e nos interstícios da interlocução que Fichte manteve, direta ou indiretamente, com Jacobi, Reinhold, Maimon e Schulze – para citar os principais nomes¹.

Grosso modo, podemos dizer que a referida influência perpassa questões e posições filosóficas concernentes às três *Críticas* em conjunto: a começar pelo debate oriundo da primeira delas em torno da “coisa-em-si”; passando pela concepção de liberdade como autonomia da segunda (bem como, e principalmente, do “primado prático” que a acompanha); e, enfim, chegando à tópica da “reflexão” da terceira – sem contar, claro, os diversos aspectos mais “doutrinais” (e pontuais) acerca do direito, da moral, da religião etc. Muito embora, circunstancialmente, Fichte tenha tomado conhecimento das *Críticas* na ordem cronológica em que foram publicadas, nem por isso deve-se supor uma espécie de incorporação *sucessiva* delas, muito menos, que ele tenha comportadamente repetido a ordem cronológica das *Críticas* na *Doutrina-da-ciência*; o que torna, *prima facie*, plausível a suposição de que última delas esteve no horizonte de sua elaboração filosófica desde as formulações mais seminais de seu projeto².

Numa formulação esquemática, eu diria que a *Doutrina-da-ciência* pretendeu estabelecer a tese do *primado prático* a partir da tópica da *reflexão* e, com isso, dissolver a querela em torno da “coisa-em-si”; ou melhor, dito curto e grosso, se a *Crítica da razão prática* (CRPr) ofereceu o “conteúdo” central do projeto filosófico inicial de Fichte, a *Crítica da faculdade de julgar* (KDU) lhe indicou um “método” para levá-lo a cabo; e, por essa via, reconfigurar os parâmetros que a *Crítica da razão pura* (CRP) havia estabelecido para o exercício teorético da razão e cuja legitimação envolvia sua necessária limitação – reconfiguração que, aos olhos do próprio Fichte, permitiria dissolver as objeções em torno da “coisa-em-si”. Eis a hipótese geral que irei explorar neste trabalho, a partir da qual abordarei a questão de fundo que o motivou, aquela acerca de uma possível herança deixada pela terceira *Crítica* para o projeto filosófico que Fichte orgulhosamente batizou de *Doutrina-da-ciência*.

2. A boa nova da *Crítica da razão prática*

Algumas cartas em especial, datadas entre setembro e dezembro de 1790, dão testemunho do entusiasmo de Fichte pela segunda *Crítica* e o motivo principal para tanto estava na concepção

1 Dentre os mais diversos trabalhos que insistem nessa tese geral, são significativos os seguintes exemplos: Beiser (2000, pp. 18-36; 2002, pp. 217-239); Förster (2012, pp. 153-176); Zöller (2013); W. Martin (2016, pp. 7-37) Sobre as origens mais remotas da disputa em torno da *Aufklärung*, especificamente em relação à Jacobi e com destaque para aspectos que terão desdobramentos importantes em Fichte, cf. F. Beiser (1987, pp. 44-91).

2 Ademais, suas leituras se deram, pela proximidade espantosa entre elas, de maneira algo vertiginosa, e na seguinte sequência: *Crítica da razão pura* em julho de 1790, *Crítica da razão prática* em setembro do mesmo ano e a *Crítica do Juízo* em janeiro de 1791 (Léon, 1922, p.82, p.91).

de liberdade como autodeterminação, ou autonomia, que ele encontra nela. Pois, se com a CRP Kant já havia limitado as pretensões do uso teórico da razão “para dar lugar à fé”³, é apenas com a idéia de *autonomia* que a filosofia transcendental passa a admitir um “conhecimento prático” da liberdade⁴; e, através dele, afasta-se de um “sistema da necessidade” – a expressão é de Fichte – em nome do primado prático. Doravante, a oposição entre *crítica* e *dogmatismo*, estabelecida pelo próprio Kant (CRP B xxxv) – mas que, depois, será cada vez mais intensamente mobilizada pelos defensores de sua filosofia – assume em Fichte um sentido primordialmente vinculado ao “primado prático”. E sua publicação inaugural sobre a relação entre filosofia crítica e religião revelada dá testemunho da direção que seu projeto filosófico, muito em função disso, tomaria nos próximos anos.

Trata-se do *Ensaio de uma crítica de toda revelação* (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*; Fichte, SW, V, pp. 9-174) cuja importância, sabidamente, foi decisiva para o início da vida profissional de Fichte. Em primeiro lugar, pelo fato de que, convertido ao kantismo pela leitura das Críticas, Fichte anseia conhecer pessoalmente o grande filósofo de Königsberg e, depois de certa insistência, acaba por se encontrar com Kant, pela primeira vez, em 4 de julho de 1791. A despeito da impressão de certa indiferença da parte desse último, Fichte mantém seu ânimo e entusiasmo pelo autor da filosofia transcendental e começa a trabalhar intensamente na redação do referido ensaio (aproximadamente, desde 13 de julho); e, desejoso de saber qual seria a opinião do próprio Kant sobre seu trabalho, envia-lhe o manuscrito, conseguindo agendar uma segunda visita para 23 de agosto. A boa impressão que seu texto causou em Kant fez com que este último recomendasse o ensaio ao seu próprio editor, que veio a publicá-lo anonimamente (por estratégia editorial ou por mero descuido?) – fato que, imediatamente, Kant quis esclarecer publicamente – por volta de abril do ano seguinte, na “páscoa de 1792”. Seja como for, com essa publicação, Fichte recebeu um reconhecimento notável e meteórico, e cuja repercussão contribuiu em muito para sua indicação ao posto de professor em Iena, substituindo, ninguém mais, ninguém menos, do que Karl L. Reinhold – então, o mais reputado kantiano no meio acadêmico prussiano (Goddard, 1988, pp. 7-32; Förster, 2012, pp.174-176).

Quanto ao teor, o argumento geral deste *Ensaio* pode ser caracterizado como uma tentativa de fundação filosófica e *crítica* da religião revelada por meio de uma dedução da noção de *revelação* a partir de princípios da razão prática (Goddard, 1998, p.12). Assim, o entusiasmo de Fichte pela CRPr pode ser atestado, para além de diversas cartas nessa direção⁵, também, e principalmente,

³ No contexto do Prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura, esta afirmação vem acompanhada pelos esclarecimentos de Kant sobre “utilidade positiva” da Crítica, resultante do trabalho “negativo” de limitação das pretensões do uso cognitivo da razão, deixando, assim, campo aberto para seu uso prático legítimo (B xxx).

⁴ Na verdade, em certo sentido, pode-se encontrar a noção de “autonomia” (mas não a palavra) já no Cânon da primeira Crítica, particularmente, através da ideia de “autodeterminação”: no arbítrio humano, diz Kant, habita “uma faculdade de determinar-se por si mesmo (ein Vermögen von selbst zu bestimmen), independentemente da necessitação (Nötigung) por impulsos sensíveis” (CRP A 534 / B 562). Porém, mesmo que a sensibilidade não lhe imponha necessariamente uma ação, ainda sim, tal arbítrio só pode se exercer como “autodeterminação” sob a condição de que a idéia de moralidade opere como “mola propulsora” (Triebfeder) para ele; e isso se dá através das ideias de Deus e de um mundo (futuro) ainda invisível, mas esperado pelos agentes (CRP A 813 / B 841). Por outro lado, a concepção de liberdade da segunda Crítica, radicaliza, por assim dizer, essa autodeterminação no sentido de dispensar o recurso a uma “mola propulsora”, em favor tão-somente de um motivo para ação verdadeiramente moral – e, talvez por conta disso, Kant tenha passado a designá-la como “autonomia”. Claro que tudo isso é bastante controverso, mas, de todo modo, quanto ao que interessa para a apropriação de Fichte, não pode haver dúvida quanto ao fato de que, apenas com a FMC e CRPr, Kant passará a falar de “conhecimento prático” em sentido próprio. Pois, ainda que ele utilize, pelo menos uma vez, a expressão “praktischen Erkenntnis”, seu contexto é aquele do Prefácio à segunda edição da CRP (B xxi), cuja principal tese incide, precisamente, sobre a distinção entre o que se pode conhecer através do uso teórico da razão e o que se pode pensar em seu uso prático; de modo que, o emprego dessa expressão, em princípio, deve-se muito mais a certa oscilação no vocabulário do que uma indicação conceitual mais precisa. Num artigo sobre o problema da fundamentação racional da liberdade (Almeida, 1997, pp. 175-202).

⁵ Um bom exemplo do que a correspondência do período revela sobre o impacto que a leitura da segunda Crítica teve em Fichte é sua declaração, na carta de agosto-setembro de 1790 ao editor Weishuhn: “Eu vivo num mundo novo, desde que li a Crítica da razão prática. Proposições que eu acreditava serem inabaláveis me são derrubadas; coisas que eu acreditava que não poderiam me ser provadas – por exemplo, conceito de liberdade

por este *Ensaio*. Em função de meus objetivos, irei destacar apenas três aspectos dele: (a) sua diretriz geral, como “dedução”; (b) o modo como Fichte aproxima as noções de espontaneidade e autonomia; e, por fim, (c) o fato de que, *aqui*, a compatibilização entre razão teórica e razão prática é tributária do interesse prático **na ação moral** – cujo corolário é a postulação prática.

(a) Quanto ao primeiro ponto, Fichte parte da constatação empírica de que:

Em todas as nações, desde que tenham se elevado do estado de completa barbárie até aquele da sociabilidade, encontramos crenças sobre uma comunicação recíproca entre seres superiores e os seres humanos, tradições que afirmam a inspiração e influência sobrenaturais da divindade nos mortais; numa palavra, encontramos reincidemente o conceito de *revelação* [*Offenbarung*], aqui, de modo mais bruto, ali, mais sutilmente, malgrado tudo, universal (Fichte, SW, V, p.15).

Uma “constatação”, como sublinha o texto de Fichte, que também funciona como uma caracterização preliminar e aproximada da noção central do *Ensaio* que é aquela de *revelação*. Muito embora, não se trate ainda de uma *definição* propriamente e isso por duas ordens de razões: seja por conta da lição kantiana de que uma generalidade *empírica* não é em si mesma uma universalidade, *de jure*, pois não é acompanhada pela constatação correlata de sua necessidade; mas também, na medida em que o sentido filosófico de um conceito deverá resultar da argumentação ainda por vir, pois, seus traços constitutivos devem ser estabelecidos a partir e a cada passo da própria “dedução”. Em outras palavras, se a noção *religiosa* de revelação tiver legitimidade filosófica, ela deve ser estabelecida, exclusivamente, por meio de uma “dedução”, então o espectro religioso da noção serve mais como ponto de partida e menos como ponto de chegada; cabe apenas à investigação filosófica estabelecer paulatina e dedutivamente as notas características que podem lhe conferir um valor racional.

Por outro lado, o estatuto provisório ou pré-filosófico desta constatação não enfraquece a argumentação do *Ensaio*, uma vez que, a rigor, não faz parte da dedução que se seguirá, e nem interfere nessa última de modo decisivo; sua função preliminar diz respeito apenas ao estabelecimento do *problema*⁶. É precisamente isso que Fichte indica, sem muitos detalhes, quando sustenta que, por conta daquela sua “universalidade” (eu acrescentaria, *empírica*) que, supostamente, pode ser constatada, o conceito de *revelação* merece consideração por uma filosofia profunda (*gründlichen Philosophie*); i.e., uma filosofia que não negligencia, ou esconde, os problemas com os quais se depara e, assim, tentará rastrear a origem, pretensões e prerrogativas desse conceito. Para tanto, como inquirição filosófica, “deve partir de princípios *a priori*” e, nesse caso, daqueles da razão prática. Numa palavra, da constatação de um *fato* empírico (supostamente universal), impõe-se a exigência filosófica de uma investigação *dedutiva* sobre seus títulos, ou melhor, uma legitimação transcendental sobre eles.

Insisti neste primeiro ponto para, mais tarde, utilizarmos dele como um termo de comparação quanto ao “modo de exposição” que será adotado por Fichte na *Grundlage* e, nesse caso, ficará mais patente como a *KdU* exerceu um papel importante, particularmente, por meio da tópica da *reflexão* que ela introduz no sistema Crítico. Em outras palavras, a *forma* expositiva empregada por Fichte nestes textos iniciais sofrerá uma mutação crucial diretamente vinculada a uma nova concepção acerca do *conteúdo* dos conceitos filosóficos; e esse duplo aspecto é, precisamente, como defenderei aqui, a marca mais profunda deixada pela *Crítica do Juízo* na *Doutrina-da-ciência*, determinando a direção dessa transformação.

(b) Depois de justificar a questão acerca da *revelação* religiosa como legítimo problema filosófico, o passo seguinte de Fichte (§ 2) será o de esclarecer os princípios que nortearão sua tarefa dedutiva e, dentre eles, primeiramente, aquele pelo qual irá definir a faculdade de

absoluta, de dever etc. – me são provadas; e com isso eu só me sinto ainda mais contente. É inconcebível quão respeito à humanidade, quão força tal sistema nos fornece” (Fichte, GA III/1: 167).

6 Fichte se valerá do vocabulário lógico de Kant para escalarizar as três modalidades (problemático, assertórico e apodítico) da noção de revelação que, segundo ele, constituem graus cada vez mais elevados do sentimento de respeito pela lei moral (Fichte, SW, V, 26-27).

desejar (*Begehrungsvermögen*). A possibilidade de um uso prático da razão – diria Kant – depende da capacidade de se produzir uma representação – comentário de Fichte (*Ibidem*, p.16) – através da **espontaneidade** absoluta do sujeito racional; na medida em que essa última está pressuposta na gênese do *uso teórico* da razão (ou, mais precisamente, do entendimento), percebe-se como desde a recepção mais originária das *Críticas*, Fichte já se mostra inclinado a uma leitura *unificada* delas – mesmo antes, portanto, de incorporar o debate que tornou urgente a busca por um *princípio* de unidade para a filosofia transcendental (voltaremos a isso, em breve). Ora, percebe-se um enredo, por assim dizer, familiar à concepção de autonomia própria à segunda *Crítica*, mas que, ao mesmo tempo, não deixa de causar certo estranhamento, e isso muito em função dessa aproximação entre faculdade de desejar e espontaneidade; à primeira vista, portanto, desde a segunda página publicada, Fichte já começava embaraçar as cartas do kantismo – mas, neste caso, com a aprovação de Kant.

De toda maneira, a manobra de Fichte neste *Ensaio* não é, de todo, estranha às *Críticas*, pois, no Cânon da razão pura encontramos a mesma aproximação entre as noções de liberdade e espontaneidade; embora, naquele contexto, a primeira não se reduza à segunda, pois essa última, a espontaneidade, indica **um** dos sentidos atribuídos à liberdade, o sentido *positivo*, mas não o *negativo* (CRP A 533 / B 561). Portanto, a estranheza à qual me referia não diz respeito exatamente à aproximação entre liberdade e espontaneidade, quanto a isso podemos dizer que Fichte é fiel à *letra* da filosofia kantiana. Ela tem outra origem, a saber, o fato de que Fichte declaradamente sustenta que os *princípios* de sua dedução serão, precisamente, aqueles da “razão prática”, assim, diz ele: se essa investigação pretende ser filosófica, ela “deve partir princípios *a priori*, precisamente daqueles da razão prática” (Fichte, SW, V, p. 15). A significação a ser atribuída à “razão prática” aqui é evidenciada páginas adiante quando, depois de ter estabelecido uma concepção da “faculdade de desejar”, nos termos já indicados, ele desafia o leitor que desconfiar de suas análises a compará-las com os argumentos “que se encontram na *Crítica da razão prática*” (Fichte, SW, V, p. 34).

Acontece que, mesmo concedendo a Fichte o direito em aproximar duas noções, liberdade e espontaneidade, com base no próprio texto do Cânon da razão pura, é, no mínimo, curioso que ele passe ao largo das diferenças significativas entre a primeira e a segunda *Crítica*. Mesmo que se lhe conceda a prerrogativa do *filósofo*, não lhe exigindo, portanto, aquela atitude pautada pelas regras com as quais viemos a definir, de certo modo (e não sem considerável controvérsia), o *historiador* da filosofia. Uma vez que essa *aproximação*, em princípio, “inofensiva” irá resultar numa *sobreposição* futura bem mais conforme ao *espírito* do que à *letra* das *Críticas*, ocasião a partir da qual Kant irá decretar o divórcio entre a *Filosofia transcendental* e a *Doutrina-da-ciência*. Instigado a declarar publicamente sua apreciação sobre a *Grundlage*, Kant será absolutamente taxativo em desautorizar o então professor da cadeira de “filosofia crítica” em Iena a falar em nome da filosofia kantiana, pois, “com olhos voltados para a escolástica”, a obra de Fichte não seria mais do que uma “uma lógica pura”.

Seja como for, é no *Ensaio* sobre a religião revelada que encontramos a primeira indicação sobre o desentendimento futuro entre Kant e Fichte, mas não deste para com aquele (pois, para seu autor, a W-L sempre foi, e nunca deixou de ser, a mesma doutrina da filosofia kantiana). Contribuiu como um fator primordial para isso o modo como Fichte acentua o “primado prático” ao longo da elaboração inicial de seu projeto filosófico, e sua primeira formulação foi, precisamente, aquela que vimos acima entre autodeterminação (ou autonomia) e espontaneidade. Por outro lado, se nos desviamos do *Ensaio* para lembrar alguns aspectos do desentendimento de Kant com a *Grundlage*, foi por considerar estratégico antecipar o nó que a KdU representa na ligação entre a W-L e a filosofia *Crítica*. Assim, o que inicialmente consiste numa aproximação atestada pelo Cânon da razão pura, resultará (em 1794-5) numa alteração na concepção de liberdade como autodeterminação prática e espontaneidade judicativa, uma espécie de operador transcendental pelo qual Fichte pretenderá garantir a articulação orgânica entre os diversos registros conceituais, teóricos e práticos, pertinentes à filosofia. O principal instrumento para essa operação será uma noção de *reflexão* diretamente

vinculada à terceira Crítica.

Uma última consideração sobre isso, antes de retomar o fio argumentativo do *Ensaio*, a aproximação entre espontaneidade e autonomia, no limite, consiste numa aproximação entre duas noções originalmente apartadas por aquele abismo de que falará Kant na Introdução (publicada) à *Crítica do Juízo*, entre a legislação pelo conceito de natureza e aquela pelo conceito de liberdade – como teremos oportunidade de ver depois. Consoante a isso, essa “aproximação” seria um modo ainda **irrefletido** de lidar com o problema da *unidade sistemática*. Espero que esse “longo desvio” tenha alcançado êxito em antecipar algo da orientação geral da relação entre W-L e KdU e, assim, possa ter oferecido alguns elementos preparatórios para a abordagem mais direta que virá na parte final deste trabalho. Cabe agora voltar ao enredo do *Ensaio* para a consideração do último aspecto mencionada anteriormente.

(c) Depois de diversas mediações ao longo do § 2, mostrando a contradição entre nossa limitação sensível e o mandamento de uma lei pura (representação “pura”), própria à ideia mesma de liberdade no sentido da *espontaneidade absoluta*, e não do arbítrio empírico e condicionado etc. (Fichte, SW, V, pp. 16-17; p.26; pp.32-33), enfim, o § 3 dá inicio à dedução propriamente dita da “religião em geral”; o resultado desse percurso é o estabelecimento do postulado da existência de Deus (*ibidem*, pp.39-40). A legitimidade do poder legislativo de uma faculdade moral, própria à idéia de liberdade como espontaneidade absoluta – que, por sua vez, é um corolário da consciência de si –, implica a capacidade física para a obediência prescrita pela lei (moral). Ora, a natureza está estruturada a partir de leis universais e necessárias que, fundamentalmente, entrelaçam seus eventos numa cadeia causal que, embora não resulte em determinismo, ainda sim não é permeável, direta e integralmente, aos designios da vontade humana. Será, pois, preciso *postular* a condição de possibilidade para tanto – ou ainda, será preciso **crer** na existência de Deus. É de se notar que, nessa formulação juvenil, o postulado assume um tom extremado, algo sacerdotal: “A existência de Deus deve, pois, ser admitida tão prontamente quanto se deve admitir uma lei moral. **Há um deus**” (Fichte, SW, V, p. 40).

Como se vê, foi considerável o entusiasmo de Fichte pela segunda Crítica, porém, ainda que o tema do primado prático articule sua estratégia de “dedução” da **revelação**, por meio da postulação da existência de Deus, cumpre resguardar seu sentido preciso aqui: um interesse pela efetividade da ação moral; com base numa lei à determinação livre, como espontaneidade absoluta, a postulação articula aquela exigência com nossa imperfeição. Mas muita água vai passar pelo moinho do autor da futura *Doutrina-da-ciência*.

Seja como for, a “boa nova” trazida pela segunda Crítica marcou profundamente Fichte, ainda que sua conversão ao kantismo envolva outros elementos, a possibilidade “dar lugar a fé” abre um horizonte que, qualquer que tenha sido a mutação pela qual passou a idéia de um “sistema da liberdade”, nunca mais deixará de preencher seu céu estrelado e seu coração. Esse impacto, levou Martial Gueroult, valendo-se de declarações da correspondência citada acima, a defender que a Crítica da razão prática, e não a Crítica da razão pura (como o fora para a *Filosofia elementar* de Reinholt), teria sido a herança kantiana mais decisiva para Fichte (Gueroult, 1930, p.45; pp. 51-61).

3. A “querela da coisa-em-si”

Por outro lado, por mais promissor que o primado prático tenha sido para vincular *crítica* e *revelação*, bem como a idéia de liberdade como autonomia (ou espontaneidade absoluta), nada disso respondia, ou respondia muito pouco, às objeções em torno da coisa-em-si e, quanto a esse aspecto, tão decisivo quanto o diálogo com Reinholt – de quem, aliás, Fichte empresta aquele conceito da faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*) –, foi o impacto que as objeções de

Maimon à *Crítica da razão pura* tiveram sobre o jovem professor convertido ao kantismo. Em carta ao primeiro, ele declara: “acredito firmemente e estou preparado para demonstrar que, através dele [Maimon], toda a filosofia kantiana, tal como ela foi plenamente entendida, mesmo por você, caiu por terra desde seu fundamento” (Fichte, GA III/2: 275). É notável como Fichte, por volta de 1795, está duplamente convencido: de um lado, assume inteiramente a pertinência da argumentação de Maimon; por outro, a contrapelo e indiretamente, parece também acreditar ter encontrado a solução para a objeção dela oriunda, na medida inversamente proporcional à “demonstração” do caráter demolidor dessas mesmas objeções. Vejamos os caminhos pelos quais Fichte passou para chegar aí.

O cerne das objeções de Maimon incide sobre a dedução transcendental das categorias e sustenta que a pretensão kantiana em legitimar a aplicação dessas últimas ao múltiplo sensível seria obliterada pela heterogeneidade entre a espontaneidade judicativa do entendimento e a passividade receptiva da sensibilidade. E isso na medida em que essa heterogeneidade exigiria considerar que o “dado” – supostamente oriundo de um “fora de nós” – é apenas um “modo-de-surgimento” (*Entstehungsart*) **em nós**, como representação, e de cuja causa não se poderia ter qualquer consciência (Maimon, 2004, p. 114; p. 224; grifo meu). Desde então, a imaginação não poderia cumprir o papel sintético a ela atribuído pelo Esquematismo e, por isso mesmo, a tarefa da dedução em legitimar a aplicação das categorias à experiência estaria inteiramente comprometida (Franks, 2000, pp.105-110; Gaspar, 2017, pp. 2-3).

O desdobramento mais significativo desta “querela da coisa-em-si” para o projeto filosófico inicial de Fichte foi a inflexão que recebeu através de Schulze, autor do ensaio – publicado anonimamente, em 1792 – *Enesidemo* (Schulze, 1996); com o qual, em defesa do ceticismo e paralelamente às objeções de Maimon, aprofundava o questionamento sobre as “pretensões da Crítica da razão”. A argumentação de Schulze examina a “filosofia crítica” para atacá-la em seus “fundamentos”, tanto em sua forma original pela letra de Kant, quanto na versão que recebera de Reinhold. A resenha de Fichte em resposta a esse ensaio revela um aspecto decisivo para a perspectiva que ele adotará em sua incorporação e re-elaboração das *Críticas*: de um lado, parecia-lhe incontornável a tarefa de oferecer uma defesa da filosofia kantiana, levando a sério, tanto a acurácia, quanto a natureza certeira de tais acusações – fosse nos termos de Maimon, fosse naqueles de Schulze (Breazeale, 2014, p.114) –; por outro lado, o êxito na execução dessa tarefa dependeria da estratégia pela qual a pertinência de tais objeções fosse dissolvida em seus próprios termos – ou seja, uma estratégia pela qual se pudesse conceder ao adversário as premissas de seu argumento, mas recusar-lhe as conclusões que pretenderia extrair delas.

Trocando em miúdos, Fichte aceita a objeção – já levantada por Maimon, e retomada por Schulze, mas cuja primeira formulação se deve a Jacobi – quanto ao caráter paradoxal da noção de coisa-em-si como origem dos fenômenos. E isso na medida em que seria preciso admiti-la como “causa” de nossas afecções, ou melhor, no “fundamento” das *aparições fenomênicas* que constituem a “matéria” de todas as nossas representações, muito embora, paradoxalmente, a própria *Crítica* proíba que se faça um uso *não fenomênico* das categorias em geral e, por conseguinte, da categoria específica de causa. Em outras palavras, ou a coisa-em-si não é *causa* (sob o conceito restritivo de aplicação das categorias aos *fenômenos*), ou não pode ser diferenciada dos fenômenos (um evento *fenomênico* ao qual se pode aplicar a categoria de *causa*), cuja origem, supostamente, deveria explicar (como aquilo de quê os fenômenos são a *aparição*). Paralelamente, Fichte também aceita, pelo menos em certo sentido, uma segunda objeção – essa especificamente formulada por Schulze – segundo a qual a tentativa de superação desse paradoxo através do “princípio da consciência”, formulado por Reinhold⁷, também padece de inconsistência; basicamente, pelo fato de que, como proposição, esse

⁷ O “princípio da consciência” é formulado por Reinhold em 1790 nos seguintes termos “Na consciência, é pelo sujeito que a representação é distinguida de, e relacionada a sujeito e objeto.” (Reinhold, 2003, p.114-115). Para uma interpretação erudita e acurada, mostrando alguns dos principais desdobramentos do “fato da consciência”

princípio deve estar submetido ao princípio de não contradição e, nessa condição, não pode ser instituído como um princípio absolutamente *primeiro* (Förster, 2012, pp. 156-158; Fracalossi, 2019, pp. 2-5)⁸.

Dizer que Fichte aceita *em certo sentido* essas objeções significa dizer que ele incorpora das críticas de Schulze a constatação de que o verdadeiro princípio deve estar “além” (ou “acima”) da relação entre representação e representado, que Reinhold pretendera extrair analiticamente do “fato da consciência” (*Faktum des Bewußtseins*). O que não impediu Fichte, porém, *recusar* o argumento pelo qual Schulze alcança esse resultado, pois, diz ele, não é por estar submetido ao princípio de não contradição (*Regel der Beurtheilung*) que o *Satz der Bewußtsein* de Reinhold perderia o estatuto de *Grundsatz*; afinal, estar *sob a regência* de uma regra lógica formal (*unter als einem Gesetze*) não é *estar sob* um princípio (*unter einem Grundsatze*) de validade real⁹. Uma boa medida do quanto (e como) Fichte, de fato, respeita sobremaneira essa linha de objeções (Jacobi-Maimon-Schulze), encontra-se numa nota à primeira versão da Doutrina-da-ciência, publicada entre 1794-1795. Contrapondo a filosofia crítica à dogmática, ele distingue duas formas de dogmatismo, um “pré-crítico” e outro “crítico”, para ressaltar os méritos do segundo frente ao disparate do primeiro:

O ceticismo, assim como foi determinado acima, não seria um sistema (...) e é inteiramente contrário à razão. (...) Até agora jamais alguém levou a sério um tal cético. Algo outro é o ceticismo crítico, o de Hume, de Maimon, de Enesidemo, que revela a insuficiência dos fundamentos apresentados até agora [leia-se, por Kant e por Reinhold] e justamente através disso indica onde encontrar fundamentos mais consistentes. Através dele a ciência ganha sempre, se não em conteúdo, seguramente na forma – e conhece mal os interesses da ciência quem recusa ao cético perspicaz a consideração que lhe é devida (Fichte, SW, I, p. 120; trad. p.60; grifos meus)¹⁰.

Como se pode ver, Fichte não só *aceita* como pertinente e incontornável essa linha de objeções, mas também elogia sua contribuição para um projeto filosófico, como a *Doutrina-da-ciência*, que pretende estabelecer os fundamentos sistemáticos do saber. Por conseguinte, *em certo sentido*, ele foi buscar junto a essas objeções a **forma** pela qual poderia ter êxito em elevar a filosofia transcendental ao patamar de uma “ciência”, ou melhor, de uma “Doutrina-da-ciência”.

Assim, o tom da Resenha de Fichte ao *Enesidemo* é bastante ambíguo e não seria exagero dizer que, a despeito da insistência com que ele se apresenta como defensor da filosofia crítica, o texto revela um “acordo substancial com algumas das objeções mais fundamentais de Schulze”; razão pela qual, ele se viu obrigado a rever sua aliança com a filosofia kantiana e, para tanto, foi levado a estabelecer a distinção entre o *espírito* e a *letra* dessa filosofia (Breazeale, 2014, p.114-116).

Seja como for, a inserção de Fichte na “querela da coisa-em-si” tem servido aos mais diversos intérpretes como justificativa suficiente para medir a influência do pensamento kantiano na gestação inicial de sua filosofia a partir da primeira *Crítica* – ao contrário, por

(*Faktum; Tatsache*), em correlação ao “princípio da consciência” em Reinhold, cf. Fabbianelli (2003, pp. xx-xxv).

8 Essa é a primeira e mais fundamental objeção de Schulze à Reinhold, seguida de pelo menos mais duas outras: o “princípio” em questão contém noções (distinguir [*Unterscheiden*] e relacionar [*Beziehen*]) que estão pressupostas para a compreensão de seu enunciado (o que revelaria, portanto, seu caráter secundário ou dependente, chocando-se frontalmente com seu pretenso estatuto originário); além disso, segundo Schulze, tal princípio não seria uma proposição analítica e a priori, como pretende Reinhold.

9 A distinção entre validade formal e validade real reverbera aquela estabelecida pela primeira Crítica entre condições formais e condições materiais do conhecimento (B 189-191, B 268, B 302), mas também, como salienta explicitamente Fichte, a diferença estabelecida pelo próprio Reinhold em seu *Fundamentschrift* (1791) entre o elemento material (“fato da consciência”) e o elemento formal (“princípio da consciência”) na fundação do saber filosófico.

10 Num fragmento avulso e sem título, cuja data provável, segundo a edição da academia, é abril de 1795, Fichte repete o mesmo acorde: “Quem quer que ainda não tenha entendido Hume, Enesidemo (no que ele está certo) e Maimon, ou não tenha dado o devido crédito aos problemas colocados por eles, de forma alguma está preparado para a doutrina-da-ciência: pois essa responde a questões, das quais, tal pessoa nem sequer suspeita; e cuida de ferimentos que a última nunca sofreu” (GA/II. 3: 389).

exemplo, da tese de M. Gueroult aludida acima, pela qual, a segunda *Crítica* teria sido a herança kantiana mais decisiva para Fichte. Um bom exemplo desse perfil de interpretação, que privilegia o papel da primeira *Crítica* para a elaboração conceitual da doutrina-da-ciência, pode ser encontrado em Frederick Beiser (2002, pp.217-235). Uma consideração de sua leitura, mesmo que circunscrita, servirá como contraponto às análises que irei apresentar logo depois em defesa da hipótese formulada na abertura deste trabalho, notadamente, no que concerne à presença da *Crítica do Juízo* na *Doutrina-da-ciência*.

4. Contraponto: primado prático e escândalo teórico

O exemplo de Frederick Beiser será proveitoso, não apenas pelo amplo reconhecimento de sua obra – e, portanto, da penetração de sua interpretação, particularmente, nos comentários em língua inglesa –, mas, sobretudo, pelo fato de que, ao acentuar a importância da primeira *Crítica* para a gênese da *Doutrina-da-ciência*, ele interpreta o primado prático em Fichte como um desvio significativo (de fato, uma “ruptura”, ou mesmo, uma completa distorção) em relação ao sentido dessa tópica em Kant. Uma análise de sua posição permitirá, a contrapelo, delimitar melhor minha afirmação inicial sobre o que, a meu ver, é a influência mais marcante das três *Críticas* sobre Fichte; a saber, a tópica da reflexão própria à *Crítica do Juízo*.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que F. Beiser não afirma *textualmente* a tese que estou atribuindo à sua interpretação, i.e., uma reconstrução da gênese da *Doutrina-da-ciência* concentrada nos temas e questões majoritariamente oriundos da *Crítica da razão pura* e, em especial, a partir do que tenho chamado “querela da coisa-em-si”. Porém, parece-me inegável que, no conjunto da reconstrução que faz da filosofia de Fichte (Beiser, 2002, Parte II, pp. 217-345), o volume massivo de análises em torno de aspectos especulativos (ou da “filosofia teórica”), e que orbitam a nossa “querela da coisa-em-si”, é consideravelmente maior comparado às páginas dedicadas especificamente à “filosofia prática”; e a melhor confirmação deste “desequilíbrio” (na perspectiva aqui em questão apenas), pode ser tomada, exatamente, junto ao tema do primado prático, um subitem do primeiro capítulo (da Parte II, “Fichte and the Subjectivist Tradition”), que não ocupa mais do que três páginas (pp. 232-235).

E este aspecto material reverbera no conteúdo conceitual da interpretação de F. Beiser, pois, e esse é o ponto que mais me interessa agora, sua interpretação do tema parece significativamente sobredeterminada pelo conjunto das análises especulativas. Nesse sentido, F. Beiser afirma:

Fichte estava confiante de que sua dedução transcendental finalmente havia revelado a unidade secreta do sistema kantiano. Com ela, havia unificado os domínios, teórico e prático, da razão, porque teria feito do principal interesse prático da razão – a ação moral – a solução do problema central da razão teórica: a explicação da possibilidade da experiência. A ironia, porém, está no fato de que a estratégia de Fichte também significa uma importante ruptura com Kant, que havia **expressamente interditado qualquer subordinação do entendimento aos interesses práticos da razão**. Kant sempre insistiu que a razão prática não tem poder sobre o entendimento, e que este, por sua vez, **tem completa independência no estabelecimento da experiência** (Beiser, 2008, p.233; grifos meus).

Seguindo a divisão do próprio trecho, mas invertendo sua ordem, começemos pela segunda parte, i.e., pelas afirmações sobre Kant. Contudo, antes de confrontá-las com as fontes, cabe uma observação preliminar: se for “interditada qualquer **subordinação** do entendimento aos interesses da razão prática”, o que poderia significar um primado prático? Como falar em *primado*, relação de primazia entre duas coisas (nesse caso, de um interesse da razão sobre outro), se não se tratar de

alguma forma de subordinação?

Voltarei a isso em breve, mas, desde logo, gostaria de ressaltar minha convicção de que, quaisquer que possam ser os sentidos do “primado prático”, tanto em Kant, como em Fichte, não me parece razoável que uma noção de “primado” possa excluir – como sustenta Beiser – aquela de “subordinação”. Com a ressalva importante de que uma subordinação *não* implica necessariamente *interferência* ou *usurpação* de funções, arrisquemos um exemplo: o atendimento preferencial aos idosos faz com que o interesse deles nessas situações tenha *primazia* sobre os demais, mas, nem por isso, que *interfiram* ou usurpem interesses alheios; ou ainda, o fato de que o atendimento do avô Manuel tenha primado sobre o meu na fila de atendimento da padaria, resulta apenas no deslocamento do meu atendimento para *depois* do seu, mas, que seu interesse *anteceda* o meu, não implica sua *interferência* no, ou *usurpação* do meu (muito embora, de fato isso ocorra quase sempre, mas seus conselhos ou sugestões se devem a outros fatores alheios ao direito de atendimento preferencial, afinal, sabemos de muitos avôs graciosamente intrometidos que viveram antes da conquista desse merecido direito). Por simplório, o *causo* serve bem ao propósito de explicitar minha suspeita.

Ademais, ainda preliminarmente, o que se quer dizer ao afirmar que a “razão prática não tem *poder* sobre o entendimento”? Caso signifique que a “razão prática”, em nome de seu interesse, não possa ter a pretensão de exercer a função cognitiva da síntese categorial do entendimento, ou seja, pretender tomar seu lugar, ou exercer *sua função*, então, trata-se mais de um truismo. Afinal, evidentemente, estamos falando de *duas* faculdades distintas – que lidam, respectivamente, com idéias e com conceitos; faculdade dos princípios, faculdade das regras (B 356) etc. –, o que, *per se*, é suficiente para afastar qualquer confusão entre elas. Atribuir tal confusão a Fichte, como faz nosso intérprete, parece-me precipitado, como tentarei mostrar abaixo. Passemos às fontes textuais, como dizia, começando por Kant.

Frederick Beiser apóia as afirmações sobre Kant (do trecho citado) na seguinte passagem da terceira Crítica:

A razão só pode ser legisladora *a priori* no âmbito prático; em relação ao conhecimento teórico (da natureza) ela só pode (conhecendo as leis pelo entendimento) extrair consequências, por meio de inferências, a partir de leis dadas, as quais, por seu turno, permanecem sempre e tão somente na natureza (KdU 174-175; trad. p.75)

Aqui Kant apenas salienta a *diferença* entre os dois usos da “razão” (*lato sensu*), seus respectivos domínios, natureza e liberdade, suas respectivas legislações e, por fim, entre sensível e supra-sensível. Além disso, ressalta que, oposta ao entendimento, a razão (*stricto sensu*) cumpre uma dupla função, além de *legislar* no domínio prático, também acompanha as operações do entendimento, como “faculdade das inferências”. Se for isso, então a passagem não explica o primado prático, propriamente – talvez até o *pressuponha* –; no máximo, ficamos sabendo que Kant, nesse caso, se mantém fiel ao bom senso: *duas* faculdades; *duas* legislações; *dois* interesses etc.

Curiosamente, porém, na sequência desta mesma passagem, Kant oferece algumas indicações importantes, *caso* se queira pensar o tema do primado prático a partir da terceira Crítica (como escolheu F. Beiser, ao procurar nela a fonte de suas afirmações). Ora, ali Kant afirma que: “O entendimento e a razão têm, portanto, duas legislações diferentes *em um único e mesmo terreno*, sem que uma possa prejudicar a outra.” (grifo meu). E prossegue dizendo que: “o conceito de natureza, ao tornar seus objetos (*Gegenstände*) representáveis na intuição, não os torna como coisas em si mesmas, mas sim como fenômenos, ao passo que o conceito de liberdade, pelo contrário, torna representável em seu objeto (*Objekte*) uma coisa em si mesma, mas não na intuição” (KdU 175, trad. 75). E isso para concluir, ainda na mesma página, o fato de que, portanto:

nenhum dos dois [conceitos] pode oferecer um conhecimento teórico de seus objetos (ou mesmo do sujeito pensante) como coisas em si mesmas, o que seria o supra-sensível –

cuja idéia tem de ser colocada na base da possibilidade de todos aqueles objetos da experiência, mas não pode jamais ser ampliada ou elevada a um conhecimento (grifos meus).

Note-se que, às distinções anteriores (citadas por F. Beiser), Kant acrescenta pelo menos três pontos importantes, negligenciadas por ele, para o tema do primado prático: (1) o entendimento e a razão têm duas legislações diferentes *em um único e mesmo terreno*; (2) *nenhum dos dois conceitos, natureza ou liberdade, pode oferecer um conhecimento teórico* de seus objetos como coisas em si mesmas; (3) a idéia do supra-sensível *tem de ser colocada na base da possibilidade de todos aqueles objetos da experiência*. Ora, sendo assim, se a “razão prática não tem poder sobre o entendimento”, no sentido trivial de que ela não pode exercer a função teórico-cognitiva da síntese categorial e judicativa do entendimento, isso não impede que (3) sua idéia do supra-sensível tenha de ser colocada na “base da possibilidade de todos aqueles objetos da experiência”. E o motivo para tanto, *grosso modo*, reside no fato de que essas duas legislações (tanto do entendimento pelo conceito de natureza, quanto a razão prática pelo conceito de liberdade) não operam, por assim dizer, em “dois mundos”, mas (1) *em um único e mesmo terreno*. Por fim, se a “razão prática” não pode usurpar as funções teórico-cognitivas do entendimento e, portanto, não pode *conhecer a “coisa-em-si”*, isso não quer dizer (2) que o entendimento tão-pouco o possa.

Estes três aspectos desembocam, no final das contas, no tema que mais nos interessa aqui. Logo em seguida (*KdU* 175-176), Kant anuncia a tarefa implicada pelas considerações anteriores:

Ainda que haja um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito de liberdade, como domínio suprasensível, de tal modo que do primeiro ao último (através, portanto, do uso teórico da razão) não há passagem possível, *como se fossem dois mundos* tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito de liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade (grifos meus).

Contrariamente ao que afirma F. Beiser, Kant não parece *interditar*, mas antes, prescrever alguma forma de “subordinação” do entendimento aos interesses práticos da razão, declarando expressamente que, de um lado, o “conceito de liberdade deve (*soll*) tornar efetivos seus fins no mundo sensível”; de outro e nessa medida, que a “natureza tem de poder ser pensada (*muss gedacht werden können*) de modo que a legalidade de sua forma concorde com a possibilidade dos fins práticos”.

Por fim, corrobora minha leitura, a caracterização específica (curiosamente, não mencionada pelo intérprete) que Kant oferece do primado prático, na Dialética da Crítica da razão prática, seu lugar natural:

Por primado entre duas coisas ligadas pela razão eu entendo a *preeminência* de uma delas, ao ser o primeiro fundamento de determinação da ligação com todas as restantes. No significado prático mais estrito, isso significa a preeminência do interesse de uma, na medida em que o interesse das outras está *subordinado* a ele (o qual não pode ser colocado depois de nenhum outro) (*KVP* A 215 / 120, trad. 158; grifo meu).

Como se vê, Kant não poderia ser mais claro. Contradizendo a formulação de F. Beiser, afirma expressamente que um *primado* envolve *subordinação*, e isso sem qualquer ameaça de *usurpação* entre poderes; e mais, essa primazia situa o interesse prático no “primeiro fundamento de determinação da ligação” com os outros interesses, a começar, é claro, pelo interesse teórico (a “cada faculdade do ânimo pode-se atribuir um interesse”). E não pode restar qualquer dúvida sobre o sentido desta “subordinação”, na exata medida de que não se trata aqui de um interesse *patológico*,

mesmo que do ponto de vista teórico [da razão pura] a sua capacidade não seja suficiente para estabelecer certas proposições afirmativas, embora também não as contradiga, ela tem de admitir essas mesmas proposições, na medida em que pertencem *inseparavelmente*

ao interesse prático da razão pura, certamente como uma oferta que lhe é estranha, que não cresce em seu solo, mas que ainda sim é suficientemente certificada, e ela tem, além disso, de buscar compará-las e conectá-las com tudo aquilo que tem em seu poder, enquanto razão especulativa, resignando-se de que não são seus discernimentos, mas sim ampliações de seu uso em um outro ponto de vista, a saber, do ponto de vista prático, que não é de modo algum contrário ao seu interesse, que consiste em restringir a infração especulativa (A 218 / 121; trad. 159-160; os grifos são de Kant).

Afastada a ideia de uma “subordinação” do entendimento pelo uso prático, no sentido trivialmente errôneo como usurpação de um poder legislativo por outro (i.e., uma pretensão descabida da razão prática de, por meio do “conceito de liberdade”, fornecer uma suposta explicação teórica sobre a natureza), resta que: “tem de haver (*muss es*), portanto, um fundamento da unidade do suprassensível, que está no fundamento da natureza, com aquilo que o conceito da liberdade contém do ponto de vista prático” (KdU 176). E isso pelo fato de que, se o entendimento não pode “exercer qualquer influência” sobre o domínio prático, em contrapartida, “o conceito de liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis” (KVpr 176; trad. 76).

Tudo somado, retomando o fio de nosso contraponto, a caracterização de F. Beiser na passagem que citei acima definitivamente não se coaduna com (na verdade, contradiz) diversas afirmações explícitas de Kant sobre o primado prático. Seja como for, isso não impede, evidentemente, que Fichte tenha feito uma leitura *distorcida* do texto kantiano e, com isso – como defende Beiser – tomado um caminho que, de todo modo, marcaria uma “importante ruptura com Kant”. Voltemos agora à primeira metade da passagem citada.

F. Beiser dizia que Fichte estava confiante por haver “unificado os dois domínios” (teórico e prático) e, para tanto, teria feito “do principal interesse da razão prática – a ação moral – a solução do problema central da razão teórica: a explicação da possibilidade da experiência”. Analogamente, também nesse caso, parece-me insustentável sua leitura: seja porque a noção de “ação moral” não recobre o sentido que Fichte atribui ao “primado prático” na *Doutrina-da-ciéncia*; seja porque “a explicação da possibilidade da experiência” não decorre do “interesse pela ação moral” (mas, precisamente, do primado prático); seja, finalmente, pelo fato de que a tentativa de Fichte de uma “unificação” dos domínios, teórico e prático, não pode ser compreendida como uma espécie de *coordenação* de problemas e soluções, mantendo inalterado o registro mesmo de tais “domínios” (ainda que este seja, de fato, *um* dos aspectos envolvidos na questão).

Sobre este último ponto, vale notar que a *Doutrina-da-ciéncia*, lida a partir da tópica da reflexão da *Critica do Juízo* (portanto, em sintonia com as afirmações de Kant, citadas acima, e parcialmente mobilizadas por F. Beiser), não fará mais do que repetir o gesto na direção daquele fundamento da unidade que, não permitindo qualquer conhecimento, teórico ou prático, do suprassensível, não deixa de ter efeitos sobre o entendimento teórico-cognitivo da natureza. Não estou sugerindo que a tese do primado prático, com isso, tenha o *mesmo* sentido em Kant e Fichte, mas apenas ressaltando que foi Kant, antes de Fichte, quem assumiu como necessária uma forma de “união” entre natureza e liberdade, uso teórico e uso prático da razão.

Quanto aos outros aspectos, identificação do primado prático com o “interesse pela ação moral” e “explicação da possibilidade da experiência a partir desse interesse”. Fosse essa a posição de Fichte, ele não teria feito muito mais do que embaralhar as cartas, oferecendo uma *solução* prática para um *problema* teórico e, assim, posto a perder o ganho crucial do projeto Crítico: a legitimação do uso teórico-cognitivo da razão e, como seu “resultado positivo”, a necessária limitação desse uso aos fenômenos. Mas isso, suspeito, talvez decorra de uma premissa mais remota, relacionada ao nosso tema: na medida em que a *Doutrina-da-ciéncia* é excessivamente alinhada ao campo de influência da *Critica d razão pura*, atravessado pela “querela da coisa-em-si”, talvez se perca de vista qual possa ser o estatuto do discurso filosófico para Fichte – e, nesse caso, a contrapelo, pode-se já imaginar o peso que a tópica da reflexão teria para podermos

dimensionar o registro no qual Fichte pretende se colocar com a *Doutrina-da-ciência*. Mas deixemos pelo momento essa suspeita e voltemos à ordem das razões.

De mais a mais, no que concerne à “explicação da possibilidade da experiência a partir do interesse pela ação moral”, não se vê muito bem como essa “solução” poderia afastar as objeções céticas em torno da coisa-em-si. Em primeiro lugar, pelo fato de que, essa foi a chave do *Ensaio sobre a revelação*, cuja inspiração em Reinhold (como mencionei), talvez seja a melhor indicação do fato de que, afastando-se do “princípio da consciência”, como *Grundsatz* do sistema, em função do reconhecimento quanto à pertinência (*em certo sentido*) das objeções céticas do *Enesidemo*, Fichte teria de se afastar também daquela concepção do primado prático que lhe é correlata e que serviu para a articulação entre *crítica* e *revelação* no *Ensaio* inaugural dedicado a esse tema. Agora, porém, reduzidos a pó diante deste novo adversário, tanto aquele *princípio*, quanto aquele *primado*, a defesa da filosofia transcendental exige o estabelecimento de um “princípio mais elevado” para alicerçar o sistema do saber; o que resulta, por sua vez, numa completa alteração no *primado prático* para que assuma o sentido genuíno pelo qual pode se apresentar como a contraface adequada do primeiro.

Disso decorre que as mesmas críticas do *Enesidemo* voltadas à Reinhold (e ao próprio Kant) não só poderiam, como, de fato, o foram, serem redirecionadas aos argumentos do próprio Fichte, uma vez que, *grosso modo*, um *fato*, teórico ou prático, não faz um *princípio*; seja porque, como *fato*, será sempre condicionado e, nessa medida, não pode configurar um *Grundsatz*, seja porque uma argumentação estabelecida sobre um *fato* não pode deduzir a validade necessária de seu resultado. ou, mais simplesmente, um *fato* pode expressar uma verdade assertórica, mas nunca apodíctica; como, aliás, prescreve Kant, seguindo seu despertador metafísico (Hume).

Em suma, o que Beiser não esclarece é *como* e *por que* exatamente o interesse pela ação moral poderia “explicar a possibilidade da experiência”. Em outras passagens, além da citada, o autor insiste no mesmo ponto, mas não reconstrói nenhum argumento textual de Fichte para sustentar essa leitura e, no mais das vezes, citas fontes secundárias (Beiser, 2002, pp. 219, 220, 294, 305). Seja como for, para retomar o ponto de partida desse meu “contraponto”, parece-me que sua interpretação decorre do acento que ele – como vários outros intérpretes – coloca sobre a primeira *Crítica* para esquadriñhar os marcos iniciais de elaboração da *Doutrina-da-ciência*.

Até aqui, tentei mostrar que a relação do pensamento de Fichte com a filosofia kantiana perpassa as três *Críticas*, entrecruzando, sobretudo, os três aspectos mencionados: “primado prático”; “coisa-em-si”; e “reflexão” (no sentido da terceira *Crítica*). Além disso, também ofereci algumas indicações sobre duas direções interpretativas para o percurso que leva de Kant a Fichte, acentuando, ou a *Crítica da razão prática* (como M. Gueroult, por exemplo), ou, talvez o caso mais usual na literatura, a *Crítica da razão pura* (da qual, F. Beiser foi nosso exemplo). É de se imaginar, portanto, que possa haver uma terceira via entre as duas anteriores, pavimentada pela *Crítica do Juízo* – e, de fato, esse é o caminho a ser tomado daqui em diante.

5. A Reflexão como (único) método filosófico

Passo a considerar agora a significação de nossa “terceira via” e, com isso, esclarecer e justificar as objeções que apresentei acima contra a interpretação de F. Beiser sobre o primado prático em Fichte. Talvez a declaração mais direta de Fichte sobre o valor geral da *Crítica do Juízo* para seu próprio pensamento é aquela do opúsculo *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*: “O autor está, até agora, convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*” (Fichte, SW, I, p. 30; trad. p.6). O contexto no qual se

insere, porém, não oferece maiores indicações sobre o sentido conceitual de tamanho prestígio conferido à terceira *Crítica*.

Cabe notar que Fichte planejara publicar um comentário sobre a terceira *Crítica*, cujo título seria *Ensaio de um exerto explicativo à Crítica do Juízo de Kant* (*Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft*). Embora esse projeto tenha sido abandonado, o fragmento inacabado que restou dele exibe um dos aspectos centrais que intrigaram o jovem Fichte, leitor da terceira *Crítica*, e a partir do qual se pode atribuir um sentido menos vago à declaração tão prestigiosa da citação anterior. A seguinte passagem, cuja extensão se justificará em seguida, servirá como nossa base textual:

Esse ponto de união entre as leis da natureza e as leis da liberdade, deve ser considerado como sendo *mais profundo* do que os princípios de ambas. Pois, se estivesse na própria natureza, na medida em que essa vem a ser através da legislação de nosso entendimento, a harmonia entre as duas legislações reposaria sobre uma lei desse entendimento, e a liberdade que com ele se harmoniza estaria submetida a essa lei, o que é contraditório. Em contrapartida, se estivesse numa lei da liberdade, seria preciso que a natureza fosse submetida a essa lei, o que resulta em outra contradição. Não estará em outra parte senão no supressível, considerado como fundamento da natureza. O conceito desse fundamento da unidade do substrato supressível da natureza com aquilo que o conceito de liberdade pressupõe para a possibilidade de sua legislação, mesmo que não se alcance por meio dele um conhecimento teórico ou prático do próprio supressível, tal conceito tornaria possível ainda sim a passagem do modo de pensar segundo os princípios de uma legislação ao modo de pensar segundo os princípios da outra; i.e., ele explicaria a possibilidade de como pensar, através da legislação da liberdade, a posição de um fim no mundo sensível (grifos meus).¹¹

Como faz notar X. Léon, aqui Fichte se reporta àquele segundo parágrafo da *Introdução* – citado acima, “Do domínio da filosofia em geral” –, enfatizando sua parte final sobre “um fundamento da unidade” entre os domínios do conceito da natureza e do conceito de liberdade (KdU 175-176). Ao longo de todo o trecho, sobressai mais o teor de uma paráfrase do texto kantiano do que o de um comentário propriamente; mas um trabalho *escolar*, portanto, do que um *autor*. E essa teria sido a razão principal pela qual sua publicação fora desencorajada pelo amigo Weißhuhn (Léon, 1922, p.93).

Mas é precisamente a proximidade com as formulações do próprio Kant que nos interessa nesse fragmento, pois, falando em “contradição”, para caracterizar a impossibilidade de se pretender estabelecer tal “fundamento da unidade” (entre natureza e liberdade) via legislação do entendimento ou por meio de uma lei da liberdade, Fichte parece querer enfatizar a tese central enunciada explicitamente por Kant na referida passagem (reproduzida quase literalmente por Fichte em seguida): “mesmo que não se alcance por meio dele [conceito do fundamento da unidade] um conhecimento teórico ou prático do próprio supressível” – ao que Kant acrescentaria, “não tendo, portanto, nenhum domínio próprio” (grifo meu).

Em certa medida, e aqui está o ponto central, esta ênfase não deixa de ser um indício na direção que Fichte veio a trilhar nos anos seguintes, em nome do estabelecimento de um “princípio sistemático” para a filosofia transcendental. Afinal, a defesa dessa filosofia – a única, no fundo, digna desse nome para Fichte –, impunha como tarefa, fundamentalmente, o estabelecimento de um princípio imune às objeções do “ceticismo crítico” (particularmente, de Schulze).

É exatamente na *Resenha ao Enesidemo* que Fichte apresenta uma primeira formulação mais clara sobre isso. Ao comentar a recusa cética do “primado prático” kantiano, ele afirma:

(1) a lei ética não é dirigida, primeiramente, a uma força física; pelo contrário, é

11 Xavier Léon reproduz esse trecho (1922, pp. 93-4) do original alemão, para o qual oferece uma tradução, a partir dos inéditos da Biblioteca Real de Berlim, bem como relata o contexto mais amplo deste projeto interrompido de um Ensaio de Fichte sobre a Crítica do Juízo – a partir, principalmente, da correspondência com Weißhuhn do final de 1790.

direcionada a uma faculdade hiperfísica do desejo ou esforço (ou como se queira chamá-la)¹². Essa lei não visa produzir, de saída, qualquer ação, mas somente o constante esforço para uma ação (...), mesmo que não tenha qualquer eficácia [Wirklichkeit] (no mundo sensível);

(2) E este é o significado da expressão: *a razão é prática*. No puro eu, a razão não é prática, nem é prática no eu como inteligência [Intelligenz]; ela é prática somente na medida em que se esforça em unificá-los (Fichte, SW, I, 22).

A lição *escolar* segundo a qual o estabelecimento daquele *fundamento* não proporciona um conhecimento, teórico ou prático, do suprassensível, reverbera no comentário *autoral* do “resenhista”; desde então, a tese do “primado prático” assume uma feição inédita em relação a sua origem *crítica* e, exclusivamente *aqui*, pode-se falar numa ruptura de Fichte com a ortodoxia da filosofia transcendental quanto ao tema. Doravante, reiterar o fato de que “meu sistema não é outro senão o kantiano” (Fichte, SW, I, 420)¹³ significa, ao mesmo tempo, já ter tomado certa distância do legado que a *Doutrina-da-ciência* deve à filosofia transcendental; distância assinalada pelo próprio Fichte – e veementemente recusada por Kant – com a distinção entre o *espírito* e a *letra*.

Não está em questão aqui o fato de que, eventualmente, poderíamos recolher declarações de Fichte, ao longo da *Grundlage* sobretudo, para interpretar a afirmação da *Resenha* – citada acima – em favor de um sentido “moral” para o primado prático. Nessa medida, a tese do primado prático em Fichte não estaria lá muito distante do sentido que Kant lhe atribuiu. E mesmo o cruzamento entre “primado prático” e o tema do “fundamento da unidade”, que vimos se articular entre o projeto interrompido daquele *Ensaio* (sobre a terceira Crítica) de Fichte e sua *Resenha ao Enesidemo*, também já havia surgido anteriormente com o próprio Kant, quando a tese do primado prático (depois de formulada na *Crítica da razão prática*) foi retomada na *Crítica do Juízo*, como preâmbulo ao tema da reflexão.

No entanto, mesmo que este sentido, por assim dizer, “moral” também esteja presente no modo pelo qual Fichte se apropria da tese do primado prático, os textos não permitem reduzi-la apenas a ele; ao meu juízo, de fato, este é um sentido derivado e dependente de outro mais fundamental. Todavia, ainda que, na direção contrária à minha, se conceda certa preponderância desse sentido “moral”, o “prático” contido na expressão “primado prático”, de forma alguma ele pode ser reduzido à “ação moral” (nos termos da interpretação de F. Beiser), como o trecho da *Resenha* citado acima (1) evidencia cabalmente. Mais ainda, na segunda parte dele (2), a noção de *esforço* com a qual Fichte designa o caráter *prático* da razão está longe de circunscrever apenas o campo da moralidade, ou das “ações morais”; é bem o contrário disso.

Para todos os efeitos, uma hipótese intermediária é suficiente para meus propósitos. Trocando em miúdos: ora a “razão prática” designa aquilo que ensina a lição kantiana mais ortodoxa sobre os dois usos da razão, ora designa um sentido inédito dos *atos originários* do espírito que subjazem a estes mesmos usos. Corrobora esse segundo sentido, tanto a parte final da última citação (2), quanto a parte inicial da citação precedente, respectivamente: a razão “é prática na medida em que se esforça

12 Como salienta D. Breazeale (1993, p.75, nota), os termos aqui são tomados de Reinhold, *Begehrungs oder Bestrebungs-Vermögen*.

13 Segue o texto: “Isto é, contém a mesma concepção do problema, mas pelo seu método é completamente independente da exposição kantiana”. Essa tópica incide precisamente sobre a importância da terceira Crítica para a W-L, tal como defendo aqui. Seja como for, essa afirmação em particular consta de um artigo publicado no *Philosophisches Journal*, em 1797: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Fichte, SW, I, p.420), mas seu enunciado é freqüente nas declarações de Fichte, seja por motivação retórica e polêmica, bem ao seu gosto, seja para “ser justo” – como diz Fichte linhas abaixo da afirmação citada, “não para me proteger por detrás de uma grande autoridade, mas para ser justo”. Note-se que a teimosia de Fichte em destacar seu alinhamento junto ao projeto de Kant perdurou até seus últimos trabalhos, por exemplo, já em um de seus últimos cursos (1813), na recém criada Universidade de Berlim, ele escreve: “Também não sou o primeiro a pensar assim sobre a filosofia, nem o único. Kant pensava precisamente assim: só que não o declarou com esta precisão. Idealismo transcendental significa exatamente o mesmo. Simplesmente não o entenderam...” (SW, IV, 374).,

por unificar” seus dois usos, “prático” (*stricto sensu*) e teórico – conforme a Resenha ao *Enesidemo* –; complementarmente, o “ponto de união entre as leis da natureza e as leis da liberdade deve ser considerado como sendo *mais profundo* do que os princípios de ambas” – conforme o esboço de um comentário à *KdU*. Ora, essa oscilação entre dois sentidos que podem ser atribuídos ao termo “prático”, por via de consequência, é correlata de uma segunda ambiguidade no que concerne ao “primado prático”: seja a preeminência do interesse moral (mas não, “do principal interesse da razão prática – a ação moral –”, como gostaria Beiser); seja o esforço “mais profundo” para unificar os dois usos da razão.

É curioso como, comentadores tem se perfilado numa mesma direção para, no final das contas, concluírem pelo “disparate” da interpretação que Fichte dá ao primado prático “kantiano”; conclusão, a bem da verdade, quase inevitável, uma vez que já se decidiu de antemão, sobre o que ele estaria falando. E o exemplo de Frederick Beiser, considerado acima, é um dos mais notórios, mas nem de longe solitário. Resta, porém, que as afirmações da *Grundlage* – aqui tomada como referência – não dizem o que esta linhagem de interpretação atribui ao “primado prático” em Fichte. Mas antes de retomar a consideração da primeira exposição da *Doutrina-da-ciência* de 1794-5, e sua relação com a terceira *Crítica* – lócus decisivo dessa questão, como se verá depois –, um passo atrás pode esclarecer essa seara.

Nas páginas que antecedem e preparam a afirmação citada acima sobre a “razão prática”, Fichte assume com Schulze (em certa medida) e contra Reinhold, o seguinte:

[a] Este resenhista está convencido de que o princípio da consciência é um teorema que está fundado sobre outro primeiro princípio; a partir do qual, o princípio da consciência pode ser rigorosamente derivado, de maneira *a priori* e independentemente de toda experiência. [b] A pressuposição inicial incorreta, pela qual o princípio da consciência foi tomado como o primeiro princípio de toda filosofia, foi precisamente aquela segundo a qual se deve partir de um fato. [c] Com certeza, nós também exigimos de um primeiro princípio que ele seja real e não meramente formal. [d] Mas tal princípio não expressa um estado-de-coisa, mas antes um estado-de-ação (Fichte, SW, I, p. 8).

As frases do trecho acima expressam uma espécie de “silogismo”, cuja conclusão é o estabelecimento da tese fundamental da *Doutrina-da-ciência*: o princípio pelo qual se poderia apresentar a filosofia transcendental de modo sistemático não descreve um *estado-de-coisa*, ou “fato”; mas um “estado-de-ação” [d]. Tal “conclusão” resulta de duas premissas: [a] a pertinência da objeção cética de Schulze contra o princípio da consciência de Reinhold; [b] a impertinência, compartilhada por Reinhold e Schulze (*et alii*), de se pressupor que, no princípio, haveria um fato. Tais premissas são acompanhadas por um corolário [c], agora contra Schulze, de que um primeiro princípio não pode ser meramente lógico, mas *real*.¹⁴

Quem pretende reduzir o “primado prático” em Fichte apenas ao sentido restrito que ele certamente herdou de Kant, deverá explicar – antes de tirar suas próprias conclusões sobre a distorção que o primeiro impôs ao segundo, submetendo a letra desse último ao espírito dele –, o que poderia significar, neste caso, a descoberta acerca da qual o autor da *Doutrina-da-ciência* tanto se orgulhava: o princípio “mais elevado” do “estado-de-ação” que subjaz, como verdadeiro princípio material das representações, sejam da teoria, sejam da esfera das ações – mas, bem entendido, como projeções dos fins da liberdade no mundo.

14 As relações entre validade lógica e fundamentação transcendental dos princípios não é um tema consensual em Fichte, e o principal motivo para tanto está no fato de que ele, nos textos “programáticos” (ou melhor, nos lugares em que descreve o “método” da *Doutrina-da-ciência* parece afirmar algo que não se confirma quando, alhures, o método descrito deveria comparecer em ato). Grosso modo, eu diria que a validade formal da lógica pode, sem circularidade, ser assumida antes de sua fundamentação transcendental pela W-L, na medida em que a “exposição” para Fichte não mantém uma relação fixada de uma vez por todas com seu conteúdo; a distinção entre o espírito e a letra em filosofia confirma essa visão, por exemplo. Sobre isso cf. R. R. Torres Filho, “Deixar as palavras serem palavras” (1975, pp. 127-175). Sobre a relação entre lógica e W-L, D. Breazeale, “Inference, intuition, and imagination: on the methodology and method of the first Jena Wissenschaftstlehre” (2001, pp. 19-36)

Mas caberá, fundamentalmente, a tais intérpretes explicar a seguinte declaração pela qual Fichte começa a exposição da Terceira Parte (da *Grundlage*): “Fundação da ciência do prático”:

Na proposição que era o resultado dos três princípios de toda a doutrina-da-ciência: *o eu e o não-eu se determinam mutuamente*, estavam contidas as duas seguintes; em primeiro lugar, *o eu se põe como determinado pelo não-eu*, que discutimos, mostrando que *factum* tem de corresponder-lhe em nosso espírito; e, em segundo lugar, a seguinte: *o eu se põe como determinando o não-eu* (Fichte, SW, I, 247; trad. 133).

Explicitamente, Fichte recorre a dois termos diferentes para distinguir dois planos de análise: *Grundsatz* e *Lehrsatz* (ou, mais simplesmente, *Satz*); ou seja, “princípio” ou “proposição fundamental” de um lado; “teorema”, ou “proposição”, de outro. Não me importa agora discutir a melhor opção de tradução e compreensão dos elementos etimológicos e/ou conceituais das opções do vocabulário de Fichte. De todo modo, na *Grundlage*, a “fundação da ciência do prático” (*stricto sensu*) começa com “*der Hauptsatz aller praktischen Wissenschaftslehre* [a proposição capital de toda a doutrina-da-ciência prática], qual seja: “*o eu se põe como determinando o não-eu*”. Esta “proposição capital” ou “Segundo teorema” [*Zweiter Lehrsatz*] não pode ser confundido com os três *Grundsätze* que pretendem fundamentar *toda* a doutrina-da-ciência; ou seja, tanto a parte teórica (Primeiro teorema), quando a parte prática (Segundo teorema).

E a passagem que acabo de citar vai mais longe e afirma ainda que esse Segundo teorema (ou segunda proposição, ou proposição capital) é o **resultado** dos três Princípios (ou proposições fundamentais) – tanto quanto o fora o primeiro teorema (primeira proposição) da parte teórica. Como eu dizia, quem pretende reduzir o primado prático à “parte prática” da Doutrina-da-ciência (ou, no vocabulário mais kantiano, à legislação prática que deriva deveres do conceito de liberdade); em suma, quem acredita que o primado prático de Fichte é kantiano segundo sua *letra*, terá de explicar como pode haver **primado**, em qualquer sentido, se ele qualifica uma exposição que, na economia da *Grundlage* é derivada (como resultado) dos três únicos princípios (*Grundsätze*) dela. Pois, nessa hipótese, o “primado” seria função de um “teorema” derivado e não de um “princípio” originário. Ora, não era isso mesmo, *mutatis mutandis*, que se pretendia evitar, afastando-se do “princípio da consciência” de Reinhold, essa presa fácil das objeções do “cético crítico” (Schulze)?

Pois bem, o “prático” (bem como seu **primado**), adquire um sentido inédito – que pode muito bem conviver com aquele mais evidente, caso se queira ressaltar o que há da *letra* de Kant em Fichte –, para o qual o famoso neologismo tem sua razão de ser: *Estado-de-ação*; e se as representações (teóricas ou “práticas”, *stricto sensu*) são condensações dessa atividade subterrânea do espírito, é aí que a *Doutrina-da-ciência* inova e provoca a verdadeira ruptura com Kant. A formulação mais lapidar, ao meu juízo, para expressar *do que se trata*, quando entra em cena o “primado prático” num sentido que Kant não suspeitara, e diante do qual entendeu ser necessário tomar distância e se precaver; em suma, a formulação que divide as águas a herança entre um “escudeiro” e um “filho pródigo” (que não retorna, porém), encontramos na exposição de 1794-5:

A reflexão que reina na doutrina-da-ciência inteira, na medida em que esta é ciência, é *um representar*; mas disso absolutamente não decorre que tudo *sobre o qual* se reflete seja também apenas um representar. Na doutrina-da-ciência o eu é *representado*, mas disso não decorre que ele seja representado meramente *como* representativo; pode perfeitamente ocorrer que se encontrem nele outras determinações (...) a totalidade dos modos de ação da Inteligência que a doutrina-da-ciência deve esgotar só chegam à consciência na forma da representação – só na medida em que, e tais como são representados (*Begriff* 80, trad. 33).

A passagem sustenta uma tese decisiva para a interpretação da WL, pois incide diretamente no ponto chave para a interpretação que estou defendendo sobre um segundo sentido para o “primado prático” que não se restringe àquele mais imediato próprio à expressão kantiana concernente ao “uso prático” da razão. Aparentemente trivial, a declaração central deste trecho sustenta que uma *exposição* representa **algo**, que não necessariamente é outra representação, mas uma representação cujo referente é de

“natureza” não representacional. A inovação peculiar à WL estaria no fato de que, ao contrário de longa tradição, o **representado** não diz respeito à “determinações” tomadas como *estados-de-coisas*, ou algo **fático**, e sim a *estados-de-ações*, ou “modos de ação da inteligência”.

A essa assunção central, Fichte acrescenta – direta ou indiretamente – dois corolários: (1) sendo a *Doutrina-da-ciência* uma exposição do saber, ela deve ser “sistematizada” e, para tanto, deve visar a “totalidade” de tais “modos de ação da inteligência”, ou ainda, deve ter como objetivo maior a tentativa de “esgotá-los” em sua apreensão *representativa*; além disso, a passagem termina com a afirmação de que (2), muito embora os “modos de ação” representados não sejam eles próprios representações (ainda que, eventualmente, se possa representar uma representação em alguma circunstância específica), eles “só chegam à consciência na **forma** da representação” e, sobretudo, “na medida e tal como são representados” (grifos meus). Desde então, a tese de origem kantiana do “primado prático” pode assumir um novo contorno, não excludente do sentido canônico da primazia do interesse **prático** da razão delimitado pela esfera que a KdU designava como o “domínio” da legislação segundo a ideia de liberdade.

A esta altura posso, finalmente, retomar as objeções que apresentei a F. Beiser: a noção de “ação moral” não recobre o sentido que Fichte atribui ao “primado prático”; a explicação da possibilidade da experiência não decorre do “interesse pela ação moral”; a unificação dos domínios não é uma subordinação da teoria à prática, se essa última for entendida no sentido estrito kantiano. À luz da *Critica do Juízo*, o “primado prático” amplia seu sentido, Fichte, mais que aproximar – como fora o caso no *Ensaio sobre a revelação* – ele sobrepõe, como dois aspectos de uma mesma atividade originária, a espontaneidade do “eu penso que tem de poder acompanhar todas as minhas representações”, à autonomia moral. Ora, a avaliação de Kant é conhecida, trata-se de um curto-circuito deletério e, por isso mesmo, será melhor manter-se fiel à *letra* das *Criticas*, antes de se deixar enganar pelo *espírito* que se atribui a ela. Tendo em vista tal deslocamento de sentido quanto ao primado prático, o que teria levado Fichte a insistir nas reiteradas afirmações segundo as quais a “doutrina” contida na *Doutrina-da-Ciência* seria a *mesma* da filosofia kantiana? Se Fichte se permitiu cruzar a solução da “querela da coisa-em-si” com a ampliação do “primado prático”, foi usando – à revelia da opinião de Kant – uma *lição* kantiana: voltemos ao mesmo parágrafo de onde partimos: II da Introdução.

Depois de afirmar a necessidade de buscar um fundamento de unidade entre os dois domínios legislativos da razão, Kant introduz a distinção entre juízos reflexionantes e determinantes; a *Doutrina-da-ciência* começa por ai, e é nesta “primeira camada” (como gostava de dizer Lebrun, referindo ao tema da Reflexão na *Critica do Juízo*), que se situa toda a *Grundlage*. Escavando mais fundo, por de trás das “condições de possibilidade”, seja do entendimento, seja da razão prática (estrito sensu), para encontrar no Juízo o lugar natural do discurso filosófico – ali onde seus conceitos podem adquirir um estatuto legítimo. Perder esse fio, é perder tudo, pois, do contrário, não se saberá mais como, nem por que, Fichte resolveu que deveria dar um nó em três fios, oriundos, respectivamente, de cada uma das críticas. Mas, para isso, seria preciso tomar a reflexão da terceira delas como *método*, e desdobrar o “primado prático”, num sentido inédito, como verdadeiro *tema* do sistema filosófico, no sentido, portanto, de uma filosofia que já deu um passo decisivo para fora da representação.

6. Idealismo prático

Não seria possível analisar aqui em detalhe o modo como, efetivamente, a tópica da *reflexão* fornece o “método” pelo qual a exposição da *Doutrina-da-ciência* se apresenta. Cabe, porém, uma indicação e, quanto a isso, farei suas observações.¹⁵

15 Permito-me agora retomar parte de um argumento que desenvolvi em outro lugar (Cunha, 2021, pp. 314-18).

Citando diretamente *Kant e o fim da metafísica*, Rubens alinha os resultados da interpretação de Lebrun ao argumento d'*O Espírito e a letra*: “na medida mesma em que opera um radical «remanejamento dos conceitos» da metafísica clássica, a Dialética Transcendental dá ocasião ao «nascimento dos temas» da *Crítica do Juízo*”; desde então, prossegue, “talvez porque a «navalha de Kant» não tenha sido suficientemente afiada, dá lugar à persistência de resíduos metafísicos”. Seja como for, o funcionamento do discurso filosófico se altera:

a função da *representação* tem de ficar a cargo da *expressão* e a *linguagem*, passando do registro do *dizer ao mostrar*, tem de tornar-se necessariamente indireta, alusiva, oblíqua, pois tira seu sentido de algo que não pode tematizar diretamente (que não pode tomar como *objeto*). E o certo é que a obra de Fichte [...] poderia situar-se precisamente no ponto crítico dessa mutação. Mais que isso, para ele, pós-kantiano a partir da *Crítica do Juízo*, a função da “claridade do olho” é precisamente aquela última: dissipar “fantasmas” (Torres Filho, 1975, p. 251-2.).¹⁶

Em resumo, se o tema da “reflexão como método da filosofia” – introduzido por Lebrun (1993 (A)), orientou a leitura da *Doutrina-da-Ciência* feita por Rubens, essa incorporação não se fez sem a devida subversão – bem ao gosto, aliás, do próprio Lebrun. E essa subversão, por sua vez, parece operar num duplo registro: (a) de um lado, no sentido de que uma *crítica da imaginação pura* mostraria como o projeto de Fichte teria radicalizado o *reflektieren* ao ponto de conduzir a filosofia transcendental até “O método paradoxal”¹⁷; (b) por outro lado, simultaneamente, este esquema permitiria duelar com certas interpretações da *Doutrina-da-Ciência*, no esforço de tirá-la da sombra do hegelianismo à qual estivera relegada – e, nesse caso, Lebrun teria sido vítima de certa tradição (francesa?) de leitura. Em outras palavras, a tese inaugural de Rubens sobre a filosofia de Fichte foi decisiva ao colocar a tônica sobre sua dimensão mais propriamente “crítica”, i.e., (com Lebrun) “reflexionante”: porém, radicalizando o *reflektieren*, a *Doutrina-da-Ciência*, longe de ser a antecâmara, mal-acabada, do projeto hegeliano, deveria ser entendida em sua radicalidade transcendental e reflexionante, i.e., como “o projeto de uma filosofia estritamente não-figurativa” (*contra Lebrun, et alia*).¹⁸

A segunda e última observação que eu gostaria de fazer, ainda me valendo do trabalho de Torres Filho, concerne à centralidade que a imaginação assumiria com Fichte. Vejamos um dos argumentos que estrutura o segundo capítulo da tese, “A imaginação radical”. Nele, lemos a seguinte citação de Fichte:

A *Crítica kantiana* começa com o *eu*, *como mero sujeito*; daí a representação da aprioridade de conceitos vazios [...]. Ora, um sujeito se refere sempre a um *objeto* [...] e assim incorporou-se provisoriamente à *Crítica*, com o consentimento de Kant, o *objeto fora do eu*, cujo lugar próprio é o ponto de vista do senso comum. Só no meio, na *doutrina do esquematismo da imaginação*, é que o próprio *eu* se torna também o *objeto* (FSW II, pp. 444-5).

16 Acrescente-se, de passagem, que os “resíduos metafísicos” mencionados são: “precisamente aqueles temas (a Existência, a História, a Subjetividade, etc.) que iriam nutrir a «metafísica futura» a partir do *criticismo*”.

17 Parece-me muito sugestivo o paralelismo entre os dois títulos: a conclusão de Rubens, “O método paradoxal”, e o Cap. X de Lebrun, “A reflexão como método da filosofia”; particularmente, pelo fato de que, em Fichte, “com total exemplaridade”, encontrariamos uma “atitude” não redutível às duas alternativas indicadas por G. Lebrun, a saber: “o projeto de uma filosofia estritamente não-figurativa”, ou ainda, aquele que, ao “fazer do ato de objetivação seu *objeto*”, torna-se “uma perspectiva que se liberta de toda perspectiva, para investir-se de um saber do perspectivismo do saber” (Torres Filho, *Ibid.*, p.34, nota 53; p. 250, reproduzido na epígrafe; p.119).

18 À primeira vista, esta indicação de Rubens parece contrariar diversos textos que revelam a preocupação insistente de Fichte com a “figuração”, em especial, aqueles das lições tardias sobre Lógica Transcendental. Contudo, já tentei mostrar que ela permite situar essas análises (inegavelmente, densas e elípticas) na direção contrária e, sobretudo, alinhá-las ao projeto de Iena: explorar a relação entre lógica e filosofia a partir da noção de “imagem” (*Bild*) revela, por paradoxal que pareça, o caráter “não-figurativo” da “figuração”, desde que considerados os diferentes registros da “reflexão”. Cf. João Cunha “The Concept of the Image in the Berlin Lectures on Transcendental Logic”, em *Fichte-Studien*, vol. 47, 2019, pp. 88-101.

Comentando este texto, Torres Filho afirma que: “Em lugar de colocar desde o início, como princípio único, a sujeito-objetividade transcendental, a *egoidade* originária, e mostrar por explicitação genética, a partir dela, a diferenciação que se introduz com a separação entre sujeito e objeto, a *Crítica* segue uma ordem descritiva e abstrata [...]” (Torres Filho, op. cit., p. 86). Nos termos de Fichte, pois, é no Esquematismo que o próprio Kant teria fornecido a chave para a reconstrução “sistemática” de sua filosofia, uma vez que, neste “meio” da *Crítica*, o eu figuraria como sujeito e objeto ao mesmo tempo. A partir desta indicação, o projeto de uma filosofia transcendental poderia ser redimensionado: subvertendo a “ordem descritiva e abstrata” utilizada por Kant (ainda como que situado no “ponto de vista do senso comum” e não propriamente “filosófico” – i.e., exatamente aquele da *reflexão*), “a imaginação *a priori* revela-se então como a fiadora da verdadeira unidade transcendental entre sujeito e objeto” (Torres Filho, *Ibid.*, p. 87).

Tudo se passa como se Fichte pretendesse *reescrever* a filosofia crítica de Kant – em nome de sua *forma* sistemática – para mostrar que, no limite, a condição transcendental de possibilidade do conhecimento *a priori*, o “eu penso que tem poder acompanhar todas as minhas representações” (CRP, B132), para ser bem compreendida, deve ser lida à luz da equação estabelecida mais tarde por Kant entre imaginação e reflexão.¹⁹ Depois de uma meticulosa argumentação, Rubens R. Torres Filho sustentará, já em seu capítulo final, que a raiz comum entre sensível e inteligível, não estando nem na *Crítica da razão pura*, nem na *Crítica da razão prática*, “mas sim no livre jogo das faculdades, da *Crítica do Juízo*”, será – em Fichte – a “entrada da filosofia transcendental” (Torres Filho, op. cit., p. 201).

Assim, para Fichte, a filosofia transcendental deveria “começar” por onde Kant “termina” o inventário das condições de possibilidade do entendimento (“mesmo em seu uso lógico”), a saber: pela pergunta sobre a legitimidade da unidade transcendental da apercepção, este “ponto supremo” de todo uso do entendimento – e “mesmo da lógica inteira” (KdU B 131, B 134 (nota)) – e, em vez de tomar a lógica como “fio condutor”, extrair seu fundamento daquele registro mais originário (daquela “primeira camada”, *erste Grundlage*, dizia Lebrun) da *reflexão*. Para salientar a incidência decisiva da *Crítica do Juízo* na *Doutrina-da-Ciência*, Torres Filho cita o próprio Fichte: “nenhum entendimento humano pode penetrar além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo*; e é precisamente na Introdução dela, “a parte mais significativa desse livro tão significativo” (FSW I, p. 31; X, p. 103), “por ocasião da distinção entre o juízo determinante e o juízo reflexionante, [que encontramos] as indicações que levam a estabelecer mais precisamente essa especificidade da reflexão” para o projeto de Fichte (Torres Filho, *Ibid.*, p. 32).

A hipótese que pretendi defender aqui foi a de mostrar que, a partir da terceira *Crítica*, Fichte toma a *reflexão* como método filosófico e, a partir daí, pretende articular teoria e prática. A tese do primado prático pode ser ampliada (reflexivamente) – pois não há, como mostra a paráfrase escolar do jovem Fichte, conhecimento do suprassensível, **nem teórico, nem prático** – para afastar definitivamente as objeções céticas oriundas da “querela da coisa-em-si”. Em suma, tentei defender como a tese do *primado prático* se altera em função da *Crítica do Juízo* e, com isso, dar um sentido à caracterização da *Doutrina-da-ciência* como “idealismo prático”.

19 Seria interessante fazer o caminho inverso ao de Rubens, recuperando o papel das figuras da reflexão na *Crítica da razão pura*, para comparar a “radicalidade” empreendida por Fichte (centrada na imaginação, a partir da KdU), em nome do “espírito” do projeto crítico, com eventuais alternativas “internas” a esse projeto. Muito embora, como se sabe, a estratégia de Fichte tenha sido desautorizada textualmente por Kant, exatamente, em defesa de sua própria “letra”, o princípio da Reflexão – como observa Rubens, citando a 1^a Introdução à terceira Crítica (*Ibid.*, p. 33) –, mesmo que não possa servir “para determinar” (uma lei à natureza), não deixa de ser “a condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza”. Nessa direção, parece-me muito profícua a argumentação de Vinicius Figueiredo que, demarcando diferentes acepções destas figuras já na Analítica (algo correlato, mas distinto de Lebrun), acaba por revelar “uma orientação reflexiva de cunho geral” que perpassaria a Crítica. Vinicius Figueiredo, “Reflexão na Crítica da razão pura”, em *Studia Kantiana*, nº 20, 2016, pp. 51-77. Paralelamente, também seriam valiosas algumas considerações de B. Longuenesse sobre o tema, *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993, pp. 134-137, 208-215. Antônio Marques, “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant” (2002).

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Guido A. (1997). "Liberdade e moralidade segundo Kant". In: *Analytica – Revista de Filosofia*, v. 2, n^o 1, pp. 175-202.
- BEISER, Frederick C. (1997). "Jacobi and the pantheism controversy". In: *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Londres: Harvard University Press. pp. 217-239.
- _____. (2000). "The Enlightenment and Idealism". In: *The Cambridge Companion to German Idealism*. Ed. K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 18-36.
- _____. (2002). *German Idealism: The struggle against subjectivism 1781-1801*. Londres: Harvard University Press. pp. 217-239.
- BREAZEALE, Daniel. (1988). *Fichte: Early philosophical writings*. Tradução e edição, D. Breazeale. Ithaca: Cornell University Press.
- _____; (2001). "Inference, intuition, and imagination: on the methodology and method of the first Jena Wissenschaftstlehre". In: *New essays in Fichte's foundation of the doctrine of scientific knowledge*. Ed. D. Breazeale T. Rockmore. Nova Iorque: Humanity Books, pp. 19-36.
- _____. (2014). "A resenha do *Enesidemo* de Fichte e a transformação do idealismo alemão". In: *Sképsis*, n^o 11 pp. 111-132.
- CUNHA, João Geraldo M. (2019). "The Concept of the Image in the Berlin Lectures on Transcendental Logic", em *Fichte-Studien*, vol. 47, pp. 88-101.
- _____. (2021). "Rubens Rodrigues Torres Filho 'leitor' de Gérard Lebrun". In: *Fichte en las Américas*. Ed. M. Gaudio, S. Palermo e M. Jimena Solé. Buenos Aires: Ragif Ediciones, pp. 309-329.
- FABBIANELLI, Faustino (2003). "Einleitung". In: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. K. L. Reinholt. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- FICHTE, J. G. (1971) *Fichtes Werke*. 11 vols. Berlin: Walter de Gruyter. (SW)
- _____. (1980) *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2000). *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, ed. Reinhard Lauth & Hans Jacob, 42 vols. (GA)
- FIGUEIREDO, V. (2016). "Reflexão na Crítica da razão pura", In: *Studia Kantiana*, v. 14, n^o 20, pp. 51-77.
- FÖRSTER, Eckart (2012). *The twenty-five years of philosophy: a systematic reconstruction*. Trad. B. Bowman. Cambridge: Harvard University Press, pp. 153-176.

- FRACALOSSI, I. (2019). "Fichte, Reinhold e o problema da apercepção originária kantiana", In: *Revista Estud(i)os sobre Fichte*, nº 19, pp.1-10.
- FRANKS, P. (2000). "All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon". In: *The Cambridge companion to german idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 95-116.
- GASPAR, F. "Retrato filosófico de Salomon Maimon: crítica a Kant e retomada da metafísica do infinito". In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. N. 14, 2017, pp.1-14.
- GODDARD, J.-C. (1988). "Introduction", In: *Essai d'une critique de toute révélation (1792-1793)*. Trad. J.-C. Goddard. Paris: Vrin, pp. 7-32.
- GUEROULT, M. (1930). *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. Paris: Les Belles Lettres.
- IVALDO, M. "Doutrina da ciência e filosofia transcendental: Fichte em face de Kant". In: *Revista Estud(i)os sobre Fichte*. 2012, vol. 5, pp.1-8.
- KANT. I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editoda Vozes, 2016.
- LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993 (A).
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Org. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras & Edusp, 1993 (B).
- LEBRUN, G. "O subsolo da Crítica: uma conferência inédita de Lebrun sobre Kant". In: *Discurso*, 2016, v. 46, n.2 pp.53-82. Transcrita por Maria Lúcia Cacciola e Maurício Keinert, editada por Pedro P. Pimenta.
- LÉON, Xavier (1922). *Fichte et son Temps I. Établissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*. Paris: Armand Colin, 1922.
- LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.
- MAIMON, S. *Versuch über die Transzentalphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner, 2004.
- MARQUES, A. (2002). "O valor crítico do conceito de reflexão em Kant", In: *Studia Kantiana*, v. 4, nº 1, pp. 43-60.
- MARTIN, Wayne (2016). "From Kant to Fichte". In: *The Cambridge companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 7-37.
- REINHOLD, K.L. (2003). *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- SCHULZE, G. E. (1996). *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie: Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen*

der Vernunft. Berlim: Felix Meiner.

SLAOUTI, H. (2007). “Présentation”, In: *Énésidème ou sur les fondements de La philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold*. Tradução e apresentação de Hélène Slaouti. Paris: Vrin, pp.7-35.

TORRES FILHO, R.R. (1975). *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática.

WITTGENSTEIN, L. (1975). *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural.

ZÖLLER, G. *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 2013.

50 anos de dissertações e teses sobre a *Kritik der Urteilskraft* na filosofia universitária nacional (1971-2021)

[*50 years of Master and PhD Theses on Kritik der Urteilskraft in National University Philosophy (1971-2021)*]

Vinicius de Figueiredo¹, Tiago Zúchi², Lorenna Marques³, Egley Lopes⁴ e André Penteado⁵

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i1.90915

Resumo

O presente artigo propõe-se discutir a recepção da *Kritik der Urteilskraft* no Brasil por meio da análise das dissertações e teses defendidas nos programas de pós-graduação em filosofia no período de 50 anos. A plataforma *Lattes* nos serviu como fonte de pesquisa para a coleta de dados, o levantamento das produções discentes e a elaboração das tabelas.

Palavras-chave: Kant; *Kritik der Urteilskraft*; Recepção.

Abstract

The present article aims to discuss the reception of *Kritik der Urteilskraft* in Brazil through the analysis of master and PhD theses defended in postgraduate programs in philosophy in the period of 50 years. The *Lattes* platform served us as a research source for the data collection, the survey of student productions, and the preparation of the tables.

Keywords: Kant; *Kritik der Urteilskraft*; Reception.

¹ Professor titular da Universidade Federal do Paraná e pesquisador CNPq.

² Doutorando do Curso de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná e bolsista CAPES.

³ Doutoranda do Curso de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná e bolsista CAPES.

⁴ Doutoranda do Curso de Pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná e bolsista CAPES.

⁵ Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

§ Recepção da *Kritik der Urteilskraft* na filosofia nacional

Há diferentes maneiras de se discutir a recepção de uma obra clássica em um determinado contexto, mas todas operam, de um modo ou de outro, com a informação elementar acerca dos trabalhos versando sobre ela. O intuito desse texto é subsidiar pesquisas dessa natureza, fornecendo dados sobre dissertações e teses concernindo a *Kritik der Urteilskraft* (KU) que foram realizadas por discentes ou docentes atuantes nos cursos de pós-graduação em filosofia no Brasil em um período específico: entre 1971 e 2021.

Além de eventuais omissões por conta da abrangência do período investigado, esse recorte pode ocasionar mal-entendidos, acerca dos quais é recomendável fazer um breve comentário.

Como dito acima, limitamo-nos, aqui, a realizar o levantamento de autores de dissertações e teses sobre a KU, sem empreender considerações de ordem mais abrangente sobre a recepção dessa obra entre nós. Isso exigiria outra abordagem, diversa da assumida aqui. Essa escolha explica por que não constam como entrada da classificação pesquisadores atuantes no Brasil que são referência de nosso debate sobre a 3^a Crítica. O motivo é simples: não fizeram nem seu mestrado, nem seu doutorado sobre a *Crítica do Juízo*. Para dar alguns exemplos bem conhecidos de nós, caem neste caso Valerio Rohden, Zeljko Loparic, Ricardo Terra e Guido de Almeida.

Outra omissão que à primeira vista poderá surpreender é o nome de Gérard Lebrun, muito citado nos trabalhos sobre a 3^a Crítica feitos no Brasil. Lebrun defendeu seu *doctorat d'État*, intitulado *Kant et la fin de la métaphysique*, sob orientação de Georges Canguilhem, na Sorbonne e o trabalho foi publicado em 1970 (Armand Colin, Paris). Quando elaborava boa parte do trabalho, Lebrun atuou como professor visitante na USP (1960-1966); nos anos seguintes, retornou seguidamente a esta instituição, constituindo referência obrigatória para muitos trabalhos vindouros sobre a KU, feitos quer na Universidade de São Paulo, quer fora dela⁶. Mas aqui nos limitamos às dissertações e teses defendidas em instituições nacionais. Daí o não comparecimento, como entrada de nossa relação, do nome de Lebrun.

O *terminus a quo* do levantamento coincide com o reconhecimento do primeiro programa de pós-graduação nacional pela Coordenação e Aperfeiçoamento do Ensino Superior (CAPES), com a oficialização dos cursos de mestrado e doutorado da Universidade de São Paulo (USP), logo seguida pelos mestrados da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ: 1973) e da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG: 1974). Como é sabido, a pós-graduação em filosofia no Brasil teve expansão progressiva, acentuada a partir da primeira década do século XXI. Essa pesquisa opera como um indicador parcial desse processo de expansão, visto aqui pela ótica do aumento de dissertações e teses nos programas de pós-graduação brasileiros sobre a 3^a Crítica de Kant.

Convém observar que, antes do credenciamento dos cursos de pós-graduação pela CAPES, departamentos de filosofia em vias de consolidação ofereciam informalmente cursos de pós-graduação. Veja-se, a propósito, o depoimento de Otília Beatriz Arantes a respeito da USP: “o mestrado era uma monografia sem parâmetros muito precisos que, em geral, era escrita sob a pressão dos professores, pois éramos informalmente bolsistas – na verdade, monitores contratados pelo departamento – e devíamos prestar contas em tempo recorde, ou seja, mostrar o mais rapidamente possível a que tínhamos vindo” (Arantes, 2002, p. 221). Mesmo nesse contexto mais informal, conforme nosso levantamento, nenhum mestrado ou doutorado defendido em programas de filosofia brasileiros antes de seu credenciamento pela CAPES versa sobre a 3^a Crítica. Também por essa razão, a decisão por iniciar o levantamento em 1971 parece acertada.

Algumas opções suplementares que embasaram o levantamento merecem registro:

6 Chama a atenção o fato de que o nome de G. Lebrun não compareça na página de apresentação do Departamento de Filosofia da USP, como ocorre com outros professores que estiveram lá por conta da mesma missão francesa, como, por exemplo, Jean Maugué, M. Guérout e G. G. Granger.

(i) Não foram consideradas dissertações e teses defendidas em programas de outras áreas, tais como direito, letras, artes, ou mesmo na subárea teologia e ciências da religião⁷. Apesar de haver trabalhos originais sobre a *KU* nessas outras áreas, nosso foco se limitou aos programas de filosofia.

(ii) As informações sobre dissertações e teses (título, ano, palavras-chave etc.), assim como vinculação institucional e produção científica foram tomadas dos dados disponíveis na plataforma *Lattes* do CNPq, consultada até o início do último trimestre de 2021. Em alguns casos, as informações do *Lattes* foram complementadas por consulta aos repositórios de teses e dissertações das universidades disponíveis *online*. Mas tais repositórios, de modo geral muito bem-vindos, ainda carecem de melhoramentos – a começar porque muitos deles incluem apenas trabalhos recentes, em geral de 2000 em diante.

(iii) O funcionamento e padronização do CV-Lattes (nossa fonte principal para a coleta dos dados) ocorreu apenas a partir de agosto de 1999. Apesar de muitos pesquisadores em atividade antes disso terem alimentado seus currículos na plataforma com dados sobre sua produção ou atividade formativa anterior a 1999, há omissões ou incorreções que uma ulterior pesquisa exaustiva não poderá negligenciar.

(iv) Definimos os nomes de nosso levantamento a partir de três tipos de entrada:

a) Fez mestrado (ME) e/ou doutorado (DOU) em *KU*;

b) Fez mestrado (ME) e/ou doutorado (DOU) em Kant, mas não na *KU* (aplicável apenas aos orientadores);

c) Não fez mestrado (ME) nem doutorado (DOU) em Kant (aplicável apenas aos orientadores).

Para realizar a classificação, consultamos os dados autodeclarados de cada mestre ou doutor e de seus respectivos orientadores na Plataforma *Lattes*. As teses e/ou dissertações em que a 3^a Crítica figura no título e/ou nas palavras-chave ou que tratam diretamente sobre a *KU* (mesmo quando ela não constitui a única fonte do trabalho) foram consultadas, sempre que isso foi possível; confirmando a centralidade da 3^a Crítica para a argumentação, incluímos seus autores no grupo “a”, que abarca as entradas do levantamento geral.

(v) Uma dificuldade para a classificação concerne a dissertações e teses que, embora não versem diretamente sobre a *KU*, a tomam como elemento relevante de sua argumentação. A ponderação sobre se, e em que grau, a *KU* foi decisiva ou não para o argumento do trabalho é, naturalmente, sujeita à interpretação. Dois exemplos dão ideia do problema. O doutorado de Rubens Rodrigues Torres Filho, defendido na USP em 1972, sustenta que a *Wissenschaftslehre* fichteana corresponde ao aprofundamento da imaginação transcendental kantiana. Para demonstrá-lo, Torres Filho examina inicialmente a “Primeira Introdução” e passos da 3^a Crítica, representando, salvo engano, a primeira aproximação aprofundada desses textos por um trabalho de pós-graduação no Brasil. Mas, como se trata de tese sobre Fichte, a decisão foi por não incluí-la. Caso semelhante a esse é o do doutorado de Daniel Tourinho Peres, hoje professor na Universidade Federal da Bahia. Apesar de sua interpretação da política kantiana girar em torno da ideia de “reflexão”, investigada por Kant na 3^a Crítica, o autor apoia-se privilegiadamente em outras obras, sobretudo jurídicas e políticas, para elaborar sua interpretação. Há outros casos em que o recurso à 3^a Crítica não nos pareceu suficientemente explicitado ou em que, apesar de ser explícito, não nos pareceu constituir o elemento principal da dissertação ou da tese. Decisões dessa natureza, como foi dito, são sempre passíveis de questionamento e revisão e estamos abertos ao debate.

⁷ Como é sabido, Filosofia/Teologia e Ciências da Religião constituíram duas subáreas de uma única área de conhecimento na CAPES até 2016.

(vi) Como era de se esperar, a tabela aponta aspectos ligados à profissionalização da pesquisa em filosofia no Brasil.

É notável, de imediato, que o primeiro trabalho voltado inteiramente para a KU tenha sido defendido apenas em 1987 – o doutorado de Jayme Paviani, defendido na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS) – sob orientação de Urbano Zilles, cujo doutorado, defendido na Alemanha, em 1989, versa sobre Gabriel Marcel. Ou seja, foi preciso esperar por quase vinte anos após o credenciamento oficial dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia na CAPES para termos um trabalho que tem como principal objeto a KU. Além disso, incluindo os trabalhos defendidos até 2002, que somam 11 mestrados e 6 doutorados, apenas dois foram supervisionados por pesquisador que fez mestrado (ME) e/ou doutorado (DOU) em KU (os dois tendo sido defendidos em 1998 na PUC/RS e ambos tendo sido supervisionados pelo mesmo orientador, Jayme Paviani). Em 2002, Maurício Cardoso Keinert defende a primeira dissertação supervisionada por orientador que, apesar de ter feito seu doutorado sobre Kant, não o fez sobre a KU: Ricardo Terra, da Universidade de São Paulo.

Observe-se também que, de 1971 a 2002 (total de 17 defesas), 14 trabalhos sobre a 3^a Crítica foram supervisionados por orientadores que não defenderam nem ME, nem DOU sobre Kant. Esse é um indicador de que a especialização não era a regra até recentemente no âmbito da produção filosófica universitária nacional. Se isso é bom ou ruim, é uma história; aqui, limitamo-nos aos fatos.

Apenas a partir de 2010, que coincide com a abertura de novos programas de pós-graduação no Brasil, começa a haver um equilíbrio entre orientadores que defenderam ME e/ou DOU sobre Kant e aqueles que não defenderam sobre Kant. Naquele ano, dentre as três defesas realizadas, duas foram supervisionadas por orientadores que fizeram ME e/ou DOU sobre Kant. Em 2011, essa tendência acentua-se: dos 6 trabalhos defendidos, apenas um não teve um supervisor que tivesse feito ME e/ou DOU sobre Kant.

(vii) Classificamos os trabalhos em três categorias relativas a seu conteúdo, o que revelou também forte desequilíbrio. Entre 1971 e 2021, (a) 54 trabalhos possuem ênfase sobre a “Crítica do Juízo Estético”; (b) 19 sobre a “Crítica do Juízo Teleológico”; (c) 13 versam sobre a obra em sua unidade ou sobre seus aspectos gerais (incluindo nisto a “Primeira Introdução à KU”). No decorrer do período, as onze primeiras defesas privilegiam os aspectos estéticos da obra. A primeira defesa de trabalho concernente às duas partes da KU data de 1999, e a primeira com ênfase na “Crítica do Juízo Teleológico”, de 2001.

(viii) Outra informação que chama atenção diz respeito ao gênero dos autores e autoras dos mestrados e doutorados sobre a KU. Pode-se afirmar que o universo examinado aqui corrobora as conclusões do artigo seminal de Carolina Araújo acerca da estratificação de gênero que afeta a filosofia universitária brasileira (Araújo, 2019). Para todo o período considerado, são 66 trabalhos defendidos por homens e 20 por mulheres. A desproporção incide quer sobre mestrados (41 por homens, 16 por mulheres), quer sobre doutorados (25 por homens, 4 por mulheres). O mesmo padrão, numa relação mais acentuada, verifica-se no que diz respeito à divisão entre os supervisores e supervisoras: 67 trabalhos supervisionados por homens, contra 19 supervisionados por mulheres, sendo que as duas defesas pioneiras nisto – o doutorado de Rosa Gabriela de Castro Gonçalves, supervisionado por Maria Lúcia M. de O. Cacciola, na USP, e o mestrado de Arthur E. Grupillo Chagas, supervisionado por Virgínia Araújo de Figueiredo, na UFMG –, datam apenas de 2006.

(ix) Por fim, a tabela revela a distribuição regional dos trabalhos defendidos sobre a KU no Brasil – e, aqui também, as informações concernindo o período reiteram a concentração da produção acadêmica em filosofia nas regiões sudeste e sul do Brasil. Programas localizados no Sudeste respondem por 48 dissertações ou teses; o Sul, por 30; o Nordeste, por 7 e 1 no Norte. Não há registro de defesas sobre a KU no centro-oeste.

(x) Comparando agora os programas de pós-graduação, a USP lidera com 16 trabalhos sobre a KU (6 mestrados e 10 doutorados) no inteiro período. Em segundo lugar, empatam UFMG, com 8 (todos mestrados) e PUC/RJ, com 8 também (6 mestrados e 2 doutorados). Em terceiro, empatam PUC/RS, UFRJ/Filosofia e UFSM, todas elas com 7 defesas sobre a KU. Para a consulta de todos esses dados, ver tabelas abaixo.

* * *

Dados Gerais da Produção Discente (1971-2021)

Elucidação da tabela abaixo

Coluna	Informação disponibilizada
A	Ano da defesa do mestrado (ME) ou doutorado (DOU) em KU e o Programa de Pós-Graduação (PPG) em que ocorreu.
B	Nome do(a) pesquisador(a) e em qual PPG se encontra ou o último em que atuou. Nenhuma indicação significa que a informação não foi localizada. Quando não participa de PPG, indica-se a última Instituição de Ensino (IE) em que atua ou atuou.
C	Título da Dissertação ou da Tese sobre a KU.
D	Ênfase do trabalho relacionado à KU: Estética, Teleologia ou ambas.
E	Indica o nome do(a) orientador(a) seguido de: i) Fez ME e/ou DOU em KU; ii) Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU; iii) Não fez ME nem DOU em Kant.

* Fonte: Plataforma Lattes (consultada até início do último trimestre de 2021) e repositórios de teses e dissertações disponíveis nas páginas de diversos Institutos de Ensino Superior.

Dados Gerais da Produção Discente de Trabalhos (ME/DOU) na KU (1971-2021)

	A	B	C	D	E
	Ano ME/DOU PPG	Nome e PPG ou IE em que atua/atuou	Título do trabalho de ME ou DOU sobre a <i>Kritik der Urteilskraft</i>	Ênfase na KU	Orientador(a)
1.	1987 DOU PUC/RS	Jayme Paviani (UCS)	A razão sensível, a racionalidade como categoria estética	Estética	Urbano Zilles (Não fez ME nem DOU em Kant)
2.	1989 ME USP	Valter José Maria Filho (USP)	A reflexão e os dias	Estética	Franklin Leopoldo e Silva (Não fez ME nem DOU em Kant)

3.	1991 ME PUC/RJ	Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de Almeida (PUC/RJ)	A Crítica do Juízo e a arte moderna	Estética	Eduardo Jardim de Moraes (Não fez ME nem DOU em Kant)
4.	1994 ME UFPE UFPB UFRN	Zuleide Fernandes de Macedo Silva	Sentimento do sublime e moralidade em Kant	Estética	Roberto Markesson (Não fez ME nem DOU em Kant)
5.	1995 ME UFMG	Romero Alves Freitas (UFOP)	Beleza, sublimidade, natureza: Subjetividade e objetividade nas Analíticas kantianas do Belo e do Sublime	Estética	Rodrigo Antônio Paiva Duarte (Não fez ME nem DOU em Kant)
6.	1996 DOU USP	Valter José Maria Filho (USP)	O conceito de razão na época de sua efetuação	Estética	Franklin Leopoldo e Silva (Não fez ME nem DOU em Kant)
7.	1997 DOU UFRJ/ Filosofia	Bernardo Barros Coelho de Oliveira (UFF)	O que significa orientar-se pela arte? Uma leitura contemporânea da Crítica da Faculdade do Juízo	Estética	Gilvan Luiz Fögel (Não fez ME nem DOU em Kant)
8.	1997 ME UFMG	Jairo Dias de Carvalho (UFU)	A beleza como adequação da natureza ao homem: Um estudo sobre a Crítica da Faculdade do Juízo de Kant	Estética	José Henrique Santos (Não fez ME nem DOU em Kant)
9.	1998 ME PUC/RS	Elve Miguel Cenci (UEL)	A especificidade dos juízos estéticos e a possibilidade de conciliar universalidade e subjetividade na Crítica da Faculdade do Juízo de Immanuel Kant	Estética	Jayme Paviani (Fez ME e/ou DOU em KU)
10.	1998 ME PUC/RS	Gerson Luís Trombetta (UPF)	A estrutura do juízo estético e a posição da arte na Crítica da Faculdade do Juízo de Kant	Estética	Jayme Paviani (Fez ME e/ou DOU em KU)
11.	1998 DOU PUC/RJ	Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de Almeida (PUC/RJ)	A Forma como Lugar: uma leitura da arte contemporânea	Estética	Eduardo Jardim de Moraes (Não fez ME nem DOU em Kant)

12.	1999 ME UFSM	Carlos Adriano Ferraz (UFPel)	Sobre o conceito de juízo no sistema crítico-transcendental kantiano	Estética e Teleologia	Christian Viktor Hamm (Não fez ME nem DOU em Kant)
13.	2000 DOU UFRJ/ Filosofia	Pedro Costa Rego (UFRJ)	A Improvável unanimidade do belo: a fundação estética do conhecimento na Crítica da Faculdade do Juízo de Immanuel Kant	Estética	Gilvan Luiz Fögel (Não fez ME nem DOU em Kant)
14.	2001 DOU USP	Eduardo Salles de Oliveira Barra (UFPR)	De Newton a Kant: A Metafísica e o Método da Ciência da Natureza	Teleologia	Caetano Ernesto Platino (Não fez ME nem DOU em Kant)
15.	2002 ME UFSM	Luciano Carlos Utteich (Unioeste)	A Faculdade da Imaginação Transcendental no Sistema Crítico kantiano	Estética	Ricardo Bins di Napoli (Não fez ME nem DOU em Kant)
16.	2002 ME USP	Maurício Cardoso Keinert (USP)	Da Idéia ao Juízo: o problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant	Estética e Teleologia	Ricardo Ribeiro Terra (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
17.	2002 ME UFPB UFPE UFRN	Miguel Gally de Andrade (UnB)	Da constituição do sentimento do belo em Kant	Estética	Guido Antônio de Almeida (Não fez ME nem DOU em Kant)
18.	2003 DOU UFRJ/ Filosofia	Elve Miguel Cenci (UEL)	A dimensão política dos juízos estéticos kantianos	Estética	Aquiles Côrtes Guimarães (Não fez ME nem DOU em Kant)
19.	2003 DOU PUC/RS	Carlos Adriano Ferraz (UFPel)	Do Juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant	Teleologia	Nythamar Fernandes de Oliveira Junior (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
20.	2003 ME PUC/RS	Mayta Fernanda Pasa (UCS)	Analítica do Belo	Estética	Jayme Paviani (Fez ME e/ou DOU em KU)

21.	2003 ME UFRJ/ Filosofia	Vladimir Me- nezes Vieira (UFF)	O Conceito de Subli- me e a Teoria Estética Kantiana	Estética	Fernando Au- gusto da Rocha Rodrigues (Não fez ME nem DOU em Kant)
22.	2004 ME PUC/RS	Cesar Tadeu Fontoura (UFPel)	Aspectos semânticos da exposição trans- cendental do juízo de gosto: Estudo sobre a estética kantiana na Crítica da Faculdade de Julgar	Estética	Zeljko Loparic (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
23.	2004 ME UFRJ/ Filosofia	Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)	Estatuto constitutivo dos juízos puros de belo na “analítica do belo” de Immanuel Kant	Estética	Roberto Horácio de Sá Pereira (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
24.	2005 ME PUC/RJ	Pedro Duarte de Andrade (PUC/RJ)	Pensamento desinte- ressado: a pergunta pela estética no fim da metafísica	Estética	Eduardo Jardim de Moraes (Não fez ME nem DOU em Kant)
25.	2006 ME UFMG	Arthur Eduar- do Grupillo Chagas (UFS)	O homem de gosto e o egoísta lógico: o princípio de Kant da comunicabilidade estética à luz de sua teoria do conheci- mento	Estética	Virginia de Arau- jo Figueiredo (Fez ME e/ou DOU em KU)
26.	2006 DOU PUC/RS	Gerson Luís Trombetta (UPF)	Harmonia e ruptura: a Crítica da Facul- dade do Juízo e os rumos da arte con- temporânea	Estética	Hans-Georg Fli- ckinger (Não fez ME nem DOU em Kant)
27.	2006 ME UFMG	Lincoln Tha- deu Gouvêa de Frias (Unifal)	A produtividade da capacidade de imagi- nação em Kant: As re- lações entre a Crítica da Faculdade do Juízo Estética e a Analítica Transcendental	Estética e teleologia	Rodrigo Antônio Paiva Duarte (Não fez ME nem DOU em Kant)
28.	2006 ME UFSM	Mónica Herre- ra Noguera (Udelar-RUY)	O juízo de gosto como fundamento de interpretação da bele- za natural e artística na Crítica da Faculda- de de Julgar de Imma- nuel Kant	Estética	Christian Viktor Hamm (Não fez ME nem DOU em Kant)

29.	2006 ME UFBA	Roberto Rivelino Evangelista da Silva (UFRB)	A relação entre supra-senível e sensível: estética e teleologia na filosofia kantiana da história	Estética e teleologia	Daniel Tourinho Peres (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
30.	2006 DOU USP	Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA)	Forma e Gosto na Crítica do Juízo	Estética	Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (Não fez ME nem DOU em Kant)
31.	2007 ME PUC/PR	Gladys Mariotto Rodrigues (ALETEIA)	O sublime kantiano no horizonte da arte contemporânea	Estética	Eladio Constantino Craia Pablo (Não fez ME nem DOU em Kant)
32.	2007 ME UFSC	Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE)	O juízo reflexionante estético: uma das vias necessárias para a realização da liberdade política	Estética	Maria de Lourdes Alves Borges (Não fez ME nem DOU em Kant)
33.	2007 DOU USP	Maurício Cardoso Keinert (USP)	Crítica e autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão	Estética e teleologia	Ricardo Ribeiro Terra (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
34.	2007 DOU UFRJ/ Filosofia	Renato Valois Cordeiro (UFFRJ)	A antinomia da faculdade de julgar teleológica na terceira Crítica de Kant	Teleologia	Guido Antônio de Almeida (Não fez ME nem DOU em Kant)
35.	2008 ME PUC/PR	Humberto Costa (U.PORTO-PT)	A Recepção do Sublime kantiano em Schiller	Estética	Jair Lopes Barboza (Não fez ME nem DOU em Kant)
36.	2008 ME USP	Ivanilde Aparecida Vieira Cardoso Fracalossi (UFSCAR)	A universalidade subjetiva do juízo de gosto em Kant	Estética	Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (Não fez ME nem DOU em Kant)
37.	2008 ME UFSM	Joel Thiago Klein (UFPR)	O problema da fundamentação de uma História universal no sistema crítico-transcendental de Kant	Teleologia	Christian Viktor Hamm (Não fez ME nem DOU em Kant)

38.	2008 ME PUC/PR	Luciano Ezequiel Kaminski (Rede Pública - PR)	Da beleza como símbolo da moralidade	Estética	Daniel Omar Perez (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
39.	2008 ME UFC	Maria Célia dos Santos (UFC)	O pensamento teleológico de Immanuel Kant	Teleologia	Kléber Carneiro Amora (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
40.	2008 DOU UFRJ/ Filosofia	Miguel Gally de Andrade (UnB)	O ambiente do belo e o pluralismo nas artes visuais: para uma atualização da “Crítica da Faculdade de Julgar Estética” de I. Kant	Estética	Guido Antônio de Almeida (Não fez ME nem DOU em Kant)
41.	2008 DOU Unicamp	Vicente de Paulo Justi (Unicamp)	Kant e a música na Crítica da Faculdade do Juízo	Estética e teleologia	José Oscar de Almeida Marques (Não fez ME nem DOU em Kant)
42.	2008 ME UFRGS	Virgínia Helena Aragônes Aita (UFRGS)	Semântica da apresentação estética em Kant: um preâmbulo às estruturas transfigurativas em Danto	Estética	Valerio Rohden (Não fez ME nem DOU em Kant)
43.	2009 DOU Unicamp	Agostinho de Freitas Meirelles (UFPA)	Crítica e história na filosofia de Kant	Teleologia	Zeljko Loparic (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
44.	2009 ME PUC/RJ	Alexandra de Almeida (PUC/RJ)	A noção de sublime em Kant e a questão da comoção na arte	Estética	Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno (Não fez ME nem DOU em Kant)
45.	2009 ME PUC/RJ	Douglas Luiz Pereira (IF-Sudeste)	Ideias da razão, ideia estética e bela arte na Crítica da Faculdade do Juízo de Kant	Estética	Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno (Não fez ME nem DOU em Kant)
46.	2009 ME PUC/PR	Juliana Flores Desessards	Apercepção do espaço nas fronteiras do sublime	Estética	Jair Lopes Barbosa (Não fez ME nem DOU em Kant)

47.	2009 ME UFRN	Rogério Emílio Guedes Alcoforado (UERN)	Uma (re)leitura teóloga da filosofia moral em Kant: Por uma necessidade de inclusão do homem na natureza	Teleologia	Cinara Maria Leite Nahra (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
48.	2010 ME UFPR	André Gustavo Biesczad Pentead (UNINTER)	Sistema e reflexão: estudo sobre a solidariedade teórica entre a primeira e a terceira Crítica de Kant	Teleologia	Vinicius Berlendis de Figueiredo (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
49.	2010 ME UFOP	Luiz Otávio Luciano Goulart (UEM)	O simbolismo moral no formalismo do belo: Uma interpretação da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant	Estética	Mário Nogueira de Oliveira (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
50.	2010 DOU UFRGS	Renato Duarte Fonseca (UFRGS)	O território do conceito: Lógica e estrutura conceitual na filosofia crítica de Kant	Teleologia	João Carlos Brum Torres (Não fez ME nem DOU em Kant)
51.	2011 ME UFRN	Carlos Moises de Oliveira (UFRN)	A Moral Kantiana entre Deontologia e Teleologia	Teleologia	Cinara Maria Leite Nahra (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
52.	2011 ME UFOP	Danilo Citro (UFRR)	Sobre a analogia entre natureza e arte na Crítica da Faculdade do Juízo	Estética	Hélio Lopes da Silva (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
53.	2011 ME PUC/RJ	Júlia Casamassso Mattoso (Colégio Alaor)	Reflexão e fundamento: a validade do juízo de gosto na estética de Kant	Estética	Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno (Não fez ME nem DOU em Kant)
54.	2011 ME UFPR	Luiz Carlos de Souza Filho (SESI-PR)	A relevância da genialidade para o sistema crítico kantiano	Estética	Vinicius Berlendis de Figueiredo (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)

55.	2011 DOU USP	Bruno Nadai (UFABC)	Progresso e moral na filosofia da história de Kant	Teleologia	Ricardo Ribeiro Terra (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
56.	2011 DOU UFSC	Rejane Margarete Schaefer Kalsing (UFRGS)	Sociabilidade legal: Uma ligação entre sociabilidade e direito em Kant	Estética e teleologia	Delamar José Volpato Dutra (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
57.	2012 ME PUC/RIO	Alexandre Medeiros de Araújo (IFRN)	Estética e moralidade, em Kant: a relação entre o sublime e o sentimento moral na crítica da faculdade do juízo	Estética	Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno (Não fez ME nem DOU em Kant)
58.	2012 ME USP	Sérgio Izidoro de Souza	História da Natureza em Kant	Teleologia	Pedro Paulo Gariido Pimenta (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
59.	2012 ME USP	Daniel Rehfeld (UNIP)	O jovem Hegel leitor de Kant: crítica, reflexão e especulação	Estética e Teleologia	Marco Aurélio Werle (Não fez ME nem DOU em Kant)
60.	2012 DOU UFSC	Joel Thiago Klein (UFPR)	Ideia de uma História Universal nos Limites da Razão	Teleologia	Maria de Lourdes Alves Borges (Não fez ME nem DOU em Kant)
61.	2013 DOU USP	Ivanilde Aparecida Vieira Cardoso Fracalossi (UFSCAR)	O fato da consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação	Estética	Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (Não fez ME nem DOU em Kant)
62.	2013 DOU USP	Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (UFMA)	Teleologia e Moral na Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita	Teleologia	Ricardo Ribeiro Terra (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
63.	2014 DOU PUC-RIO	Douglas Luiz Pereira (IF-Sudeste)	Formação do caráter e juízo reflexivo na filosofia de Kant	Teleologia	Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno (Não fez ME nem DOU em Kant)

64.	2014 ME UNESP	Oscar Vinícius Sillmann Leite	O conceito de técnica da natureza na Crítica da Faculdade do Juízo de Kant	Estética e Teleologia	Ubirajara Ran-can de Azevedo Marques (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
65.	2014 ME UFPR	Antonio Djalma Braga Junior (FASBAM)	A possibilidade de uma transição (Übergang) entre liberdade e natureza na terceira Crítica de Kant	Estética	Vinicius Berlendis de Figueiredo (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
66.	2014 DOU USP	Marcio Pires (IFSP)	Subjetividade e sistema na filosofia transcendental de Kant	Estética e Teleologia	Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Não fez ME nem DOU em Kant)
67.	2015 ME UFF	Nathan Menezes Amarante Teixeira (UERJ)	Do livre jogo cognitivo das faculdades ao modo de consideração genial: A experiência estética em Kant e o conhecimento estético em Schopenhauer	Estética	Vladimir Menezes Vieira (Fez ME e/ou DOU em KU)
68.	2015 ME UFPR	Ivanildo Luiz Monteiro Rodrigues Dos Santos (Unibagozzi)	O sujeito de moralidade como fim supremo da natureza	Teleologia	Vinicius Berlendis de Figueiredo (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
69.	2015 DOU USP	Diego Kosbiau Trevisan (UFSC)	O Tribunal da Razão: Um Estudo Histórico e Sistemático sobre as Metáforas Jurídicas na Crítica da Razão Pura	Estética e Teleologia	Ricardo Ribeiro Terra (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
70.	2015 ME USP	Paulo Borges de Santana Júnior (UNESPAR)	Kant e Schiller: conflitos e diálogos entre entendimento e sensibilidade	Estética	Márcio Suzuki (Não fez ME nem DOU em Kant)
71.	2016 ME UFSM	Rômulo Eisinger Guimarães (UFBA)	Sobre a beleza como símbolo da moralidade em Kant	Estética	Christian Viktor Hamm (Não fez ME nem DOU em Kant)

72.	2016 ME UFMG	Regina Sanches Xavier (UFES)	Ceci n'est pas de l'art: o conceito de reflexão em Kant apropriado na recepção da arte contemporânea	Estética	Virginia de Araujo Figueiredo (Fez ME e/ou DOU em KU)
73.	2016 ME UFMG	Hudson de Oliveira Assis	A força crítica da reflexão kantiana e a possibilidade de sua utilização na crítica da arte contemporânea	Estética	Virginia de Araujo Figueiredo (Fez ME e/ou DOU em KU)
74.	2017 ME UNIOESTE	Tamara Havana dos Reis Pasqualatto (UNIPAR)	Kant E Hölderlin – da Reflexão Estética ao pensamento poético	Estética	Luciano Carlos Utteich (Fez ME e/ou DOU em KU)
75.	2017 ME UFMG	Rafael Sellamano Silva Pereira	Kant e o cinema transcendental: Um debate acerca das relações espaço-temporais no cinema a partir de Theodor W. Adorno e Immanuel Kant	Estética	Giorgia Cecchinnato (Fez ME e/ou DOU em KU)
76.	2017 ME UFMG	Ana Carolina de Carvalho Belmani	A forma bela na Crítica da faculdade de julgar	Estética	Giorgia Cecchinnato (Fez ME e/ou DOU em KU)
77.	2017 ME UFPA	Jeandersonn Pereira de Sousa	O belo e o sublime em Kant nas fases pré-crítica e crítica: ruptura ou continuidade?	Estética	Luís Eduardo Ramos Souza (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
78.	2017 ME UFF	Rogério Arantes Luís (COLJES)	A beleza entre o sensível e o suprassensível	Estética	Vladimir Menezes Vieira (Fez ME e/ou DOU em KU)
79.	2017 ME UFOP	Carolina Miranda Sena (DOCTUM)	Beleza como símbolo estético da moralidade na Crítica da faculdade do juízo	Estética	Romero Alves Freitas (Fez ME e/ou DOU em KU)
80.	2018 ME UFOP	Maria Carolina de Oliveira Pienegonda (URCA)	Thierry de Duve e o juízo estético moderno: uma análise dos ready-mades pelo juízo estético kantiano	Estética	Rachel Cecília de Oliveira Costa (Não fez ME nem DOU em Kant)

81.	2018 DOU UFRGS	Alexandre Teles (SMED)	Sobre o método de prova da Dedução Transcendental das Categorias e sua aplicação na Crítica da Faculdade de Juízo Teleológico	Teleologia	Sílvia Altmann (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
82.	2018 DOU UFSM	Rafael da Silva Cortes (UFABC/ UFRGS)	A importância sistemática do Sumo Bem como operador de passagens e da unidade da razão pura em Kant	Estética e Teleologia	Christian Viktor Hamm (Não fez ME nem DOU em Kant)
83.	2018 DOU USP	Sérgio Izidoro de Souza	Organismo como finalidade segundo Kant	Teleologia	Maurício Cardoso Keinert (Fez ME e/ou DOU em KU)
84.	2018 ME UFRN	Lorennna Fyama Pereira Marques	A relação entre sociabilidade insociável e teleologia na filosofia prática de Kant	Teleologia	Joel Thiago Klein (Fez ME e/ou DOU em KU)
85.	2019 DOU UFPR	Antonio Djalma Braga Junior (FASBAM)	Passagem e progresso em Kant	Estética e Teleologia	Vinicius Berlendis de Figueiredo (Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU)
86.	2020 DOU UFSM	Rômulo Eisinger Guimarães (UFBA)	O problema da “sensificação” das Ideias e a doutrina kantiana da ‘Beleza como símbolo da Moralidade	Estética	Christian Viktor Hamm (Não fez ME nem DOU em Kant)

* * *

Quantitativo dos 50 anos de KU na Filosofia Universitária Nacional (1971-2021)

Orientações de ME e DOU em KU				
	Orientação por quem Fez ME e/ou DOU em KU	Orientação por quem Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU	Orientação por quem Não fez ME nem DOU em Kant	TOTAL
ME	13	17	27	57
DOU	1	9	19	29
Total	14	26	46	86

Ênfase dos trabalhos de ME e DOU em KU

	Estética	Teleologia	Est. & Teleo.	Total
ME	43	8	6	57
DOU	11	11	7	29
Total	54	19	13	86

Trabalhos de ME e DOU por Gênero

	ME em KU	DOU em KU	Total
Homens	41	25	66
Mulheres	16	4	20

Orientações de ME e DOU em KU

Orientadores(as)	ME em KU	DOU em KU	Total
Homens	43	24	67
Mulheres	14	5	19

ME e DOU por Região/Gênero

	Norte	Nordeste	Centro-Oeste	Sudeste	Sul
ME em KU	1	7	0	29	20
DOU em KU	0	0	0	19	10
Homens	1	4	0	38	23
Mulheres	0	3	0	10	7
TOTAL p/ Região	1	7	0	48	30

ME e DOU por programas de Pós-Graduação em Filosofia

PPGFil	Me em KU	DOU em KU	Total
USP	6	10	16
PUC/RJ	6	2	8
UFMG	8	0	8
PUC/RS	4	3	7
UFRJ/Filosofia	2	5	7
UFSM	5	2	7

UFPR	4	1	5
PUC/PR	4	0	4
UFOP	4	0	4
UFRGS	1	2	3
UFRN	3	0	3
UFSC	1	2	3
UFF	2	0	2
UFPE/UFPB/UFRN	2	0	2
Unicamp	0	2	2
UFBA	1	0	1
UFC	1	0	1
UFPA	1	0	1
UNESP	1	0	1
UNIOESTE	1	0	1

Quem mais orientou ME e/ou DOU em KU de acordo com sua formação acadêmica

Orientador(a) que ...	Nome do(a) Orientador(a)	ME em KU	D O U em KU	Total
Fez ME e/ou DOU em KU	Jayme Paviani	3	0	3
	Virginia de Araujo Figueiredo	3	0	3

Fez ME e/ou DOU em Kant, mas não na KU	Ricardo Ribeiro Terra	1	4	5
	Vinicius Berlendis de Figueiredo	4	1	5

Não fez ME nem DOU em Kant	Christian Viktor Hamm	4	2	6
-------------------------------	-----------------------	---	---	---

Quem mais orientou (ME/DOU) em KU em números totais

Orientador(a)	ME em KU	DOU em KU	Total
1. Christian Viktor Hamm	4	2	6

2. Ricardo Ribeiro Terra	1	4	5
2. Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno	4	1	5
2. Vinicius Berlendis de Figueiredo	4	1	5
3. Eduardo Jardim de Moraes	2	1	3
3. Guido Antônio de Almeida	1	2	3
3. Jayme Paviani	3	0	3
3. Virginia de Araujo Figueiredo	3	0	3

Anos em que mais ocorreram defesas de ME/DOU em KU

	ME em KU	DOU em KU	Total
2008	6	2	8
2006	4	2	6
2011	4	2	6
2017	6	0	6
2009	4	1	5
2018	2	3	5

Pós-graduandos que fizeram ME & DOU na KU

1. Antonio Djalma Braga Junior
 2. Carlos Adriano Ferraz
 3. Douglas Luiz Pereira
 4. Elve Miguel Cenci
 5. Gerson Luís Trombetta
 6. Ivanilde Aparecida Vieira Cardoso Fracalossi
 7. Joel Thiago Klein
 8. Luiz Camillo Dolabella Portella Osorio de Almeida
 9. Maurício Cardoso Keinert
 10. Miguel Gally de Andrade
 11. Rômulo Eisinger Guimarães
 12. Sérgio Izidoro de Souza
 13. Valter José Maria Filho
-

* * *

Informações laterais sobre os 50 anos de KU na filosofia universitária nacional (1971-2021)

- ✓ Jayme Paviani foi o primeiro homem e a primeira pessoa a defender um trabalho de pós-graduação em KU e foi logo um DOU, inclusive foi o primeiro trabalho de Pós-Graduação com ênfase em Estética na KU (1987);
- ✓ Valter José Maria Filho foi o primeiro homem e a primeira pessoa a defender um ME em KU (1989);
- ✓ Zuleide Fernandes de Macedo Silva foi a primeira mulher a defender um ME em KU (1994);
- ✓ Rosa Gabriella de Castro Gonçalves foi a primeira mulher a defender um DOU em KU (2006);
- ✓ Eduardo Salles de Oliveira Barra foi a primeira pessoa a defender um trabalho de Pós-Graduação com ênfase em Teleologia na KU (2001);
- ✓ Carlos Adriano Ferraz foi a primeira pessoa a defender um trabalho de Pós-Graduação voltado para as duas partes (Estética e Teleologia) da KU (1999);
- ✓ Elve Miguel Cenci foi o primeiro a defender um ME (1998) orientado por supervisor que fez ME e/ou DOU em KU (Jayme Paviani, que defendeu seu doutorado em 1987);
- ✓ Sérgio Izidoro de Souza foi o primeiro e único nos 50 anos a defender um DOU (2018) orientado por alguém que fez ME e/ou DOU em KU (Maurício Cardoso Keinert, que defendeu seu doutorado em 2007);
- ✓ Mayta Fernanda Pasa foi a primeira mulher a defender um ME (2003) orientada por alguém que fez ME e/ou DOU sobre a KU (Jayme Paviani, que defendeu seu doutorado em 1987);
- ✓ No total, foram 86 (oitenta e seis) trabalhos de ME e DOU referentes à KU. Dentre estes, houve 13 (treze) pesquisadores (discentes) que fizeram tanto ME quanto DOU na KU. Logo, subtraindo essas “duplicações”, ao longo dos 50 anos houve 73 (setenta e três) discentes de ME/DOU que defenderam na KU;
- ✓ Em 2021 – especificamente até o último trimestre de 2021, último ano da nossa pesquisa –, não houve defesas de ME ou DOU em KU no país.

Referências Bibliográficas

ARANTES, Otília B. F. Entrevista com Otília Beatriz Fiori Arantes. Rapsódia, no 2, pp. 221-264, 2002.

ARAÚJO, Carolina. Quatorze anos de desigualdade: Mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 24 (1), pp. 13-33, 2019.

Esquema para uma história da recepção da Crítica da faculdade de julgar no Brasil, nos últimos 50 anos, a partir de uma visão uspiana

[*Scheme for a history of the reception of the Critique of the faculty of judgment in Brazil in the past 50 years, from a Uspian viewpoint*]

Ricardo Terra

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v20i1.90917

Resumo

A partir de um ponto de vista pessoal, procura-se oferecer um conjunto de marcos temporais e institucionais que auxiliam a refletir sobre a história da recepção da terceira *Crítica* no Brasil nos últimos 50 anos. Discute-se também o papel de professores como Gerard Lebrun, José Arthur Ginnotti e Rubens Rodrigues Torres Filho na consolidação de certo “kantismo da USP”, perspectiva a partir da qual se questiona a falsa oposição entre filosofia e história da filosofia.

Palavras-chave: Kant; Crítica da Faculdade de Julgar; Brasil; USP.

Abstract

From a personal point of view, we seek to offer a set of temporal and institutional milestones that help to reflect on the history of the reception of Third Critique in Brazil in the last 50 years. The role of professors such as Gerard Lebrun, José Arthur Ginnotti and Rubens Rodrigues Torres Filho in the consolidation of a certain “USP Kantism”, a perspective by which the false opposition between philosophy and history of philosophy is questioned.

Keywords: Kant; Critique of the Faculty of Judgment; Brazil; USP.

Abordo neste texto a recepção brasileira de Kant e da *Crítica da faculdade de julgar* nos últimos 50 anos, a partir da minha experiência na USP. Ressalvo desde logo que neste recorte temporal e local será dada menor ênfase aos últimos 15 anos, já que eu tenho menos intimidade com as obras mais “recentes”¹. Ao perceber que tenho o que falar sobre coisas ocorridas nos últimos 50 anos, fiquei um pouco assustado, mas essa é minha situação. Apenas para começar a ilustrar muito do que discutirei aqui, gostaria de compartilhar uma lembrança. Lembro-me claramente da primeira vez que em que pus os olhos sobre o livro de Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, que foi originalmente publicado em 1970. Posso me lembrar de Rubinho (o professor Rubens Torres Filho) carregando o livro e mostrando-o a nós, seus alunos. Eu corri para Livraria Francesa, na tentativa de comprá-lo, mas Carlos Alberto Ribeiro de Moura, que era meu colega e morava mais próximo da livraria, chegou primeiro. Como havia um único exemplar na Livraria, foi ele quem comprou-o. Eu só vim a obter o livro alguns meses depois. Mas, creio, lembranças anedóticas como essa podem ficar para um outro momento.

Tendo em vista sugerir esquemas para pensarmos sobre a recepção da obra kantiana no período indicado, procurei inicialmente organizar essa exposição ficando alguns marcos temporais que são importantes para começarmos a nos situar nessa história. Em seguida, dirijo minha atenção especificamente à recepção da *Crítica da faculdade de julgar*. Por fim, faço algumas considerações sobre o ambiente filosófico em que fui formado, tecendo comentários acerca do “kantismo” da USP e da falsa oposição entre filosofia e história da filosofia, que, segundo alguns relatos, decorreria de uma suposta adesão ao chamado “método estrutural”.

1.

Acredito que o primeiro marco para pensarmos a consolidação da recepção kantiana no Brasil é a fundação da ANPOF e da Sociedade Kant Brasileira. Em 1983 foi fundada a Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia. Sua instituição foi um elemento fundamental para a organização da comunidade filosófica brasileira e também influenciou muito a recepção da obra de Kant, impulsionando-a. Na verdade, ainda antes desses eventos, precisaríamos também lembrar da presença do professor Oswaldo Porchat no Departamento de Filosofia da UNICAMP, pois foi ele quem “reinventou” a ideia de um congresso nacional de filosofia no Brasil. É uma história importante de ser lembrada, mas não quero me alongar em muitos detalhes, pois neste caso é mais importante que tenhamos uma visão do conjunto. Outro momento importantíssimo nessa história, ainda na década de 1980, foi a fundação da Sociedade Kant Brasileira, em 1989, resultado da articulação de figuras como Valerio Rohden, Zeljko Loparic, Guido A. de Almeida, Balthazar Barbosa, Raul Landin Filho, Christian Hamm, além de mim. Nós redigimos o estatuto e fundamos a sociedade. Em seguida, em 1998, foi lançada a revista da Sociedade, a *Studia Kantiana*. Esses são marcos institucionais importantes da história da recepção da filosofia kantiana no Brasil, particularmente significativos para sua ampliação e difusão nos últimos 50 anos.

Outro marco relevante pode ser encontrado na organização e recepção de importantes eventos e congressos da pesquisa kantiana internacional. Em 2005, o Brasil sediou o Xth International Kant Congress, da *Kant-Gesellschaft*, Congresso organizado pela Sociedade Kant Brasileira, Universidade de São Paulo e Universidade de Campinas (com a participação decisiva da professora Fátima Évora). Esse congresso representou um grande reconhecimento internacional das pesquisas kantianas no Brasil. A história começa alguns anos antes, quando, em 2001, a Sociedade Kant Brasileira organizou o seu III Congresso Kant Brasileiro, em Itatiaia. Foi um excelente Congresso, bilíngue, que contou com a participação do presidente,

¹ Gostaria de ressaltar o caráter limitado e memorialista de minha exposição. Falei livremente tendo apenas uma lista com as datas das traduções dos livros citados. Esta publicação deve-se à generosidade de Bruno Nadai que providenciou a transcrição e a correção das principais falhas e repetições da exposição oral.

vice-presidente e alguns outros membros da *Kant-Gesellschaft*. Posteriormente, em reunião desta Sociedade, relatou-se sobre a experiência brasileira e sua diretoria deliberou que o próximo Congresso Internacional seria sediado no Brasil, na Universidade de São Paulo. É interessante mencionar que foi a primeira vez na história da *Kant-Gesellschaft* que seu Congresso se realizou em algum país do hemisfério sul. Até então ele só havia sido realizado na Alemanha ou nos Estados Unidos. E, mais interessante ainda, é o fato de que, depois de sua realização no Brasil, os congressos da Sociedade Internacional passaram a se realizar alternadamente em diferentes cidades, de diferentes países. Em 2008 foram publicadas pela Walter de Gruyter as atas desse Xth International Kant Congress, em cinco volumes, intitulados *Recht und Frieden in der Philosophie Kants [Direito e paz na filosofia de Kant]*, organizado por Guido, Valerio e por mim, em parceria com Margit Ruffing. Outro resultado interessante vinculado ao Xth Kant Congress, que deve ser ressaltado, foi a organização e publicação do volume 10 da NAKS Studies in Philosophy, série de livros da North American Kant Society, editado por Frederic Rauscher e Daniel Perez, em 2012. Concebido durante o Congresso, esse volume intitulado *Kant in Brazil* reúne um conjunto de artigos de pesquisadores brasileiros, retratando e tornando acessível em língua inglesa a qualidade e diversidade da pesquisa kantiana no Brasil.

No ano de 2013, em Salvador, a Société d'Études Kantianes de Langue Française (SEKLF) promoveu o seu XIº congresso, *Kant et La Raison Pratique*. Desse congresso resultou, em 2015, a publicação do volume Organizado por Sophie Grapotte, Margit Ruffing e eu, com o mesmo título, pela *Librairie Philosophique J. Vrin*. Também em 2013 realizou-se o IV *Kant Multilateral Colloquium*, em Tiradentes. Dele resultou a publicação de um vasto volume, organizado pelas professoras Patricia Kauark-Leite, Giorgia Cecchinato, Virginia de Araújo Figueiredo, Margit Ruffing e Alice Serra, intitulado *Kant and the Metaphors of Reason*, publicado em Hildesheim pela Georg Olms, em 2015. Nesse contexto, é importante lembrar a série de encontros de estudos kantianos organizados na UNESP de Marília pelo colega professor Ubirajara Rancan, que foi também o idealizador dos Colóquios Multilaterais. Estes são marcos importantes, mas insisto mais uma vez que não se trata de um levantamento exaustivo, apenas da referência a alguns exemplos com os quais estou mais familiarizado.

Esses foram alguns dos congressos de instituições importantes, que resultaram em publicações importantes, editadas ou organizadas pela comunidade kantiana brasileira. São elementos que devem ser destacados se queremos pensar sobre a recepção de Kant no Brasil. Tudo isso indica e atesta o crescimento e solidificação dos estudos kantianos brasileiros, com o devido reconhecimento da comunidade internacional.

Um outro marco ou indicador do crescimento brutal dos estudos kantianos no Brasil nos últimos 50 anos são as traduções dos textos de Kant. Em um levantamento não exaustivo, feito de memória e a partir da minha biblioteca pessoal, eu mencionaria as seguintes traduções.

Em primeiro lugar, devo lembrar da publicação da coleção *Os Pensadores*, pela editora Abril Cultural. Essa coleção, todos sabemos, foi um marco fundamental da difusão dos estudos filosóficos no Brasil, assim como dos estudos de Kant e da terceira *Crítica*, em particular. Nos volumes da coleção dedicados a Kant foram publicadas a *Crítica da razão pura*, traduzida por Valerio Rohden e Udo Moosburguer, e a 1ª Introdução e passagens da *Crítica do Juízo*, traduzidas por Rubens Rodrigues Torres Filho. Essa tradução de Rubens Rodrigues influenciou muito os estudos da terceira *Crítica*, particularmente na USP, onde ele já era professor. Também em 1974 foram publicados os *Textos Seletos*, pela editora Vozes, traduzidos por Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Essa publicação inclui o Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, a *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?*, bem como outros textos, e contribuiu muito para o estudo de temas políticos do pensamento kantiano. Notem, portanto, que há, de saída, uma recepção gaúcha forte, além do início da recepção uspiana, inaugurada por Rubens, e da recepção no Rio de Janeiro e em Minas Gerais.

Nos anos 1980 (e eu talvez esteja esquecendo alguns eventos) há, pelo menos, dois marcos

importantes. O primeiro foi a publicação da tradução da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, em 1986, por mim e Rodrigo Naves. Além do próprio texto de Kant, esse volume foi importante na difusão da recepção kantiana porque contou também com alguns artigos sobre a filosofia da história kantiana, tal como o artigo fundamental de Lebrun, “Uma escatologia para a moral”, e o instigante artigo de Giannotti, “Kant e o espaço da história universal”, além de um texto meu. Em 1989 foi publicada pela L&PM a tradução de *À paz perpétua*, por Marco Zingano.

Em 1993 temos a publicação binacional da *Crítica da faculdade do juízo*, em tradução de António Marques, por Portugal, e Valerio Rohden, pelo Brasil, publicada no país pela editora Forense Universitária. Também em 1993 houve a publicação das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, uma tradução do juveníssimo Vinicius de Figueiredo de uma obra do juveníssimo Kant, pela Papirus.

A partir dos anos 2000 começa uma mudança nesse quadro, com um gradativo crescimento e ampliação de publicações dos textos de Kant no Brasil, o que indica a ampliação e difusão da recepção da obra do filósofo. Em 2002, Valerio Rohden publicou a tradução da *Crítica da razão prática*, pela Editora Martins Fontes e, em 2003, uma 2^a edição, desta vez bilíngue. Em 2005 são publicados os *Escritos Pré-críticos*, em tradução de Jair Barbosa, Joãosinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht e Vinicius de Figueiredo, pela Editora da Unesp. Vemos aí uma nova geração assumindo os trabalhos e tornando acessível em português textos kantianos fundamentais, inclusive do período pré-crítico. No ano de 2006, é publicada a tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, por Clélia Martins, pela Editora Iluminuras. Em 2009 é publicada a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, pela editora Barcarolla, na precisa tradução de Guido de Almeida.

Então vem o salto dos anos de 2010, que é uma coisa incrível. Em 2010 é publicado o *Começo conjectural da história humana*, pela EdUNESP, em tradução de Edmilson Menezes. Em 2011 foi publicado *O que é esclarecimento?*, em tradução de Paulo Cesar Gil Ferreira, pela editora Viaverita. Em 2012 Fernando Mattos publica sua tradução da *Crítica da razão pura*, pela editora Vozes. Em 2013, também pela editora Vozes, foi publicada a *Metafísica dos costumes*. A primeira parte da obra, a “Doutrina do direito”, foi traduzida por Clélia Martins, com revisão técnica feita por um grupo que contou com as participações de Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Mattos, Monique Hulshof e Nathalie Bressiani, além da minha. A segunda parte, a “Doutrina da Virtude”, foi traduzida por Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan e Monique Hulshof, dando continuidade ao trabalho coletivo iniciado com a revisão da primeira parte. Em 2014 são publicados os *Prolegómenos a qualquer metafísica futura*, pela Estação Liberdade, em tradução de José Oscar de Almeida Marques. No mesmo ano, ocorre a publicação de outra tradução da “Doutrina do Direito”, por Joãosinho Beckenkamp, pela editora Martins Fontes. Em 2016 é publicada a *Crítica da razão prática*, pela editora Vozes, em tradução de Monique Hulshof. No mesmo ano, também pela Vozes, é publicada a *Crítica da faculdade de julgar*, em tradução de Fernando Mattos. Em 2018 são publicadas as *Lições de ética*, pela Editora Unesp, traduzidas por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. Em 2019 são publicadas as *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*, pela editora Vozes, também por Bruno Cunha. Ou seja, nesta década bastante produtiva, além de traduções de novos textos kantianos, alguns deles sequer publicados em vida por Kant, temos a publicação de novas traduções das três Críticas. Isso tudo indica a difusão da recepção da obra de Kant no Brasil, inclusive com o surgimento de novos pólos ou núcleos regionais de pesquisa.

Ao que me parece, entre outros fatores, esse desenvolvimento tremendo dos últimos anos foi possibilitado por aquelas iniciativas mencionadas no início, a fundação da ANPOF, da Sociedade Kant Brasileira e o lançamento da *Studia kantiana*. Lembro-me, por exemplo, de quando eu participava do Seminário de Lógica e Ontologia, organizado pelo Prof. Giannotti no CEBRAP e, em um de nossos encontros, em meio a um seminário sobre

Wittgenstein, o Prof. Valerio Rohden telefonou direto da cidade onde estava se realizando o IX Congresso da *Kant Gesellschaft*. Ao telefone, ele nos perguntava se a USP aceitaria organizar junto com a Sociedade Kant Brasileira o próximo congresso. O Prof. Giannotti respondeu imediatamente que sim, que aceitávamos. Mas ele fez isso tão somente porque queria voltar para a leitura e discussão do texto de Wittgenstein. Bom, é claro, quem teve de organizar o Congresso não foi Giannotti.

Procurei mostrar até aqui de que modo foi ganhando fôlego no Brasil esse processo de expansão da recepção da obra kantiana como um todo, desde os anos 1970 até os anos 2010, tendo como baliza alguns marcos institucionais importantes e as traduções dos textos kantianos publicadas ao longo desse período. A partir de agora vou tratar especificamente da recepção da *Crítica da faculdade de julgar*, pensando-a, volto a insistir, a partir da minha experiência na Universidade de São Paulo.

2.

Antes de tudo, devo mencionar a publicação do livro de Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, em 1970. O livro de Lebrun representou um terremoto para nós da USP, especialmente pela maneira de interpretar a *Crítica da faculdade de julgar*. Mas não apenas isso, pois ele impactou também nossa compreensão da *Crítica da razão pura*, introduzindo outro modo de ler a Dialética Transcendental, especialmente o seu “Apêndice”. Muitas ideias e interpretações que depois vieram a se desenvolver entre nós tiveram origem no impacto que a leitura do livro de Lebrun causou entre os professores e estudantes da USP. E, se estamos falando da recepção da terceira Crítica, devemos lembrar, aqui também, da tradução de Rubens Rodrigues publicada no volume de *Os Pensadores*, mencionada anteriormente. Notem, então, que tínhamos dois elementos importantes. Não só podíamos ler e trabalhar a partir do livro de Lebrun, como também dispúnhamos de parte da terceira Crítica traduzida e começávamos a aprender a traduzir do alemão junto com Rubens Rodrigues, que era nosso professor.

É claro que, com a publicação da tradução completa por Valerio Rohden e António Marques, em 1993, deu-se um passo importante para a difusão dos estudos brasileiros da terceira Crítica. A colaboração brasileira com Marques vem desde antes, porque ele publicou em 1987 um importante livro sobre o conceito de organismo em Kant, em que a questão da teleologia é reconstruída, de maneira muito detida, desde o “Apêndice à dialética transcendental” da primeira Crítica até as Introduções e segunda parte da terceira Crítica. Esse livro influenciou bastante os estudos da terceira Crítica no Brasil. De todo modo, apesar de ter sido publicada, essa tradução binacional é bastante curiosa, porque há soluções de tradução adotadas na Primeira Parte (tal como a “complacência” para traduzir *Wohlgefallen*) que não são adotadas na Segunda Parte, e vice versa. No final das contas, o texto ficou tão estranho que António Marques terminou publicando uma outra edição portuguesa, com ambas as partes traduzidas por ele. Além desta tradução binacional, como vimos, nesse mesmo ano de 1993 Vinicius de Figueiredo publica sua tradução das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Trata-se de um texto do período pré-crítico, como sabemos, mas nele Kant desenvolve temas que serão retomados na terceira Crítica e sua publicação também é sinal da consolidação da recepção de Kant entre nós.

Em seguida, em 1995, houve a publicação das *Duas Introduções à Crítica do juízo*, resultado de um trabalho cooperativo de que fiz parte, muito parecido com o trabalho cooperativo que resultou na tradução da *Doutrina da Virtude* alguns anos depois, ao qual fiz menção anteriormente. Na época, Hebert Bornebusch, que foi assistente do DAAD, contatou a mim, Márcio Suzuki, Marcos Nobre

e Moacyr Novaes com a proposta de traduzir e publicar textos kantianos. Nós nos dedicamos um longo tempo a traduzir a chamada Introdução “definitiva”, ou Segunda Introdução, que foi publicada em conjunto com a Primeira Introdução, que já havia sido traduzida por Rubens Rodrigues, como dito anteriormente.

Por fim, como vimos acima, em 2016 Fernando Mattos publica sua tradução da *Crítica da faculdade de julgar*. E vejam algo de curioso em relação aos títulos das três traduções brasileiras da *Kritik der Urteilskraft*: *Crítica do Juízo*, na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, *Crítica da faculdade do juízo*, na tradução de Valério Rohden, e *Crítica da faculdade de julgar*, na tradução de Fernando Mattos. Essa variação na tradução de *Urteilskraft* permite ver como a recepção brasileira da terceira *Crítica*, e da obra de Kant em geral, envolve também um cuidadoso trabalho com a questão da constituição de um léxico e um repertório filosófico em português, bastante atento aos problemas de tradução e suas dificuldades conceituais.

Para completar esse quadro, eu deveria também elencar as pesquisas, dissertações, teses, livros e artigos sobre a *Crítica da faculdade do julgar* publicados no Brasil, mas essa seria uma outra tarefa, bastante trabalhosa aliás. Felizmente, isso vem sendo feito por Vinicius de Figueiredo e pode ser conferido neste mesmo volume. De todo modo, se passarmos os olhos pelos livros a que fiz referência no começo da minha exposição encontraremos nos títulos dos artigos neles contidos muita coisa relacionada à *Crítica da faculdade do julgar*. Pode-se notar, por exemplo, que a recepção da terceira *Crítica* no Brasil é bastante ampla e, de certo modo, acompanha a divisão da própria obra. Se traçássemos um estudo cronológico mais detalhado veríamos que a recepção da segunda parte da obra, sobre o juízo teleológico, é mais recente do que a recepção da primeira parte, sobre o juízo estético. Há também uma outra vertente dessa recepção, mais recente, que vai tratar do juízo reflexionante na história, no direito e na política. Então poderíamos delinear toda uma árvore da reflexão, com os ramos da estética, da teleologia, da história, política e direito e assim por diante.

Assim, se ponderarmos sobre esse esboço de árvore genealógica, considerando as teses e trabalhos escritos sobre Kant em diferentes lugares do Brasil nos últimos 50 anos, veremos que a recepção da obra kantiana é bastante complexa, especialmente a da terceira *Crítica*. Mas, como indiquei no início, desenhar detalhadamente essa árvore exigiria um conhecimento mais preciso sobre os trabalhos publicados nos últimos 15 anos, tarefa para a qual não tenho competência. Afinal, eu estou na posição daqueles pioneiros que fundaram a Sociedade Kant.

3.

Para concluir, farei algumas considerações sobre o que podemos chamar de “kantismo da USP”. Antes de tudo, eu diria que há mais de um kantismo uspiano, ou seja, que ele é plural. Essa pluralidade se deve muito à presença de Rubens Rodrigues Torres Filho no Departamento de Filosofia da USP, basta ver os “kantismos” de Maria Lúcia Cacciola, Márcio Suzuki ou Pedro Paulo Pimenta. Não me refiro tanto ao livro de Rubens sobre Fichte, mas sim àquilo que aprendemos com ele sobre Kant, enquanto seus alunos e ouvintes de suas análises e reflexões em sala de aula. Fui aluno de Rubens em 1970 e 1971. Se não me engano, foi em 1970 que ele voltou da França e devo dizer que sua presença no Departamento de Filosofia foi muito importante para mim. Na época, o Departamento e a Faculdade estavam praticamente destruídos, após a aposentadoria compulsória de Giannotti e outros professores, consequência do AI-5 e do recrudescimento da ditadura no país. Eu estava muito desanimado com meus estudos quando, então, Rubens voltou da França, mudando bastante o clima pesado que pairava no ar. Lembro que, em seus cursos, ele chegava sempre atrasado e fumava o tempo todo, enquanto nós fazíamos os seminários. No primeiro curso que eu assisti, sobre a *Crítica da razão pura*, durante os seminários, a gente falava, falava e falava e eu tenho a impressão de que ele não escutava nada. Acho que ele nem prestava

atenção, porque ele não corrigia nada e depois refazia o seminário inteirinho, diante de nós. Ao final da nossa exposição ele ia até a mesa, abria seu volume da *Crítica* em alemão e começava a traduzir e analisar o texto, linha por linha. Era uma coisa maravilhosa. Sem trazer nenhuma anotação nem nada, apenas com o texto original, ele desenvolvia na nossa frente aquelas análises textuais incríveis, sobre a “dedução transcendental”, sobre a “Dialética transcendental” e outros textos dessa ordem. Isso me impactou muito e me fez pensar que eu tinha que continuar no Departamento, que valia a pena. Rubens foi um respiro importante naqueles anos difíceis.

Bom, para sermos justos e precisos, tenho de mencionar, evidentemente, que devo muito da minha formação à convivência com Giannotti, de quem fui aluno e com quem trabalhei no CEBRAP. Na época, seu livro *Trabalho e reflexão* caiu nas nossas cabeças como um raio, foi um choque fantástico. Tal como o livro de Lebrun em 1970, *Trabalho e reflexão*, que é de 1983, foi muito impactante. É verdade que já havíamos lido e estudado *Origens da dialética do trabalho*, seu livro anterior. Mas *Trabalho e reflexão* nos ofereceu aquela abertura multidisciplinar necessária para que a filosofia pudesse fazer o enfrentamento com o mundo, que sempre me pareceu fundamental. O livro de Giannotti tem esse efeito fantástico. Mas vejam, o kantismo de Maria Lúcia Cacciola ou do Márcio Suzuki, por exemplo, são diferentes. É a isso que me referia com a pluralidade do kantismo uspiano. Do ponto de vista da minha formação, isso se deve a uma virtude que eu encontrei no Departamento de Filosofia, com Rubens, e no CEBRAP, com Giannotti.

E aqui temos elementos para pensarmos sobre o quanto há de falso na história que se conta sobre o Departamento de Filosofia da USP. Pois, vejam, a presença do Rubens em sala de aula foi muito mais determinante na minha maneira de entender a história da filosofia do que as teorizações gueroulalianas sobre o “método estrutural” ou coisa do tipo. afirmar que o Departamento de Filosofia da USP é estruturalista e só faz história da filosofia é um equívoco enorme. Por exemplo, acabei de indicar a importância de Giannotti na minha formação. E não faz o menor sentido dizer que Giannotti fez apenas história da filosofia. O livro dele sobre o jovem Marx, *Origens da dialética do trabalho*, é uma briga com o PCB [Partido Comunista Brasileiro], uma briga com o Althusser e o PCF [Partido Comunista Francês]. Isso é filosofia ou história da filosofia? *Trabalho e reflexão* é um livro estruturalista, de história da filosofia? *O espírito e a letra* e “Kant na sala de aula” de Rubens, sua leitura de Novalis ou a maneira como ele faz e pensa a arte, vamos dizer que isso é história da filosofia estruturalista? Comparem os livros de Rubens e de Gueroult sobre Fichte, por exemplo. A diferença é enorme. A reflexão, não o sistema, é o elemento que se destaca na interpretação de Rubens. E há muito do Kant da terceira *Crítica* nisso. Se pegarmos os textos de Kant sobre a leitura de textos, veremos que ele sempre propõe a ideia de que não podemos aprender filosofia, apenas a filosofar, como que de modo reflexionante. Sendo assim, a oposição entre filosofia e história da filosofia pode até ser pressuposto do método estritamente estrutural, mas não foi isso o que fez Rubens, o que fez Giannotti. Não foi isso o que eles nos ensinaram.

Do ponto de vista metodológico ou pedagógico eu diria que a reflexão aberta e ausente de pressupostos é a marca da filosofia praticada no ambiente em que eu me formei. Penso que há um mito sobre a “leitura estrutural” do Departamento de Filosofia da USP, uma certa história que se conta, mas que não corresponde à realidade, tal como há um mito referente à oposição entre filosofia e história da filosofia, como se na USP só se fizesse história da filosofia, não filosofia. Se o próprio enfrentamento dos textos da história da filosofia tem uma dimensão reflexionante, o pluralismo de leituras e perspectivas filosóficas como prática pedagógica já está dado e isso constitui um antídoto contra a oposição estéril entre filosofia e história da filosofia, algo muito diferente de uma busca fanática por estruturas na leitura dos textos. Eu penso a história da filosofia como uma busca reflexionante, antes do que uma caça por estruturas. E isso é algo que aprendi com Rubens.

Por fim, quero concluir dizendo algo sobre porque devemos ler a *Crítica da faculdade de julgar* hoje. Creio que se temos alguma pretensão de fazer filosofia hoje, é preciso ler a terceira

Crítica. Afinal, do que adianta pensarmos de modo sistemático sobre a filosofia ou o mundo se não mantivermos a tensão da crítica? E na terceira *Crítica* encontramos justamente essa arte de manter a tensão. Antes se dizia que sem lê-la não se entende as filosofias posteriores. Mas eu diria que é muito mais do que isso, pois sem ler a terceira *Crítica* o que não se entende é o próprio mundo.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, G. A.; ROHDEN, V.; TERRA, R. R.; RUFFING, M. (Hrsg.) *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongress*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difel, 1966.
- GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e reflexão*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GRAPOTTE, S.; RUFFING, M.; TERRA, R. (dir.) *Kant - la Raison Pratique. Concepts et héritages*. Paris: Vrin, 2015.
- KANT, I. *Textos Seletos*. Traduções de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.
- KANT, I. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Traduções de Valerio Rohden, Udo B. Moosburguer, Rubens R. Torres Filho et al. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Organização de Ricardo Terra. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KANT, I. *À paz perpétua*. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. São Paulo: Forense Universitária, 1993.
- KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais*. Campinas: Papirus, 1993.
- KANT, I. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Traduções de Rubens R. Torres Filho, Ricardo R. Terra, Márcio Suzuki, Marcos Nobre e Moacyr Novaes. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. *Escritos pré-críticos*. Traduções de Jair Barbosa, Joaosinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Martins, revisão de Márcio Suzuki e Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução, introdução e notas de Guido A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

KANT, I. et al. *O que é Esclarecimento?* Tradução de Paulo Cesar Ferreira e revisão de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2013.

KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Tradução da Doutrina do Direito de Clélia A. Martins, com revisão de Bruno Nadai, Monique Hulshof et al e da Doutrina da Virtude de Bruno Nadai, Monique Hulshof e Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2013.

KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução e introdução de Joãosinho Beckenkamp. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando C. Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

KANT, I. *Lições de Ética*. Tradução e apresentação de Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, I. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2019.

KAUARK-LEITE, P.; CECCHINATO, G.; FIGUEIREDO, V. de A.; RUFFING, M.; SERRA, A. (Eds.) *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim: Georg Olms, 2015.

LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la “Critique de la faculté de juger”*. Paris: A. Colin, 1970.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

PEREZ, D. O. (Org.) *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005.

PEREZ, D. O.; RAUSCHER, F. (Ed.) *Kant in Brazil*. Rochester: University of Rochester Press, 2012.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.