

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 22
Número 1
Abril de 2024
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

Karine Cristine de Souza Barboza
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

Artigos

[articles]

- 9 **A lei da continuidade na filosofia crítica**
 [*The law of continuity in the critical philosophy*]
Isabel C. Fragelli

- 23 **Sobre “disposição” [Anlage] em Kant**
 [*On “disposition”[Anlage] in Kant*]

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

- 39 **A distinção entre orgânico e inorgânico na pré-história do pensamento de Kant: ordem natural contingente e ordem natural necessária**
 [*The distinction between organic and inorganic in the prehistory of Kant's thought: contingent natural order and necessary natural order*]
Giovanni Sarto

- 61 O Estado como máquina ou como organismo? Kant e a oposição dos paradigmas mecânico e orgânico no contexto da tradição jusnaturalista alemã
[*The State as a machine or as an organism? Kant and the opposition of the mechanical and organic paradigms in the context of the German natural law tradition*]
- Diego Kosbiau Trevisan
- 73 O estatuto das ideias de contrato social e de constituição política no contexto da teorização kantiana das relações representação/objeto
[*The status of the ideas of social contract and political constitution in the context of Kantian theorization of representation/object relations*]
- João Carlos Brum Torres
- 91 Kant como pai do pessimismo? Sobre a heterodoxa interpretação de Eduard von Hartmann da origem do pessimismo moderno
[*Kant as the father of pessimism? On the Eduard von Hartmann's heterodox interpretation of the origin of modern pessimism*]
- Maurício Pan, Vilmar Debona
- 107 Fundamento Transcendental, Diferença e Revolução do Tempo: Kant, Inimigo e Aliado de Deleuze
[*Transcendental Ground, Difference and Time Revolution: Kant, Deleuze's Enemy and Ally*]
- Leandro Lelis Matos

Tradução
[translation]

123

Sobre a diferença entre o são entendimento e a razão filosofante em relação aos fundamentos do saber possível através de ambos

*[Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rück-
sicht auf die Fundamente des durch beide möglichen
Wissens]*

Tradução, introdução e notas de Ivanilde Fracalossi

A lei da continuidade na filosofia crítica

[*The law of continuity in the critical philosophy*]

Isabel C. Fragelli¹

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.94906

Resumo

Pretende-se, neste artigo, investigar o caráter fundamental do princípio de continuidade na filosofia crítica kantiana, mostrando haver, no modo como Kant comprehende a razão humana, uma constante tensão entre continuidade e descontinuidade. Kant afirma que a razão possui diversas faculdades particulares, distintas umas das outras em seus elementos e funções, ao mesmo tempo em que a define como um todo ordenado sistematicamente, mostrando haver entre essas faculdades não somente uma articulação, mas uma *passagem*. Essa tensão entre continuidade e descontinuidade manifesta-se no próprio discurso crítico, na medida em que nele intercalam-se constantemente dois movimentos opostos: o de análise e o de síntese.

Palavras-chave: Kant; lei da continuidade; sistema da razão; *Übergang*; totalidade.

Abstract

The aim of this article is to investigate the fundamental character of the principle of continuity in Kantian critical philosophy, showing that there is a constant tension between continuity and discontinuity in Kant's conception of human reason. Kant affirms that reason has many particular faculties distinct from each other in their elements and functions, while defining it at the same time as a systematically ordered whole, since there is not only an articulation, but also a *transition* between these faculties. This tension between continuity and discontinuity manifests itself in the critical discourse insofar as two opposing movements constantly alternate in it: analysis and synthesis.

Keywords: Kant; law of continuity; system of reason; *Übergang*; totality.

¹-Professora Doutora em Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: isabel.fragelli@usp.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1224-5294>

“A natureza não dá saltos”. O antigo princípio, segundo o qual a natureza se diversifica de maneira gradual, sem que haja rupturas, mas sim uma continuidade na passagem de uma coisa a outra que a compõe, está presente nas obras de diversos autores da modernidade, que o interpretaram de acordo com seus sistemas e teorias. O caso de Leibniz é interessante, pois esse princípio possui um alcance quase universal em sua filosofia. Em primeiro lugar, ele é central para suas investigações matemáticas, uma vez que se encontra intimamente associado à elaboração do cálculo infinitesimal. Na ciência natural, por sua vez, ele permite justificar a proporcionalidade entre causa e efeito no estudo das leis do movimento dos corpos, além de fundamentar a unidade da cadeia dos seres naturais (Glezer, 2018, p. 50-63). Assim, do mesmo modo como a passagem de um polígono de infinitos lados ao círculo deve ocorrer de maneira contínua, ou “sem saltos”, também deve ser contínua e “sem saltos” a passagem de um ser a outro, do mais simples ao mais complexo, na cadeia dos seres. Não há vácuos no espaço, assim como não há “vácuos” entre as formas das diferentes espécies: “Tudo procede por graus na natureza, e nada em saltos”, lê-se nos *Novos Ensaios*, na voz de Teófilo, “sendo que esta regra a respeito das mudanças constitui uma parte de minha lei sobre a continuidade” (Leibniz, 1980, p. 386).

É certo que Kant deu grande atenção ao princípio de continuidade, conforme atestam seus textos críticos e pré-críticos. Em suas *Lições de metafísica* encontramos passagens importantes a respeito do tema, nas quais ele revela ter aprendido com Leibniz a importância científica e filosófica desse princípio, ao mesmo tempo em que apresenta uma explicação do mesmo que, de um modo geral, vai ao encontro do que será dito na *Critica da razão pura*. Ali, lemos por exemplo, que “o espaço e o tempo são *quanta continuos*”, sendo um contínuo aquilo em que “não é possível uma menor parte e onde não se pode determinar em e por si mesmo quantas partes existem nele” (VMP-L1/Pöltz, AA 28: 200). Tanto no espaço quanto no tempo, é impossível determinar a quantidade de partes, pois suas partes não podem ser compreendidas como unidades distintas (“discretas”), mas apenas como limites que determinam posições sobre um fundo único e contínuo.

Nenhuma linha menor é possível, pois os pontos são limites da linha. Mas entre dois limites deve sempre haver uma linha. Portanto dois pontos não podem justapor um ao outro imediatamente, mas há sempre espaço entre eles. Também é assim com o tempo. Entre dois momentos há um tempo, assim como entre dois pontos há uma linha. Todos os momentos são posições no tempo, assim como pontos são posições no espaço. Todas as partes entre os pontos são elas mesmas espaço e todas as partes entre os momentos são elas mesmas partes do tempo. Por conseguinte, a transição de um ponto para outro não pode ocorrer subitamente, mas de maneira contínua. (VMP-L1/Pöltz, AA 28: 201)².

As exposições metafísicas do tempo e do espaço presentes na Estética Transcendental apresentam as formulações críticas definitivas dessa mesma ideia, pelas quais se justifica o fato de serem, ambos, formas puras da intuição, e não conceitos. Tanto o espaço quanto o tempo, reitera Kant, são “essencialmente unos”, e a diversidade que se identifica em cada um deles consiste, em última análise, em meras “limitações” traçadas no interior dessa unidade. Isso significa que eles não são grandezas compostas <*quanta composita*>, isto é, grandezas cujas partes antecedem o todo, mas grandezas infinitas e contínuas (B 39/40, B 47/48)³. A esse respeito, Heidegger explica que por “grandeza infinita” não se entende aqui uma grandeza “sem fim”, mas uma que “não pressupõe nada de finito como condição sua”, sendo, ela própria, “condição de cada divisão e fragmentação finita” (Heidegger, 2002, p. 190). A Reflexão 4424 esclarece essas definições:

2 Ver também a *Dissertação de 1770*.

3 Lé-se também, em B 211: “O espaço e o tempo são *quanta continua*, porque nenhuma de suas partes pode ser dada sem ser encerrada entre limites (pontos e instantes) e, por conseguinte, só de modo que essa parte seja, por sua vez, um espaço e um tempo. O espaço é, pois, constituído por espaços, o tempo por tempos. Pontos e instantes são apenas limites, simples lugares da limitação do espaço e do tempo; os lugares, porém, pressupõem sempre as intuições que devem limitar ou determinar, e não é com simples lugares, considerados como partes integrantes, que poderiam mesmo ser dados anteriormente ao espaço e ao tempo, que se pode formar o espaço e o tempo”.

[Um *quantum*] *compositum* é aquilo cujas partes podem existir antes da composição e que vem a ser apenas mediante a composição e a reunião. Um tal *compositum* consiste em um *simplicibus* e é *divisibile*. (...)

Um *Quantum indivisibile* é aquilo que não pode surgir *per compositionem minorum quantorum*. (...) Os menores graus surgem apenas a partir da limitação do maior, e este é o primeiro a ser dado em si. Um tal *quantum* é contínuo. Um *discretum* é composto.

Em todas as grandezas que não podem surgir da composição dos menores, embora estes estejam neles contidas, há um *progressus continuus in infinitum*. Pois os menores existem, eles mesmos, por meio do maior, e são limitados apenas por outros que existem simultaneamente. (Refl. AA 17: 540).

Ora, uma vez que o espaço e o tempo são as formas puras da nossa faculdade receptiva (a sensibilidade), todos os fenômenos nos serão dados sob a condição de sua continuidade. Como vemos no capítulo da Dedução Transcendental, há uma atividade sintética atuando já no plano da sensibilidade (pressuposta, portanto, na percepção dos objetos desde o momento de sua intuição sensível), que faz com que os fenômenos sejam apreendidos sob as formas de um tempo e um espaço únicos. Com efeito, o diverso da intuição sensível, sempre representável analiticamente em intuições particulares que se sucedem a cada instante no tempo (lembrando que este é o sentido interno), não poderá ser sintetizado numa consciência única senão graças a um ato *contínuo* do nosso pensamento (isto é, da nossa faculdade espontânea). A “unidade sintética da apercepção”, que se efetua por meio desse ato lógico *contínuo*, é, em verdade, mais fundamental e anterior à análise das representações, garantindo que a consciência do sujeito não esteja dispersa ou fragmentada em meio à diversidade dos fenômenos⁴.

Kant afirma que, sendo o tempo o nosso sentido interno (no qual se dão, portanto, *todas* as nossas representações), nós não podemos estar conscientes de um fenômeno senão por meio de sua “exposição” temporal. Assim lemos em outro momento das *Lições*:

Todo fenômeno, enquanto representação do ânimo, está sob a forma do sentido interno, que é o tempo. Toda representação é constituída de modo que o ânimo passe através dela no tempo. Isto significa que o ânimo expõe o fenômeno. Portanto toda representação é suscetível e exposição. Se, por exemplo, o ânimo tem uma representação de uma linha, ele passa através de todas as partes da linha e expõe o fenômeno. Não representamos o corpo senão passando através de todas as suas partes e isto é a exposição do fenômeno. Não podemos, portanto, estar conscientes do objeto senão mediante a exposição do fenômeno. (VMP/L1/Pöltz, AA 28: 202).

Mas a Dedução Transcendental também pretende mostrar que não é o tempo que confere unidade à autoconsciência (ou apercepção), pois ela é o ato puro da síntese do diverso das intuições operado pelo entendimento. Ocorre, porém, que essa unidade lógica do ato sintético não pode ser *exposta* senão por meio da forma do sentido interno, razão pela qual a consciência de *qualquer* objeto (i. e., de qualquer representação) tem de se dar sempre no tempo.

Assim, não é por acaso que os princípios do entendimento, que deverão regular toda a experiência dos objetos sensíveis, se constroem sobre as determinações transcendentais do tempo tal como definidas pelos esquemas da imaginação. Isso obriga Kant a mostrar de que modo a continuidade característica do sentido interno pode ser determinada pelos conceitos do entendimento. De uma forma ou de outra, todos os princípios do entendimento, dos Axiomas da intuição aos Postulados do pensamento empírico em geral, relacionam-se com a lei da continuidade, embora Kant o mencione mais expressamente nos capítulos sobre as Antecipações da

⁴ A esse respeito, cito uma passagem presente nos cursos de Guérout sobre a primeira Crítica: “Ora, essa representação sintética, considerada em si mesma, não pode ter sua origem senão na espontaneidade: ela é o ato da síntese do diverso. À medida que esse ato se efetua, nós temos consciência de que ele não é constituído por uma sucessão de atos que, ao se totalizarem, fornecem a síntese, mas de que é um ato contínuo que se estende sobre todos os elementos da diversidade, efetuando-se em *cada elemento* tomado separadamente e em todos os membros *coletivamente*, e, por isso, nós temos a consciência (implícita ou explícita) de termos compreendido todos os elementos do ato sintético” (Guérout, 2022, p. 180).

percepção e a Segunda Analogia (isto é, no âmbito da compreensão de todo real e de toda relação causal, respectivamente).

No caso dos Axiomas da intuição (o primeiro princípio), segundo o qual *todas as intuições são grandezas extensivas*, a representação de um todo não pode dar-se senão por meio de uma soma sucessiva de suas partes (o que faz desse todo um agregado). “Como a simples intuição, em todos os fenômenos, é o espaço ou o tempo, todo fenômeno, como intuição, é grandeza extensiva, porque só pode ser conhecido na apreensão por síntese sucessiva (de parte a parte)” (KrV, B 203/204). Dessa forma, a continuidade não é aqui, como explica J. Vuillemin, “fluente”, mas reside numa mera “justaposição espaço-temporal” (Vuillemin, 1987, p. 321).

Nas Antecipações da percepção, por sua vez, Kant afirma que, em todos os fenômenos, *real* (isto é, a sua matéria, que consiste na sensação) possui uma grandeza *intensiva*, ou um grau, podendo este grau variar da sua realidade plena até a completa negação (grau 0, ou ausência total de sensação). Assim lemos na primeira Crítica:

Ora, toda sensação possui um grau ou quantidade pela qual pode preencher mais ou menos o mesmo tempo, isto é, o sentido interno, com respeito à mesma representação de um objeto, até se reduzir a nada (= 0 = negatio). Há pois uma relação e um encadeamento, ou antes, uma passagem da realidade para a negação, pela qual toda a realidade é susceptível de representação como *quantum*, e o esquema de uma realidade como quantidade de algo, na medida em que esse algo preenche o tempo, é precisamente essa contínua e uniforme produção da realidade no tempo, em que se desce, no tempo, da sensação que tem determinado grau, até ao seu desaparecimento ou se sobe, gradualmente, da negação da sensação até à sua quantidade. (KrV, B 182-183)⁵.

Em seu livro *Kant on reality, cause and force*, T. Glezer propõe uma explicação da relação entre esse princípio das Antecipações e o princípio da Segunda Analogia, que diz respeito à relação causal entre os fenômenos e envolve o esquema transcendental da sucessão temporal⁶. Com efeito, quando apreendemos um fenômeno num instante do tempo, apreendemos um determinado grau de sua realidade. Agora, quando consideramos a possibilidade de uma variação desse grau, na qual estão implicados diferentes estados de um fenômeno, pensamos simultaneamente na possibilidade de mudança de um estado para outro, o que não pode ocorrer senão na forma de uma sucessão temporal. Com isso, migramos para o problema da Segunda Analogia (que já diz respeito a um princípio dinâmico, voltado para a determinação dos fenômenos enquanto *existentes*), que comprehende toda mudança sob a regra da causalidade, cujo esquema é justamente o da sucessão. Isso fica mais claro na seguinte passagem do capítulo referente a esta Analogia:

Ora, toda mudança tem uma causa, que demonstra a sua causalidade em todo o tempo em que se processa. Esta causa não produz subitamente a mudança (de uma vez ou num instante), mas em certo tempo, de tal modo que, assim como o tempo aumenta a partir do instante inicial *a* até à sua conclusão em *b*, assim também a grandeza da realidade (*b - a*) é produzida por todos os graus inferiores contidos entre o primeiro e o último. Toda a mudança só é assim possível mediante uma ação contínua da causalidade que, na medida em que é uniforme, se chama momento. A mudança não consiste nestes momentos, mas é por eles produzida, como seu efeito. (KrV, B 253-254)⁷.

5 Em B 212, Kant diz: “Todos os fenômenos em geral são, portanto, grandezas contínuas, tanto extensivas, quanto à sua intuição, como intensivas, quanto à simples percepção (sensação e, portanto, realidade)”

6 Ver em: Glezer, T. *Kant on reality, cause and force. From the early modern tradition to the critical philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2018, p. 93-132.

7 No capítulo sobre as Antecipações, por sua vez, lemos o seguinte: “Dou o nome de *grandeza intensiva* àquela que só pode ser apreendida como unidade e em que a pluralidade só pode representar-se por aproximação da negação = 0. Toda a realidade no fenômeno tem, portanto, grandeza intensiva, isto é, um grau. Se considerarmos esta realidade como causa (quer seja da sensação ou de outras realidades no fenômeno, por exemplo, uma mudança), então, ao grau da realidade, como causa, chama-se um momento, o momento do peso, por exemplo, porque o grau designa apenas a grandeza cuja apreensão não é sucessiva, mas instantânea. Digo isto de passagem, pois não trato aqui da causalidade”. (KrV, B 210).

Assim, o caráter contínuo do sentido interno em seu desenvolvimento sucessivo qualifica as mudanças que ocorrem entre os fenômenos, que, dessa forma, por serem determinadas pelo princípio de causalidade (cujo esquema é o da sucessão temporal), serão representadas como uma passagem contínua, ou “sem saltos”, de um estado a outro⁸. No caso dos Postulados do pensamento empírico, que são uma espécie de corolário dos princípios anteriores, convém apenas lembrar que a continuidade está implícita como condição de possibilidade da experiência em geral pelas razões mencionadas acima. O que é *possível*, segundo Kant, é aquilo que está de acordo com as condições formais da experiência, isto é, com as formas da intuição e com os conceitos; o que é *real* é o que concorda com as condições *materiais* da experiência, ou seja, com os dados da sensação (que, como vimos, possui uma grandeza intensiva); e o que é *necessário* (ou aquilo que existe *necessariamente*) é, por fim, aquilo cujo real concorda com as condições formais da experiência em geral. Disso se conclui que todo fenômeno *possível*, *real* ou *necessário* está sujeito às condições da continuidade de toda experiência possível.

Vemos, portanto, que, tanto no plano da intuição quanto no do conceito, a continuidade é a expressão fundamental da unidade das representações. Mais do que isso: entre sensibilidade e entendimento, não há apenas uma articulação, mas uma *passagem*, que será, também ela, contínua. O esquema dos conceitos puros é um produto da imaginação, uma faculdade que Kant define como sendo sensível, por um lado, e espontânea, por outro; de modo que o próprio esquema se configura como um “terceiro termo” mediador entre os dois tipos de representações opostas (intuições e conceitos). Mas, antes de abordarmos essas relações entre as faculdades da razão, é preciso observar, ainda na primeira *Crítica*, que o princípio de continuidade se estende para além do campo da experiência possível, exercendo um papel importante também no plano das ideias (ou do suprassensível). No Apêndice à Dialética transcendental, Kant descreve primeiramente o modo como a faculdade da razão opera em relação ao entendimento a fim de conferir unidade aos conceitos:

A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva. (*KrV*, B 671-672).

O Apêndice também nos mostra que as ideias da razão não podem determinar diretamente os objetos por não se aplicarem diretamente aos dados da intuição sensível, razão pela qual seu uso não pode ser constitutivo, mas meramente *regulativo*. Cada uma delas serve como um “*focus imaginarius*”, um ponto que se situa fora do campo da experiência possível e confere aos conceitos “a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão” (*KrV*, B 672). É por isso que elas podem, e devem, ser empregadas para dirigir o uso empírico e determinado do entendimento para um certo fim, que não consiste em outra coisa senão na reunião dos conceitos em uma unidade sistemática.

A ideia de uma tal unidade é, diz Kant, a da “forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras”. Ela postula, portanto, a “unidade completa dos conceitos” e de todo o conhecimento produzido pelo entendimento, de modo que este não se constitua como um mero “agregado acidental”, mas como um verdadeiro sistema, ordenado segundo leis necessárias e um princípio único (*KrV*, B 673)⁹.

⁸ Convém mencionar ainda uma outra passagem: “Esta é, pois, a lei da continuidade de toda a mudança, cujo princípio é o seguinte: nem o tempo, nem tão pouco o fenômeno no tempo, se compõem de partes, que sejam as menores possíveis; e, no entanto, o estado da coisa, na sua mudança, transita por todas estas partes como por outros tantos elementos, para o seu segundo estado. Não há *nenhuma diferença* do real no fenômeno, bem como nenhuma diferença na grandeza dos tempos, que seja a mínima e, assim, o novo estado da realidade emerge do primeiro, em que não era, para crescer, passando por todos os graus infinitos da mesma realidade, cujas diferenças entre si são todas menores do que a diferença entre 0 e a ”. (*KrV*, B 254).

⁹ A ideia de *totalidade* apresentada por Kant no Apêndice é distinta daquela presente na Analítica transcendental,

Nesta nova etapa da constituição transcendental do conhecimento, observamos que a “síntese” não é propriamente uma síntese (a subsunção dos conceitos às ideias da razão não é constitutiva e, portanto, não produz conhecimento algum), e o “esquema” não é propriamente um esquema. Se o esquema da imaginação é a “representação de um método” (*KrV*, B 179) que torna possível a reunião do diverso da intuição sob os conceitos, será necessário agora, neste outro plano, um “análogo do esquema da sensibilidade” para tornar possível, de algum modo, a reunião dos conceitos do entendimento sob uma ideia da razão. Aqui, contudo, não pode ter lugar uma operação da imaginação, uma vez que essa faculdade possui um lado sensível (e as ideias não são passíveis de uma exposição sensível por meio de um verdadeiro esquema, que, como vimos, se constrói sobre a forma do tempo). Segundo Kant, esse “análogo” do esquema, indispensável para a formação da unidade sistemática do conhecimento sob a razão, terá por fundamento uma *ideia*: a ideia “do máximo da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio”. Enquanto o verdadeiro esquema “é uma regra da síntese da imaginação” com vistas ao conhecimento dos objetos, o seu análogo será “uma regra, ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento” que, no entanto, não visa conhecimento algum (*KrV*, B 693).

Ainda no Apêndice, Kant nos apresenta a forma lógica desse sistema de todo conhecimento segundo o princípio fornecido pela razão.

A razão prepara, pois, o campo para o entendimento: 1) mercê de um princípio da *homogeneidade* do diverso sob gêneros superiores; 2) por um princípio da *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores; e, para completar a unidade sistemática, acrescenta ainda 3) uma lei da *afinidade* de todos os conceitos, lei que ordena uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual da diversidade. Podemos chamar-lhes os princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas. O último resulta da reunião dos dois primeiros, após se ter completado na ideia o encadeamento sistemático, tanto pela elevação a gêneros superiores como pela descida a espécies inferiores; pois, sendo assim, todas as diversidades são aparentadas entre si, porque todas em conjunto provêm de um único gênero supremo através de todos os graus da determinação que se estende cada vez mais. (*KrV*, B 685-686).

É certo que o nosso conhecimento das coisas, tal como produzido pelo entendimento, depende de que haja entre elas tanto a diferença quanto a semelhança. Isso porque a síntese de intuições diversas realizada pelos conceitos traça tanto as diferenças quanto as semelhanças entre os objetos¹⁰. Mas, por ser o entendimento uma faculdade meramente discursiva (i. e., uma faculdade que possui apenas conceitos), ele não sabe *o que* lhe será fornecido por meio da intuição sensível. Para produzir o conhecimento, ele precisa se reportar à intuição (a matéria, ou conteúdo de todo conhecimento), mas *o que* será dado por ela lhe é inteiramente contingente. É aqui, justamente, que entra a função regulativa da razão: ela obriga o entendimento a pressupor e a buscar constantemente entre os objetos tanto a *diferença* (a variedade) quanto a *semelhança* (a homogeneidade), tanto a separá-los quanto a reuni-los.

O terceiro princípio, da *afinidade* ou *continuidade*, não configura outra coisa senão uma combinação dos dois primeiros. A continuidade (talvez um dos elementos que tenham levado Kant a conceber aquele “análogo do esquema”) é precisamente aquilo que garante a unidade do diverso, ou que nos permite pensar como uma coisa única um conjunto de partes distintas. Para que os conceitos do entendimento formem, juntos, um único sistema, é preciso que não haja espaços “vazios” entre eles, ou que a passagem de um a outro, em meio aos movimentos opostos

subordinada à categoria da *quantidade*. Neste último caso, a totalidade não pode ser alcançada senão “parte por parte”, sucessivamente (conforme os Axiomas da intuição). A totalidade sistemática, por sua vez, não é uma mera união sucessiva das partes, mas uma ordenação sistemática das mesmas de acordo com um princípio (ou um *fim*).

10 “Efetivamente, só há entendimento possível para nós se supusermos diferenças na natureza, assim como também só o há sob a condição dos objetos da natureza serem homogêneos, porque a diversidade daquilo que pode ser compreendido num conceito é precisamente o que constitui o uso desse conceito e a ocupação do entendimento”. (*KrV*, B 685).

da máxima reunião e da máxima divisão, não se dê por “saltos”. Esse princípio se exprime, segundo Kant, por meio da máxima “*non datur vacuum formarum*”, isto é,

não há diferentes gêneros originários e primeiros que se encontrem como que isolados e separados uns dos outros (por um intervalo intermediário vazio); antes, todos os gêneros diversos são apenas divisões de um gênero único, supremo e universal; e desse princípio deriva esta consequência imediata: *datur continuum formarum*, isto é, todas as diferenças das espécies limitam-se reciprocamente e não permitem a passagem de umas para as outras por um salto, mas somente através de todos os graus inferiores da diferença se passa de uma para as outras; numa palavra, não há espécies ou subespécies que sejam (no conceito da razão) as mais próximas entre si; há sempre outras espécies intermediárias possíveis, que diferem menos das primeiras do que estas diferem entre si¹¹. (KrV, B 687).

Agora, se não nos esquecermos do caráter regulativo do uso das ideias da razão (logo, também desta ideia de um sistema de todo conhecimento racional), saberemos que uma tal “continuidade das formas” é uma simples ideia, para a qual não se pode mostrar na experiência um objeto correspondente”. Essa espécie de “divisibilidade infinita” entre os conceitos, que deve ser pressuposta de maneira regulativa no interior daquele sistema, não encontra respaldo na experiência dos objetos, uma vez que “as espécies se encontram realmente divididas na natureza e devem, por conseguinte, constituir em si um *quantum discretum*”. “E se o progresso gradual da sua afinidade fosse contínuo”, prossegue Kant, “deveria também haver uma verdadeira infinidade de membros intermediários entre as espécies dadas, o que é impossível” (KrV, B 689). “Impossível” talvez seja, aqui, um termo demasiado forte. Pois, para a razão, é de fato mais conveniente (e mais conforme ao significado do uso regulativo das ideias) supor que tal transição contínua entre as espécies seja ao menos possível, ou que a experiência não contradiga e nos obrigue a rejeitá-la (fazendo com que permaneça ao menos válida enquanto hipótese).

Com efeito, Kant diz que esse princípio da unidade sistemática de todo conhecimento, embora seja meramente regulativo, deve ser admitido *a priori* como necessário. No final das contas, considerando-se a economia interna da razão em geral, o próprio uso constitutivo do entendimento dependerá da pressuposição desse princípio, que será, nas palavras do autor, “a pedra de toque da verdade das regras” (B 675). A fim de justificá-lo, ele fornece um exemplo significativo:

Os diferentes fenômenos de uma mesma substância mostram, à primeira vista, tal heterogeneidade, que se tem de admitir de início quase tantas espécies de faculdades quantos os efeitos produzidos, tal como na alma humana a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, o engenho, o discernimento, o prazer, o desejo, etc. Ao princípio, uma máxima lógica impõe que se restrinja tanto quanto possível esta aparente diversidade, que se descubra, por comparação, a identidade oculta e se indague se a imaginação, aliada à consciência, não será memória, engenho e discernimento, e até por ventura entendimento e razão. A ideia de uma *faculdade fundamental*, de que a lógica, aliás, não nos descobre a existência, é, pelo menos, o problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades. O princípio lógico da razão exige que se realize, tanto quanto possível, esta unidade e, quanto mais idênticos se encontrem os fenômenos de uma e de outra força, tanto mais verossímil é que sejam apenas diferentes manifestações de uma e a mesma força que se pode denominar (comparativamente) a sua *força fundamental*. O mesmo se passa com as forças restantes. (KrV, B 676-677).

Pensar como um sistema o conjunto das partes de um todo (o que significa pensar uma unidade em meio à multiplicidade) é pensar como um todo *contínuo* a soma dessas partes. O que a filosofia transcendental nos ensina é que a natureza (o mundo dos fenômenos) não poderia ser concebida como um sistema se a própria razão não possuísse, ela mesma, uma unidade sistemática. Nas palavras de P. Huneman: “A ordem da natureza – sua unidade sistemática

¹¹ A respeito disso lê-se também nas *Lições*: “A continuidade de formas [*continuitas formarum*] consiste no fato de que, entre um conceito em gênero e espécie [*in genere et specie*] e também entre uma espécie [*specie*] e a outra, existem infinitamente muitas espécies intermediárias, cujas diferenças são sempre menores”. [VMP1/Pöltz, AA 28: 205].

- é, portanto, o correlato necessário da razão, sem o qual nenhuma lógica da investigação científica poderia ser por ela aplicada ao entendimento” (Huneman, 2008, p. 146)¹². Assim, será necessário postular que a razão, tanto quanto a natureza, constitui uma totalidade *contínua*, e que, portanto, entre as suas “partes” (isto é, suas faculdades, ou “forças” distintas: o entendimento, a sensibilidade, a imaginação, o desejo, o sentimento de prazer etc.), deve haver alguma *afinidade*. Na passagem acima, Kant reúne todas essas forças particulares em torno da ideia regulativa de uma *força fundamental* única, da qual aquelas seriam algo como manifestações particulares.

Agora, como isso se observa no curso em que se desenvolve a obra crítica? A questão que se coloca para Kant é a seguinte: como *expor* discursivamente esse objeto – a razão humana –, que parece revelar-se ora como uma unidade organizada e contínua, ora como um conjunto de partes dissemelhantes e descontínuas entre si? A fim de compreendê-lo, será preciso atentar para a articulação entre dois movimentos característicos do discurso kantiano: o da análise e o da síntese. A esse respeito, encontramos uma passagem esclarecedora no Prefácio à *Crítica da razão prática*:

Quando se trata da determinação de uma faculdade particular da alma humana segundo suas fontes, conteúdos e limites, só se pode começar, segundo a natureza do conhecimento humano, por suas *partes* e por sua apresentação exata e completa (tanto quanto é possível, conforme os elementos dela já adquiridos por nós na situação atual). Mas há ainda um segundo cuidado, mais filosófico e *arquitetônico*: apreender de maneira certa a *ideia do todo* e, a partir dela, considerar todas aquelas partes em uma faculdade pura da razão, em sua relação recíproca umas com as outras, derivando-as a partir do conceito do todo. Esse exame e essa garantia só são possíveis mediante o contato mais íntimo com o sistema; e aqueles que se sentiram entediados em vista da primeira investigação, e que, portanto, não se empenharam em adquirir esse contato, não chegam à segunda etapa, a saber, a visão de conjunto que é um retorno sintético ao que antes fora dado analiticamente; e não é de se admirar que eles encontrem inconsequências por toda a parte, se bem que as lacunas por eles presumidas não se encontrem no próprio sistema, mas simplesmente no curso desconexo de seu próprio pensamento. (KpV, AA 05: 10).

Ao leremos a crítica, é de fato notável o empenho analítico que Kant empreende para discriminar cuidadosamente cada uma das partes da razão humana (suas faculdades), buscando reconhecer e definir seus elementos constitutivos, suas operações, suas funções. Assim, ele identifica e distingue os polos mais salientes dessa “força única” que se supõe ser a razão, e que constituem as contraposições mais evidentes entre as faculdades, tais como entre a sensibilidade (uma faculdade passiva, intuitiva) e o entendimento (uma faculdade espontânea, discursiva), ou entre a razão teórica (restrita ao campo dos fenômenos, que lhes são dados por outra faculdade) e a razão prática (não restrita ao campo fenomênico por ser dona uma causalidade inteligível, que contém o fundamento da realidade dos próprios objetos). Dessas contraposições entre as faculdades derivam as oposições mais centrais e notórias do vocabulário crítico: intuições x conceitos; fenômeno x coisa em si; teoria x prática etc. Kant nos leva a crer constantemente que tais oposições não são outra coisa senão o emblema da finitude da *nossa* razão: uma razão propriamente *humana*, cindida entre a natureza e a liberdade, o ser e o dever ser. Ele afirma, por exemplo, que o fato de nosso entendimento não ser ele mesmo *intuitivo*, ou de nossa intuição não ser ela mesma *originária* (ou espontânea), são uma marca da nossa finitude, visto ser esse o motivo pelo qual o particular nos fenômenos mantém-se sempre irredutível aos conceitos (portanto, sempre contingente para as formas gerais do pensamento). No interior do sistema crítico, a solução dessa contingência é fornecida pelo princípio de *finalidade* da faculdade de julgar, um princípio meramente reflexionante, que fornece uma legalidade apenas “heurística” do contingente (na famosa formulação de terceira Crítica: “a finalidade é a legalidade do

12 Um pouco antes, no mesmo livro: “A força fundamental é, inclusive, mais que uma hipótese: ela é a pressuposição que torna possível o uso hipotético da razão, ou melhor, a própria metodologia da hipótese. Se essa força fundamental, enquanto figura da unidade sistemática da natureza, não fosse pressuposta, a razão procederia no sentido inverso de seu destino [B679]: ela estaria de fato impedida de toda investigação da unidade sistemática da natureza, isto é, da *ordem da natureza*”. [Huneman, 2008, p. 146].

contingente”). Ora, é certo que, se nosso entendimento fosse intuitivo, o particular não lhe seria contingente, de modo que a razão não se veria obrigada a recorrer ao princípio de finalidade. Por esse motivo, não se pode supor que as distinções entre as faculdades desapareçam sob a continuidade da razão tomada como um todo; o que se observa é antes que, na exposição crítica, a razão se revela por meio de uma tensão permanente entre *continuidade* e *descontinuidade*.

Uma análise tão minuciosa das “partes” da razão é, de fato, necessária para os fins da crítica, pois somente ela permite identificar as etapas da formação do conhecimento e a fonte de cada elemento que o constitui. Mas, como vimos acima, ao trabalho analítico deve ser complementar um trabalho sintético, ou, como diz Kant, *arquitetônico*, que restabeleça a “visão do conjunto”. De acordo com a primeira *Critica*, a *arquitetônica* é “a arte dos sistemas” (*KrV*, B 860). No capítulo dedicado à Arquitetônica da razão pura, o autor reitera que todo sistema necessita de um “esquema” que possibilite a realização da ideia que o fundamenta, e lança mão de um símile para facilitar a representação de sua forma:

Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. Esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição acidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*. O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado a seus fins. (*KrV*, B 860-861).

O sistema da razão é, desse modo, algo semelhante a um organismo vivo, cujo crescimento não se dá por meio da adição de partes novas, mas por uma ampliação proporcional do volume que em nada modifica a sua forma¹³. O esquema de um sistema concebido *arquitetonicamente* deve conter *a priori*, em conformidade com a ideia que o fundamenta, “o esboço do todo e a divisão deste nos seus membros” (*KrV*, B 658). Se quisermos nos aprofundar na compreensão dessa analogia entre o sistema da razão e o organismo, convém lembrar que, no final da Dedução transcendental, Kant defende que o nosso conhecimento se desenvolve tal como uma “epigênese”, segundo a qual os conceitos puros do entendimento, por serem *a priori*, são aquilo que possibilita a experiência dos objetos (e não o contrário, isto é, não é a experiência que torna possíveis os conceitos)¹⁴. Nossa experiência tem, portanto, uma forma *a priori* (composta pelos conceitos do entendimento e as formas da sensibilidade), que é “posta em ação”, ou “entra em exercício” “por ocasião” (*KrV*, B 1, 118) de sua matéria, que provém das impressões dos sentidos:

[a experiência] contém dois elementos bastante heterogêneos, a saber, a *matéria* para o conhecimento fornecida pelos sentidos e uma certa *forma* para a ordenar, proveniente da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por

13 A respeito do alcance dessa analogia entre organismo e sistema na crítica, ver o artigo de M. Suzuki, *A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant*. De acordo com o autor, o capítulo sobre a Arquitetônica da razão pura revela que, na verdade, os sistemas são obra de um procedimento misto, que combina o modelo orgânico e o modelo técnico.

14 “Mas só há duas vias pelas quais pode ser pensada a *necessária* concordância da experiência com os conceitos dos seus objetos: ou é a experiência que possibilita esses conceitos ou são esses conceitos que possibilitam a experiência. O primeiro caso não se verifica em relação às categorias (nem mesmo em relação à intuição sensível pura), porque as categorias são conceitos *a priori*, portanto, independentes da experiência (a afirmação se uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Resta-nos, por conseguinte, apenas o segundo caso (por assim dizer um sistema de *epigênese* da razão pura), ou seja, que as categorias contêm, do lado do entendimento, os princípios da possibilidade de toda a experiência em geral”. (*KrV*, B 166-167).

ocasião da primeira, a matéria, entram em exercício e produzem conceitos [dos objetos] (KrV, B 118).

Tal passagem se esclarece à luz do que é dito posteriormente, no §81 da *Crítica da faculdade de julgar*, a respeito da epigênese orgânica, estendida por Kant de um modo bastante singular. O sistema da epigênese, lemos aqui,

também pode ser denominado sistema da *pré-formação genérica*, já que a faculdade produtiva daquele que gera, portanto a forma específica, é *virtualiter* pré-formada segundo as disposições internas conformes a fins que foram partilhadas ao tronco comum (KU, AA 05: 423).

Diferentemente da *pré-formação individual*, nos termos de Kant (também denominada à época *teoria da evolução*), segundo a qual todo o organismo já está materialmente pré-formado, aqui apenas a forma está dada como que “virtualmente” antes do processo histórico (material) de geração do organismo, que, por isso mesmo, pode ser gradual e contingente.

Ora, se quisermos manter a analogia envolvida nessas reflexões, podemos dizer que a obra crítica nos apresenta essa “forma” *a priori* da razão, com todas as suas partes, ou faculdades, a serem compreendidas como potencialidades específicas cujo desenvolvimento real e histórico será contingente. No plano do discurso, combinando o esforço analítico e o esforço sintético, a filosofia crítica se propõe a mostrar tanto a diversidade das faculdades quanto a unidade fundamental e sistemática da razão – tarefa esta que exige apontar, conforme vimos, uma *continuidade essencial* entre essas faculdades, que muitas vezes possuem características opostas. É esse o motivo pelo qual Kant procura afirmar e justificar, em diversos momentos de sua obra, o modo como se dão as *passagens* de uma à outra (e, por conseguinte, de um campo de representações a outro).

Podemos dizer que os exemplos mais evidentes disso no sistema crítico são, sem dúvida, o do trabalho exercido pela imaginação <*Einbildungskraft*> na passagem da sensibilidade para o entendimento, no plano teórico, e o daquele exercido pela faculdade de julgar <*Urteilskraft*> na passagem da razão teórica para a razão prática. Como afirma G. Lehmann, as *passagens* <*Übergänge*> aparecem no interior da obra kantiana nos momentos em que sua reflexão alcança um “novo plano de consideração”: “o conceito de *passagem* desempenha um papel em todos os escritos sistemáticos de Kant – pense-se na doutrina do esquematismo e na *Crítica da faculdade de julgar*”, e ele “surge sempre que um novo plano de consideração é alcançado” (Lehmann, 1969, p. 276)¹⁵.

No primeiro caso, como já vimos mais acima, a imaginação é a faculdade que possibilita a aplicação dos conceitos às intuições por meio dos esquemas. Em uma definição que Kant nos fornece dessa faculdade na Dedução B da primeira *Crítica*, vemos que ela “pertence”, por um lado, à sensibilidade e, por outro, ao entendimento:

Mas, visto que toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence (*gehört zu*) à *sensibilidade*, porque a condição subjetiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não apenas como o sentido, determinável, pode determinar *a priori* o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção; é portanto uma faculdade de determinar *a priori* a sensibilidade; e a sua síntese das intuições, em *conformidade com as categorias*, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e que é a primeira aplicação do entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes) a objetos da intuição possível para nós. (KrV, B 152).

Essa passagem nos interessa sobretudo porque, nela, a imaginação revela-se, por um lado, receptiva e, por outro, espontânea, e seu conceito parece definir mais a zona tensa e dinâmica

15 Ver também o ensaio do prof. Ricardo Terra intitulado “Sentidos de ‘passagem’ (*Übergang*)”, presente no livro *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. (Terra, 2003, p. 52].

em que se dá a passagem contínua das intuições aos conceitos do que uma faculdade distinta e independente¹⁶. Assim, o *esquematismo* da imaginação – essa “arte oculta nas profundezas da alma humana” (KrV, B 180) – produz aquela representação intermediária entre conceitos e intuições que é justamente o *esquema*:

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Essa representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental*. (KrV, B 177).

A faculdade de julgar, por sua vez, desempenha uma função sistemática central na obra kantiana na medida em que, de acordo com a terceira e última *Crítica*, é responsável por operar a ponte entre o entendimento (faculdade de conhecer) e a razão prática (faculdade de desejar). Ao final, não bastará a Kant afirmar que, apesar de conter duas faculdades que legislam em sentidos opostos, a razão pura é sempre “uma só e mesma razão” (GMS, AA 04: 391); será ainda necessário revelar a “nuance” que torna possível uma passagem contínua de uma à outra. Na solução apresentada pela terceira *Crítica*, a passagem das ideias aos conceitos da natureza não será justificada apenas por meio de um uso específico daquelas – o uso *regulativo* – e da noção um tanto obscura de um “análogo” do esquema sensível, mas exigirá ainda o trabalho de uma instância mediadora, que será ela mesma também uma faculdade superior de conhecimento. Assim lemos na Introdução à obra:

Ainda há, porém, na família das faculdades cognitivas superiores, um meio-termo entre o entendimento e a razão. Trata-se da faculdade de julgar, da qual há boas razões para supor, por analogia, que também deveria conter em si *a priori*, se não uma legislação própria, um princípio próprio para buscar leis – meramente subjetivo, em todo caso – que mesmo sem ter um campo de objetos como seu domínio, pode possuir um terreno, todavia, cuja constituição seja tal que, justamente, apenas tal princípio poderia ser aí válido. (KU, AA 05: 177).

Em seu sentido geral, a faculdade de julgar possui um caráter dinâmico (assim como a imaginação, ela é uma *Kraft*), sendo responsável pela “subsunção do particular sob o universal” (KU, AA 05: 201 e KrV, B 171-172). Kant explica que, enquanto faculdade *determinante*, ela é uma faculdade subordinada, que parte de um universal (um conceito, uma lei) fornecido por alguma das faculdades legisladoras (ou o entendimento, ou razão prática) e, por meio dele, determina o particular. Enquanto faculdade *reflexionante*, ela faz o movimento inverso, ou seja, parte de um particular dado e busca para ele o universal. Pelo fato de não estar subordinada ao princípio de nenhuma outra faculdade, ela deverá atribuir a si mesma um princípio, o qual, no entanto, não servirá para determinar os objetos (isto é, para produzir deles algum conhecimento), mas apenas para que possamos refletir a seu respeito¹⁷. De acordo com Kant, este princípio não pode ser outro senão o da *finalidade da natureza*, ou aquele que nos permite pensar que os objetos da natureza de algum modo se conformam aos fins estabelecidos pela razão prática:

Caso deva haver, pois, um conceito ou regra proveniente originariamente da faculdade de julgar, ele teria de ser um conceito de coisas da natureza *na medida em que esta se orienta pela nossa faculdade de julgar*, e, portanto, de uma natureza constituída de tal modo que não se pode ter qualquer conceito dela a não ser enquanto seu arranjo se oriente por nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais gerais, as quais, contudo, não estão ainda dadas; em outras palavras, ele teria de ser o conceito de uma finalidade da natureza em função da nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que se requer para isso que julguemos o particular como estando contido sob o universal e possamos subsumi-lo sob o conceito de uma natureza. (KU, AA 05: 202-203).

16 Não convém aqui adentrarmos nos detalhes de uma investigação, já tantas vezes empreendida, acerca dos diferentes papéis da imaginação em cada uma das Deduções.

17 “Por analogia” com as outras duas faculdades superiores de conhecimento, também o juízo reflexionante possui um princípio próprio; no entanto, diferentemente daquelas, ele não pode legislar sobre os objetos, pois seu princípio não constitui domínio algum no interior da razão.

Para compreendermos melhor o papel mediador desta faculdade reflexionante, devemos observar que, por um lado, seu objeto é sempre um objeto dado na experiência (ele é a representação de um particular), e, por outro, seu princípio sugere que a causalidade desse objeto possui por fundamento uma ideia do mesmo (a representação de um fim). Na passagem do entendimento para a razão prática, a faculdade de julgar compreenderá esse particular na natureza não mais como algo contingente (como ele é para o entendimento), mas como um produto que apresenta uma conformidade a fins. Ora, a faculdade dos fins é a razão prática, que se define pela capacidade de produzir os objetos de acordo com uma representação dos mesmos (ou de ser a causa de sua realidade). Sabemos, porém, que essa causalidade final prática, por não pertencer às categorias do entendimento, não se aplica aos dados da experiência; nesse sentido, o trabalho da faculdade de julgar será o de “nuançar”, por assim dizer, o significado dessa causalidade, atribuindo-lhe um sentido meramente reflexionante que não nos permitirá explicar os objetos da natureza como conformes a fins, mas apenas interpretá-los dessa maneira. É por isso que o princípio da faculdade de julgar (o princípio da finalidade da natureza) não produz qualquer conhecimento dos objetos, mas orienta o entendimento em sua função especulativa.

De acordo com essas considerações, fica claro que a unidade sistemática da razão é aquela que se revela na passagem contínua de uma faculdade à outra, e essa unidade tem por correlato a unidade sistemática da própria natureza. O princípio de continuidade é aquilo que garante, como um pressuposto necessário, que a unidade da forma da razão não se disperse em meio à diversidade de suas partes (o que, como consequência, relativiza qualquer dualismo na obra kantiana). Ora, como a forma da razão não pode ser ela mesma “intuída”, sua apresentação pela via discursiva deverá combinar os movimentos analítico e sintético (a atenção às partes e a visão de conjunto), revelando-se, assim, uma tensão permanente entre *continuidade* e *descontinuidade*, marca característica de uma razão especificamente *humana* e, portanto, finita.

Referências:

- EULER, W. *Natur und Freiheit. Kommentar zu den Einleitungen in Kants "Kritik der Urteilskraft"*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.
- GLEZER, T. *Kant on Reality, Cause and Force. From the Early Modern Tradition to the Critical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2018.
- GUÉROULT, M. *La Critique de la Raison Pure de Kant*. Paris: Collège de France, 2022.
- HEIDEGGER, M. *Que é uma Coisa?* Lisboa: Edições 70, 2002.
- HUNEMAN, P. *Métafísica et Biología. Kant et la Constitution du Concept d'Organisme*. Paris: Éditions Kimé, 2008.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016 (A).
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016 (B).
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundações Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Bd 1-22 (hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen). Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1987.

KANT, I. *Lições de Metafísica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969.

LEIBNIZ, G. W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Em: Leibniz (II). *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MARQUES, U. (org.) *Kant e a Biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

MARQUES, U. *Organismo e Sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MENSCH, J. *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

SANTOS, L. R. *Metáforas da Razão – Ou Economia Poética do Pensar Kantiano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

SUZUKI, M. *A Palavra como Invenção. Heurística e Linguagem em Kant*. Em: *Studia Kantiana*, n. 6/7, p. 29-61, 2008.

TERRA, R. *Passagens: Estudos sobre a Filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

VUILLEMIN, J. *Physique et Métaphysique Kantienne*. Paris: Presse Universitaire de France, 1987.

Sobre “disposição” [Anlage] em Kant¹

[On "disposition"[Anlage] in Kant]

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques²

Universidade Estadual Paulista (Marília, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.96334

Resumo

A *Ideia de uma História Universal em Prospectiva Cosmopolita* exibe um relativo grande emprego de “disposição” [Anlage], conceito que, também compartilhado pela então futura biologia, mostra-se aí com um claro sentido filosófico. No presente artigo, examino algumas posições acerca de tal expressão, avanço uma hipótese sobre a origem do copioso uso dela por Kant, bem como analiso as três primeiras teses da Ideia, núcleo que configura um conjunto de pressupostos deste inteiro opúsculo.

Palavras-chave: Kant; Ideia de uma História Universal; disposição; Blumenbach; Tetens.

Abstract

The *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* shows a relatively large use of “disposition” [Anlage], a concept that, also shared by the then future biology, appears in this text with a clear philosophical meaning. In this article, I examine some positions regarding this expression, put forward a hypothesis about the origin of Kant’s copious use of it, as well as analyze the first three theses of the Idea, the nucleus that configures a set of assumptions of this entire pamphlet.

Keywords: Kant; Idea for a Universal History; disposition; Blumenbach; Tetens.

¹ Salvo advertência em contrário, as traduções para o português constantes do presente texto foram feitas por mim. Para os escritos de Kant tidos cá em conta, utilizou-se a seguinte versão eletrônica deles: *Kant im Kontext III – Komplette Ausgabe – 4. Aufl. 2017. Karsten Worm – InfoSoftWare*.

² Professor na Universidade Estadual Paulista (UNESP). E-mail: ubirajara.rancan@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6786-6621>

"Die Naturanlage ist der Fonds, das Grundstück. Capital.
[...]" [Kant, Refl, AA 15: 868]

1. Introdução

O objeto deste texto é o conceito de *Anlage*, traduzido comumente entre nós por “disposição”, também por “predisposição”. Nele, adota-se a primeira dessas alternativas (cf. Kant, Anth, AA 07: 286)³.

Se na filosofia kantiana em português tem-se preferencialmente tais duas alternativas, na biologia – campo no qual *Anlage* tem longa trajetória – optou-se em várias línguas pelo próprio étimo germânico, (cf. Carter, 2001, p. 21; 73; 75; 87; 88; 106; 110; 114; 117-118; 123-127; Galperin, 2000) sem que semelhante escolha estivesse associada à filosofia em geral ou ao idealismo crítico em particular.

Seja como for com a palavra, falar de “disposição” em âmbito filosófico é remeter a algo de agora, algumas décadas, mais de dois milênios, ou desde Platão e Aristóteles ao debate contemporâneo sobre categorialismo e disposicionalismo.

Já na economia do pensamento kantiano, ainda que *Anlage* não seja uma noção de primeira grandeza, ela nele se conta não só em relativo grande número, mas ali se acha em boa parte dos escritos que o compõem, embora não sempre com densidade filosófica.

Sem ora cuidar da genealogia semântica de tal expressão, tampouco analisando a sinuosidade de certas suas traduções, presente já na versão latina de Born da Razão Pura,⁴

3 “[O] temperamento ainda tem de ser distinguido de uma disposição [Disposition] habitual (contraída pelo hábito), porque a esta não subjaz nenhuma disposição natural [Naturanlage], mas [he subjazem] meras causas ocasionais [...]” “[das Temperament [...] von einer habituellen (durch Gewohnheit zugezogenen) Disposition noch unterschieden werden muß: weil dieser keine Naturanlage, sondern bloße Gelegenheitsursachen zum Grunde liegen [„,]”. Em tal texto, poder-se-ia encontrar uma boa razão de natureza filológica – ainda que tópica – para preterir “disposição” e preferir “predisposição” para verter *Anlage* para o vernáculo. Cf. Kant, RGV, AA 06: 28: “A propensão, propriamente, é só a predisposição para o desejo de um prazer, prazer que, se o sujeito o houver experimentado, produz inclinação para ele” [“Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehrn eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt”]; id., Refl, AA 15: 307: “Na pintura: [a] composição (‘o factum), [a] disposição ([o] agruparse) pela qual, como um todo, algo chama a atenção. [...]” [“In der Mahlerey: Anlage (“das Factum), disposition (gruppiren), dadurch es als ein gantzes in die Augen fällt. [...]”]. Em sua Teoria Geral das Belas-Artes, Sulzer conceituou *Anlage*, expressão que, em tal passagem, opto por traduzir por “composição”; Sulzer, 1771, p. 55-6: “A apresentação das partes mais essenciais de uma obra, por meio da qual ela é determinada no todo. [...] Na composição, é determinado o plano da obra com as partes principais dela: a execução dá a cada parte principal sua figura, a elaboração labora as ligações mais pequenas e coaduna completamente as partes menores, cada uma em sua proporção correta e em sua melhor forma. Se a composição é completa, nada mais de essencial, então, tem de poder inserir-se na obra” [“Die Darstellung der wesentlichsten Theile eines Werks, wodurch es im ganzen bestimmt wird. [...]. In der Anlage wird der Plan des Werks, mit den Haupttheilen desselben bestimmt, die Ausführung giebt jedem Haupttheil seine Gestalt, und die Ausarbeitung bearbeitet die kleineren Verbindungen, und füget die kleinsten Theile völlig, jeden in seinem rechten Verhältniß, und bester Form zusammen. Wenn die Anlage vollendet ist, so muß nichts wesentliches mehr in das Werk hinein kommen können”].

4 Não sendo a primeira Crítica, quer o principal texto kantiano no que tange ao significado conceitual de *Anlage*, quer o texto no qual o filósofo primeiro empregou de modo técnico essa expressão, vale mesmo assim indagar como a compreenderam dois de seus primeiros tradutores: Born, em 1769, Gentile e Lombardo-Radice, em 1910. Para tanto, considere-se fragmento de uma conhecida passagem do início da “Analítica dos conceitos” no qual, parece, Kant afirma: “até seus primeiros germes e disposições no entendimento humano” [Kant, KrV, B 91: “bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande”]. Transpondo-se de modo literal para o vernáculo a tradução desse fragmento por Born, tem-se: “até seus primeiros inícios, como que estames na mente humana” [Born, 1769, p. 63: “usque ad prima illorum initia quaqueftamina in mente humana”]. Procedendo-se do mesmo modo com a versão de Gentile e Lombardo-Radice: “até seus primeiros germes e suas primeiras virtualidades no humano intelecto” [Kant, 1949, p. 108: “fino ai loro primi germi e alle loro prime virtualità nell’umano intelletto”]. A escolha de Born por “stamina” remete à imagem de um tecido, uma trama em que tais “estames”, “fios” ou “linhas” são, em percurso sintético, suas primeiras, em percurso analítico, suas derradeiras partes constituintes. Ao contrário do original, porém, que fala em “germes e disposições” [Keimen und Anlagen], essa tradução indica um só elemento – “initia” – cuja especificidade semântica é bastante modesta em comparação com a de “Keimen”, elemento, a seguir, metaforizado como “estames”.

ocupo-me na primeira seção deste texto, com comentários próprios ao modo como uma que outra leitura contemporânea julgou dever considerar esse conceito. Assim fazendo, introduzo dados que me permitem avançar uma hipótese acerca de parte do objeto desse trabalho, o qual, por inda estar em andamento, não apresenta conclusões definitivas. Já em sua segunda seção, abordo as três primeiras “Teses” da *Ideia de uma História Universal em Prospetiva Cosmopolita*, parte desse opúsculo que, em relação ao todo no qual está inserida, apresenta caráter marcadamente embrionário.

2. Em busca do sentido de *Anlage*

Conforme escolha do editor do *Cambridge Kant Lexicon*, depreende-se que *Anlage* não terá suficiente importância, ao menos para em tal obra merecer um verbete exatamente próprio. Nessa publicação, com efeito, o termo é considerado junto a *Naturell*, na entrada “*Natural aptitude (Naturell, Naturanlage)*”, algo que a autora do texto em pauta justifica por meio de passagem da Antropologia (cf. Munzel, 2021, p. 305)⁵.

Não sendo o caso de ora discutir a tradução de *Anlage* pela qual ali se optou,⁶ dir-se-á que a indicação de permutabilidade oferecida por Kant entre aqueles dois termos [“*Naturell*” e “*Naturanlage*”] em sua obra de 1798 poderá ser mais episódica do que duradoura, já pela restrição em tal passo por ele próprio colocada; ou seja: a categorização ali feita insere-se no âmbito d’“o que pertence à faculdade de desejar” (Kant, Anth, AA 07: 285)⁷.

Ou seja: Born interpreta haver um só elemento digno de destaque na frase de Kant [“*Keimen*”; “*initia*”], o outro [“*Anlagen*”; “*stamina*”] parecendo-lhe cumprir função somente enfático-explicativa em favor do primeiro. No caso da solução adotada por Gentile e Lombardo-Radice [“*virtualità*”], ela ecoa a oposição entre virtual e atual, já recordada, entre outros, pelo Leibniz dos *Novos Ensaios* em sua contra-argumentação à crítica lockeana da inatidão de ideias e princípios [cf. Leibniz, 1898, p. 101], polêmica que, a despeito de só *en passant* ter merecido alguma atenção de Kant, pode explicar a adoção de “*virtualidades*” para traduzir “*Anlagen*”. De fato, tal opção, linguisticamente injustificada, torna-se filosoficamente cabível em função da ressonância inatista [de viés leibniziano] da fórmula metafórica empregada pelo filósofo, ressonância já denunciada e lamentada por um De Vleeschauwer, por exemplo, em seu estudo sobre a dedução transcendental na obra de Kant [cf. De Vleeschauwer, 1936, p. 24-26]. Ainda nesse mesmo fragmento da Razão Pura, Born traduz “*vorbereitet liegen*” – “encontram-se preparados” [cf. Kant, KrV, A 66 / B 91: “*Wir werden [...] die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen [...]*”] – por “*latent praeformati*”, pelo que, assim, os conceitos puros literalmente “latem” [do verbo *later*] “pré-formados” naqueles “primeiros inícios, como que estames na mente humana” [cf. Born, 1769, p. 63: “[C]onceptus puros usque ad prima illorum initia quafique stamina in mente humana perfequemur, in quibus latent praeformati [...]”]. Se, para dizer o menos, essa interpretação é bastante contestável – e desde a segunda edição da Razão Pura, a mesma vertida para o latim por Born –, registre-se que a alternativa adotada por Gentile e Lombardo-Radice – “*giacciono pronti*” [“jazem prontos”] [cf. Kant, 1949, p. 108: “*Noi dunque seguiremo i concetti puri fino ai loro primi germi e alle loro prime virtualità nell’umano intelletto, dove essi giacciono pronti [...]*”] – não o é menos. Que temos, então, em suma, com tais duas traduções de “*Anlagen*”? No caso de Born, a opção pela inespecificidade do termo, coadjuvante face a “*Keimen*”, emblema do preformismo. No de Gentile e Lombardo-Radice, um crescendo que vai dos “primeiros germes” e das “primeiras virtualidades” dos conceitos puros à *prontidão* destes no entendimento humano. Tais duas escolhas acomodam-se a uma mesma interpretação: as representações elementares do conhecimento reposam sobre um fundo não só apriorístico, mas estruturalmente antecipatório. Com isso, “disposições” e “germes” tornam-se responsáveis pela pré-formação das formas-de-pensamento, também das formas-de-intuição. Cf. Kant, 1929, p. 103: “*to their first seeds and dispositions*”; id., 1998; p. 203: “*into their first seeds and predispositions*”; id., 2007; p. 136: “*hasta sus primeros embriones y primordios en el entendimiento humano*”.

5 “Both the terms *Naturell* and *Naturanlage* (which Kant implies are interchangeable; see A, 7:285 [1798]/Ceahe:384) are translated as ‘natural aptitude’ (see endnote). In addition to these terms Kant speaks of *natürlichen Anlagen*, as well as of an associated concept, the *Keime* or rudimentary germs of human nature (or more broadly, of the nature of any organic being)”. Cf. Durigan, 2021; Souza, 2013. Embora assim, a obra seguinte, por exemplo, não contém um verbete dedicado à “*Anlage*”: cf. Toepfer, 2011.

6 Embora sem cotejar tal tradução com outras, “*natural aptitude*” – ou mesmo “*aptidão*”, no vernáculo – parece-me alternativa bastante adequada, seja do ponto de vista filológico, seja do conceitual-sistêmático. A propósito, cf. “*Aptitude*”.

7 “– Daher kann man in der Charakteristik ohne Tautologie in dem, was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist), das Charakteristische in a) *Naturell* oder *Naturanlage*, b) *Temperament* oder *Sinnesart* und c) *Charakter schlechthin* oder *Denkungart eintheilen*. –”.

Como quer que seja, além da Antropologia, também a Religião contém não só vários registros de “disposição”, mas indicações claras e categorizadas que poderiam fazê-la testemunhar a prol de uma *Anlagetheorie* (cf. Fantasia, 2020) na filosofia transcendental. Mesmo assim, consoante outros momentos nos quais o filósofo expressou-se com similar determinação, sem que distinções e categorizações então avançadas houvessem sido sempre observadas por ele, teria sido preciso, no caso em pauta, para que a intercambialidade apontada pudesse ser avaliada como peremptória, os termos de sua indicação terem tido suas significações prévia e posterior estabelecidas. Numa palavra: justo pelo fato de que, por definição, um Léxico opera na direção contrária à da flutuação semântica das expressões que indexa, teria sido prudente indicar a conclusão do confronto entre a permutabilidade *uma vez* registrada por Kant e a flutuação semântica dos termos nela envolvidos, confronto do qual, se ele ocorreu, ali não se dá notícia.

Mais adiante, a mesma autora afirma: “*Almost one-third of Kant’s uses of Anlage(n) (in his works published in his lifetime) are concentrated in his 1793 Religion within the Boundaries of Mere Reason [...]*” (Munzel, 2021, p. 307). Embora sem o haver conferido, aceito a justeza desse levantamento. Mesmo assim, uma comparação meramente estatística entre as ocorrências de “disposição” e “disposição natural” na Religião e na Ideia de uma História Universal face ao conjunto de páginas de cada um de tais escritos na *Akademie-Ausgabe* leva à conclusão de que a Ideia tem uma média de emprego daquelas expressões, por página, mais de cinco vezes superior do que o tem a Religião.

Nesse sentido, causa estranheza – e não só pelo fator quantitativo – a ausência de ao menos uma simples menção ao opúsculo de 1784 no verbete em pauta do Léxico kantiano da Cambridge⁸.

Se formos agora ao *Kant-Lexikon* publicado pela editora De Gruyter, duas de suas quase três mil páginas consagram, sim, um verbete próprio à *Anlage*. (cf. Shell, 2021, p. 96-97) Nele, lê-se: “*Der Ausdruck ‚Anlage‘ gehört ursprünglich, wie dispositio (sein lateinisches Äquivalent), zum Vokabular der Biologie*” (id., p. 96)⁹.

O que ora me importa nessa assertiva é a relação de pertencimento que nela se estabelece entre “disposição” e “vocabulário da biologia”; ou, de modo conciso: entre “disposição” e “biologia”¹⁰.

Bastante repisada, essa ligação constitui lugar-comum da exegese kantiana de tal conceito, e, bem mais, de toda uma nomenclatura empregada pelo filósofo, desde pelo menos os anos 1760. A justificativa que chancela tal vínculo, tanto se dá pelo entanto passado próximo, quanto pelos futuros subsequentes e distante que sobreviriam à obra de Kant. Ou seja: quer nos voltemos para o Seiscentos, quer para o Oitocentos [e dali para diante], “disposição” e “biologia” caminham de tal maneira juntas (cf. *Anlage*)¹¹ que a presença de *Anlage* na filosofia

8 Embora, como a seguir se verá, o mais recente *Kant-Lexikon* em alemão conceda uma entrada a “*Anlage*”, a referência à Ideia, nela, é demasiado indicativa, somente; cf. Shell, 2021, p. 97: «*Die volle Entwicklung der moralischen Dispositionen ist nur in einer bürgerlichen Ordnung gewährleistet (vgl. 8:22; 8:27f.; 8:307): „[E]in allgemeiner weltbürgerlicher Zustand“ ist „der Schoß, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden“ (8:28; Weltbürgerrecht). Die Entwicklung der Anlagen der Menschheit macht trotz aller Unordnung im Aufeinanderfolgen der Ereignisse die Regelmäßigkeit in der Geschichte aus (vgl. 8:25; Geschichte) ».*

9 “*Der Ausdruck ‚Anlage‘ gehört ursprünglich, wie dispositio (sein lateinisches Äquivalent), zum Vokabular der Biologie*”.

10 Lembrar-se-á que o vocábulo “Biologia”, parece, não existia em alemão ao menos até 1802; cf. Treviranus, 1802. Algo ironicamente, nessa obra parece haver um só registro de “*Anlage*”: “[D]er Arzt mehr als irgend ein anderer Künstler gewisser Anlagen zur Ausübung seiner Kunst bedarf [...]” (id., p. 129).

11 “*Anlage, 1) die Fähigkeit lebender Wesen, durch Erbfaktoren (Gen) bestimmte, noch nicht entwickelte Eigenschaften auszubilden: äußere Merkmale, z. B. Größe, Wuchs, Körperbedeckung, innere Merkmale, z. B. psychische Leistungen. Beim Menschen untersucht insbesondere die Zwillingsforschung, was Anlage und was Erziehung bzw. Anpassung ist (angeboren, angeborene Verhaltensweise). Anlage-Umwelt-Diskussion. 2) Disposition für eine bestimmte Krankheit, z. B. die ‚diabetische Anlage‘. 3) präsumptive Anlage, zukünftige Anlage, in der Entwicklungsbiologie Keimareale vor ihrer sichtbaren Abgrenzung, welche sich später zu bestimmten Organen oder Geweben differenzieren. Ein Plan solcher auf den Keim projizierter Areale wird als Anlageplan bezeichnet*”. Cf. “*Anlage (Biologie)*”: “*Unter Anlage wird in der Entwicklungsbiologie das Anlegen neuer Organe oder Strukturen während der Entwicklung eines Organismus verstanden. Die Anlage von Organen*

crítica, quando não ocorre em registro diretamente embriológico, é tida por metáfora biológica, fato que de saída a excluiria de um vocabulário originalmente filosófico.

Contudo, lembre-se o emprego de “*hexis*” e “*diathesis*” em Aristóteles, algo que, parece, não ocorre – e, caso sim, de modo nenhum preferencialmente – em âmbito biológico. (cf. Angioni, 2019, p. 314-321) Por outro lado, “*diathesis*”, ao menos a partir de Galeno, torna-se termo médico, (cf. Gargiulo, 2019; Rebollo, 2006) sendo como tal empregado no século XVIII, (Veneroni, 1700, p. 183)¹² e até hoje.

Dir-se-á que, com respeito à *Anlage*, Kant não terá tido em conta a *Ética Nicomaqueia*, tampouco as *Categorias*, embora menos ainda a obra do Médico de Pérgamo,¹³ senão que – o quê? Não se poderia nomear, entre outros, Bonnet, Buffon, Haller, Maupertuis, tampouco Blumenbach, pela simples e suficiente razão de que, falando todos da origem e do desenvolvimento dos corpos organizados, nenhum deles, ao contrário do filósofo, fez tanto uso de “disposição”.

Embora o aristotelismo germânico fosse ainda uma referência próxima na *Albertina* quando ele nela estudou, (cf. Tommasi, 2009; Sgarbi, 2010) tampouco haverá justificativa direta para afirmar que, a propósito de *Anlage*, Kant tenha tido em mente o pensamento do Estagirita [o que, caso sim, poderia representar a fonte de um uso não-biológico de “disposição” por ele], embora muito menos eu suponha alguma atenção especial de sua parte à literatura médica do século II d.C. [o que, caso sim, poderia expressar a fonte de um uso biológico do termo por ele].

.

Antes, porém, de avançar a hipótese sobre qual possa ter sido a eventual matriz desse relativo copioso emprego técnico de *Anlage* por Kant, prossigo com o exame da relação entre tal conceito e a biologia, ou, nesse caso, com o de uma relação mais específica na qual está inserido o uso de “disposição” pelo filósofo.

Para tanto, parto da seguinte afirmação de Kleingeld em *Progresso e Razão*: “Kant rejeita [a] teoria [da pré-formação] sob a influência do biólogo Johann Friedrich Blumenbach (cf. KU AA 05: 424)” (Kleingeld, 1995, p. 126)¹⁴.

Podem-se compreender alcance e impacto de tal afirmação – e, com isso, pode-se suavizar a imprecisão dela –, se se tiver em mente o passo da KU a que a autora remete; a saber: o derradeiro parágrafo do “§ 81” dessa obra, parágrafo cujas últimas linhas enaltecem o trabalho do naturalista turíngio a propósito da “teoria da epigênese”, e nela, em especial, do “impulso de formação” [*Bildungstrieb*]. Mas a afirmação acima permanecerá mesmo assim imprecisa, já porque – afora *Reflexionen* presumivelmente manuscritas nos anos 1770, nas quais a pré-formação é claramente preterida em favor da epigênese (cf. Kant, *Refl*, AA 17: 492)¹⁵ –, embora sem a nomear,¹⁶ Kant faz alusão a tal teoria no *Beweisgrund*; (cf. id., p. 115) ou seja: antes de

findet bei tierischen Organismen nahezu ausschließlich während der Embryogenese statt. Bei Pflanzen hingegen werden Organe wie Blätter und Blüten während der gesamten Wachstumsphase angelegt”.

12 “[D]iathese, diatesi, dispositione, fem. Leibs- oder Gemüths-Beschaffenheit / affectio, dispositio corporis vel animi”. Cf. *Dictionnaire françois-latin des termes de medecine, et de chirurgie*, 1741, p. 133: “Mot grec διάθεσις, qui signifie affection, disposition ou constitution particulière de l’homme, tant naturelle que contre-nature. La diathèse établit le genre de la santé & de la maladie. Elle s’étend aussi aux causes de la maladie, à ses symptômes, & même à la disposition où l’on est de tomber malade [...]”.

13 Exceção que confirma a regra, Kant, parece, cita uma única vez Galeno; cf. Kant, PG, AA 09: 397: “Die Perser folgen dem Galen in ihren Curen und glauben, er habe von Christo darin sehr viel gelernt”.

14 “Kant weist diese Theorie unter dem Einfluss des Biologen Johann Friedrich Blumenbach ab (vgl. KU V, 424)”.

15 Texto manuscrito, segundo Adickes, entre 1770 e 1771. Cf. Kant, AA 18: 08; 12 [textos manuscritos, segundo Adickes, por volta de entre 1776 e 1778]. Tais “reflexões” não contêm nenhum emprego de “*Anlage*”.

16 Mas nenhuma outra teoria acerca da formação e do desenvolvimento dos corpos organizados, tida aí em conta pelo filósofo, é como tal nomeada; cf. Kant, BDG, AA 02: 114-115.

Blumenbach a defender (cf. Klatt, 2010, p. 43)¹⁷.

No texto de 1762, com efeito, se não ocorre uma rejeição explícita da “pré-formação”, a seguinte passagem, irônica, exemplificará uma contrariedade indireta do filósofo em relação a ela: “Alguém já tornou comprensível a faculdade da levedura de gerar mecanicamente seu igual? E, mesmo assim, nem por isso se faz referência a um fundamento sobrenatural” (ibid.¹⁸).

Tal fragmento merece uma atenção como que retrospectiva, já que nele Kant tanto aponta a limitação da explicação epigenética [pela incompreensibilidade geracional do recurso simplesmente mecânico], quanto a da pré-formação [por seu antifilosófico apelo à sobrenaturalidade], as duas teorias aparentemente inconciliáveis que depois seriam – também por ele – postas em concerto uma com outra.

De acordo com Warda, a biblioteca pessoal do filósofo continha duas obras de Blumenbach: o *Handbuch der Naturgeschichte*, de 1779 [seu segundo tomo é do ano seguinte], (Warda, 1922, p. 27)¹⁹ e *Über den Bildungstrieb*, de 1789, (ibid.)²⁰ algo que, evidente, não afasta o eventual contato de Kant com outros escritos do mesmo autor.

Na primeira de tais obras, o emprego de “disposição” parece resumir-se a um só caso, no qual *Anlage* corresponderá aproximadamente a “estrutura”: “Tanto pela incorreta disposição do germe, quanto pelo acaso em seu desenvolvimento, um corpo organizado é às vezes desfigurado em malformação”. (Blumenbach, 1779, p. 21)²¹ No mesmo escrito, Blumenbach defende a epigênese; por exemplo, na seguinte passagem:

[Com respeito ao surgimento dos corpos organizados recém-gerados, permanece, no geral, amplamente mais adequado à nossa faculdade de conhecimento, e mesmo às regras de toda a investigação filosófica, ele ser explicado somente por formação contínua (epigênese) do material reprodutivo em si informe, mas organizável sob as condições exigidas para tanto [...] (id., Bd. 1, p. 16)²².

Já em nota no “§ 7” da edição de 1799 desse mesmo Manual, Blumenbach afirma:

[Quando alguns modernos, para conciliar a hipótese da evolução com a doutrina da formação contínua, embora admitindo que o material reprodutivo não é pré-formado, pensam, porém, que, independente disso, ele contém um germe, o qual, contudo, é diferente do material reprodutivo não formado etc., tais são expressões indeterminadas, vazias [...]²³ (id., p. 13).

Ou seja: Blumenbach não só não parece ser aí favorável a uma composição entre epigênese e pré-formação—algo defendido por Kant em 1790, por Tetens em 1777 –, mas pode estar a criticar, talvez entre outros, pelo menos um de tais dois autores.

Assim ou não, a seguir avanço a hipótese sobre qual possa ter sido a eventual matriz desse relativo copioso emprego de *Anlage* pelo filósofo.

17 “Als Blumenbach 1775 seine Dissertation schrieb, war er noch ein Anhänger der Präformationstheorie”.

18 “Hat wohl jemals einer das Vermögen des Hefens seines gleichen zu erzeugen mechanisch begreiflich gemacht? und gleichwohl bezieht man sich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund”.

19 “Blumenbach Joh(ann) Friedr(ich), *Handbuch der Naturgeschichte*. Mit Kupfern. Göttingen. 1779. (Zweyter Theil. Göttingen. 1780). 8º. (269). VII. 346. VIII. 489. XIV. 619 (4). 620 Anm.”

20 “Blumenbach Joh(ann) Friedr(ich), *über [sic] den Bildungstrieb*. Göttingen. 1789. 8º. (309. R. Hagen). V. 529. XI. 169. 176. 199. XV. 602 Anm.”. Cf. Blumenbach, 2019.

21 “Sowol durch eine fehlerhafte Anlage des Keims, als auch durch Zufall bey seiner Entwicklung, wird zuweilen ein organisirter Körper zur Mißgeburt verunstaltet”.

22 “Und so bleibt es folglich im Ganzen unserem Erkenntnissvermögen und selbst den Regeln aller philosophischen Nachforschung weit angemessner, wenn man die Entstehung der neuzeugten organisirten Körper bloss durch allmähliche Ausbildung (Epigenesis) des an sich zwar ungeformten, aber unter den dazu erforderlichen Umständen organisirbaren Zeugungsstoffes, erklärt”.

23 “Wenn hingegen einige Neuere, um die Evolutionshypothese mit der Lehre von der allmäßlichen Bildung in vereinbaren, zwar zugeben, daß der Zeugungsstoff nicht präformirt sey, aber doch meinen, daß er deßen ohngeachtet einen Keim enthalte, der dennoch was anders sey, als ungeformter Zeugungsstoff sc. so sind das unbestimmte, leere Ausdrücke”.

Nos dois tomos dos *Ensaios Filosóficos sobre a Natureza Humana e sobre seu Desenvolvimento*, de Tetens, (cf. Tetens, 1777) há pouco mais de 200 ocorrências de “Anlage” e “Anlagen”,²⁴ afora pouco mais de 40 de “Naturanlage” e “Naturanlagen”. Esse dado tão só quantitativo torna-se, mesmo assim, comparativamente impactante face às obras que lhe são em parte congêneres dos autores acima lembrados, nas quais, como dito, não ocorre, ou é raro, o emprego de “disposição”. Com isso, o principal escrito do chamado “Locke alemão” poderá eventualmente representar a *fonte inspiradora* para o copioso uso de *Anlage* por Kant.

À primeira vista, porém, tal possível inspiração estaria de antemão limitada ao uso da palavra, justo pelas reconhecíveis contrapostas orientações filosóficas de um e outro. Com isso, embora a mesma expressão fosse encontrada em ambos, no mesmo registro temático geral, é como se tais orientações implicassem um suficiente desajuste entre os significados dela em cada um deles.

Contra esse eventual prejulgamento, porém, será bastante recordar que o mesmo Tetens terá provavelmente sido [para repetir a expressão de Kleingeld, mas não o nome com o qual ela a associa] a verdadeira “influência” sobre Kant no que se refere, se não à rejeição da “teoria da pré-formação” em favor da epigênese, à defesa da “pré-formação genérica”, que, como se viu, parecia não cair nas graças de Blumenbach, por assim dizer. Ou seja: o alcunhado “Locke alemão” não defende a epigênese, mas tampouco a pré-formação, propugnando por uma composição entre elas.

A esse respeito, por sinal, as palavras de Kant na *Reflexion* de número “4900” podem ecoar uma posição inadequada dele sobre Tetens: “[Diferentemente de] Tetens, não me ocupo com a evolução dos conceitos ([não me ocupo com] todas as ações pelas quais os conceitos são gerados)” (Kant, *Refl*, AA 18: 23)²⁵.

Embora se refira à “evolução dos conceitos”, não à dos corpos organizados, o filósofo, que nunca se pronunciou a respeito da proposta de Tetens em favor de uma “*Epigenesis durch Evolution*”, emprega em tal comparação um vocabulário cujo núcleo (“evolução”; “gerados”) indica uma clara²⁶ metáfora embriológica calcada na nomenclatura da pré-formação, que, chamada também evolução, era descartada por ele. A questão é que Tetens não só não defendeu a “evolução”, como defendeu uma “epigênese por evolução”, e, no geral, no mesmo sentido em que, 13 anos depois, Kant defenderia a “pré-formação genérica”.

Quanto à possibilidade de Tetens ter sido a *fonte inspiradora* para o copioso emprego de *Anlage* por Kant, as contrapostas orientações filosóficas de um e outro poderão não os ter impedido de, tal como no caso da “pré-formação genérica”, proceder a um compartilhamento terminológico, que, ao fim e ao cabo, estaria como que pré-chancelado pela defesa comum de algo maior: justamente, uma “epigênese por evolução”.

24 Afora “Anlage”, Tetens emprega muitas vezes “Disposition”, distinguindo, ocasionalmente, uma expressão de outra; cf. por exemplo: Tetens, 1777, Bd. I, p. 15: “Worinne bestehtet aber dieser gleichsam zurückgelegte Abdruck von jener Empfindung, welcher im Gedächtniß ruhet? und worinn ist solcher von der wieder erweckten Nachbildung des Mondes unterschieden? Ist jener etwan eine blosse Disposition, ein blossem Vermögen, oder eine nähere Anlage, oder Aufgelegtheit, so eine der Empfindung ähnliche Modifikation wieder erwecken zu können?”. Nessa sua obra, parece haver 99 passagens com o emprego de “Disposition” ou “Dispositionen”, algumas das quais contêm também o emprego de “Anlage”.

25 “Ich beschäftige [sic] mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens (alle Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden) [...]”.

26 As palavras da próxima dezena de linhas reproduzem quase literalmente a conclusão de artigo próprio; cf. Autor, 2022, p. 7-25.

3. Anlage e Naturanlage na Ideia

Sem proceder a um exame das definições de “disposição” contidas na Religião, (cf. Kant, RGV, AA 06: 28)²⁷ na Antropologia, (cf. id., Anth, AA 07: 285) em *Sobre as Diferentes Raças Humanas*, (cf. id., VvRM, AA 02: 434) abordo as 3 primeiras “Teses” da *Ideia de uma História Universal em Prospetiva Cosmopolita*. Assim fazendo, meu objetivo é o de destacar e examinar, num texto no qual isto é singularmente expressivo, parte do movimento embrionário de “disposição”.

Seja qual for uma eventual divisão entre as nove Teses da Ideia, (cf. Lerussi, 2015, p. 93-105)²⁸ suas três primeiras parecem ter caráter marcadamente embrionário. De acordo com o texto da primeira delas – cujo conteúdo diz: “*Todas as disposições naturais de uma criatura estão constituídas para um dia evolver-se completamente e conforme-a-fim*” (Kant, IaG, AA 08: 18)²⁹ –, nele estarão inseridas pelo menos seis afirmações, aclaradas e expandidas ao longo das duas Teses seguintes; a saber: 1^a. Há disposições nas criaturas; 2^a. Tais disposições são naturais; 3^a. A constituição de todas tais disposições leva-as a um *evolvimento*; (cf. Marques, 2022, p. 8-9)³⁰ 4^a. O *evolvimento* de todas tais disposições será completo; 5^a. O *evolvimento* de todas tais disposições será conforme-a-fim; 6^a. A conclusão de tal completo, teleologicamente orientado *evolvimento* é cronologicamente imprevisível.

Penso que a 2^a., a 3^a. e a 5^a. dessas afirmações embutidas na “Primeira Tese” serão especialmente impactantes. Ou seja: havendo disposições *por ser preciso havé-las* [necessária, a mecanicidade natural é insuficiente], tais disposições serão tão naturais, quanto natural é a mecanicidade com a qual terão de associar-se.³¹ Noutras palavras: tais disposições não representam uma segunda natureza, mas são *originárias*, sua originalidade sendo especialmente constituída por duas características complementares: autodesenvolvimento e teleologismo.

27 “Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein. Sie sind **ursprünglich**, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens notwendig gehören; **zufällig** aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre”.

28 Permite-me encarecer a importância desse artigo, não só pela qualidade que o distingue, mas pelo objeto que o constitui.

29 “Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln”.

30 A nota a seguir reproduz quase integralmente o conteúdo a que remete. « *Auswicklung*. O vocábulo ‘evolvimento’ não consta do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*, no qual, contudo, encontra-se “*evolver*” [cf. *Evolver*]. Notar-se-á que ‘evolução’ [*Evolution*, em alemão] e ‘*evolver*’ [*evolvieren*, em alemão] têm a mesma etimologia de origem latina: cf. *Evolve*. A fim de distinguir entre ‘*Auswicklung*’ [ao que parece, Kant não se valeu da grafia ‘*Auswicklung*’] e ‘*Entwicklung*’ / ‘*Entwicklung*’ [encontram-se ambas as grafias nos escritos kantianos], optei por traduzir o primeiro vocábulo por ‘evolvimento’ [salientando o comum significado dos prefixos ‘*Aus-*’ e ‘*e[x]l-*’], o que, em princípio, facultaria compreender ‘*Auswicklung*’ como um movimento edutivo, no âmbito da ‘pré-formação individual’, ao passo que ‘*Entwicklung*’ / ‘*Entwicklung*’, como um movimento produtivo, no âmbito da ‘epigênese’ ou da ‘pré-formação genérica’. Embora houvesse suficiente razão conceitual para que tal distinção linguística fosse praticada pelo filósofo, o fato é que isso não ocorreu, Kant tendo promovido um emprego não regulado de um e outro vocábulo, como, por exemplo, nas seguintes duas passagens da Ideia, nas quais, salvo engano, haveria suficiente razão linguístico-conceitual para que em ambos os casos ele houvesse optado por ‘*entwickeln*’: cf. Kant, IaG, 08: 18: ‘*Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln [...]*’ [negrito meu]; “Am menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln [...]”. Com respeito à diferenciação entre ‘*Auswickeln*’ e ‘*Einwickeln*’, assim bem sintetiza Müller: ‘*Auswickeln ist pure Mechanik, keine Neubildung, keine echte Entwicklung in unserem Sinn*’ [cf. Müller, 2015, p. 42]. Já com referência ao prefixo alemão ‘*ent*’ – que, conforme o Duden, “drückt in Bildungen mit Verben ein Herausgelangen, ein Wegnehmen aus” [cf. *Ent*] –, ele se conformará com o prefixo português ‘*des*’ cujas origem e valor semântico, contudo, são bastante complexas; cf. Santos, 2020 ».

31 Penso no verbo *beigesellen* e no título do “§ 81” da KU [“*Von der Beigesellung des Mechanismus zum teleologischen Princípio in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts*”]. Cf. “*Beigesellen*”.

Já a “Segunda Tese” do mesmo opúsculo sustenta: “*No homem (como a única criatura racional sobre a terra), aquelas disposições naturais voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se por completo somente na espécie, não, porém, no indivíduo*” (Kant, *IaG*, AA 08: 18)³².

Com respeito à primeira, tal Tese acrescenta-lhe um desdobramento de caráter limitador, relativo ao desenvolvimento das disposições naturais. Para além do contexto em que seja primeiro compreendido, o raciocínio dessa “Segunda Tese” dispõe ainda o mesmo fundo explicativo que permitirá harmonizá-lo com a posição de Kant em favor de uma “pré-formação genérica”, não “individual” (cf. Kant, *KU*, AA 05: 423).

Com isso, tal como as disposições naturais no contexto metaforizado da história universal desenvolvem-se “*por completo somente na espécie, não, porém, no indivíduo*”, do mesmo modo as disposições naturais, as quais, em contexto embriológico, e, pois, genericamente pré-formadas, deverão limitar-se a um desenvolvimento genérico, não individual. Contivessem neles próprios a inteireza de um corpo orgânico em miniatura, germes e disposições pré-formados levariam à simples aumento proporcionada de cada indivíduo de uma multidão indefinida; contendo, em lugar disso, o plano de construção comum a toda a espécie, germes e disposições pré-formados conterão em si – como já disse Tetens – “o princípio da formação, não, porém, a própria formação” (Tetens, 1777, p. 529).

Por sinal, será bem por isso que, seis anos depois da publicação da Ideia, assim dirá o final do “§ 81” da *KU*: “[C]om o menor empenho³³ possível do sobrenatural”, o “modo de explicação” do “defensor da *epigênese*” [pelo qual modo “a razão seria já de antemão tomada de grande simpatia”], “transfere à natureza tudo o que desde o primeiro começo ocorre” (Kant, *KU*, AA 05: 424).

Dessa maneira, houvesse um “empenho” vigoroso, metafísico-transcendente, sobrenatural, ele, em perspectiva embriológica, responderia por germes e disposições pré-formados, em âmbito individual. Tal é não só completamente rechaçado por Kant, como prontamente contrabalançado por ele, pela transferência, “à natureza”, de “tudo o que desde o primeiro começo ocorre”. Ora, “tudo o que desde o primeiro começo ocorre” é o *evolvimento* natural de germes e disposições atinentes a um plano de construção para a espécie, não para o indivíduo.

Note-se que o “envolto e desregulado” decorrente da consideração do indivíduo singular, não do conjunto da espécie, mostra-se em confronto com o inteiro acabamento do homúnculo pré-formado cujo *evolvimento* não é mais do que pura aumento. Com isso, bem mais do que um veículo a conduzir o raciocínio do filósofo ao longo da Ideia, as disposições naturais são nela o *molde* a definir os contornos de sua argumentação, molde a impedir que o indivíduo singular corresponda em tal escrito ao animálculo do preformismo embriológico. Não fosse assim, o advento da sociedade não seria um desenvolvimento characteristicamente antagonista, marcadamente paroxístico [estampado na fórmula: “insociável sociabilidade”], mas mera passagem, sem trauma, nem dificuldade, do individual para o social.

³² “Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln”.

³³ Cf. “Aufwenden”: “Aufwenden, erogare, impendere: mühe, fleisz [...]”.

Já na Terceira e última de suas teses embrionárias, a Ideia afirma:

A natureza quis que o homem produzisse completamente a partir de si mesmo tudo que vá além da ordenação mecânica de sua existência animal, e não participasse de nenhuma outra felicidade ou perfeição, senão da que, livre de instinto, ele proporcionou a si mesmo pela própria razão (Kant, *IaG*, AA 08: 19)³⁴.

Pouco mais à frente, no corolário dessa mesma Tese, lembrando a doação ao homem, pela natureza, de razão e liberdade da vontade, Kant afirma: “[O homem] não deveria ser guiado pelo instinto ou [ser] provido e ensinado pelo conhecimento infundido; ele deveria, antes, extrair tudo de si mesmo” (Kant, *IaG*, AA 08: 19)³⁵.

Em minha leitura, “infundido” traduz “*anerschaffen*”. Tendo-se em conta o correspondente termo latino desse étimo alemão, o qual, segundo o Dicionário dos Irmãos Grimm, é o verbo *ingnoscere*, essa palavra deixar-se-ia verter por “engendrado”, (cf. *Anerschaffen*) opção – talvez com ironia – demasiado biológica para o presente contexto, no qual “*anerschaffen*” por certo indica a recusa de uma certificação transcendente. Assim, tendo-se em conta o plano no qual esse termo é empregado por Kant [aqui e alhures], melhor, parece-me, será dizer conhecimento infundido,³⁶ pois “inato”,³⁷ opção adotada pela tradução brasileira da Ideia, (cf. Kant, 2010, p. 7)³⁸ é por vezes utilizado pelo filósofo em sentido positivo.

Seja como for com tal expressão, essa parte do comentário de Kant à “Terceira Tese” complementa o que pouco antes se lera na própria, na qual como que se contrapõem, de um lado, instinto e mecanicidade animal, e, de outro, o que o homem produz “*a partir de si mesmo*”, ou lhe é proporcionado “*pela própria razão*”. Em verdade, tais duas expressões tornam-se aí perfeitamente intercambiáveis, remissíveis, no âmbito do conteúdo embrionário dessas três primeiras Teses da Ideia, às disposições naturais, elementos originários no ser humano. Mas a fim de que a intercambialidade estabelecida entre “*a partir de si mesmo*” e “*pela própria razão*” não fosse incorretamente compreendida, Kant esclarece que “[o homem] não deveria ser guiado pelo instinto, ou [ser] provido e ensinado pelo conhecimento infundido”; vale dizer: nem fisiológica, nem transcendentemente tutelado.³⁹ Consoante isso, “*extrair tudo de si*” será fazer desenvolverem-

34 “Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinct, durch eigene Vernunft, verschafft hat”.

35 “Er sollte nämlich nun nicht durch Instinct geleitet, oder durch anerschaffene Kenntniß versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen”.

36 Kant parece adotar tacitamente uma distinção referida por Baumgarten no “§ 577” de sua Metafísica: “Sendo os hábitos os graus superiores das faculdades da alma, e sendo o exercício a repetição frequente de ações homogêneas ou de ações semelhantes quanto à diferença específica, os hábitos da alma desenvolvem-se pelo exercício. Os hábitos da alma não dependentes do exercício são, porém, naturais ou nascidos com ela [...] (disposições naturais); os que dependem do exercício são adquiridos [...]; os sobrenaturais são infundidos [...]; os hábitos das faculdades cognoscitivas chamam-se teóricos” [Baumgarten, A. G. *Metaphysica apud Kant, Refl*, AA 15: 23]. Agradeço ao Prof. Dr. Leonel Ribeiro dos Santos pela tradução dessa passagem da Metafísica de Baumgarten.

37 Habitualmente, “inato” traduz “*angeboren*” e “*eingeboren*”.

38 Em versão eletrônica publicada em Portugal, sem indicação da respectiva data de publicação, a mesma passagem está assim traduzida: “Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objecto de cuidado e ensinado mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo” [cf. Kant, [s.d.]]. A opção por “conhecimentos adquiridos” para traduzir “*anerschaffene Kenntniß*” parece não ser correta; cf. *Anerschaffen*: “*Anerschaffen, ingnoscere, verschieden von anschaffen parare [...]*”. “Anerschaffen”, cujo sentido surge vinculado a “*ingnoscere*” [engendar], é dito distinguir-se de “*anschaffen*” cujo sentido está ligado a “*parare*” [preparar; prover; obter] [cf. *Anschaffen*].

39 Advertência similar já aparecia em passagem de *Sobre as Diferentes Raças Humanas*; cf. Kant, *VtRM*, AA 02: 435: “Der Mensch war für alle Klimaten und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mußten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er seinem Platze in der Welt angemessen würde und in dem Fortgange der Zeugungen demselben gleichsam **angeboren und dafür gemacht zu sein schiene**. Wir wollen nach diesen Begriffen die ganze Menschengattung auf der weiten Erde durchgehend und daselbst zweckmäßige Ursachen seiner Abartungen anführen, wo die natürlichen nicht wohl einzusehen sind, hingegen natürliche,

se [completamente e conforme-a-fim] as disposições inerentes à natureza humana, entre elas o “antagonismo”, a “insociável sociabilidade” com a qual terão lugar “os primeiros verdadeiros passos [no caminho] da rudeza para a cultura”, (Kant, *IaG*, AA 08: 21)⁴⁰ *despertados por ocasião da “intratabilidade”, da “vaidade”, da “inveja” sem as quais “todas as excelentes disposições naturais [existentes] na humanidade dormiriam eternamente não desenvolvidas”*. (Kant, *IaG*, AA 08: 21)⁴¹ Ou seja: do mesmo modo como no plano especulativo não nos aperceberíamos das representações elementares [as *Anschauungsformen* e as *Gedankenformen*] sem a ocasião da experiência a no-las *provocar*, aqui também, não fossem tais qualidades individualmente negativas, mas altamente benéficas para a conformação social da espécie, as disposições naturais não se desenvolveriam a contento.

4. Conclusão

No presente texto, ao destacar o conceito de *Anlage*, procurei examinar algumas afirmações diretamente associadas a ele, apresentar uma hipótese acerca de seu copioso uso por Kant, e, por fim, um particular exemplo do alcance – não filológico-quantitativo, mas metafórico-qualitativo, estrutural – de tal mesmo uso.

Ademais da possível *inspiração* representada por Tetens no tocante não só ao emprego de *Anlage*, mas também com respeito à defesa de uma “pré-formação genérica” pelo filósofo, o que parece haver é uma progressiva complexidade ligada àquele primeiro conceito, algo que poderia fazer com que por meio dele se pensasse, mais do que em “disposição”, em *dispositivo*. Ou seja: em algo não mais informe, mas já pré-estruturado para a consecução de determinados fins. Contudo, ao mesmo tempo que a letra kantiana poderia eventualmente conduzir-nos a tanto, seu espírito parece impedir-nos de em tal via prosseguir.

No caso por mim examinado, o das três primeiras Teses da Ideia, para que uma leitura de tal jaez seja afastada será de considerável importância a compreensão do vocabulário de fundo – de caráter filosófico-embriológico, dir-se-á – empregado em todo esse escrito, à luz do significado de uma “pré-formação genérica” não só então não formulada como tal [o que só ocorreria na KU], mas sequer ainda metaforicamente empregada numa obra propriamente dita [o que só se daria na segunda edição da Razão Pura].

Referências

ANERSCHAFFEN, [Online]. In: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/dwb/anerschaffen> Acesso em: 24 jul. 2024.

ANGIONI, L. O LÉXICO FILOSÓFICO DE ARISTÓTELES (III): COMENTÁRIOS A METAFÍSICA V. 18-30, [Online]. In: *Dissertatio*, n. 48, p. 295-376, 2019. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/ANGOLF.pdf> Acesso em: 24 jul. 2024.

ANLAGE, [Online] In: *Lexikon der Biologie*. Disponível em: <https://www.spektrum.de/lexikon/biologie/anlage/3667> Acesso em: 22 jul. 2024.

⁴⁰ *wo wir die Zwecke nicht gewahr werden*” [negrito meu].

⁴¹ “[D]ie ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur”.

⁴¹ “Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern”.

ANLAGE (Biologie), [Online]. In: bionity.com. Das führende Fachportal für Life Sciences, Biotechnologie und Pharma. Disponível em: <https://www.bionity.com/de/lexikon/Anlage %28Biologie%29.html> Acesso em: 29 jul. 2024.

ANSCHAFFEN In: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/dwb/anschaffen#GA04608> Acesso em: 24 jul. 2024.

APITUDE, [Online]. In: ONLINE Etymology Dictionary. Disponível em: <https://www.etymonline.com/search?q=aptitude> Acesso em: 25 jul. 2024.

AUFWENDEN, [Online]. In: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/dwb/aufwenden> Acesso em: 24 jul. 2024.

BEIGESELLEN, [Online]. In: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/dwb/beigesellen> Acesso em: 22 jul. 2024.

BIONOTY.COM. Das führende Fachportal für Life Sciences, Biotechnologie und Pharma. Disponível em: <https://www.bionity.com/de/lexikon/Anlage %28Biologie%29.html> Acesso em: 29 jul. 2024.

BLUMENBACH, J. Fr. *Sobre o impulso de formação e a geração*. Tradução, introdução e notas de I. C. Fragelli. Santo André: Editora UFABC, 2019.

BLUMENBACH, J. *Handbuch der Naturgeschichte*. Göttingen, bey Johann Christian Dieterich, 1779. Disponível em: https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/blumenbach_naturgeschichte_1799?p=37 Acesso em: 24 jul. 2024.

BORN, Fr. G. *Immanuelis Kantii Opera ad philosophiam criticam*. Volumen primum, cvi inest Critica Rationis Pvrae[.] Latine vertit Fredericvs Gottlob Born. Lipsiae[.] Impensis Engelhard Beniamin Schwickeri [;] MDCCCLXXXVI.

CARTER, D. R.; BEAUPRÉ, G. S. *Skeletal Function and Form: Mechanobiology of Skeletal Development, Aging, and Regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DICTIONNAIRE FRANÇOIS-LATIN DES TERMES DE MEDECINE, ET DE CHIRURGIE [...]. A Paris, Coignard [...], 1741. Disponível em: https://www.google.com.br/books/edition/Dictionnaire_François_Latin_Des_Termes/8zc_AAAcAAJ?hl=pt-PT&gbpv=1&dq=Die+Dia+these&pg=PA133&printsec=frontcover Acesso em: 25 jul. 2024.

DEUTSCHES WÖRTERBUCH VON JACOB GRIMM UND WILHELM GRIMM. Disponível em: <https://www.dwds.de/wb/dwb/> Acesso em: 06 abr. 2024.

DUDEN, [Online]. Disponível em: <https://www.duden.de> Acesso em: 24 jul. 2024.

DURIGAN, L. N.; MARTINS, L. A. P. “Revisitando a história da genética clássica: dos caracteres unitários ao gene (1900-1926)”. In: *Filosofia e História da Biologia*, v. 16, n. 2, p. 209-236, 2021.

ENT-, [Online] In: Duden. Disponível em: https://www.duden.de/rechtschreibung/ent_befreien_von Acesso em: 24 jul. 2024.

EVOLVE, [Online]. Disponível em: <https://www.etymonline.com/search?q=evolve> Acesso em 24 jul. 2024.

EVOLVER, [Online]. In: Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://www.academia.org.br/nossa-lingua/busca-no-vocabulario> Acesso em: 24 jul. 2024.

EVOLVIEREN, [Online]. In: DUDEN. Disponível em: <https://www.duden.de/rechtschreibung/evolvieren> Acesso em: 24 jul 2024.

FANTASIA, Fr. “Teleologie und Zeit: Die Zweckrationalität zwischen Natur und Freiheit”. In: *Estudos Kantianos*, Marília, v. 8, n. 1, p. 57-84, 2020.

GALPERIN, Ch. (2000) “De l’embryologie expérimentale à la génétique du développement : De Hans Spemann à Antonio García-Bellido”, [Online]. In: *Revue d’histoire des sciences*, v. 53, n. 3/4, p. 581-616. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23633956> Acesso em: 29 jul. 2024.

GARGIULO, T. “Fundamentos epistemológicos de la doctrina galénica de las enfermedades del alma”, [Online]. In: *Alpha*, n. 48, Osorno, 2019. Disponível em: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012019000100215 Acesso em: 29 jul. 2024.

GOY, I. *Kants Theorie der Biologie*. Kantstudien-Ergänzungshefte. Berlin: Walter De Gruyter, 2017.

KANT IM KONTEXT III – Komplette Ausgabe – 4. Aufl. 2017. Karsten Worm – InfoSoftWare.

KANT, I. *Critica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción: M. Caimi. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007.

KANT, E. *Critica della ragion pura*. Tradotta da G. Gentile e G. Lombardo-Radice. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1949.

KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Tradução de R. Naves e R. R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KANT, I. [s.d.] “Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita”, [Online]. Tradução de A. Morão. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1784/mes/historia.pdf> Acesso em: 24 jul. 2024.

KANT, I. *IMMANUEL Kant’s Critique of pure reason*. Translated by N. K. Smith. London: MacMillan and Co. Limited, 1929.

KLATT, N. “Zum Rassenbegriff bei Immanuel Kant und Johann Friedrich Blumenbach”, [Online]. In: KLATT, N. [Hrsg.] *Kleine Beiträge zur Blumenbach-Forschung*. Göttingen, 2010. Disponível em: <http://webdoc.sub.gwdg.de/ebook/mon/2012/pnn%20721147143.pdf> Acesso em: 25 jul. 2024.

KLEINGELD, P. *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. Publiés avec une introduction, des notes et un appendice par H. Lachelier. Paris: Hachette, 1898.

LERUSSI, N. "Acerca de una consideración naturalizada de la filosofía de la historia de Immanuel Kant: Epigénesis e historia universal", [Online]. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 1, p. 93-105, 2015.

LEXICON DER BIOLOGIE. Disponível em: <https://www.spektrum.de/lexikon/biologie/> Acesso em: 29 jul. 2024.

MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. "Sulzer, Tetens e Kant a propósito de -préformation générale-, -Epigenesis durch Evolution- e -generische Präformation-", [Online]. In: *KANT E-PRINTS*, v. 17, p. 7-25, 2022.

MÜLLER, W. A. *R-Evolution des biologischen Weltbildes bei Goethe, Kant und ihre Zeitgenossen*, [Online], 2015. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-662-44794-9> Acesso em: 24 jul. 2024.

MUNZEL, G. F. "Natural aptitude (Naturell, Naturanlage)". In: WUERTH, J. [ed.]. *Cambridge Kant Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY. Disponível em: <https://www.etymonline.com> Acesso em: 25 jul. 2024.

REBOLO, R. A. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. [Online]. In: *Sci. stud.*, n. 4, v. 1, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/V5trSkVBrfFGRMWq7QLRKpb/> Acesso em: 25 jul. 2024.

SANTOS, A. P. Origem e desenvolvimento dos prefixos de- e des-. [Online]. In: *Filologia e Linguística Portuguesa*, v. 22, p. 167–187, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/flp/article/view/165701> Acesso em: 24 jul. 2024.

SGARBI, M. Metaphysics in Königsberg prior to Kant (1703-1770). [Online]. In: *Trans/Form/Ação*, v. 33, n. 1, p. 31-64, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/Y8w5rjxq7XzkwCybcfBdPVn/?lang=en> Acesso em: 22 jul. 2024.

SHELL, S. Anlage (Übersetzung: J. Ph. Strepp). In: WILLASCHEK, M.; STOLZENBERG, J.; MOHR, G.; BACIN, S. [Hrsgg.] *Kant-Lexikon*. Berlin: De Gruyter, 2021.

SOUZA, J.; et al. In vitro excystation of *Echinostoma paraensei* (Digenea: Echinostomatidae) metacercariae assessed by light microscopy, morphometry and confocal laser scanning microscopy. In: *Experimental Parasitology*, v. 135, p. 701–707, 2013.

SULZER, J. G. *Allgemeine Theorie der Schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt [...]*. [Online]. Erster Theil, von A bis J. Leipzig, 1771. Bey M. G. Weidmanns Erben und Reich. Disponível em: https://www.deutsches-textarchiv.de/book/show/sulzer_theorie01_1771 Acesso em: 26 jul. 2024.

TETENS, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. [Online]. Leipzig, bey M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777. Disponível em: <https://www.deutsches-textarchiv.de/book/show/20602> [para o volume II da mesma obra: <https://www.deutsches-textarchiv.de/book/show/20601>] Acesso em: 24 jul. 2024.

TOEPFER, G. *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2011.

TOMMASI, Fr. V. *Philosophia trascendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la scolastica e Kant*. Firenze: Olschki, 2009.

TREVIRANUS, G. R. *Biologie; oder die Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte* [Online]. Göttingen, bey Johann Friedrich Röwer, 1802. Disponível em: https://www.deutsches-textarchiv.de/book/show/treviranus_biology01_1802 Acesso em: 25 jul. 2024.

VENERONI, G. *Dictionario imperiale [...]*. [Online]. Francoforte sul Meno: Giovanni Davide Zunnero, 1700. Disponível em: https://www.google.com.br/books/edition/Le_Dictionnaire_Imperial_representant_le/jb3I0yHXMoAC?hl=pt-PT&gbpv=1&dq=Die+Diathese&pg=PA183&printsec=frontcover Acesso em: 24 jul. 2024.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendante dans l'œuvre de Kant*. Paris: Ernest Leroux, t. 2, 1936.

VOCABULÁRIO ORTOGRÁFICO DA LÍNGUA PORTUGUESA, [Online]. In: Disponível em: <https://www.academia.org.br/nossa-lingua/busca-no-vocabulario> Acesso em: 24 jul. 2024.

WARDA, A. (1922) *Immanuel Kants Bücher*, [Online]. Berlin: Martin Breslauer, 1922. Disponível em: <https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaragon/kant/Texts/Warda1922.pdf> Acesso em: 28 jul. 2024.

A distinção entre orgânico e inorgânico na pré-história do pensamento de Kant: ordem natural contingente e ordem natural necessária

[*The distinction between organic and inorganic in the prehistory of Kant's thought: contingent natural order and necessary natural order*]

Giovanni Sarto¹

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.97138

Resumo

O objetivo do artigo é reconstituir a distinção, cara à filosofia pré-crítica de Kant, entre ordem natural necessária e ordem natural contingente, imprescindível para a determinação do conceito de ordem e para a compreensão da especificidade a partir da qual Kant situa a diferença entre o orgânico e o inorgânico durante esse período, argumentando que ela é mais adequada que esta última ao contexto e às intenções do filósofo. Tal diferenciação aparece expressamente em 1763, no *Único fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus*, mas já é esboçada em 1755, na *História natural universal e teoria do céu*, obra cuja análise inicia o artigo. Por essa razão, a distinção supracitada é tanto o nosso ponto de partida, em 1755, como o ponto de chegada, em 1763.

Palavras-chave: ordem natural; contingência; necessidade; orgânico; inorgânico.

Abstract

The aim of this article is to reconstruct the distinction, central to Kant's pre-critical philosophy, between necessary natural order and contingent natural order, which is essential for defining the concept of order and understanding the specificity from which Kant situates the difference between the organic and the inorganic during this period. It is argued that, in relation to the latter, this distinction is more suited to the context and intentions of the philosopher. This differentiation is explicitly presented in 1763 in *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God*, but, as it is argued, it was already outlined in 1755 in the *Universal natural history and theory of the heavens*, the work whose analysis the article begins with. For this reason, the aforementioned distinction serves as both the starting point, in 1755, and the point of arrival, in 1763.

Keywords: natural order; contingency; necessity; organic; inorganic.

¹ Doutorando em Filosofia pelo IFCH/Unicamp. Mestre e bacharel em filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo 2024/01199-0. Email: g_sarto@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2336-4969>

Introdução

A *Crítica da Faculdade de Julgar* é conhecida, dentre outras razões, por fornecer, finalmente, no quadro da filosofia crítica de Kant, um estatuto para o conceito de fim-natural e, com ele, um lugar teórico para o conceito de organismo.

Com efeito, a formatação recíproca desses conceitos, impossível sem a formulação do juízo reflexionante, constitui um labor conceitual louvável, que pode ser contemplado no percurso que vai do §61 ao §65 desta obra.

A genialidade da conceitualização e a forma surpreendente como ela aparece, articulando problemas distintos – como o estatuto da aplicação do conceito de fim, de extração moral, na natureza; a distinção entre finalidade externa e interna; ou a diferenciação entre uma causalidade segundo fins e uma causalidade segundo a representação dos fins – ofuscaram, porém, com a sua luz, o fato de que a indagação acerca do lugar dos corpos organizados não começa, no pensamento de Kant, na *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*.

Por óbvio, a *Crítica da Razão Pura* certamente deve ser levada em conta, seja pelo Apêndice à *Dialética Transcendental*, seja pela alusão a “uma espécie de sistema da *epigênese* da razão pura” (*KrV*, B 167) na *Dedução Transcendental* ou à flagrante analogia da razão ao organismo, feita na *Arquitetônica*.² Entretanto, dessa vez é a genialidade própria ao impulso crítico que desvia a atenção do leitor do problema.

E mais do que isso. Na verdade, a própria narrativa fundante da *Crítica*, que é comparada pelo autor a um despertar³, nos consegue a relegar tudo o que o filósofo escreveu até pelo menos 1770 à pré-história do seu pensamento.

Contudo, é nessa “pré-história” que se deve situar, em seus moldes originais, a problemática *sui generis* (epistemológica, teológica e até metafísica) incitada, porém, não ainda pelos seres naturais organizados, mas por seus antepassados longínquos, a saber, os ordenamentos tão desconcertantes quanto contingentes que podem ser encontrados na natureza.

Visando corrigir essa imprecisão largamente disseminada⁴, nosso intuito é o de explicitar o modo como a distinção entre orgânico e inorgânico (ou mecânico) se colocava, na obra pré-crítica de Kant, em seus próprios termos, isto é, sem antecipar em nossa análise o desfecho triunfal do problema. Isso significará, entre outras coisas, que será preciso ressaltar a importância do conceito de ordem, bem como da distinção entre ordem natural contingente e ordem natural necessária, e rebaixar uma (supostamente) implícita (pré)doutrina teleológica ao status de uma mera aparência de finalidade que os acontecimentos naturais, bem ou mal, carregam consigo.

2 *KrV*, B 860-861.

3 *KrV*, B VII.

4 Uma notável exceção é Philippe Huneman, que propõe uma leitura do da filosofia kantiana a partir do conceito de organismo, abarcando os escritos pré-críticos, em especial o *Único Fundamento*. Cf. Huneman, P. *Métafísique et Biologie : Kant et la constitution du concept d'organisme*. Paris: Éditions Kimé, 2008. Entretanto, nossa abordagem diverge da dele. Huneman se pergunta acerca do que tornou o conceito de organismo possível na *Crítica da Faculdade de Julgar* e, na tentativa de traçar essa genealogia, ressalta, em sua leitura do *Único Fundamento*, a importância do conceito de finalidade, ainda que ele não tivesse sido suficientemente desenvolvido ou não tivesse ainda a relevância que viria a possuir. De nossa parte, não procuramos os gérmenes de desenvolvimentos futuros e, por isso, não antecipamos a direção para onde Kant vai, mas buscamos tratar a problemática pré-crítica da forma mais próxima à especificidade que ela de fato possui. Entretanto, essa divergência em nada deprecia o valor excepcional desta obra.

A História Natural Universal: uma cosmologia a mais?

Quem abre a *História natural universal e teoria do céu*, publicada em 1755, pode nutrir a impressão de um intuito não muito diverso daquele que animava *O Mundo* de Descartes. Tratava-se de explicar a formação do mundo, que vai do caos à ordem em um processo regido apenas e tão somente por leis mecânicas.

Tanto é o caso, que o próprio autor assinala a semelhança entre ambos os esforços quando clama aos críticos que ofereçam um julgamento tão equânime quanto aquele que ofereceram ao autor das *Meditações Metafísicas*, a quem anistiaram.⁵ O motivo desse pedido se faz evidente inclusive para aqueles a quem o autor pretendia alcançar. A tentativa de explicar a formação do cosmos exclusivamente a partir do comportamento da matéria remonta aos materialistas gregos, cuja cosmologia solapava de partida a ideia de um criador ou ordenador do universo.

Porém, entre estes antepassados distantes e o nosso jovem filósofo há, malgrado as semelhanças confessas⁶, uma diferença fundamental:

Os mencionados teóricos <*Lehrer*> da produção mecânica da estrutura do cosmos derivaram toda a ordem que pode ser percebida nele do vago acaso, o qual fez com que os átomos se encontrassem de maneira tão afortunada de modo a que formaram um todo bem ordenado <*wohlgeordnetes Ganze*> (...). Na minha doutrina, ao contrário, considero que a matéria está sujeita <*verbunden*> a certas leis necessárias. Em sua completa dissolução e dispersão, eu vejo que, de maneira totalmente natural, um todo belo e bem ordenado se desenvolve. Isso não acontece por acaso ou de maneira aleatória, mas nota-se que as propriedades naturais o engendram de maneira necessária. Não se deve, então, perguntar: por que a matéria tinha de ter precisamente tais leis que visam à ordem e à medida <*Wohlanständigkeit*>? (NTH, AA 01: 227).⁷

Desse modo, a noção de leis necessárias é eleita por Kant como o ponto de dessemelhança de sua cosmologia. Mas esse novo e auspicioso aporte nem por isso deixa de suscitar problemas. Se é verdade que a matéria é regida por leis que conduzem à ordem e à perfeição, por que este é o caso? Qual é o fundamento que conduz a natureza a tanto?

A esse respeito, não basta fazer como Epicuro ou Demócrito e simplesmente creditar ao acaso um efeito que ele não parece ser capaz de produzir.⁸ Trocando em miúdos, é preciso sempre cuidar para nunca oferecer uma explicação que seja incapaz de contemplar a natureza do objeto: dizer que a ordem advém do acaso é uma resposta até mais inadequada do que afirmar simplesmente que ela provém de Deus. É verdade que em ambos os casos se corre o risco de não se explicar *como* o encadeamento de causas e efeitos acontece, porém, no segundo, ao menos algo é colocado como fundamento.⁹

5 NTH, AA 01: 228.

6 NTH, AA 01: 226.

7 Todas as traduções da *História natural universal e teoria do céu* (doravante “História Natural Universal”) são de nossa responsabilidade. As traduções do *Único fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus* (doravante “Único Fundamento”) só o são quando indicado, caso contrário, foram extraídas da tradução portuguesa arrolada nas referências. As traduções da *Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico* (doravante “Nova Elucidação” também são de nossa própria autoria.

8 Interessantemente, o filósofo demarca sua diferença em relação a ambos os autores de forma até mais clara, no *Único Fundamento*: “Além do mais, noto que os sistemas atomistas de Demócrito e Epicuro, apesar da sua similitude aparente, têm uma relação completamente diferente da do nosso projeto, para concluir a existência de um autor do mundo. Para aqueles, o movimento era eterno e sem criador, e o choque, a fonte abundante de tanta ordem, um acaso e uma contingência, para o qual não se encontra nenhuma causa. Aqui, uma lei reconhecida e verdadeira da natureza, por um pressuposto muito compreensível, conduz com necessidade para a ordem, e porque se encontra aqui um fundamento determinado da oscilação para a regularidade, e alguma coisa que mantém a natureza no trilho da conveniência e da beleza, somos levados a suspeitar de um princípio a partir do qual se possa compreender a necessidade da relação com a perfeição (BDG, AA 02: 148-149).

9 Essa posição (e regra) é retomada no *Único Fundamento*: “(...) uma extensa harmonia nunca é, segundo a sua possibilidade, suficientemente dada sem um fundamento racional” (BDG, AA 02: 124).

Assim, diferentemente dos trabalhos daqueles antigos teóricos, esta não é uma cosmologia ateia. E muito pelo contrário, inclusive. Deslocando desde já o ponto fulcral da prova físico-teológica, o filósofo espera que a origem mecânica da ordem possa ser, ao contrário do que se esperaria¹⁰, um argumento em favor da existência de Deus.

Em contrapartida, se é verdade que a ordem acontece exclusivamente por vias mecânicas, então é forçoso reconhecer que não há outra forma de que a natureza a realize senão *por si mesma*, isto é, através da relação real que as forças e os corpos mantêm entre si. Entretanto, o que encontramos na natureza é uma diversidade radical entre os seus mais diversos componentes. Doravante, como, afinal, seria possível, diz Kant, “que muitas coisas, cada uma tendo sua própria natureza independente das outras, pudessem se determinar mutuamente de modo a que um todo bem ordenado surgisse a partir delas?” (NTH, AA 01: 227).

A própria pergunta contém, em germe, a resposta negativa. Posto que as naturezas das coisas são independentes umas das outras, ou seja, posto que elas não estão ligadas *de partida*, então a formação, por elas mesmas, de uma totalidade bem ordenada seria de antemão impossível. Mas,

(...) se elas [as coisas] o fazem, isso não seria uma prova incontestável da comunidade de sua primeira origem, que deve ser uma inteligência suprema absolutamente autossuficiente, na qual as naturezas das coisas foram projetadas segundo intenções concordantes <*zu vereinbarten Absichten entworfen werden*>? (NTH, AA 01: 227-228).

Essa sequência de perguntas pode ser mais esclarecedora que muitas respostas, entretanto condensa de forma displicente passos de uma argumentação que o autor ainda se esforçará por elucidar (e não só nesta obra). Num só movimento, o filósofo passa por cima de algo que, na verdade, é uma dupla fundamentação.

Em primeiro lugar, se, apesar diversidade, que jamais pode ser negligenciada, há ordem, isso só pode denotar, segundo ele, que há algo em comum a todas as coisas, a comunidade de origem, sem a qual elas mal poderiam agir umas sobre as outras, constituindo, no máximo, uma relação ideal.¹¹

Que se consulte, a esse respeito, um escrito também de 1755, a *Nova Elucidação*, no qual, depois de admitir que cada substância individual tem uma existência independente das outras, que, portanto, nenhuma conexão pode ocorrer entre elas e, ao mesmo tempo, que nenhum ser finito pode ser causa de outras substâncias, apesar disso, o autor constata que “todas as coisas no universo são encontradas em conexão recíproca umas com as outras e, posto que esse é o caso, deve-se admitir que essa relação depende da comunidade da causa <*comunione causae*>, nomeadamente, Deus, o princípio universal dos seres” (PND, AA 01: 413).

Na sequência ele se apressa em afirmar que do fato de que Deus estabeleceu a existência das coisas, não se segue que há uma relação recíproca entre elas, “a não ser que o mesmo esquema do entendimento divino” (PND, AA 01: 413). tenha estabelecido tanto uma coisa, quanto a outra.

De nossa parte, adicionaríamos ainda a seguinte asserção, aduzida da leitura de textos como a *História Natural Universal* e o *Único Fundamento*: do fato de que as coisas são capazes de se interrelacionarem não se deduz que essa relação é ordenada e nem que produz a ordem. Isto é, indicar a mera condição de possibilidade da relação real entre as coisas ainda não é justificar a possibilidade da relação ordenada entre elas, ainda que um entendimento autossuficiente possa ser apontado como o fundamento de ambas.

10 Esse aspecto surpreendente da físico-teologia pré-crítica de Kant será mais bem trabalhado na segunda parte do artigo e nas considerações finais.

11 A tese de que as substâncias se relacionam realmente e não apenas idealmente reflete uma tomada de posição de Kant contra Leibniz provavelmente influenciada, ao que tudo indica, por seu professor, Martin Knutzen. Cf. Watkins, E. *Kant and the metaphysics of causality*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 50-73, 2005.

Assim, de um lado, a pressuposição de um ser sábio fundamentará a própria sabedoria da natureza. De outro, a origem comum de todas as coisas a partir desse mesmo ser funda a própria possibilidade dessas coisas se relacionarem entre si. Ou, como dirá mais explicitamente a *Dissertação de 1770*, a própria possibilidade dessas coisas formarem um mundo e não vários.¹²

O que resta estranho, todavia, é essa ideia de que as naturezas das coisas foram projetadas conforme intenções determinadas, o que indicaria que cada coisa responde a designios particulares, pensados especificamente para cada uma, por meio dos quais elas seriam colocadas em acordo.

Tal seria, com efeito, uma forma de explicar o absurdo, para Kant, das pressuposições teológicas que transformam em regra o acordo contingente e excepcional entre as coisas, como se toda a natureza não fosse mais que um conjunto de ajustes particulares, feitos a cada momento ou de uma vez por todas, entre as naturezas das coisas. Como se, numa palavra, Deus trabalhasse em favor delas, e não que elas, por si mesmas, convergissem para onde Deus quer.

Nesse ponto específico, Kant reencontra a crítica leibniziana ao ocasionalismo de Malebranche, para quem Deus não possui “vontade alguma sobre os eventos individuais que não seja uma consequência de uma verdade ou de uma vontade geral” (Leibniz, 2013, p. 284, §206).¹³ É claro que ao produzir a causa, Deus quer também os efeitos, mas é inadequado por isso pressupor que cada efeito é tributário de uma vontade particular.

Em todo caso, o filósofo não pretende deixar sem resposta as perguntas que enfileira e, na sequência, o plural empregado indiferentemente ao substantivo “*Absichten*” cede lugar ao singular:

A matéria, que é a substância originária de todas as coisas, está, portanto, sujeita <*gebunden*> a certas leis sob as quais, quando deixada desimpedida <*frei überlassen*>, deve necessariamente produzir belas combinações. Ela não tem a liberdade de se desviar desse plano de perfeição. Na medida em que está sujeita a uma intenção <*Absicht*> extremamente sábia, deve necessariamente ter sido colocada em tais relações harmoniosas por uma causa primeira que impera sobre ela, e existe um Deus precisamente porque a natureza, mesmo no caos, não pode senão proceder de maneira regular <*regelmäßig*> e ordenada (NTH, AA 01: 228).

Abandonada livremente à certas leis, a matéria nem por isso deixa de estar submetida a uma intenção sábia e constrangida por um plano de perfeição. Se as leis certamente não surgiram da própria matéria, esse quiasma entre liberdade e constrangimento significa que as leis foram tornadas intrínsecas a ela, e não a obrigam externamente, mas internamente.

De outro modo, como explicar a ordem que hoje prevalece, se o estado inicial da natureza é caótico? Se um corpo em rotação universal não pode, como poetou uma vez Drummond, senão rodar, o inverso também é válido: no caos universal um corpo não pode senão se mover de maneira desordenada. De que outra forma, então, a matéria não se prestaria simplesmente a perpetuar o caos reinante no universo?

Se há ordem, é preciso convir que o conjunto de contingências externas à matéria é incapaz de vencer, no longo prazo, as leis necessárias que a constrangem internamente e que gradativamente produzem a moderação dos efeitos, domesticando as selvagens forças primordiais do universo.

Se não há ordem, ou, melhor, se a ordem não nos parece ainda inteiramente completa,

12 “§20 As substâncias mundanas são seres provenientes de outro ser, mas não de diversos, mas *todas de um*. Pois suponhamos que elas sejam seres causados por muitos seres necessários: os efeitos, cujas causas são alheias de toda relação mútua, não poderiam estar em comércio. (...) §21 Se houvesse muitas causas primeiras e necessárias com os seus causados, as obras delas seriam *mundos*, e não um *mundo*, porque de nenhum modo se conectariam para constituir o mesmo todo” (MSI, AA 02: 408).

13 O que não significa que ele não veja problemas igualmente sérios, conforme já se sugeriu e ainda se sugerirá, na interpretação leibniziana.

é possível saber, confiando na intenção sábia de Deus, que ela, todavia, está assegurada. Entretanto, não exatamente à moda leibniziana, posto que o relacionamento real das coisas entre si, possibilitado pela unidade de origem, nem sempre é harmônico, mas progride através do caos.

Por isso, nesse descompasso entre a ordem geral e a oposição reinante nos embates particulares entre os corpos, a ascendência divina assume a forma de uma regulação imanente por *constrangimento*, cujo modelo físico não parece ser outro que não a própria ação da gravidade, que, através da atração é capaz tanto de engendrar sistemas planetários – nos quais as órbitas dos planetas se relacionam a um “plano comum” a que os corpos celestes estão “restringidos (...), de tal modo que possuem a liberdade de desviar muito pouco para cada um dos lados” (NTH, AA 01: 246) – quanto de conter, através da repulsão, a “aproximação recíproca incessante e desimpedida” resultante da atração dos sistemas entre si, prevenindo, portanto, que, cedo ou tarde, eles “colapsam em um só bloco [de material]” (NTH, AA 01: 250). Numa palavra, a ação da gravidade, modelo físico da regulação por constrangimento, é capaz tanto de engendrar a ordem como de prevenir a sua consequente dissolução.

Com efeito, em posse destes e de outros trechos da *História Natural Universal*, é difícil não imaginar que o jovem filósofo não tenha estabelecido uma analogia estreita, de mão-dupla, e transferido, como nota Kersting, ainda que sobre outro tema, “a gramática da reciprocidade do mundo físico para dentro do mundo inteligível” (Kersting, 2009, p. 77). Daí teria nascido a tese antileibiziana da oposição real entre os corpos? Difícil que algum dia alguém possa garantirlo.

Mas, se esse é o caso, não há exagero em sugerir que a matéria foi dotada da capacidade de resistir à desordem. E é aí que podemos enxergar a marca divina: no fato de que ela é incapaz de não se opor à ação do meio, de não *reagir*, por assim dizer, afirmativamente, segundo sua própria natureza, introduzindo de forma gradativa a ordem num universo em dispersão.

Para o teísta cuja convicção é extraída da prova físico-teológica, isso é demasiadamente pouco. Não há, então, diria ele, nenhum fundamento *positivo* para os maravilhosos efeitos produzidos pela natureza? Dele, Kant faz pouco caso, dizendo que ele confia inteiramente numa aparência:

A matéria, que se determina de acordo com suas leis mais gerais, produz, por meio de seu comportamento natural ou por uma cega mecânica – se se quer chamá-la assim – consequências convenientes <*anständige*> que *parecem* ser o designio de uma sabedoria suprema. O ar, a água, o calor, quando deixados a si mesmos, produzem ventos e nuvens, chuva, rios que irrigam as terras, e todas as consequências úteis, sem as quais a natureza permaneceria triste, desolada e estéril (NTH, AA 01: 225, itálico nosso).

Indiferente aos nomes empregados (comportamento natural *ou* cega mecânica), ele, todavia, não resta desatento aos fatos. Se o filósofo, mesmo antes da *Critica*, tem um lugar, como nota Lebrun, na destruição da metafísica¹⁴, muito disso se deve, por um lado, à rejeição de uma explicação apressada segundo causas finais, mas, por outro, e sobretudo, porque “a recusa do finalismo não dispensa de dar conta dessa aparência de finalidade” (Lebrun, 2002, p. 224). Por isso, é decepcionante procurar por uma pré-doutrina teleológica onde o filósofo não faz senão desconfiar desse recurso.

Para além ainda dessa especificidade, a originalidade que nunca cessa de surpreender em seu pensamento deriva do fato de que, para ele, a negação de uma posição jamais implica diretamente a assumpção do ponto de vista contrário. E, de forma quase tão frequente, implica, na verdade, a negação de ambos em prol de uma terceira opção, encarada como a única de fato viável. Nesse sentido, ainda que a físico-teologia vulgar se dê por satisfeita com muito

14 “Mesmo que Kant não tivesse sido o autor da *Critica*, seu lugar na destruição da metafísica permaneceria essencial, apenas pelo fato de que, da *Teoria do Céu ao Único Fundamento*, a teologia natural claudica, o divino tornando-se sinônimo de totalização prévia” (Lebrun, 2002, p. 234).

pouco, isso não significa que devemos tomar o partido oposto, que é o do acaso. Nesse sentido, continua Kant, ainda se referindo aos efeitos da influência mútua entre o ar, a água e o calor:

(...) essas consequências [os ventos e nuvens, chuvas e rios] não surgem de maneira fortuita ou por um mero acaso, que poderia facilmente ter resultado em desastre, mas vê-se que elas são limitadas <eingeschränkt> por suas leis naturais a agir de nenhuma outra forma (NTH, AA 01: 225).

Na pena de Kant, mecanismo e acaso deixam de ser conjuntos que se entrecruzam necessariamente – e só assim se começa a vislumbrar o espaço que ocupará o conceito de finalidade: entre a ingenuidade e a teimosia.

No primeiro excerto, o filósofo dispensa o recurso ao arbítrio divino na explicação dos fenômenos naturais, posto que apresenta a matéria como capaz de produzir, por si mesma, os efeitos que julgariamos possíveis apenas por meio da intervenção de um ser inteligente. No segundo, por outro lado, através da limitação sofrida pela matéria, recusa a possibilidade do acaso. No caso da física-teologia vulgar, a aparência de finalidade governa e determina o juízo. No caso dos partidários do acaso, ela é solenemente ignorada.

É a necessidade que deve emergir, tanto em relação a um como a outro, para solapar a contingência de que ambas as explicações, a ao final e ao cabo, se nutrem, quer ela se situe no arbítrio da vontade divina, recurso caro aos ingênuos, quer no descompasso entre a causa e os efeitos, característico da teimosa ignorância humana e de interpretações que decidem em favor do acaso.

Lendo-se o primeiro excerto, tem-se a impressão de que a matéria goza de uma capacidade ativa (“A matéria, que se determina de acordo com suas leis mais gerais, *produz* (...”). Analisando-se o segundo, a impressão que se tem é a contrária: os efeitos “são limitados por suas leis naturais, de forma a que não possam agir de outra maneira”. Na verdade, porém, trata-se da única e mesma necessidade, vista sob diferentes pontos de vista. Ao teísta, para quem a matéria, sozinha, não pode nada, é necessário argumentar que é possível, sim, explicar a maior parte dos acontecimentos naturais apenas e tão somente a partir de seu comportamento regido por leis. Para o materialista ateu, que acha, ao contrário, que a matéria pode tudo, é preciso, em contrapartida, explicar que ela é limitada, ainda que por leis às quais ela está intrinsecamente submetida.

Em ambos os autores opostos, o domínio do geral e do necessário é inteiramente solapado. No primeiro, em favor de uma causalidade inteligente inteiramente externa à natureza, que a condiciona de fora e que está ligada a ela de maneira contingente. No segundo, pela ausência completa de qualquer causa ou inteligência ou de qualquer outro fundamento suficiente. Em suas respectivas explicações, o que fazem em comum é acentuar a contingência, enquanto a verdadeira explicação – e Deus –, para Kant, está na necessidade, marca da originalidade tanto da teologia como da cosmologia kantianas.

Assim, tanto a capacidade de persistir ininterruptamente num mesmo nexo causal quanto a privação da liberdade de se comportar de outro modo são representações da mesma e única necessidade, segundo a qual a matéria é internamente constrangida. A posição de Kant é, desse modo, mais bem apreendida quando se comprehende que o seu esforço teórico consiste precisamente em inverter os termos, em substituir o predomínio da contingência, que ele identifica como disseminado em seus adversários, pelo da necessidade.

Se esse é o caso, basta que a matéria seja dada para se possa, então, mostrar como o universo progrediu em direção à ordem? Tudo leva a crer que sim e é precisamente o que diz o filósofo, ecoando a empresa cartesiana e afastando as dúvidas acerca da capacidade do entendimento humano de levá-la a cabo: “dê-me apenas a matéria e eu te construirei um mundo a partir dela” (NTH, AA 01: 229).

Não que aqueles que duvidam dessa empreitada não tenham boas razões para fazê-lo, mas, argumenta, *ao menos no que diz respeito aos corpos celestes*, temos excelentes razões para confiar em nossas capacidades. Não só a forma esférica como também o movimento circular que esses corpos perfazem são dos mais simples que um corpo pode assumir. Além disso, o movimento é constante, desimpedido e eles se encontram tão distantes uns dos outros que a trajetória de cada um pode ser claramente observada.¹⁵ Ora, diz Kant, tudo isso nós compreendemos. Sabemos quais forças precisam agir sobre um corpo para torná-lo esférico, sabemos que a atração gravitacional é responsável pelo movimento circular etc.¹⁶

Doravante, se se trata dos corpos celestes, *nesse caso*, sim, confirma Kant, é possível dizer “dê-me a matéria e eu construirei um mundo a partir dela!” (NTH, AA 01: 230). *Neste caso*, ter-se-ia todos os elementos necessários para fazê-lo. Contudo,

(...) poderíamos realmente nos vangloriar de obter tais vantagens com as mais insignificantes plantas ou insetos? Seríamos capazes de dizer: Dê-me matéria, e eu mostrarei como uma lagarta pode ser criada? Não estacamos, aqui, no primeiro passo, devido à ignorância a respeito da verdadeira natureza *<Beschaffenheit>* interna do objeto e da complexidade da diversidade existente nele? (NTH, AA 01: 230).

Se Kant já havia destacado seu ponto de discordância em relação aos materialistas da Antiguidade, agora ele assinala também de onde departe em relação a Descartes, que, no *Mundo*, nota o seguinte:

Com efeito, Deus estabeleceu tão maravilhosamente tais leis que, embora suponhamos que não tenha criado nada além do que afirmei e mesmo que não tenha posto nisso nenhuma ordem ou proporção, mas tenha composto o caos mais confuso e mais embaralhado que os poetas possam descrever, elas são suficientes para fazer que as partes desse caos se desembaracem por si mesmas e se disponham em tão boa ordem que terão a forma de um mundo muito perfeito e no qual se poderá ver não somente a luz, mas também todas as outras coisas, *tanto gerais quanto particulares*, que aparecem neste verdadeiro mundo (Descartes, 2009, p. 78-79 A&T 432, itálico nosso).

Não fosse pelo deslize de considerar como provenientes das mesmas leis gerais também as coisas particulares, seria difícil distinguir com rigor, a não ser por externalidades, a intenção que anima ambas as empresas.

Esse “deslize”, isto é, a presunção de dizer mais do que se sabe, enfileira Descartes entre aqueles que simplesmente se recusaram a conferir direito de cidadania à aparência de finalidade a que certas conformações da natureza inequivocamente fazem mais apelo que outras. Fazendo-o, ele se nega a considerar que há um descompasso entre o que certas ordenações contingentes apresentam e o que as leis gerais da natureza efetivamente podem explicar, e continua, como dirá Kant em 1763, a persistir no *mesmo método*, desconsiderando a natureza diferente do objeto.¹⁷

Ainda que seja transversal à sua obra¹⁸, a recusa kantiana em considerar que os animais sejam máquinas se manifesta, *teoricamente*, pela primeira vez, nesse contexto, e, por isso, aparece não em uma tese afirmativa, mas derivada unicamente da percepção de que a ciência da ordem e da medida não é um apanágio universal, que algo, no mundo sublunar, resiste às invectivas da *mathesis universalis* e permanece inexplicado quando nos limitamos a lê-los com as lentes do mecanicismo. Em suma, Kant não está convencido de que, como diz também Leibniz, apenas

15 Cf. NTH, AA 01: 229-230.

16 Cf. NTH, AA 01: 230.

17 “Simplesmente, quando se voltam da natureza orgânica para a inorgânica, *continuam a persistir precisamente no mesmo método*; simplesmente, encontram-se quase sempre prisioneiros de dificuldades que não podem evitar, devido à natureza diferente do assunto” (BDG, AA 02:118, itálico nosso).

18 Explicitando a especificidade do tratamento kantiano da analogia, analisamos, numa outra oportunidade, os desenlaces tardios da crítica kantiana à analogia entre seres vivos e máquinas. Cf. Sarto, G.; Souza, P. N. Kant crítico da analogia técnica cartesiana. *Kant e-prints*, Campinas, v. 17, n. 1, p. 101-118, 2022. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/kant/article/view/8672294>. Acesso em 15/09/2024.

as leis ordinárias da natureza seriam capazes de produzir a máquina do corpo.¹⁹

Demócrito, Epicuro, Lucrécio, Malebranche, Leibniz, Descartes..., cada um deles é, a seu modo, partidário da contingência, na medida em que se recusam a distinguir, no interior da natureza, o domínio do necessário, explicável segundo leis que constrainham a matéria, do domínio do contingente, isto é, dos efeitos assimétricos em relação às causas mecânicas que os poderiam ter produzido.

Nesse ínterim, há quem veja, não sem razão, a defesa da “irredutibilidade do reino orgânico” (Lebrun, 2009, p. 267). Entretanto, essa tese advém como que por acréscimo e a reboque, inicialmente, de uma percepção menos comprometedora, a saber, que certos produtos da natureza não podem ser explicados com o mesmo êxito pelo mecanicismo; que é mais difícil lidar com a lacuna epistemológica produzida pelo descompasso entre a causa e os efeitos do que com a aparência de finalidade que a causalidade mecânica pode suscitar; que, apesar da conclusão abusiva (“não há distinção entre as leis gerais e particulares”), os partidários do acaso, e mesmo o vulgo, tinham razão em perguntar se a nossa incapacidade de conhecer uma simples lagarta ou uma folhinha de relva não atestaria também a nossa incapacidade de conhecer o cosmos.

Que Kant se desembarace dessa pergunta com naturalidade, isso não significa que ela não era intransponível para os seus adversários. Na verdade, ele só foi capaz de se desvencilhar dela facilmente por ter suficientemente distinguido dois tipos distintos de ordem da natureza. Essa pergunta, colocada por Kant na boca do senso-comum, ele a direciona a todos os seus antecessores, cegos à distinção entre a ordem natural necessária e a ordem natural contingente, e, portanto, incapazes de perceber que, na medida em que não se as distingue, é impossível assegurar que mesmo o conhecimento de que somos capazes possa vicejar.²⁰

Na medida em que não se as separe, é impossível sequer garantir, epistemologicamente, o conhecimento dos corpos celestes, porque ele permaneceria sendo um conhecimento *do mesmo tipo* daquele que, com muita pena e quase nenhum sucesso, erigimos acerca dos corpos organizados e, portanto, afetado pela mesma incerteza. Com efeito, dessa distinção depende a própria possibilidade de uma ordem necessária e, por isso, também o sucesso da empresa cosmológica da *História Natural Universal*.

Entretanto, ela não priva o autor da tarefa de dar conta do problema central. Retomemos a pergunta: se a ordem não deriva diretamente do arbítrio divino e nem do acaso, como ela é, afinal, possível? Nada disso seria explicável, e Kant retoma essa tese em diversos momentos, “se elas [as coisas] não tivessem uma origem comum, isto é, uma razão infinita na qual as naturezas essenciais de todas as coisas fossem concebidas em relação umas com as outras” (NTH, AA 01: 225).

Assim, a única opção que faz jus à aparência de *design*, à constrição universal sofrida pela matéria *pari passu* à sua relativa autonomia quanto aos efeitos de que é capaz e, além disso, à consonância necessária que as substâncias possuem entre si, só pode ser o fato de que as coisas possuem, em primeiro lugar, uma origem comum e, em segundo lugar, que essa origem comum reside num entendimento supremamente sábio que imprimiu na própria matéria disposições sábias que tendem para a ordem.

Regressamos, novamente, a essa ideia que é bastante pregnante nos primeiros escritos

19 “E Deus é um artesão bastante hábil para produzir uma máquina mil vezes mais engenhosa do que a do nosso corpo, não utilizando senão alguns fluidos bastante simples expressamente formados de maneira a só necessitarem das leis ordinárias da natureza para os misturar como requer a produção de um efeito tão admirável” (Leibniz, 2004, p. 48-49, §22, itálico nosso).

20 Essa consideração foi inspirada na análise tecida por Friedman que, no entanto, não chega à mesma constatação e concentra suas observações no que diz respeito ao contraste entre a concepção de Kant e da escola Leibniz-Wolff. Cf. Friedman, M. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, p. 14, 1992.

de Kant e da qual se pode, é claro, discordar. Mas só é possível fazê-lo com propriedade depois de se formar um conceito distinto do que Kant entende por ordem, tarefa impossível sem que se compreenda adequadamente a distinção entre ordem natural necessária e ordem natural contingente.

O que é a ordem? O lugar da distinção entre ordem natural necessária e ordem natural contingente no *Único Fundamento*

Uma pergunta fundamental rege a compreensão da ordem da natureza no *Único Fundamento*: a ordem inere à essência das coisas ou é acrescida a elas extrinsecamente? No primeiro caso, a ordem natural é necessária. No segundo, contingente.

Essa pergunta é correlata a uma das teses mais fundamentais do ensaio, a saber, que a prova físico-teológica da existência de Deus não deve ser procurada nos acontecimentos particulares e ajustes contingentes, isto é, não no miraculoso, no sobrenatural ou no que depende de uma vontade determinada, mas sim no curso geral dos acontecimentos, nas dependências necessárias que as próprias coisas tecem entre si, no ordinário, no natural e nas disposições essenciais cuja sabedoria se manifesta como que por si mesma, e pode ser contemplada na medida em que a ordem resultante das relações das coisas entre si possa ser percebida como necessariamente derivada delas mesmas.

Assim, as teses ontoteológicas defendidas pelo ensaio conectam-se intrinsecamente a uma teorização acerca da ordem da natureza. Porém, ainda que seja esse o caso, o filósofo não oferece uma definição clara nem explica com precisão o emprego do termo. Por essa razão, faz-se necessário situar o contexto em que ele primeiramente aparece e os argumentos nos quais ele desempenha um papel relevante.

A primeira menção à ordem da natureza ocorre ainda na primeira parte do texto e é simultânea à tentativa de argumentar que o “ser necessário é um espírito” (BDG, AA 02: 87-88). Por sua vez, essa tese complementa o argumento em favor da existência do ser necessário a partir da possibilidade.

Para chegar a este primeiro resultado, o autor promove alterações significativas nos conceitos de existência, que “não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma” (BDG, AA 02: 72) e de possibilidade, que passa a comportar uma distinção. Segundo Kant, algo só é internamente possível a partir de duas condições, uma material e a outra, formal. O elemento formal da possibilidade corresponde ao princípio de não-contradição, também chamado pelo filósofo de “elemento lógico da possibilidade, pois a comparação dos predicados com os seus sujeitos de acordo com a regra da verdade não é senão uma relação lógica” (BDG, AA 02: 77-78). Por sua vez, o elemento material corresponde ao conteúdo que é pensado na possibilidade, “o real da possibilidade” (BDG, AA 02: 78).

Contudo, não se trata meramente de uma composição entre esses dois elementos. A matéria da possibilidade é condição necessária para a própria aplicação do princípio de não-contradição, na medida em que a comparação entre os predicados e os sujeitos só é de fato possível se algo estiver sendo *realmente* pensado nessas comparações. Por isso, a possibilidade passa a ser concebida por Kant como dependente de uma “realidade efetiva”, que fornece o elemento material para todo e qualquer possível, e, consequentemente, “se toda a existência é negada, toda a possibilidade é também suprimida” (BDG, AA 02: 79).

Nesse sentido, não é logicamente contraditório que nada exista, na medida em que, se nada é posto, também não pode ser encontrada nenhuma contradição. Assim, a dependência entre a possibilidade interna de algo e alguma realidade efetiva que a fundamenta é concebida

como uma relação de necessidade não meramente lógica, mas real. Isso significa que se algo é internamente possível, então há alguma realidade.

Em outras palavras, é possível suprimir²¹, em pensamento, toda a realidade sem contradição, mas não é possível suprimir o próprio pensamento. No primeiro caso, há apenas uma necessidade lógica, enquanto que, no segundo, há uma relação de necessidade real, que torna impossível a nulificação de algum de seus elementos sem a supressão da relação inteira. A cláusula “em pensamento” assinala a existência de algo, posto que mesmo a atividade de supressão se exerce sobre um pensável que, assim como qualquer outro pensamento, não se faz sem algum conteúdo material. Por conseguinte, a condição de possibilidade da supressão de toda e qualquer coisa é, ainda, algo. Isto, que é preciso pressupor como condição da possibilidade interna em geral, ou seja, da pensabilidade de todas as coisas, é, portanto, algo absolutamente necessário.²²

Assim, esse raciocínio possuiria o mérito de provar que “existe algo de modo absolutamente necessário” (BDG, AA 02: 83). Para que se chegue, no entanto, a provar que esse ser necessário é Deus, alguns passos suplementares ainda precisam ser percorridos. O filósofo argumenta, então, em favor da unicidade, simplicidade, imutabilidade e eternidade do ser necessário (BDG, AA 02: 83-85). A última etapa dessa demonstração, conforme já se ressaltou, consiste em provar que “ser necessário é um espírito” (BDG, AA 02: 87-88) e, como tal, possui entendimento e vontade, completando, assim, os atributos elementares do conceito de Deus. Dos três argumentos que destaca em vista da conclusão desejada, o último nota o seguinte:

Todos reconhecem que, a despeito <ungeachtet> de todos os fundamentos da produção <Hervorbringung> de plantas e árvores, arranjos de flores, alamedas e coisas similares, só são possíveis por meio de um entendimento que os projete e por meio de uma vontade que os leve a cabo. Todo o poder ou força produtiva, assim como todos os outros *data* requeridos para a possibilidade de tal ordem, sem um entendimento, são insuficientes para torná-la completa. (BDG, AA 02: 88, tradução modificada).

Em suma, se há ordem, há um entendimento conectado a uma vontade e, posto que só há um ser necessário e não vários²³, ele deve ser *um* espírito. Entretanto, o excerto supracitado é mais rico e polissêmico do que isso.

Se todos concordam que é necessário entendimento e vontade para a realização de algo como os jardins, esse consenso só se forma na medida em que a própria geração das plantas e árvores sai de pauta, pois não é igualmente evidente a todos que as mesmas faculdades sejam requeridas, ou *que sejam requeridas do mesmo modo*, para a produção destes seres. Por essa razão, e interessantemente, o filósofo abre espaço para que se conceba que, diferentemente do que acontece nos canteiros de flores, a produção natural das plantas não deriva necessariamente do mesmo tipo de causalidade. Canteiros de flores e alamedas são exemplos que ressaltam a ação direta de um artífice e a estruturação de uma ordenação que é contingente e externa em relação às próprias coisas, isto é, aos elementos a partir dos quais tal ordem é constituída.

Se o princípio da produção dos jardins é contingente e dependente de um desígnio particular, ao distingui-lo do fundamento da produção das plantas, isso significa, inversamente, que este último estabelece uma relação *necessária* com os seus efeitos? É-nos permitido duvidar disso. Na segunda parte do ensaio, os exemplos característicos do que chamaríamos de “natureza orgânica” serão os responsáveis justamente por demarcar, diferentemente do que parece ser o caso no excerto supracitado, o domínio da ordem natural contingente. Assim, por mais que ambos os conceitos se sobreponham em alguns contextos, não parece que eles sejam plenamente coextensivos.

Que exista dúvida a esse respeito, isso, por si só, já é um primeiro motivo, a que se

21 Leia-se: não é logicamente contraditório.

22 Reproduzimos, por nossa própria conta, o raciocínio contido em BDG, AA 02: 81-83.

23 Cf. BDG, AA 02: 83-84.

somarão ainda outros, que nos sinalizam a impossibilidade de afirmar uma correspondência pura e simples entre o domínio do orgânico e da ordem natural contingente. Isto significa, por sua vez, que este segundo conceito é mais bem delimitado que o primeiro, mobilizado a reboque deste, e que, portanto, quando se trata da obra pré-crítica de Kant, é com este que se deve trabalhar. Em todo caso, será necessário analisar com minúcia os exemplos apresentados na segunda parte do ensaio.²⁴

Por ora, limitemo-nos a dizer simplesmente que os exemplos extraídos do mundo orgânico demarcam o domínio do que *parece* ser extraordinário e contingente. Eles são, portanto, o paradigma da ordem aparentemente extraordinária, e não de todo tipo de ordem natural. Até mesmo porque não é dos ordenamentos contingentes da natureza que o filósofo se utiliza em seu argumento *a posteriori*.

Não por acaso, a segunda parte do ensaio pretende ser uma físico-teologia complementar à ontoteologia da primeira parte. Tanto é suposto que haja uma continuidade entre ambas, como o autor demonstra querer expandir o uso do conceito de necessidade, conforme revela na passagem da primeira para a segunda parte:

De agora em diante, a nossa intenção deve estar dirigida para ver se mesmo na possibilidade interna das coisas se pode encontrar uma relação necessária com a ordem e a harmonia, e se, nessa imensurável diversidade, pode-se encontrar unidade, para que possamos julgar, a partir daí, se as próprias essências das coisas revelam <erkennen> um fundamento comum superior (BDG, AA 02: 92, tradução modificada).

Trata-se, portanto, de investigar a hipótese segundo a qual não só seria possível encontrar uma necessidade real entre a possibilidade interna das coisas e o ser necessário, fundamento da produção das coisas em geral, como, também, uma relação de necessidade real no interior da própria natureza, a partir da qual provar-se-ia, pela via *a posteriori*, como fundamento de tal ordem, que Deus existe.

Nesse sentido, o *Único Fundamento* estabelece uma relação intrínseca entre esses três elementos: a prova físico-teológica, o conceito de necessidade real e a ordem da natureza. Porém, explicitar tal ligação ainda não parece ser o suficiente para definir o conceito de ordem. Em todo o caso, isso é o que se pode saber ainda antes de adentrar propriamente a segunda parte do texto.

Ao fazê-lo, é possível notar uma mudança significativa de estilo, que já era anunciada no prefácio, no qual o filósofo justifica que os “esclarecimentos físicos” de que ele frequentemente se utiliza não comprometem a unidade da investigação, cujo objetivo é ir da ciência da natureza ao conhecimento de Deus.²⁵ Assim, o texto árido da primeira parte cede terreno à exuberância de exemplos que instigam a imaginação. Com isso, o conceito de ordem também se torna menos abstrato e ganha representações cada vez mais concretas.

Em primeiro lugar, através da geometria e, em especial, da referência ao círculo, forma que, como delata o texto de 1755, é responsável pela simplicidade característica do formato e dos movimentos dos corpos celestes.²⁶ A simplicidade de sua construção *parece* incapaz de produzir a pluralidade dos efeitos e aplicações que ela torna possível. E, ainda que o geômetra ou o astrônomo o construa para o fim particular visado por sua vontade, a figura

24 Trataremos deles especialmente nas *Considerações finais*.

25 “Poderia parecer uma violação da unidade que se deve ter diante dos olhos na investigação do seu objeto, o fato de, repetidamente, se sucederem bastantes e pormenorizados esclarecimentos físicos; simplesmente, porque a minha intenção, nestes casos, se dirige principalmente ao método por meio do qual a ciência da natureza se eleva ao conhecimento de Deus, não poderia ter atingido perfeitamente esta finalidade sem o auxílio de tais exemplos” (BDG, AA 02: 68).

26 Cf. acima p. 8.

permanece sendo adequada a muitos outros propósitos que ele sequer é capaz de imaginar.²⁷ Ademais, detendo-se especificamente na própria forma geométrica do círculo, diz o filósofo: “Simplesmente não encontro nenhuma ocasião, numa tal construção simples, para presumir uma grande multiplicidade que esteja, precisamente por isso, *submetida a grandes regras de ordenação*” (BDG, AA 02: 94, itálico nosso) e, no entanto, as disposições diferentes que as linhas admitem “se encontram permanentemente sob as mesmas leis, das quais *nunca se podem desviar* (...) [e] há (...) tão pouco trabalho na descrição desta figura e, não obstante, tanta ordem, e, na multiplicidade, uma unidade tão perfeita” (BDG, AA 02: 94, itálico nosso).

O que, afinal, torna isso possível? Na impossibilidade de discernir claramente *como* múltiplos efeitos diversos, mas mutuamente concordantes, derivam de um só e mesmo fundamento, julgamo-los como contingentes e não é difícil que sejamos levados a interpretá-los como um “milagre da natureza” (BDG, AA 02: 94). Mas, explica Kant, por vezes chamamos de milagre as coisas cujas causas desconhecemos e o fato de que a concordância dos múltiplos efeitos seja derivada de forma necessária do mesmo princípio não torna nada disso menos desconcertante, ou seja, não elimina o déficit epistemológico e a necessidade de indicar o fundamento capaz de uma tão surpreendente ordem. Na verdade,

Eu acredito que, ao contrário, ela o seja ainda mais [desconcertante] por isso. E porque uma multiplicidade de coisas, na qual cada uma teria a sua necessidade particular e independente, jamais poderia ter ordem, concordância <*Wohlgereimtheit*> e nem unidade nas relações recíprocas, não seríamos conduzidos, por essa mesma razão, assim como pela harmonia <*Harmonie*> nas disposições contingentes da natureza, à suposição de um fundamento supremo das próprias essências das coisas, uma vez que a unidade do fundamento ocasiona também a unidade no âmbito das consequências? (BDG, AA 02: 95-96, tradução nossa).

Se cada coisa tivesse a sua necessidade particular e independente, aí, então, só um arranjo externo e contingente poderia produzir a ordem e a harmonia, como acontece no caso de um jardim. Isso não exclui, por óbvio, que elas possam ser arranjadas desse modo e formem unidades contingentes, mas, *na medida em que, com alguma frequência, encontramos na natureza exemplos de tais unidades e, entre elas, um acordo tácito*, então elas passam a testemunhar a favor, malgrado a sua conformação contingente imediata, de uma unidade geral necessária que só – e Kant está convencido disso – a unidade do fundamento é capaz de produzir no âmbito das consequências.

É precisamente este aspecto que é ressaltado a partir da arte própria ao geômetra, que pode muito bem traçar um círculo em vista da determinação de um perímetro que lhe interessa circunscrever, mas, simultaneamente, tem nas mãos uma figura que se adequa a infinitos outros propósitos.²⁸

Nessa direção, a menção ao círculo e às propriedades geométricas do espaço preparam o terreno para a constituição de um novo paradigma para a ordem no mundo físico: a atmosfera²⁹, cujas leis e cujo funcionamento são muito simples e, no entanto, tornam também possíveis efeitos muito distintos, aparentemente contingentes, mas, na verdade, tão convenientes e concordantes quanto necessários. A mesma força elástica do ar, diz Kant, torna possível a respiração dos animais, a amamentação dos mamíferos, a máquina hidráulica, o engendramento das nuvens,

27 Para uma análise mais aprofundada dessa assimetria, consultar o capítulo “3.1.1 O geômetra e Deus: em direção a uma vontade sem arbítrio” em Sarto, G. *Ordem e Contingência em Kant: teologia e natureza no Único Fundamento e na Crítica da Razão Pura*. São Paulo. 170 f. Dissertação (Mestrado). FFLCH/USP, 2024. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-02082024-153609/en.php>. Acesso em 16/09/2024.

28 A respeito da caracterização da arte própria ao geômetra, consultar Sarto, G. *L'Art du Géomètre : considérations sur le rôle des exemples tirés de la géométrie dans la Critique de la Faculté de Juger Téologique et L'Unique Fondement Possible d'une Démonstration de l'Existence de Dieu*. in. *Actes du XVI^e Congrès Internationale d'Études Kantianes de Langue Française (SiEKL) “Kant, l'art et les Arts”*, no prelo.

29 “Para mostrar as relações que as leis do movimento, simples e muito universais, têm com a ordem e a conveniência do mundo, pela necessidade de sua essência, lancei apenas o meu olhar para uma pequena parte da natureza, a saber, os efeitos do ar” (BDG, AA 02: 98).

a conservação do fogo e do vento.³⁰ Tamanha pluralidade e conveniência de efeitos parece só ser possível por meio de uma escolha, entretanto,

Aquilo que faria uma ordenação encontrada a partir de uma escolha refletida executa-o aqui o ar de acordo com as leis gerais do movimento, e precisamente o mesmo *principium* simples da sua utilidade noutro lado produ-la também a este sem uma nova e particular disposição (BDG, AA 02: 98).

Ao elevar “os efeitos do ar” ao status de paradigma da ordem da natureza, o autor mostra-se capaz de lidar, finalmente, com a aparência de finalidade de que o mundo físico está repleto. Se “o mesmo fundamento de concordância com uma lei torna também necessárias outras leis” (BDG, AA 02:106), isso significa que há uma ordem das leis da natureza, na qual leis mais gerais *sujeitam* e tornam possíveis leis particulares, segundo uma relação de necessidade real. Uma lei mais geral torna possível tudo aquilo que, por assim dizer, ela contém sob si, que ela abarca, e esta regressão só tem fim naquelas leis primordiais que constraintem o comportamento da própria matéria e cujo fundamento não pode ser outro senão um ser sábio que, além de arquiteto, é também criador.³¹

Com isso, o próprio conceito de ordem natural ganha densidade. É permitido esperar que a ordem das leis, através da relação necessária entre as leis da natureza, produza uma estrutura normativa capaz de regrar, em diferentes níveis, os acontecimentos naturais, promovendo a regularidade, o equilíbrio e, consequentemente, a gradativa moderação dos efeitos e das forças brutas pré-existentes.

Quando Kant se presta a tratar especificamente da atmosfera enquanto um objeto de estudo autônomo³², ele deixa claro que ela se caracteriza por sua lógica interna de funcionamento, cuja definição é inviabilizada quando da ausência desses três conceitos (equilíbrio, regularidade e moderação). As tempestades, ele nota, são geradas por desequilíbrios próprios ao mecanismo eólico, e, com um pouco mais de ousadia, poder-se-ia dizer que elas mesmas têm como fim o reestabelecimento do equilíbrio inicial do sistema atmosférico. Mas, atendo-se à dinâmica do objeto, ao invés de uma harmonia pré-estabelecida ou de finalidade, seria mais adequado falar em autorregulação, a qual só é possível, porém, a partir da unidade das leis que regem esta pequena, mas paradigmática parte da natureza.

Desse modo, nota-se que o conceito de ordem da natureza, através da mediação do conceito de necessidade real, foi atrelado à noção de unidade necessária das leis naturais e esta, por sua vez, está associada à unidade do fundamento.

Nesse sentido, como era o desejo expresso do autor, o resultado teórico da primeira parte do ensaio em muito se parece com este que se anuncia na segunda. Guardadas as devidas proporções, Deus está para a possibilidade interna das coisas, assim como as leis gerais da atmosfera estão para a respiração dos animais, para a produção das nuvens, a amamentação dos mamíferos e (por que não?) para a formação das tempestades. O esforço de apresentar um único fundamento de prova possível para a demonstração da existência de Deus é análogo ao objetivo de destacar o papel da necessidade real na compreensão dos eventos naturais. As leis particulares que regem a respiração dependem das leis gerais da atmosfera como seu fundamento real <Realgrund>. De modo semelhante, a possibilidade de uma coisa qualquer depende da realidade do ser necessário como seu fundamento real.

A essa analogia implícita subjaz um princípio metafísico transversal tanto à filosofia da natureza, quanto à ontologia e à cosmologia, que pode ser enunciado da seguinte forma: a unidade do fundamento torna possível a unidade das consequências.

30 Cf. BDG, AA 02:106 e BDG, AA 02: 97.

31 Cf. BDG, AA 02: 124-125 e MSI, AA 02: 408.

32 Referimo-nos ao pequeno estudo chamado brevemente de “Teoria dos ventos”. Cf. TV, AA 01: 491. Para um comentário mais detalhado acerca do assunto, op. cit. Sarto, G. *Ordem e Contingência*. p. 53-56.

Isso não significa que estas últimas não sejam múltiplas e diversas, mas sim que, por conta de um fundamento comum, há alguma unidade na multiplicidade, segundo a qual se forma um “todo bem ordenado” <*wohlgeordnetes Ganze*> (NTH, AA 01: 227). Dito de outro modo, a unidade do fundamento faculta que o que se segue dele não seja uma diversidade contingente e desordenada, mas uma diversidade ordenada. Nesse sentido, é-nos permitido concluir que a unidade transmitida necessariamente do fundamento para as consequências é a ordem.

Amalgamando as diferentes notas características que pudemos discernir até aqui, é possível defini-la da seguinte forma: a ordem é a ligação necessária, tornada possível através da unidade do fundamento comum, que leis ou disposições possuem entre si, formando um nexo no qual leis ou disposições particulares estão subordinadas a leis ou disposições mais gerais. Ela é o nome que se dá à modalidade de unidade que é necessariamente transportada do fundamento para as consequências e por meio da qual estas últimas são conformes com o um:

(...) a mesma natureza infinita, que tem a relação de fundamento com todas as essências das coisas, ao mesmo tempo tem relação de supremo desejo com as maiores consequências dadas através dele, e esta última relação só pode ser fecunda pela pressuposição da primeira. Por conseguinte, as possibilidades das próprias coisas, que são dadas por meio da natureza divina, concordam <*zusammenstimmen*> com o seu grande desejo. Mas o bem e perfeição consistem nesta concordância <*Zusammenstimmung*>. E porque elas são consonantes <*übereinstimmen*> com o que é um, a unidade, a harmonia <*Harmonie*> e a ordem poderão ser encontradas na própria possibilidade das coisas (BDG, AA 02: 91-92, tradução nossa).

Buscando determinar de forma mais apurada a especificidade do conceito, é forçoso notar que, a princípio, não parece haver, aqui, nenhuma diferença conceitual relevante entre unidade, harmonia ou ordem. “Unidade na variedade”, esta é, segundo Belaval³³, a formulação mais genérica que foi oferecida por Leibniz para a noção de harmonia, a qual, no entanto, muitas vezes é indistintamente intercambiada por outros termos, como perfeição, consenso, regularidade e ordem.³⁴

Entrementes, talvez seja possível esboçar uma distinção entre ordem e harmonia, se nos for permitido considerar as críticas Kant à teologia e à teodiceia de Leibniz, bem como à tese da harmonia pré-estabelecida.

Contra Leibniz, Kant deriva, do acordo intrínseco entre as faculdades divinas – entendimento e vontade – a tese de que deve haver harmonia integral também na atividade conjugada dessas faculdades, de modo que os efeitos delas decorrentes em nada se pareçam com os atos de “um marinheiro [que] põe em sacrifício uma parte de sua carga para salvar o navio e o resto” (RefL 17: 236). Com essa caricatura, o jovem filósofo ridicularizara a teodiceia de Leibniz, que, segundo ele, considerava o mundo como uma criação defeituosa e, por isso, precisava justificar o injustificável, a saber, que as carências do mundo são necessárias mesmo para um ser tão bom quanto onipotente. Assim, ao escolher o melhor dos mundos possíveis, Deus dava mostras de sua bondade, mas, também, de sua impotência.³⁵

No texto talvez mais leibniziano que Kant já escreveu, as *Considerações sobre o otimismo*, de 1759, depois de reproduzir fielmente a doutrina do filósofo de Hannover defendendo a doutrina do “melhor dos mundos possíveis”, ele já dá indícios de sua posição, fazendo notar que o mérito do mundo criado não deriva de uma “superioridade intrínseca” <*inneren Vorzug*> mas de sua “conformidade mais elevada <*größere Übereinstimmung*> com os atributos divinos” (VBO 02: 34). Sendo esse o caso, o papel da escolha divina é obviamente atenuado, tendo em vista que não se trata de comparar os mundos possíveis segundo suas qualidades próprias, mas

33 Cf. Belaval, 1964, p. 60-61.

34 Cf. Leibniz a Wolff, 18 de maio de 1715, In: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolf.* Org.C. I. Gerhardt. H. W. von Schmidt: Halle, p. 172, 1860.

35 Cf. a esse respeito Sarto, G. A teodiceia subjacente ao pensamento pré-crítico de Kant. Revista Lumen, São Paulo, v. 8, n. 17, p. 50-72, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.32459/2447-8717e257>. Acesso em 17/09/2024.

de constatar o maior grau de harmonia entre o ser de Deus e o mundo através da intermediação do conceito de realidade: “(...) como em Deus tudo é realidade e nada está em maior harmonia com essa realidade do que aquilo em que se encontra um grau de realidade maior, a maior realidade que pode pertencer a um mundo deve estar presente apenas no mundo atual” (VBO 02: 34). Como se nota, nesse texto doutrinário, Kant não desenvolve esse ponto e nem o associa a críticas que ele mesmo fizera anteriormente, nas *Reflexões sobre o Otimismo*, sem, entretanto, tê-las publicizado.

Nada indica, porém, que a tese da harmonia entre as faculdades divinas nelas mesmas e em relação ao mundo tenha sido abandonada nos anos seguintes. Em 1763, Kant já está em condições de solucionar em seus próprios termos esse problema que identificara no pensamento de Leibniz. Também as faculdades divinas devem constituir uma unidade, seja quando tomadas em abstrato ou em exercício, posto que Deus não só é perfeito, como é também o fundamento único da possibilidade interna de todas as coisas.

Nesse sentido, trata-se também de atenuar o papel da atuação separada de cada uma das faculdades. A vontade divina não é mais ou menos boa por “escolher” o melhor dos mundos possíveis. A possibilidade de todas as coisas está atrelada ao próprio ser de Deus e, por isso, ele é igualmente responsável por *qualquer* mundo, seja ele existente ou apenas possível³⁶, donde se conclui que todos os possíveis são suficientemente bons e adequados. Não é, portanto, por um designio pontual e contingente que Deus dá existência a este mundo.

Na medida em que as possibilidades internas de todas as coisas estão conectadas e em harmonia com o ser de Deus, o qual também é intrinsecamente harmônico, confere-se uma fundamentação metafísica à tese fundamental da *História Natural Universal*: comprehende-se a razão última pela qual a matéria está *internamente* submetida a leis sábias, e sabe-se, simultaneamente, que todos os efeitos naturais que se seguem daí são necessariamente conformes à ordem, por mais que, em certos casos, eles não o pareçam.

Há, portanto, um sentido no qual a harmonia e a unidade tornam a ordem possível sem se confundirem com ela. A harmonia que reina no ser divino se transmite também para a estrutura do mundo, resultando, porém, através da interação real entre os corpos e as forças, não em meros efeitos de um acordo pré-estabelecido ou de ajustes ocasionais intermináveis, mas na ordem da natureza.

Com efeito, em Kant a ordem é liberada da *percepção* da ordem e do prazer daí decorrente: ela perde a ligação que possuía com o sentido da visão e se torna uma interpretação acerca do curso geral dos acontecimentos. Basta, para isso, lembrar que no exemplo da atmosfera nem sempre o que se vê é harmonia. Há, na verdade, embate e oposição real entre diferentes forças. Entretanto, a presença da desarmonia não implica a ausência de ordem, a qual se produz precisamente através do conflito, e não do consenso, sob a égide da autorregulação, sem a qual o desequilíbrio inicial jamais poderia ser desfeito.³⁷

Não por acaso, já em 1755, mas na *Nova Elucidação*, Kant é bastante claro ao afirmar que de sua posição não decorre a harmonia preestabelecida de Leibniz, “que é propriamente *consensus* entre as substâncias, e não a interdependência mútua entre elas” (PND, AA 01: 415). Em paralelo à sustentação da tese da relação real entre as coisas, essa diferenciação nos sugere que Kant associa o conceito leibniziano de harmonia ao de consenso, e, em contrapartida, o seu conceito de ordem à interdependência real entre as coisas. Entre ambos há um descompasso de registro, o *consensus* leibniziano parece a Kant mais apropriado ao mundo inteligível, enquanto

36 “Presumirei, portanto, que nas possibilidades de todos os mundos não podem existir relações tais que, na escolha racional do ser supremo, tivessem de conter um motivo de embaraço; pois precisamente este ser supremo contém o fundamento último de toda esta possibilidade, na qual nunca nada mais se deve encontrar senão o que pode ser concordante com a sua origem” (BDG, AA 02: 153-154).

37 “Kant, mais radical ainda do que Leibniz (...), é da opinião de que as desordens estão incluídas no desenvolvimento da ordem, cortadas no tecido da mesma história” (Lebrun, 2002, p. 242).

que a sua interdependência real lhe parece adequada à natureza. Tratar-se-ia, assim, de duas modalidades distintas de “unidade na multiplicidade”.

Essa impressão é aprofundada por diversos momentos em que o filósofo, malgrado a lassidão terminológica, utiliza *Harmonie* para se referir ao acordo que se dá por *afinidade intrínseca* – como “da harmonia reconhecida que as possibilidades das coisas devem ter com a natureza divina” (BDG, AA 02: 153) –, e não, como é o caso da ordem, por meio de uma *submissão necessária* a leis, as quais mantém e sustentam, sob duras penas, o nexo e a regularidade entre as coisas.

Mais próxima da afinidade consensual, a harmonia permanece, aos olhos de Kant, como um conceito do puramente inteligível, posto que a realidade sensível comporta a oposição real e a interdependência entre as coisas. Entretanto, caso ela seja aplicada à natureza, tudo indica que o seu domínio seria correspondente àquele designado pelo conceito de “ordem natural contingente”, no qual, por um ajuste tão desconcertante quanto contingente entre coisas cujos fundamentos são distintos (como no caso dos acordos encontrados nos corpos organizados), descobre-se um acordo surpreendente e sem antagonismo, que é capaz, inclusive, de provocar prazer ao observador, o qual, extasiado, é levado a se convencer de que aquelas ordenações foram ocasionadas por uma inteligência, que as teria colocado em harmonia. Desse modo, não é tanto a finalidade quanto a aparência de finalidade que está em pauta.

Na via inversa, do lado do fundamento, a harmonia entre o ser divino e a possibilidade interna das coisas é capaz de produzir, do lado das consequências, a ordem natural necessária. Portanto, é nesse intermédio que nos é permitido distingui-los. Isto é, quando passamos da ontoteologia para a natureza, passagem que se efetua precisamente da primeira para a segunda parte do ensaio.

Considerações finais

Com isso, Kant teria extirpado completamente a aparência de finalidade que permeia a interpretação dos acontecimentos da natureza? Para a decepção do leitor, nem mesmo ele espera tê-lo feito. Na verdade, o filósofo espera apenas que ele tenha sido capaz de salvaguardar, contra a físico-teologia vulgar e as doutrinas que nunca dispensam da contingência para interpretar o curso geral dos acontecimentos, o domínio da ordem natural necessária.

Ele admite de bom grado que não há nenhuma explicação para a harmonia existente entre os diversos olhos da aranha, suas garras, pés e glândulas das quais ela secreta sua teia.³⁸ Igualmente, nenhuma causa comum é capaz de explicar a consonância, no olho, entre a parte que capta a luz, a parte que a absorve e aquela que forma a imagem.³⁹ Não obstante, ele se recusa a admitir que este aparente acaso represente uma ameaça à necessidade mecânica que rege a maior parte da natureza. Mesmo porque, por mais que, nas plantas, os canais que aspiram os líquidos sejam diferentes dos canais que aspiram o ar⁴⁰, a verdade é que os fluidos que neles são transportados nem por isso deixam de obedecer às leis gerais da hidráulica e da pneumática.

Nesse sentido, é importante destacar que, apesar das distinções que traça, Kant não deixa de situar a amamentação dos mamíferos e a respiração de homens e animais dentre os diversos “efeitos do ar”, pois trata-se de consequências derivadas de causas mecânicas, da ordem natural necessária entre as leis da natureza, que, entretanto, se imiscuem e tornam possíveis elementos indispensáveis ao funcionamento dos organismos.

38 BDG, AA 02: 119.

39 BDG, AA 02: 106.

40 BDG, AA 02: 107.

Em acréscimo, quando ele se presta a tratar do que, no orgânico, não pertence ao que chama de “ordem natural necessária”, os exemplos não são concernentes à *totalidade* do organismo animal ou vegetal, mas sim a uma certa harmonia desconcertante entre disposições internas a um órgão ou aos órgãos entre si, ou mesmo a uma característica específica, como a garra recurvada dos gatos, cuja causa é indefinida, mas, qualquer que ela seja, é incompreensível sem uma finalidade, isto é, “senão porque algum autor as ordenou de tal modo para a finalidade de estarem protegidas contra o desgaste” (BDG, AA 02: 96).

Isso significa que, muito embora o filósofo procure estabelecer uma diferenciação *metodológica* entre os domínios da natureza orgânica e inorgânica⁴¹, eles próprios, conceitualmente, não estão claramente demarcados.

Por isso insistimos na prevalência da distinção entre ordem natural necessária e ordem natural contingente em detrimento desta. E tudo indica que a ordem geral da natureza merece ser distinguida dos ordenamentos particulares que podem ser encontrados nela. Em ambos, o que se destaca é a unidade, no primeiro caso, necessária, e, no segundo, contingente. Esta última, define-se pelo acordo contingente entre leis e disposições da natureza, produzindo uma unidade contingente que só pode ser denominada “artificial” <*künstlich*> (BDG, AA 02: 106). Por esse motivo, Lebrun se compraz em chamar tal modalidade de ordem de “ordem artística”⁴², e não sem certa ironia, na medida em que não é por essas “obras” que o “Artífice” recebe de Kant os devidos louros.

É precisamente nesse ponto que transparece o elemento mais desconcertante da física-teologia do ensaio. O filósofo encaminha a questão de modo a que o seu argumento *a posteriori* se estruture, conforme já adiantamos, sob a égide da ordem natural necessária e não da ordem natural contingente. Se nos encanta a unidade contingente entre as disposições que tornam possível a visão, o filósofo nos convida a deixar de lado a estupefação que excita a imaginação e procurar Deus nos efeitos bem ordenados que derivam todos, necessariamente, de uma mesma causa comum.

Apesar de indiscutivelmente colocar o fundamento da ordem em um entendimento, há, declaradamente, na segunda parte do ensaio, um esforço para provar que as relações necessárias da natureza só o são por aderirem às essências das próprias coisas e, por isso, o fundamento da unidade que delas decorre “pode ser procurado num ser sábio, mas não por intermédio de sua sabedoria <*aber nicht vermittelst seiner Weisheit*>” (BDG, AA 02:103).

Interessantemente, essa caracterização sutil pode ser capaz de responder a um problema herdado por Kant da tradição na qual ele se formou: Deus poderia ter criado outras leis ao invés das que existem? Ou foi constrangido a tanto? Dito de outro modo, conforme Tonelli, que exprime o problema segundo a terminologia de Leibniz e Wolff, “as leis do movimento são hipoteticamente necessárias, a saber, necessárias em relação à natureza criada, sendo por si mesmas contingentes? Ou essas leis são absolutamente necessárias?” (Tonelli, 1959, p. 226). No primeiro caso, há escolha, no segundo, não. O que importa, todavia, é o seguinte: quando não há escolha, apenas o entendimento divino é mobilizado; quando há, trata-se da sabedoria, atributo “que resulta de uma combinação do entendimento com a vontade (livre) e com a bondade” (Tonelli, 1959, p. 266).

Desse modo, se a opção de Kant em favor de um ser sábio contorna a ação direta da sabedoria, ela, por outro lado, igualmente recusa a opção pela atuação isolada do entendimento, oferecendo uma terceira via entre duas opções vistas pelo filósofo como problemáticas.

Nesse sentido, não nos parece de modo algum surpreendente, como parece a Tonelli, que o *Único Fundamento* aponte para uma mudança de posição, *quanto a esse ponto*, em relação à

41 Cf. BDG, AA 02: 118-119.

42 Cf. Lebrun, 2002, p. 314 e Lebrun, 2009, p. 267-268.

História Natural Universal. Na verdade, não enxergamos aí mudança alguma.

Do ponto de vista de Kant, na medida em que ele pretende derivar suas conclusões do próprio ser de Deus, e não da atuação de suas faculdades, sejam elas conjugadas ou separadas, é indiferente dizer, como em 1755, “que as leis que regem a natureza foram implantadas na matéria pela sabedoria divina” ou, como em 1763, que “as leis do movimento são elas mesmas absolutamente necessárias, que Deus é livre para criar ou não criar um mundo, mas que todo mundo criado deve obedecer necessariamente às leis que regem o nosso universo” (Tonelli, 1959, p. 239); assim, ademais, como era indiferente falar, relativamente à determinação da matéria segundo leis gerais, em “comportamento natural ou cega mecânica”⁴³ (NTH, AA 01: 225). E como será, na *Crítica da Razão Pura*, indiferente “dizer que Deus sabiamente assim o quis, ou que a natureza sabiamente assim o ordenou” (KrV, B 727).

Vê-se, assim, que tanto em relação à prova *a posteriori* elegida, quanto ao modo segundo o qual a sabedoria divina se manifesta, os motivos que conduzem Kant a ambas as teses são diversos, mas convergentes. O mais fundamental dentre eles já foi suficientemente explorado, a saber, a necessidade de assegurar uma ligação necessária entre o ser de Deus e a essência das coisas, fundamental tanto para que uma prova *a priori* seja possível, quanto para garantir que a ordem da natureza, pela qual a prova *a posteriori* também pode ser levada a cabo, seja uma certeza e não uma dádiva.

Mas discordâncias de diferentes naturezas também mobilizam o filósofo nesta mesma direção. E, ainda que este trabalho não objetive elucidá-las uma a uma, convém mencionar o seguinte: há sempre a possibilidade de que o que é visto como uma causalidade final, não o seja.⁴⁴ A física-teologia vulgar <*der gewöhnlichen Physikotheologie*>, como Kant a chama, está repleta de tal inconsciência, que é, para o filósofo, incentivada pela razão preguiçosa. Por que razão os ventos frescos chegam de dia às áreas costeiras e os ventos quentes regressam do mar à noite? A resposta que ela fornece pretende-se imediatamente evidente: porque Deus o quis assim, em favor do conforto humano. Entretanto, o que o conhecimento da dinâmica atmosférica prova é que esses efeitos não provêm de desígnios particulares e que Deus é muito mais sábio do que a inteligência humana é capaz de imaginar.

Desse modo, enquanto os exemplos instigam a imaginação, as conclusões que o filósofo extraí deles, por outro lado, a limitam. Doravante, a ordem se faz presente mesmo onde não tenderíamos a observá-la e até onde não desejariamos observá-la: nas tempestades, nos terremotos e nas erupções vulcânicas, por exemplo.⁴⁵ Isto porque mesmo esses acontecimentos extremos e hostis à espécie humana derivam necessariamente das mesmas leis que tornam nossa vida na Terra possível.

E onde tenderíamos a observá-la, nos mais sutis acordos presentes nos corpos organizados, somos, no entanto, contrariados e inclinados a admitir que eles não derivam das mesmas leis gerais. Vemos reiterada, assim, a mesma confissão de ignorância promulgada na *História Natural Universal* a respeito dos mais ínfimos ajustes e seres presentes na natureza. Contudo, vemos igualmente, que essa imensa humildade e o reconhecimento da particularidade desses ordenamentos naturais assegura ao filósofo uma certeza imensamente mais alta acerca do curso geral dos acontecimentos.

As relações reais entre as coisas do mundo, diria Kant, são apenas de dois tipos: ou o

43 Cf. p. 6-7.

44 “Ao invés, a natureza inorgânica, principalmente, fornece muitos elementos inexpressos de prova de uma unidade necessária na relação de um fundamento simples com muitas consequências que convêm com ele, de modo que se é induzido a suspeitar que, talvez aí onde na natureza orgânica muita perfeição parece ter por fundamento uma disposição particular, ela pode ser perfeitamente uma consequência necessária exatamente do mesmo fundamento que a liga já com muitos outros belos efeitos na sua fecundidade essencial, de modo que também neste reino da natureza poderá existir mais unidade necessária do que aquela que se pensa” (BDG, AA 02: 107).

45 Que se consulte, a esse respeito, os opúsculos de Kant que tematizam os terremotos, em especial GNVE 01: 460.

mesmo fundamento torna possível diversas consequências e o acordo entre elas é necessário; ou as disposições que encontramos possuem fundamentos distintos e, nesse caso, ou não há nenhum acordo ou o acordo entre elas é contingente. Se há pouca certeza acerca do modo de funcionamento desta última modalidade de relação, então não há razão para que sejamos dogmáticos ou taxativos. Que se trate de harmonias produzidas diretamente por desígnios divinos ou que o acaso seja responsável por produzir, de forma surpreendente, tais consonâncias, ainda que Kant possua críticas a ambas, mas prefira deliberadamente a primeira opção à segunda, em todo caso, *isso é o que menos importa*. E a lassidão acerca do tema é o preço que o filósofo aceita pagar em troca da aceitação da tese de que apenas a comunidade de origem a partir do entendimento divino pode ser a causa do comércio entre as coisas, o qual, por esse mesmo motivo, obedece a uma estrutura de leis naturais, responsável por produzir de forma necessária, no transcurso indefinido do tempo, a ordem da natureza.

Embora tudo indique que, contra a física-teologia vulgar, o programa de pesquisa de Kant está comprometido com a expansão dos limites do mecânico e do necessário para até onde seja possível fazê-lo, ele permanece igualmente engajado com o compromisso de não absorver uma ordem na outra e em não deixar que aparência de finalidade permaneça vigorando de forma hegemônica na interpretação de certas ordenações que, ao final e ao cabo, devemos confessar, não sabemos como são possíveis.

Simultaneamente, ele mostra-se consciente, não exatamente da irredutibilidade do reino orgânico, mas da impossibilidade de se desfazer da distinção entre ordem natural necessária e ordem natural contingente, pois ela previne o retorno às posições absolutas em favor da contingência, que equalizavam autores tão díspares quanto Demócrito e Descartes ou Epicuro, Malebranche e Leibniz.

Referências

BELAVAL, Y. L'idée d'harmonie chez Leibniz. In : *Études sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult* (p. 59–78). Paris: Fishbacher, 1964.

DESCARTES. R. *O mundo ou o tratado da luz*. Tradução de César Augusto Battisti. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

FRIEDMAN, M. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902 – 2010. Disponível em: <https://korpora.org/kant/>. Acesso em 12/09/2024.

KANT, I. (*KrV*) *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

KANT, I. (MSI) Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

KANT, I. (BDG) *O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

KANT, I. (Refl) Reflexões Sobre o “Otimismo.” In. CUNHA, B. A importância das Reflexões sobre o otimismo para o desenvolvimento intelectual kantiano. Tradução e texto introdutório. *Studia Kantiana*, v. 13, n. 18, p. 206-226, 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/88950/47880>>. Acesso em 17/09/ 2024.

KERSTING, W. “... das einzig taugliche Princip ein beharrliches Ganzes unter wiedersinnischen Köpfen möglich zu machen...” Kants Gemeinschaftsphilosophie vom commercium der Substanzen bis zum ethischen Staat. *Logos*, v. 42, n. 0, p. 73-88, 2010.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEBRUN, G. Une téléologie pour l’Histoire ? La première proposition de l’Idée d’une histoire universelle. In : *Kant sans kantisme*. 1. ed. Paris: Fayard, 2009.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e cronologia de Tessa Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, G. *Ensaios de Teodiceia*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2013.

TONELLI, G. La nécessité des lois de la nature au XVIII siècle et chez Kant en 1762. *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, v. 12, n. 3, p. 225-241 (published by: Armand Colin), 1959.

O Estado como máquina ou como organismo? Kant e a oposição dos paradigmas mecânico e orgânico no contexto da tradição jusnaturalista alemã

[*The State as a machine or as an organism? Kant and the opposition of the mechanical and organic paradigms in the context of the German natural law tradition*]

Diego Kosbiau Trevisan¹

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.96636

Resumo

O presente artigo discute a contraposição entre as metáforas da máquina e do organismo no contexto do jusnaturalismo alemão do século 18 e a transição de uma concepção mecanicista para uma orgânica do Estado. Partindo da assimilação conceitual do organismo ao mecânico, o paradigma do corpo político como uma máquina, montada e conduzida por um sábio e hábil governante, é exemplificada pelo Estado prussiano de Frederico II. A mudança para o paradigma do corpo político como um organismo, concebido por Kant à luz da Revolução Francesa, reflete uma nova compreensão da relação entre as partes e o todo, em que o Estado é visto não mais como uma entidade mecânica controlada por uma vontade externa, mas como um organismo autônomo, onde as partes e o todo se influenciam mutuamente, abrindo espaço para uma nova compreensão do político.

Palavras-chave: Kant; organismo; máquina; Estado; Direito Natural.

Abstract

This paper discusses the contrast between the metaphors of the machine and the organism in the context of 18th century German jusnaturalism and the transition from a mechanistic to an organic conception of the state. Based on the conceptual assimilation of the organism to the mechanical, the paradigm of the political body as a machine, which is assembled and driven by a wise and skillful ruler, is exemplified by the Prussian state of Frederick II. The shift to the paradigm of the political body as an organism, conceived by Kant in the light of the French Revolution, reflects a new understanding of the relationship between the parts and the whole, in which the state is no longer seen as a mechanical entity controlled by an external will. As an autonomous organism, in which the parts and the whole influence each other, this organic conception of state offers a new understanding of the political.

Keywords: Kant; organism; machine; State; Natural Law.

¹ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: diegokosbiau@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0269-7847>

1.

O presente artigo pretende revisitar um tema já algo batido e muito repisado: a contraposição entre a metafórica mecânica e a orgânica (esta “*Hintergrundmetaphorik*”, nos termos de Hans Blumenberg [2013]) aplicada ao âmbito do político. Mais especificamente – para limitar o escopo e, assim, talvez ampliar um pouco o interesse deste artigo –, discutirá tal dupla metafórica na *Staatslehre* e na filosofia política alemã do século 18, o século de Frederico. Por detrás desse dualismo organismo-máquina insinua-se uma miríade de questões filosóficas perenes: a relação entre o todo e as partes, meios e fins, causas e efeitos. Trata-se, nessa contraposição entre organismo e máquina, novamente para falar com Blumenberg, de duas “metáforas absolutas” que servem como representações orientadoras ou modelos que, sem fazê-lo de modo manifesto ou explícito, são estruturalmente operativos em certas abordagens ou visões de mundo filosóficas, antecipando, no nível ainda metafórico (aqui, do político), uma certa concepção normativa de conjunto (Blumenberg, 2013) a ser constituída como um esboço de futuro (Koselleck, 2006).

Logo de início compartilho o fundo ou impulso da inquietação que me levou a esse tema e a esse preciso recorte temático. Cito duas passagens, uma de Gottfried Achenwall e outra de Friedrich Schiller, separadas por meros 34 anos. Em sua *A prudência política, esboçada segundo seus primeiros princípios* (*Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen entworfen*), cuja primeira edição é de 1761, Achenwall escreve:

Decerto, o Estado é uma máquina artificialmente composta de muitíssimas partes e arranjos. Cada parte, cada arranjo tem um certo nexo com o Estado no todo, assim como com as muitas outras partes do Estado. O político <Politicus> deve investigar segundo quais regras essa grande máquina tem de ser o mais conveniente edificada e regida (Achenwall, 1763, § 12).

Achenwall afirma, na sequência, que o político deve, assim, conhecer inicialmente qual é o fim do Estado, para então analisar suas partes e instituições, tomadas tanto em sua relação com o Estado como por si mesmas – ora, da mesma maneira como um relojoeiro precisa conhecer as engrenagens do relógio tanto nelas mesmas, se estão bem construídas e montadas, como na relação delas com as demais e com vistas ao bom funcionamento do todo.

Já Schiller, na terceira carta de *A Educação Estética do Homem*, de 1795, ao discutir o problema da descontinuidade entre o Estado natural (e real) e o Estado moral (e ideal) emprega a contraposição metafórica mencionada há pouco e aponta as limitações da representação do Estado como uma máquina ou uma engrenagem mecânica, sobretudo relativamente à questão sobre seu “reparo” (Reforma) ou sua “reconstrução” do zero (Revolução):

A grande dificuldade reside, pois, no fato de que a sociedade física não pode cessar um instante sequer no tempo, enquanto a sociedade moral se forma na Ideia, de que a existência do homem não pode correr perigo por causa de sua dignidade. Quando o artesão conserta o mecanismo do relógio, deixa que a corda se acabe; o mecanismo vivo do Estado, entretanto, precisa ser corrigido enquanto pulsa, as engrenagens são trocadas enquanto giram (Schiller, 2002, p. 26).

Na carta seguinte, a quarta, Schiller desenvolve essa contraposição metafórica, afirmindo que o “artista mecânico” toma uma “massa amorfa para dar-lhe a forma de seus fins”, o que lhe importa, ao operar essa massa, é tomar as partes pelo todo, que é de sua autoria; por sua vez, o “Estado deve ser uma organização que se forma por si e para si, e é justamente por isso que ele poderá tornar-se real quando suas partes tiverem se afinado com a Ideia do todo” (Schiller, 2002, p. 30-1).² No ano seguinte, em 1796, no *Fundamento do Direito Natural*, Fichte equipara

2 Em *O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão* (cuja autoria é objeto de polêmica entre os especialistas, embora haja atualmente certo consenso de ter sido redigido por Hölderlin), essa noção é radicalizada a ponto de implicar a sua reversão e, com ela, própria supressão do Estado: “[N]ão há nenhuma ideia do Estado, pois o Estado é algo mecânico, do mesmo modo como não existe uma ideia de uma máquina. Apenas o que é objeto da liberdade

o Estado não é uma máquina, mas a um “produto natural organizado, como (...) uma árvore” (Fichte, 1845, p. 203). Tanto em Schiller como mesmo em Fichte, o deslocamento conceitual por detrás de tal transposição metafórica (da máquina ao organismo) aponta para a recusa da fundação racional do Estado a partir de alguma espécie de vontade racional externa una e soberana, ilustrada pela metáfora predileta do absolutismo esclarecido, o Estado-Máquina, substituindo-a por uma espécie de desenvolvimento imanente dos cidadãos individuais – ou seja, a aplicação do conceito moral de formação individual e coletiva, *Bildung*, ao Estado (cf. Stollberg-Rilinger, 1986, p. 200).

Retomo minha indagação inicial. O que ocorreu nesse ínterim, de Achenwall a Schiller e Fichte? É nesse lapso conceitual que se situa o presente texto. Entre uma e outra representação ou metáfora do Estado ocorre, agora para falar com Lebrun (1993, p. 328), uma mudança decisiva de paradigma, em cujo centro está, por certo, Kant – e, acrescento, a Revolução Francesa. É com o conceito kantiano do orgânico que ocorre, novamente seguindo Lebrun, um rompimento ou, ao menos, uma distensão ao máximo da “afinidade entre o orgânico e o fabricado” (Lebrun, 1993, p. 345), não ainda, decerto, a ruptura completa com a “teleologia tradicional” (Lebrun, 1993, p. 358), que segundo Lebrun ocorreria apenas no e a partir do juízo estético, mas, ao menos, um estremecimento inicial (lembremos aqui, claro, do objetivo de Schiller com suas cartas). Em todo caso, a aplicação do conceito de “organização”, “organismo”, ao Estado realizada por Kant no interior de um novo paradigma do orgânico significa uma recusa radical da antiga representação do corpo político e do organismo-máquina. A ideia metafórica condutora – a metáfora antecipa conteúdos conceituais que apenas tardivamente serão consolidados –, o princípio para a forma da ordem política não é mais expresso pelo nexo mecânico entre membros e “cabeça” (*Haupt* – cabeça ou chefe; *Oberhaupt* – “cabeça” ou chefe supremo); agora e doravante, o corpo político se exprime por uma relação entre o todo e as partes em que cada um é visto como causa e efeito recíproco do outro, o fim seria imanente ao próprio Estado e este não é mais um meio para outra coisa exterior.

Discutir como tal reviravolta conceitual, de lavra kantiana, se expressa no político ou na representação do que sejam o Estado e o político, é, pois, meu esboço de tema aqui. Cito as palavras de Ernst-Wolfgang Böckenförde, que também localiza em Kant o ponto de inflexão:

Com o conceito de organismo por ele desenvolvido e metaforicamente transposto ao Estado, Kant não apenas refletiu a nova realidade político-estatal de seu tempo, mas também formulou uma representação fundamental em que se apoiaram as vindouras discussões político-constitucionais e teórico-estatais na Alemanha [scil., pós-Reformas Prussianas] (Böckenförde, 1978, p. 580).

2.

Como nos mostra uma significativa parte da ciência e filosofia da modernidade, a radical contraposição entre organismo e mecanismo não pode ser tomada como uma espécie de categoria supratemporal. Nem sempre se associou ao “mecânico”, à “máquina”, o momento do inanimado, daquilo desprovido de vida. O “vivo”, o “orgânico”, era considerado uma máquina de tipo peculiar, quantitativa mas não qualitativamente distinta da máquina mecânica. Cito o verbete Organismo do Grosses vollständiges Universal-Lexicon (1731-1758), de Zedler:

Organismo nada mais é senão o arranjo das partes de um corpo orgânico. Ele é pouco ou nada diferente do mecanismo, menos ainda pode ele (...) ser contraposto

chama-se ideia. Devemos, portanto, ultrapassar o Estado! Pois todo Estado deve tratar homens livres como uma engrenagem mecânica; e isso ele não deve fazer; portanto, deve se extinguir” (Hölderlin, 2020, p. 129). Como se sabe, encontramos essa mesma conclusão sobre a autossupressão ou extinção do Estado nos escritos do jovem Fichte, mais especificamente nos escritos sobre liberdade de pensamento e sobre a Revolução Francesa, e na segunda *Preleção sobre a Destinação do Sábio*.

ao mecanismo. Se se deseja encontrar entre ambos uma distinção, esta então não pode consistir em nada mais senão que o mecanismo é o arranjo das partes de todo e qualquer corpo; o organismo, porém, implica as partes apenas dos corpos orgânicos. E disso se elucida que o organismo também é um mecanismo, embora o mecanismo não possa ser denominado um organismo. Com efeito, poder-se-ia dividir o mecanismo em mecanismo orgânico e mecanismo não-orgânico, os quais seriam, pois, duas espécies do *mechanismi generalis* (Zedler, 1731–1754, p. 1868).

Zedler expõe de modo claro e esquemático uma concepção comum à época: os organismos seriam tão-somente máquinas mais complexas que os artefatos humanos. Um mesmo modelo explicativo poderia, portanto, ser potencialmente empregado para elucidar o funcionamento de ambos. Tal mecanização das leis da natureza remonta, como se sabe, sobretudo a Descartes. Cito apenas algumas passagens relevantes. Na 4^a parte dos *Princípios de Filosofia* Descartes escreve que todo o conhecimento que os homens podem ter da natureza é tirado da geometria e da mecânica. “Eu não reconheço diferença alguma entre as máquinas que os artesões fazem e os diversos corpos que a natureza por si só compõe”. A única diferença entre uns e outros seria a do tamanho dos “tubos e molas” <*toyaux et ressorts*> das máquinas artificiais e dos das naturais.

E é certo que todas as regras da mecânica pertencem à física, de modo que todas as coisas que são artificiais são, com isso, naturais. Pois, por exemplo, se um relógio mostra as horas por meio das engrenagens das quais ele é feito, isto não lhe é menos natural do que o é para uma árvore produzir os seus frutos (Descartes, 1937, p. 665-666).

Na quinta parte do *Discurso do Método*, após explicar o processo da circulação sanguínea segundo regras puramente mecânicas e afirmar que o mesmo modelo mecanicista pode ser aplicado a outras expressões e movimentos dos corpos, Descartes escreve:

Isto não parecerá de modo algum estranho aos que, sabendo quantos autômatos diferentes, ou máquinas que se movem, a indústria do homem pode fazer, empregando muito poucas peças em comparação com o grande número de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e mais partes do corpo de cada animal, considerarão o corpo como uma máquina que, saída das mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem ordenada e tem em si movimentos mais admiráveis do que qualquer das que os homens podem inventar (Descartes, 2008, p. 95).

Em suma: a diferença entre as máquinas humanas e a máquina divina é apenas de escala, não de princípio. O mundo mecanizado, em oposição ao cosmos animado e teleológico de matriz aristotélica, tem a vantagem de poder ser quantificado, medido, explorado e dominado. O preço a ser pago, contudo, é o da separação entre mundo corporal e mundo espiritual.

Tal dúvida não é quitada, a bem verdade, nem mesmo por Leibniz, que, com suas mônadas, revitalizou (a palavra é proposital) o princípio vitalista para explicação da natureza. No *Novo Sistema da Natureza e da Comunicação das Substâncias*, Leibniz acusa os “modernos” de terem ido “longe demais em sua reforma, entre outras coisas ao confundirem as coisas naturais com as artificiais”, vendo na natureza uma mera “oficina de um artesão” (Leibniz, 1994, § 10). Entre os produtos naturais e as máquinas artificiais, haveria, sim, segundo Leibniz, uma diferença não apenas de escala, mas de gênero: os produtos naturais possuem um “número de órgãos verdadeiramente infinito”, e mais: cada uma de suas partes é, ela mesma, uma máquina infinitamente complexa e bem montada. No entanto, Leibniz admite: ainda que naturais, seguem sendo máquinas, cujo funcionamento, contudo, não entendemos. Cito, agora, a *Monadologia*:

Assim, cada corpo orgânico de vivente é uma espécie de Máquina divina ou de autômato natural, excedendo infinitamente todos os autômatos artificiais, porquanto uma máquina feita pela arte do homem não é máquina em cada uma das suas partes. Por exemplo: o dente de uma roda de latão tem partes ou fragmentos que já não são, para nós, algo artificial, e relativamente ao seu uso nada possui de característico da máquina a que a roda se destinava. As máquinas da Natureza,

porém, ou seja, os corpos vivos, são ainda máquinas nas suas menores partes, até ao infinito. Eis o que distingue a Natureza e a Arte, quer dizer, a Arte Divina e a nossa (Leibniz, 2004, § 64).

Ou seja, Leibniz ainda permanece preso ao “paradigma do artífice”, concebendo o orgânico como uma máquina cujos funcionamento e composição nos são desconhecidos, mas da qual sabemos ter um autor ou arquiteto: Deus. A própria metáfora ainda empregada, a da máquina, denuncia isso. Como escreve Lebrun (1993, p. 335), “não há nada de espantoso se a metáfora da máquina faz surgir necessariamente a imagem de um entendimento-artista: a máquina, sendo por essência artifício, só pode ser um modelo de finalidade intencional. Não há organismo-máquina sem a presença de um engenheiro”.

Não por acaso, acrescento, a imagem de Deus como um arquiteto, engenheiro, relojoeiro, etc., absolutamente hábil vincula-se à imagem de Deus como monarca, regente, governante – sua habilidade, digamos, administrativa no reino dos espíritos seria o outro aspecto de sua perfeição. Leibniz é claro a respeito, e dá um passo além. O que garante a especificidade da “sociedade” de Deus com os homens relativamente àquela entre Ele e as demais criaturas é a relação existente entre Deus e os Espíritos, e tal relação se exprime na imagem de Deus como monarca:

Eis o que torna os Espíritos capazes de entrar numa espécie de Sociedade com Deus. Relativamente a eles, Deus está não só como um inventor para a sua máquina (como está relativamente às outras criaturas), mas ainda como um príncipe para os seus súditos, ou até mesmo um pai para os seus filhos (Leibniz, 2004, § 84).³

Essa homologia entre Deus como “Arquiteto da Máquina do universo” e Deus como “Monarca da Cidade divina dos espíritos” (Leibniz, 2004, § 87) é retomada por Christian Wolff em sua *Metafísica Alemã*, ainda que com uma leve, porém significativa torção. Num parágrafo em que comenta sobre os milagres, Wolff afirma que quanto menos milagres há no mundo, ou seja, quanto menor for o número de intervenções reparatórias que o artífice da *Welt-Maschine* precisa realizar, tanto mais perfeito é o mundo criado, pois é assim que reconhecemos a sabedoria divina. Deus se exprime, pois, mais pela Sua sabedoria do que pelo Seu poder. A sabedoria é uma perfeição maior do que o poder – ora, pela sabedoria divina o mundo como máquina funciona sem necessidade de contínuas intervenções, já o poder divino faz-se necessário para que o mundo siga ou retome seu funcionamento padrão. Segundo Wolff, algo análogo ocorre num Estado – ora, o melhor Estado é aquele em que o monarca não emprega seu poder para corrigir imperfeições ou mesmo modificar sua obra a bel-prazer:

Nós representamos Deus de um modo muito impróprio à sua essência quando o comparamos a um monarca que, por falta de entendimento e por afetos, abusa de seu poder, isto é, faz dele um uso diverso daquele que exigem as regras da sabedoria. Alguém inteligente <*Verständiger* – judicioso> não anseia fazer aquilo de que seu poder é capaz, se isso não é conforme à sabedoria (Wolff, 1719/1720, § 1039).

Em sua *Política Alemã*, após discutir uma série de instrumentos estatais internos de controle da autoridade (*Obrigkeit*) e expor alguns direitos dos estamentos face ao poder central (Wolff, 1719/1720, § 440), Wolff retoma essa noção e acrescenta que é a própria sabedoria do Deus-monarca que impõe os limites permitidos à sua onipotência – em outras palavras, “que seu poder e força <*Macht und Gewalt*> seja limitado por meio de sua sabedoria, para que o bem-estar comum, a única coisa que tem diante dos olhos, corra o menor perigo” (Wolff, 1721, § 449).

Eis, pois, a especificidade da posição wolffiana: não basta deter o poder supremo, usá-lo à sua discrição e com arbitrariedade, mas é preciso exercê-lo com sabedoria. Deus e os governantes

3 Outra passagem poucos parágrafos adiante: “Assim como acima estabelecemos uma Harmonia perfeita entre dois Reinos naturais: um das causas eficientes, outro das Finais, devemos notar aqui, ainda, uma outra harmonia entre o reino Físico da Natureza e o reino Moral da Graça, quer dizer: entre Deus considerado como Arquiteto da Máquina do universo e Deus considerado como Monarca da Cidade divina dos Espíritos” (Leibniz, 2004, § 87).

não podem agir como um relojoeiro sumamente habilidoso, porém estulto ou volátil, que construiria o mais belo e engenhoso relógio para na sequência, por puro capricho, modificá-lo ou mesmo destruí-lo. Os governantes devem ser, decerto, extremamente hábeis para conhecer cada detalhe das engrenagens de sua obra, mas também e sobretudo devem ser sumamente sábios para garantir que o funcionamento dela dirija-se convenientemente para o fim do todo: o bem-estar, a felicidade mundana e eterna. Basta dar a corda para que o relógio funcione ininterruptamente e por si só. Dessa imagem do sábio e hábil monarca, que constitui e rege o Estado como uma perfeita máquina, surge Frederico II.

3.

A Prússia de Frederico II é não raro tomada como paradigma do Estado moderno e seus predicados de “modernização”, “racionalização”, “disciplinarização social” e “Staatlichkeit” (Stollberg-Rilinger, 1986, p. 62-75). A metáfora do Estado-Máquina encapsulava a vocação do Estado prussiano na visão de seus defensores: a junção de teoria e prática, ou ainda, em termos wolffianos, sabedoria e habilidade: “a metáfora [do Estado-Máquina] fornece uma chave para elucidar o nexo entre práxis absolutista e teoria iluminista” (Stollberg-Rilinger, 1986, p. 64). Não por acaso, o Estado-Máquina era uma metáfora constantemente empregada para descrever o Estado prussiano, tanto contemporânea como posteriormente. Cito, por exemplo, Carl Schmitt: “O Estado de Frederico, o Grande, pode ser considerado (...) como o exemplo consumado de um mecanismo vivificado por uma pessoa soberana” (Schmitt, 2012, p. 67). Mesmo na autocompreensão de Frederico sobre sua função como o sábio mecânico da grande máquina estatal prussiana aparece a corporificação da unidade de teoria e prática. Já no primeiro escrito do então príncipe herdeiro, as “Considerações sobre o estado presente do corpo político da Europa”, de 1738, Frederico escreve:

Como um hábil mecânico não se contentaria em ver o exterior de um relógio, que ele o abra, examine-lhe os recursos e as peças, assim também um hábil político aplica-se a conhecer os princípios permanentes das engrenagens, das molas da política de cada princípio, as fontes dos eventos; ele não deixa nada ao acaso; seu espírito transcendente prevê o futuro e penetra, pelo encadeamento das causas, até os séculos mais antigos; em uma palavra, trata-se da prudência de conhecer tudo, para poder julgar tudo e prevenir tudo (Friederich II, 1848a, 3-4).

Essas linhas ressoam o prefácio do *De Cive*, de Hobbes, e imagem ali empregada sobre a necessidade de que se vejam as entranhas, ou melhor, as engrenagens da máquina estatal e de seus componentes.⁴ E reforçam a visão de que não deveria haver contingência e acaso na política, tudo é e deve ser passível de um cálculo exato, bastando o domínio da arte ou técnica política – o político equipara-se, pois, a um habilidoso relojoeiro ou, numa outra analogia presente no § 25 do *Antimachiavel*, a um hábil geômetra.⁵ Pouco importa, aqui, que Frederico negue a possibilidade de que se encontre um homem assim (“seria mais fácil encontrar a fênix dos poetas e as unidades dos metafísicos do que o homem de Platão” [Frederico, 2014, p. 159]), o que nos interessa é o ideal de exatidão, certeza, unicidade, hierarquia e regularidade que

⁴ “Quanto ao método que empreguei (...), é preciso principiar pelo assunto mesmo do governo civil, e daí remontar até sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça; pois tudo se comprehende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem comprehendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivesse dissolvidos, ou seja: que nós comprehendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces” (Hobbes, 2002, p. 13).

⁵ “Todo homem razoável e, principalmente, aqueles que foram destinados pelo céu para governar os outros deveriam traçar um plano de conduta tão bem meditado e coerente quanto uma demonstração geométrica” (Frederico, 2014, p. 159).

deveria presidir a política e que se reflete na imagem da máquina bem azeitada. Eu poderia, aqui, multiplicar as passagens de Frederico em que se encontra a metáfora do Estado-Máquina; cito apenas uma última, agora sobre a necessidade de que no “sistema geral” do governo haja um fim ou um interesse único do Estado para que não ocorra o seu mau funcionamento. Segundo ele, se interesses particulares se imiscuem nas engrenagens da máquina estatal,

então não mais conhecemos um sistema geral, cada um segue suas ideias particulares, e o ponto central, o ponto de unidade é perdido. Como todas as molas de um relógio conspiram para o mesmo fim, que é o de medir o tempo, as molas do governo deveriam ser montadas da mesma maneira para que todas as diferentes partes da administração concorressem igualmente para o grande bem do Estado, o objeto importante que não se deve jamais perder de vista (Friederich II, 1848b, p. 200).

Tal fim, que serve como princípio ordenador do sistema, era para Frederico e o Estado prussiano prioritariamente a segurança, o bem-estar dos súditos e, pois, do Estado como o todo composto por tais partes. Noto aqui que, embora louve a República por fazer a dominação depender de leis sábias que, ao contrário dos monarcas, são imperecíveis, Frederico defende o ideal de que a efetiva racionalização buscada no Estado deve reposar na soberania, no domínio, enfim, na *Herrschaft* de um único homem, contanto que sábio e justo. Ora, importa mais, para Frederico, que as engrenagens do Estado-Máquina dependam de uma única e engenhosa vontade do que de múltiplas – os interesses particulares de ministros e parlamentares (Frederico é crítico do sistema parlamentar inglês) danificam o bom funcionamento da máquina. Cito uma parte de seu Testamento Político, de 1752, numa seção intitulada “*Deve um Príncipe reger sozinho?*”:

É necessário que um governo bem conduzido seja um sistema tão bem encadeado como possa ser um sistema de filosofia, que todas as medidas sejam bem arrazoadas e que as finanças, a política e as forças armadas concorram para o mesmo fim, que é o fortalecimento do Estado e o incremento de seu poder. Ora, um sistema só pode emanar de uma cabeça; portanto, é necessário que ele parta daquela do soberano (Friederich II, 1913, p. 184).

Essa passagem é muito elucidativa e dela podemos desenrolar alguns fios. Um deles, que menciono apenas *en passant*, refere-se à substituição arendtiana do “*acting*” pelo “*making*” e sua conclusão de que a supremacia do *homo faber* instrumentaliza a ação e degrada a política (ARENNDT, 2016, 242; §§ 31-2). Outro fio, que aqui mais imediatamente me interessa, é um paralelo com Kant – o sistema arranjado como organismo, não como máquina e suas engrenagens geometricamente arranjadas.

4.

Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, ao reunir sob a mesma figura do juízo reflexionante tanto a finalidade estética como a finalidade orgânica, Kant rompe com a assimilação entre natureza e produto fabricado e, assim, novamente para falar com Lebrun, liberta a finalidade “da metáfora artesanal” e abandona o paradigma da “produção demiúrgica” (Lebrun, 1993, p. 327-328). Se os corpos orgânicos não devem mais ser pensados como máquinas cujo autor é um ser exterior a elas atuando conforme uma causalidade segundo fins, os Estados concebidos não mais como máquinas, mas como organismos, devem ser pensados, agora, como finalidades imanentes, e não como um meio para um fim que lhes é exterior. Vejamos, na sequência, como isso se dá.

De acordo com os §§ 64-66, da Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica, seres organizados, embora produtos naturais, são também simultaneamente fins naturais. No § 64 a peculiaridade de um fim natural é descrita “provisoriamente” como residindo no fato de ele ser “*causa e efeito por si mesmo* (ainda que em duplo sentido)” – uma expressão um tanto enigmática com a qual Kant pretende designar as três características que Johann Friedrich Blumenbach

atribuía ao organismo enquanto fim natural: *reprodução, crescimento e autoconservação*. Kant elucida isso por meio de um exemplo sugestivo, o da árvore. Uma árvore gera 1) *uma outra árvore* da mesma *espécie* e gera, com isso, a si mesma segundo a espécie, “em que ela – por um lado como efeito, por outro como causa – produz-se incessantemente por si mesma e, do mesmo modo, produzindo-se com frequência a si mesma, conserva-se como gênero de maneira permanente” (KU, AA 05: 371); uma árvore, ainda, gera 2) a si mesma como *indivíduo* por meio do *crescimento*, que, por certo, é uma espécie de geração na qual uma certa matéria que lhe é acrescida é trabalhada pela árvore “com uma qualidade específica e peculiar que não pode ser fornecida pelo mecanismo natural fora dela”; a árvore, por fim, 3) gera cada parte singular de si própria, “no sentido de que a *conservação* de uma parte depende reciprocamente da conservação das demais” (KU, AA 05: 371).

Kant aprofunda a descrição do organismo no § 65, acrescentando duas características constitutivas para o conceito de um fim natural: em primeiro lugar, as suas partes são possíveis (segundo sua existência e sua forma) apenas por meio da referência ao todo, pois um fim é sempre compreendido sob um conceito ou uma ideia que tem de determinar a priori tudo aquilo que deve estar contido nele; em segundo lugar, e mais importante, as partes têm de ligar-se na unidade de um todo de modo que sejam, entre si e reciprocamente, causa e efeito de sua forma; apenas assim a ideia do todo, por sua vez, pode determinar a forma e a ligação de todas as partes, mas não – e Kant é enfático aqui – “como causa, pois seria um produto artístico, mas, antes, como *fundamento de conhecimento*, para aquele que julga, da unidade sistemática da forma e ligação de todo o diverso que está contido na matéria” (KU, AA 05: 373. Grifo meu). É, pois, nesta segunda condição que repousa a marca distintiva entre produto da arte e produto da natureza.

Neste produto natural considerado como um todo, cada parte existe *em função* das demais, mas não apenas isso: ela existe também *graças às* demais, como efeito que as tem como causa eficiente de sua geração, e reciprocamente. *Não fosse assim, um organismo em nada se distinguiria de um relógio, de um produto da arte.* No organismo, cada parte é um órgão, e mais: um órgão que produz os demais e vice-e-versa. Trata-se, pois, de um ser organizado e que se organiza a si mesmo, ele tem força formativa, não apenas movente. Para ilustrar esse ponto, Kant contrasta o organismo ao relógio, rompendo com a tradicional assimilação dos produtos da natureza aos da arte.

Em um relógio, uma parte é o instrumento do movimento da outra, mas uma roda não é a causa eficiente de produção da outra: uma parte existe, de fato, em função da outra, mas não graças à outra <*ein Teil ist zwar um des anderen willen, aber nicht durch denselben da*>. Eis por que a causa que a produz e sua forma também não estão contidas na natureza (dessa matéria), mas fora dela, em um ser que pode efetuar <*wirken*> segundo ideias de um todo que é possível através de sua causalidade (KU, AA 05: 374).

Kant prossegue: um relógio não produz outro relógio, não repara automaticamente suas partes e nem cresce por adição de elementos que ele recebe de fora e então os elabora. “Um ser organizado não é, portanto, uma mera máquina, já que esta tem apenas força movente, ao passo que ele tem força formativa” (KU, AA 05: 374). A natureza e seus produtos não devem ser concebidos como análogos da arte e do artista. Entre o organismo natural e a máquina humana há uma diferença não apenas quantitativa, mas – e fundamentalmente – *qualitativa*.

Ora, como conceber a, digamos, possibilidade interna de um tal corpo? Segundo Kant, nenhuma espécie de causalidade que conhecemos (incluindo não apenas a do mecanismo natural, mas também aquela do ser racional que age segundo fins) serviria como análogo à da organização da natureza. Em nota de rodapé à passagem em que afirma isso, contudo, Kant faz uma espécie de concessão: há, sim, algo de análogo à causalidade orgânica, se não na realidade, ao menos na ideia. Trata-se do *corpo político que se produzia na esteira da Revolução Francesa*:

No caso da transformação total <*gänzlichen Umbildung*>, recentemente empreendida, de um grande povo em um Estado, foi muito e apropriadamente utilizada a palavra ‘organização’ para designar a instituição das magistraturas etc., e mesmo de todo o corpo estatal <*Staatskörper*>. Pois nesse todo, evidentemente, nenhum membro deve ser um meio, mas sim ao mesmo tempo fim; e, na medida em que colabora <*mitwirkt*> para a possibilidade do todo, deve, por seu turno, ser determinado pela ideia de todo no que diz respeito a seu lugar e sua função (KU, AA 05: 375n).

Kant não nomeia explicitamente esse evento “totalmente transformador” de além-Reno, e a cautela com que toca o tema, ainda em 1790, corresponde à sua alocação numa aparentemente inofensiva nota de rodapé. A utilização do organismo em lugar da máquina como metáfora para designar o corpo político pós-revolucionário é ilustrativa em inúmeros pontos que ganhariam estofo conceitual posteriormente: no verdadeiro Estado, o Republicano, cada parte existe para as demais, ele se auto-organiza, nele não há uma “vontade externa” a formar e mover o todo, etc.

Na monarquia, o Estado contém o organismo, que pressupõe uma vida no corpo do Estado <*Staatskörper*>; o governo despótico altera-a [scil. a monarquia] no mecanismo, que sempre depende de uma mão alheia (Ref. 7688, AA 19: 491. 1772–73? 1769? 1774–75??).

Essa contraposição entre Estado monárquico (organismo) e Estado tirânico (máquina) aparece, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, alguns parágrafos antes daqueles que tratam do fim natural, ainda na Crítica da Faculdade de Julgar Estética. Trata-se do também conhecido § 59, “Da beleza como símbolo da moralidade”, o parágrafo em que Kant apresenta sua “teoria da metáfora”. Assim como o esquema, o símbolo seria uma hipotípose, ou seja, uma apresentação sensível; contudo, ao contrário daquele, o símbolo realiza a sensificação de um conceito que “apenas a razão pode pensar”, uma apresentação sensível indireta, por meio de uma analogia, na qual a faculdade de julgar realiza uma dupla operação: aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível e, então, aplica a mera “regra da reflexão” a um objeto “inteiramente diverso”, do qual o primeiro é apenas o símbolo. O exemplo que Kant evoca nesse momento é justamente o da representação simbólica ou metafórica que podemos fazer de um Estado:

Assim, um Estado monárquico é representado como um corpo animado <*beseelten Körper*> quando governado de acordo com leis internas do povo <*inneren Volksgesetzen*>, ou por uma simples máquina (como um moinho manual, por exemplo) quando governado por uma única vontade absoluta – em ambos os casos, contudo, de maneira apenas simbólica. Pois entre um Estado despótico e um moinho natural não há realmente qualquer semelhança, mas há, sim, entre as regras para refletir sobre ambos e sobre sua causalidade (KU, AA 05: 352).

O par máquina-organismo serve como “regra de reflexão” sobre os Estados presentes: o despotismo é máquina, a República é orgânica; o Estado despótico é governado por uma vontade exterior, o Estado republicano, pela vontade do povo: “[O] corpo humano, no qual todos os membros constituem um todo, pode servir como símbolo de uma república <*Republik*>” (V-Met-L1/Pöltz, AA 28: 153-154).⁶

No organismo há uma determinada relação estrutural entre a unidade do todo e a autonomia relativa das partes, o que torna a metafórica orgânica apropriada para descrever uma “modalidade de existência política em que aos cidadãos é reconhecida a dignidade e a autonomia, em que a harmonia do todo resulta do desempenho das potencialidades de cada uma das partes que o constituem” (Santos, 1994, p. 406). O Estado como organismo tem uma finalidade interna, um princípio interno, uma força formativa que emana não de uma cabeça ou vontade externa, mas do conjunto ou da vontade do povo. Daqui se entende, ademais, por que Kant não coloca como finalidade do Estado o bem-estar ou felicidade pública, mas, antes, a

6 Da mesma maneira, assim como é a partir do organismo como fim interno que é possível pensar num sistema teleológico de toda a natureza, também é *mutatis mutandis* a partir do corpo político orgânico, a República, que é possível pensar um sistema mais amplo e cosmológico de diversos Estados vivendo em harmonia. “[O] Estado é um corpo de sociedades civis livres, o qual por sua vez constitui com outros ainda maiores um corpo, tal como os sistemas das estrelas” (Ref.1394, AA 15: 607).

segurança jurídica: o que Kant denomina paternalismo político implica a volta à representação do Estado como produto de uma vontade externa, uma relação entre pai-filho ou produtor-produto que faz impor à comunidade política um fim que lhe é externo, mesmo que conveniente ou adequado.

Se a enigmática causalidade do orgânico se apresenta, imageticamente, na organização do Estado republicano, talvez seja esta experiência política aquela que mais nos aproximaria dessa incompreensível arte divina. Os organismos não são produtos do engenho humano, não são máquinas que podemos investigar como investigamos os produtos da nossa arte; já os corpos políticos, os “organismos artificiais”, são fruto do agir humano livre, podemos tanto dissecá-los como gera-los nós mesmos. A política é essa coisa ambígua: é arte sem sê-lo, é uma arte sem artífice, um produto artístico cuja força formativa vem “de dentro”, mas que precisa, forçosamente, ter sido criado ou gerado, como uma tabula rasa que, não obstante, tem raízes e origem. Daqui também podemos entender as dificuldades discutidas por Kant na formação do corpo político republicano, as aporias envolvidas na oposição entre revolução e reforma.

A arte política como uma espécie de arte divina sem artífice? Em lugar de desenvolver essa ideia, apenas encerro com uma passagem da Introdução à *Metafísica dos Costumes* em que Kant enuncia um paradoxo aparentado, o do estabelecimento de um sistema da liberdade análogo a um sistema da natureza:

Se a habilidade <*Fertigkeit*> do arbítrio segundo leis da liberdade – em contraposição à natureza – devesse chamar-se aqui também arte, teria que por tal entender-se uma arte que tornasse possível um *sistema da liberdade*, semelhante a um sistema da natureza; uma *arte certamente divina*, na verdade, se estivesse em condições de realizar plenamente por meio da razão aquilo que a razão nos prescreve e pôr em obra a sua ideia (MdS, AA 06: 218. Grifos meus).

Referências

- ACHENWALL, G. *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*. Göttingen, 1763.
- ARENKT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. “Organ, Organismus, Organisation politischer Körper”. In: BRUNNER, O.; CONZE, W.; Koselleck, R. (Eds.). (1972–1997). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 4. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.
- BLUMENBERG, H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013.
- DESCARTES, R. *Oeuvres et lettres. Bibliothèque de la Pléiade*. Paris: Gallimard, 1937.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Lisboa: Ed. 70, 2008.
- FICHTE, J. G. *Sämtliche Werke. Band 3 A. Zur Rechts und Sittenlehre*. Berlin, Boston: De Gruyter, 1845.
- FRIEDRICH II. “Considérations sur l’état présent du corps politique de l’europe”. In: (1746–1856) *Oeuvres de Frédéric le Grand*, hrsg. von Johann David Erdmann Preuß, 30 Bde. Bd 8., Berlin: Decker, 1848a.

FRIEDRICH II. "Discours de l'utilité des sciences et des arts dans un état". In: (1746–1856) *Œuvres de Frédéric le Grand*, hrsg. von Johann David Erdmann Preuß, 30 Bde. Bd 8., Berlin: Decker, 1848b.

FRIEDRICH II. "Das politische Testament von 1752". In: *Die Werke Friedrichs des Großen. In deutscher Übersetzung*, hrsg. von Gustav Berthold Volz, 10 Bde., Bd. 7. Berlin: Hobbing, 1913.

FREDERICO II (Friedrich II). *O Anti-Maquiavel*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HOBES, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HÖLDERLIN, F. *Fragmentos de Poética e Estética*. São Paulo: Edusp, 2020.

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.

KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Leibniz, G. W. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances: et autre textes 1690-1703*. Paris: GF-Flammarion, 1994.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique. Monadologie*, Paris, Gallimard, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica; Monadologia; e outras obras*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

SANTOS, L. R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHMITT, C. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012.

STOLBERG-RILINGER, B. *Der Staat als Machine, Zur politischen Metaphorik des absolutischen Fürstenstaats*. Berlin: Duncker & Humblot, 1986.

WOLFF, C. *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, und insonderheit dem gemeinen Wesen*. Halle, 1721.

WOLFF, C. *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1719/1720.

ZEDLER, J. H. "Organismus". In: *Großen vollständigen Universal-Lexicon*. 30 Bände. Bd. 25. Halle, 1731–1754.

O estatuto das ideias de contrato social e de constituição política no contexto da teorização kantiana das relações representação/objeto

[*The status of the ideas of social contract and political constitution in the context of Kantian theorization of representation/object relations*]

João Carlos Brum Torres¹

Universidade de Caxias do Sul (Caxias dos Sul, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.95932

Abstract

The article starts with Kant's assertions that a constitution that conforms to natural law is a Platonic Ideal, that it is the perfect thing in itself and that the *pactum unionis civilis* is an idea of reason. Pointing out that, like all representations, ideas must be a representation of something, the text shows how, in analyzing this point, Kant introduces the concept of object in the idea, which has important implications for the shaping of his political philosophy and doctrine of public law. The first part presents the Kantian theory of ideas, the terms in which the concept of object appears in the idea, the consequent distinction between the archetype and the ectype and how this distinction is specified in the case of practical ideas. In the second part, the text first tries to reconstruct how Kant, rejecting innatism, laboriously derives his theory of public law from the concept of property and thus from the theory of private law; then it presents what can be called the proximate origin of public law, examining what Kant calls the problematic and inevitable coexistence of human beings side by side and its normative correlate: the commandment *ex eundem et statu naturali*. The third part endeavours to show that, given that the means of obeying this injunction, the social contract, is itself an idea of reason, hence an archetype, it follows that, as we read on the last page of the Doctrine of Right, on the ectype level, in the real life of societies, the ways out of the state of nature can be any, its maxim being "obey the authority that has power over you".

Keywords: Kant; idea; representation; constitution; social contract; archetype; ectype.

¹ Professor aposentado da Universidade de Caxias do Sul e da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: brumtorres@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9604-7166>

Observação Preliminar

Para Kant, uma constituição conforme com o direito natural deve ser tida como um **Ideal platônico**.² Ao pronunciar-se sobre uma constituição juridicamente perfeita, ele diz: “*eis a coisa em si*” (MS RL, AA 06: 371); e ao *pactum unionis civilis* tem como uma **ideia da razão**³. Passagens como essas mostram a conveniência de esclarecer como os conceitos do direito público, ou político, como prefere Kant, se enquadram na problemática geral das relações entre conceitos puros do entendimento, ideias da razão prática, “*o conceito das formas da natureza segundo fins*” e aquilo de que são conceitos e ideias. Um nó de questões semânticas, normativas e metafísicas está envolvido nisso, cuja elucidação requer distinguir as operações representacionais de seus objetos, isto é: por um lado, as hipóteses “esquemáticas”, “tipificadoras” e “simbólicas”; por outro, os objetos empíricos, as intenções e ações, os seres orgânicos que não podemos deixar de pensar que são estruturados com relação a fins, e os arquétipos e símbolos que são o nome e a forma de objetos que só a razão pura pode pensar.

Em um artigo como este, não há como apresentar e comentar adequadamente o vasto conjunto de textos dedicados à elucidação das relações representacionais nessas múltiplas áreas da filosofia crítica. Mas chamar atenção para os vários modos em que Kant entende a relação representante/representado no caso específico das Ideias, creio que ajuda a melhor entender o estatuto dos conceitos fundamentais do Direito Público e da Filosofia Política kantiana. E também creio que esse exercício permite perceber mais claramente o modo muito singular, mas inequívoco, em que, no patrimônio da filosofia crítica, entre as riquezas, algumas têm origem na herança platônica.

O artigo é dividido, além desta observação preliminar, nas três partes seguintes: O Ideal Platônico, Sobre a gênese das Ideias Práticas: o caso da Ideia de *pactum unionis civilis*, O *pactum unionis civilis* como objeto na Ideia.

1ª Parte – o Ideal Platônico, a Teoria Geral das Ideias e as Ideias Práticas

O Ideal Platônico

A despeito das menções positivas a Platão nas passagens aludidas acima, às quais voltarei adiante, parece-me conveniente começar pelo polo inverso, com a crítica que Kant faz a Platão ao abrir a Crítica da Razão Pura:

2 Diz o texto: “A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores está subjacente a todas as formas políticas e o Estado *<gemeine Wesen>* que, concebido em acordo com ela, graças a puros conceitos da razão, se chama um **Ideal platônico** (*respublica noumenon*), não é uma químera vazia, mas a norma eterna para toda constituição política em geral (...).”(SF, AA 07: 90-91).

3 Em Teoria e Prática, por exemplo, Kant diz da maneira mais enfática: “Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), (...) não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato (...) como se (...) houvesse primeiro de provar-se a partir da história de um povo, em cujo direito entramos enquanto descendentes, tivesse ele um dia de haver realizado efetivamente um tal ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se sentir ligado a uma constituição civil já existente. Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem, no entanto, a sua realidade prática indubitável: (...) obriga o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudesse emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo súdito (...) como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade.” (TP, AA 08: 297). Não é outra a lição do parágrafo 52 da Doutrina do Direito: “É inútil investigar a origem histórica deste mecanismo, i. é, não se pode ir além do instante inicial da sociedade civil (pois os selvagens não criam um instrumento de sua submissão à lei, e pode-se deduzir já da natureza de homens rudes que eles terão começado com a violência).” (MS RL, AA 06: 339-340).

A leve pomba que, em seu voo livre, corta o ar, cuja resistência sente, poderia crer que seria mais bem-sucedida no espaço vazio. Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos. Como este mundo opunha limites demasiado estreitos ao entendimento, lançou-se no espaço vazio do entendimento puro sobre as asas das ideias (*KrV*, A 5 / B 8-9).

Por certo, neste texto, a questão é a do exame da natureza e dos limites do conhecimento humano, cuja vinculação ao sensível e, assim, à terra, ou, no caso, à resistência do ar, é, como se sabe, central na Doutrina Transcendental dos Elementos. No entanto, bem adiante, ainda na Crítica da Razão Pura, ao referir-se à concepção platônica da política, o tom é outro e a avaliação desta última mais nuançada, comprensiva e prudentemente positiva. Lê-se, com efeito, no início da Lógica Transcendental:

A *República* de Platão tornou-se proverbial como um pretenso exemplo (...) de perfeição quimérica que só pode ter sua sede no cérebro do pensador ocioso (...). Melhor se procederia investigando (...) esse pensamento e (...) colocando-o à luz mediante novos esforços do que pondo-o de lado sob os muito míseros e prejudiciais pretextos de impraticabilidade. Uma constituição da **máxima liberdade humana**, segundo leis que façam **com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros** é, pelo menos, uma ideia necessária que deveria servir de fundamento não só de todo projeto de uma constituição política, mas também de todas as leis, no qual, inicialmente, se tem de abstrair de todos os obstáculos presentes, que talvez provenham, não tanto da inelutável natureza humana, do que do desleixo das autênticas ideias na legislação (*KrV*, A 316 / B 373).

Deixando de lado a introdução desse princípio do liberalismo político, convém notar que Kant rejeita neste texto a acusação de que a ideia platônica de Repúblia – entendida como modelo, ou, para dizer mais exatamente, como o arquétipo de uma sociedade politicamente organizada com perfeição – deveria ser entendida como uma quimera, acusação, que aceita, obrigaria considerá-la um mero ente de razão, isto é, como algo que, segundo a tábua do nada com que é concluída a Analítica Transcendental, seria o nada dos conceitos sem objeto. Releva notar, todavia, que, ao recusar o ponto, Kant introduz a tese de que uma constituição política que estabeleça a coexistência da liberdade de cada um com a de todos é uma **ideia necessária**.

Mas, essa ideia é necessária por que? E do que, mais exatamente, é ela ideia? Bem, no texto que acabamos de parafrasear, a resposta à segunda dessas perguntas é que ela é a ideia da coexistência da liberdade de cada um com a liberdade de todos; e, à primeira, não há propriamente uma resposta, pois o modo como Kant se pronuncia não faz mais do que pressupor que a constituição da **máxima liberdade humana**, segundo leis que façam **com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros** é uma evidência normativa racional e, como tal, algo obviamente desejável. Falando mais abstratamente, isso quer dizer que (i) que a liberdade é plural e distribuída entre seres humanos separados e distintos, (ii) que há um problema com relação a sua coexistência e (iii) que, para solucioná-lo, a ideia de uma constituição política que preserve as liberdades individuais na vida social é um valor evidente por si mesmo.

No momento, importa-me menos discutir o conteúdo desse ponto, do que observar que, tomando essa lição sob seu aspecto formal, pareceria que Kant entende que uma constituição republicana é uma espécie de artefato a construir. No entanto, o adjetivo *necessária* que qualifica a ideia dessa construção, bloqueia tal interpretação, pois *artefatos* são algo cuja feitura é normativamente contingente e isso não é compatível com a necessidade que Kant diz *dever ser* a do projeto de constituição política. Convém então examinar melhor o que se deve entender por *Ideia* nesse contexto e como ela se relaciona com aquilo de que é ideia e também o modo como se relaciona com o sujeito, com o putativo autor da constituição.

A teoria geral das ideias e as ideias práticas

A propósito deste ponto, convém começar pelo óbvio, pela observação de que, para Kant, as ideias não são arquétipos, pelo menos não se entendido o termo como designador de entidades singulares, irredutíveis a quaisquer modos de ser do universo físico e mental, que existiriam fora e acima do plano em que se desdobra a vida ordinária e sensível dos homens, a ser denominado, por isso, de *mundo das ideias*, que é o que comumente se entende como sendo aquilo que recebeu o batismo platônico. Bem diferentemente, o que Kant entende por ideia é formalmente apresentado na seguinte passagem da Dialética Transcendental:

Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhes corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos a considerar, são pois ideias transcendentais. (...) Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão (...). Por último são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto adequado a ideia transcendental (KrV, A 327 / B 384).

Embora o contexto da passagem seja o da filosofia teórica e, portanto, das representações ideais que são ali tratadas, a passagem destaca uma característica geral do que seja uma ideia, a de que ideias são **representações conceituais** que não são formadas arbitrariamente, cabendo porém, ressaltar que o sentido em que elas sejam dadas pela própria natureza da razão precisa ser melhor esclarecido.

Antes de tentar fazer mais diretamente tal esclarecimento, é útil ter presente o registro, o complexo registro, feito no § 91 da Crítica da Faculdade de Julgar de que na análise da relação dos conceitos com seus objetos devemos nos dar conta que essa relação é dupla, sendo necessário distinguir os dois modos em que ela se perfaz, a saber:

- O primeiro é “*o modo como algo pode ser objeto de conhecimento (res cognoscibilis) para nós (segundo a constituição subjetiva de nossas faculdades de representação)*”, modo este que comprehende também “*o uso que elas podem fazer da representação dada (com propósito teórico ou prático)*” (KU, AA 05: 467);
- O segundo modo é o que compara diretamente os conceitos com os objetos, com aquilo de que são conceitos.

É baseado nessa distinção que Kant, formulando, pioneiramente, um embrião da teoria das atitudes proposicionais, apresenta um quadro diferenciado e ampliado do cognoscível, pois, diz-nos ele, com relação às nossas faculdades, os objetos representados pelos conceitos podem ser objetos da **opinião** <opinable>, podem ser **fatos** <scibile> e podem ser **coisas da fé** <mere credibile>. No entanto, quando o texto imediatamente acrescenta que “*os objetos das meras ideias da razão, que, para conhecimento teórico, não podem de modo algum ser expostos numa qualquer experiência possível, não são cognoscíveis*”, nos vemos em grande embaraço, pois as ideias da razão são ditas espécies do cognoscível e, ao mesmo tempo, seus objetos são declarados incognoscíveis. Para contornar essa contradição gritante, é preciso dar um peso especial aos termos latinos que acompanham a introdução do que será dividido, as *res cognoscibilis*, e o que, entre os divididos, será dito *scibile*, de modo a poder dizer que os objetos da ideias que não são passíveis de serem dados na experiência possível fazem parte do universo do cognoscível, embora não sejam *scibile*, isto é objetos cuja realidade objetiva é assegurada epistemicamente. Ficando por determinar em que sentido ideias podem ser incluídas no universo do cognoscível, sem que seus objetos possam ser dados na experiência possível e também o modo como se pode pensar a relação delas com seus objetos com relação a nós, pois tal relação não parece poder ser classificada nem como opinião, nem como ciência, nem como coisas da fé.

Convém, porém, desde logo lembrar que, coerentemente com a teoria geral da razão desenvolvida a partir pelo menos a partir de 1785, ainda nesse parágrafo conclusivo da Crítica

da Faculdade de Julgar, Kant inclui entre os *scibile* a ideia de liberdade, a qual, embora não possa ser de modo nenhum apresentada em uma intuição, tem sua realidade objetiva assegurada “mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas”, sendo, por isso “a única entre todas as ideias da razão pura cujo objeto é um fato [Tatsache] e que tem de ser contada entre os scibilia.” (KU, AA 05: 468).

Imediatamente, essas distinções não parecem contribuir para o esforço de determinação do estatuto das ideias que são próprias do direito político, afinal, o assunto principal deste artigo. No entanto, a inclusão da distinção dos usos que se pode fazer dos conceitos cuja relação a seus objetos é considerada com relação a nós, é de grande utilidade para nossos propósitos. Isso se torna claro sempre que Kant volta a ocupar-se dos usos dos conceitos, como ocorre quando, na segunda seção do Livro primeiro da Dialética Transcendental, na qual o uso especulativo e, como se sabe, vicioso das ideias transcendentais, é contrastado ao uso prático, texto no qual se lê:

(...) como no uso prático do entendimento se trata unicamente de uma execução segundo regras, a ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo o uso prático da razão. A realização deste ideia é sempre limitada e defeituosa, mas em limites que é impossível determinar e, por conseguinte, sempre sob o conceito de uma integralidade absoluta. A ideia prática é, pois, sempre altamente fecunda e incontestavelmente necessária em relação às ações reais (KrV, B 385 / A 328).

Para o esclarecimento do modo como que se há de determinar o estatuto dos conceitos de contrato social e de constituição política, essas observações – que são casos claros do primeiro modo de consideração da relação dos conceitos com seus objetos, o que, para repetir, considera tal relação com relação a nós – são de grande relevância, pois, ao estabelecerem (i) o caráter normativo das ideias da razão prática; (ii) sua realizabilidade no contexto da experiência possível; (iii) a constitutiva limitação dessas realizações, elas explicitam formalmente a raiz das responsabilidades humanas e os limites do que podemos esperar de nós mesmos, do que podemos fazer e alcançar.

Há ainda outro ponto do tratamento das ideias na Crítica da Razão Pura que é necessário incluir neste ensaio de elucidação do estatuto das ideias fundamentais do direito político, ainda que, neste caso, a ligação da análise feita no âmbito da filosofia teórica com o que interessa no domínio prático seja mais remota. Refiro-me a uma distinção que Kant faz no segundo e conclusivo Apêndice da Dialética Transcendental, intitulado *Do propósito fundamental da dialética da razão humana*, no qual se lê o seguinte:

Há uma grande diferença entre o que é dado à minha razão como *objeto pura e simplesmente* e o que é dado somente como *objeto na ideia*. No primeiro caso, os meus conceitos têm por fim a determinação do objeto; no segundo, há, na verdade, só um esquema, ao qual se não atribui diretamente nenhum objeto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão só para nos permitir a representação de outros objetos mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente. (...) Desse modo, a ideia é, em verdade, um conceito heurístico, e não um conceito ostensivo e indica não como é constituído um objeto, mas como, sob sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral (KrV, B 698-699 / A 670-671).

Temos aqui a determinação que acima dissemos faltar com relação a como se deve entender que as ideias, embora não sejam *scible*, podem ser incluídas no universo do cognoscível, elucidação esta que vem acompanhada da qualificação do sentido em que as ideias não tem objeto. Por certo, o contexto aqui é o da análise das ideias da razão teórica. Contudo, a distinção entre **objeto da ideia pura e simplesmente** e **objeto na ideia** é decisiva para um entendimento mais adequado, não só do caráter epistêmico, mas também do caráter normativo das ideias.

Para esclarecimento do sentido e do alcance dessa distinção, o primeiro registro a fazer é que no caso da razão prática, excetuada a ideia de liberdade, que, graças ao fato da razão,

permite que a razão, reflexionante e teoricamente, possa ter a liberdade como objeto pura e simplesmente⁴, todas as demais ideias terão, consoante a distinção que acaba de ser apresentada, **objetos na ideia**, inclusive os objetos dos postulados da Crítica da Razão Prática, que, contudo, aqui não nos interessam. A *fortiori*, este é também o caso das ideias de *constituição conforme com o direito natural, ou uma constituição juridicamente perfeita* e de *pactum unionis civilis*, pois todas elas são insuscetíveis de atestação por intuições no âmbito da experiência possível e tampouco lhes corresponde fato da razão algum, de modo que não têm *objetos pura e simplesmente*, para continuar com as expressões de Kant.

Resta por determinar, é claro, como são constituídos no caso desses conceitos da esfera jurídico-política os respectivos **objetos na ideia**, cuja análise tem que ser feita, repare-se, novamente de acordo com os primeiros dos modos de considerar a relação representação/objeto, o que leva em conta o modo como essa relação se dá **para nós**. E também caberá explicitar qual é a atitude proposicional cabe ter com relação a tais objetos.

Uma espécie de antecipação abstrata de como essas distinções sutis e difíceis permitem entender melhor o que constitui o domínio prático no âmbito da filosofia crítica, encontra-se na Crítica da Razão Prática, mais exatamente no capítulo sobre a *Dedução das proposições fundamentais da razão prática pura*. Nesse texto se encontra, primeiramente, a tese de que *a lei moral*, além de atestar a inegável existência da liberdade mediante “*um factum absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensorial*”, também nos permite perceber – e é isso que aqui mais interessa – que tal “*factum oferece indícios de um mundo inteligível e até o determina positivamente, permitindo-nos conhecer algo dele*” (KpV, AA 05: 43). Algo este, como é logo explicitado que “*não é senão uma natureza sob a autonomia da razão prática pura*”, que tem a lei moral como lei fundamental, o que é dizer que há algum sentido em que a razão prática cria um domínio de objetos próprios.

Eis porque, em segundo lugar, e com grande importância para a presente análise, há nesse texto uma proposta de conceitualização da relação entre o mundo inteligível, tornado descortinável a partir do fato da razão, com o mundo sensível, pois então, diz-nos Kant, podemos qualificar essa natureza submetida à razão prática como **arquétipa**, pois, embora conhecida apenas na razão (KpV, AA 05: 43), tal natureza arquetípica encontraria no mundo sensível uma equivalência **éctipa**, cujo conteúdo seria “*o efeito possível da ideia da primeira enquanto fundamento determinante da vontade*.” (Id. ib.). No entanto, o modo como se daria a relação entre esses dois planos, o *arquétipo* e o *éctipo* continua obscura. Convém, portanto, tentar uma aproximação por outra via, dando não propriamente um passo atrás, para avançar dois adiante, conforme o panfleto do Lênin, mas um passo ao lado para ver se há como progredir na elucidação do interesse principal deste artigo.

4 Não creio, no entanto, que a afirmação que se encontra em Vigilantius consoante a qual “a liberdade é conhecida por **inferência** [negrito de JCBT] (notadamente da lei moral) e não sentida imediatamente” (MS-Vigil, AA 27: 507) seja a mais adequada e a melhor expressão do pensamento de Kant, porque, se fosse assim, não haveria porque dizer que o *factum* da lei moral “conduz diretamente ao conceito de liberdade” (KpV, AA 05: 29). Na verdade, o conhecimento em primeira pessoa da imperatividade da lei moral supõe que “liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente.” (KpV, AA 05: 29). E, adiante, Kant radicaliza o ponto e escreve “este **factum** vincula-se indissociavelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela (...).” (KpV, AA 05: 42).

2ª Parte – a Gênese das Ideias Práticas: o Caso da Ideia de *Pactum Unionis Civilis*

A recusa do inatismo na doutrina do direito e a exceção do direito à liberdade

Seja como for, feitas e admitidas como esclarecimentos, ainda que parciais, as indicações acima, cabe agora, deslocando-nos para uma outra frente de análise da teoria kantiana das ideias, tratar, não mais de esclarecer o modo próprio e peculiar em que as ideias representam seus representados, mas como se deve entender a **formação** das ideias, pelo menos dessas ideias fundamentais do direito político que, no presente contexto, são as principais.

Aquisição sim, porque como a filosofia kantiana recusa qualquer forma de inatismo para dar conta do universo representacional, é necessário determinar a origem dos diferenciados componentes nele incluídos. Conforme a lição dada a Eberhard, no caso das representações do espaço e do tempo e dos conceitos puros do entendimento, há uma *aquisição originária*, o que, no assunto de que estamos principalmente a tratar, não pode ser o caso, pois manifestamente a ideia de um *pactum unionis civilis* precisa ser **formada**.

Se poderia, claro, argumentar que se os processos reais de formação de unidades politicamente organizadas obviamente dependem de atos políticos construtivos, distribuídos no espaço e no tempo, o mesmo não ocorre com a ideia que preside tais iniciativas. No entanto, como em seguida trataremos de mostrar, há nos Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito elementos que podem e devem ser considerados como constituindo a formação dessas ideias, ou conforme as observações feitas acima, como é formado o objeto que se encontra nessa ideias, o objeto que lhes é imanente.⁵

Neste caso, não é só a recusa do inatismo por parte de Kant, mas é, sobretudo, a longa sequência de passos que constituem o argumento que precede e que leva até a ideia de união civil, que evidencia que o objeto contido nessa ideia, ou, para tomar de empréstimo o vocabulário da fenomenologia husserliana, a matéria desse noema, é adquirido mediante um procedimento construtivo. Se todos os passos dados em sua construção são sustentados *a priori* é algo a examinar, porque que uma ideia da razão possa conter algo *a posteriori* não parece compatível com o que ela é: uma ideia da **razão**.

Como tive ocasião de enfatizar em uma comunicação que apresentei no Colóquio de Mainz, depois traduzida e publicada na Kriterion (Torres, 2014), o argumento pelo qual Kant trata de demonstrar *a priori* a necessidade e a legitimidade do Estado tem como fundamento o único direito inato: o da **liberdade**, entendida como a “*independência do arbítrio coercitivo de um outro, na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal*”, direito este que, agrega o texto, é único. (MS RL, AA 06: 237). Esse direito funda o direito privado e constitui-se também no ponto de partida da constituição do direito público, uma vez que “*o meu e o teu externos*”, como Kant costuma dizer, só podem ter estabilidade depois da passagem ao *estado civil*, isto é, ao estado em que *uma vontade coletiva-universal (comum) e detentora do poder garantirá o seu de cada um*” (MS RL, AA 06: 256).

5 Um exemplo, quase anedótico, da dificuldade inerente a como se deve colocar a questão da formação de conceitos, retiro de uma anotação do Professor Guido A. De Almeida, à seguinte frase da Fundamentação – “Uma Metafísica dos costumes é (...) indispensavelmente necessária (...) para investigar a fonte dos princípios práticos que estão a priori em nossa razão”. Trata-se de que, nota o professor Guido, que, ao traduzi-la, Lewis W. Beck deslocou a qualificação de *a priori*, que nas principais traduções é uniformemente entendida como dita da *presença em nós dos princípios práticos*, para a qualificação dos *princípios*, mudança esta que, conjecturo eu, se deveu a que a Beck pareceria natural pensar que de algo que esteja *a priori* jacente na razão não caberia indagar a fonte. Cf. in Almeida, 2009, nota 25, p. 93.

A dedução do direito público a partir da análise dos fundamentos do direito privado

O argumento de Kant é longo. Seu primeiro passo encontra-se, aliás, bem longe, no domínio do direito privado e consiste na atenção ao que é ali denominado de *posse empírica*, isto é a **detenção**, a ligação física de uma pessoa com um determinado objeto, cuja legitimidade Kant elipticamente diz estar assentada no princípio de não contradição, alegação cujo sentido e bom fundamento tratei de explicitar interpretando a contradição, meramente aludida no texto da Doutrina do Direito, como uma contradição performativa⁶. O segundo passo do argumento é dado no § 6 da Doutrina do Direito, no qual é dito que a

posse meramente física (a detenção) da terra é já um direito sobre uma coisa, se bem que não seja ainda suficiente para considerá-lo [o tal direito, JC] meu”, pois concorda, como primeira posse (...), com a lei da liberdade externa, estando ao mesmo tempo contida na posse comum originária⁷, a qual contém a priori o fundamento da possibilidade de uma posse privada (MS RL, AA 06: 256).⁸

A Lei externa referida aqui é o direito que Kant afirma ser próprio de todos os homens de apoderar-se de objetos externos, tese que é justificada pelo *Postulado jurídico da razão prática*, consoante o qual a liberdade se autocontradiria se privasse “*a si mesma do usar o seu arbítrio em vista de um objeto do mesmo, por colocar fora de toda possibilidade de uso os objetos úteis, quer dizer, ao eliminá-los de um ponto de vista prático e torná-los sem dono (res nullius) [...]*”.⁹

No entanto, essa liberação primária de apropriação da terra e demais objetos externos, para que possa ser reconhecida como vindo a constituir um direito individual, exige que se venha também a reconhecer como um “*dano o uso que outrem pudesse fazer de uma coisa minha, mesmo quando não a tenho em minha posse.*” (MS RL, AA 06: 245). Esse é o ponto em que se dá a passagem do conceito da pura posse empírica, para o estabelecimento do conceito de *posse inteligível*, cuja base se encontra no reconhecimento de que nos relacionamos com as coisas não apenas fisicamente, mas também racionalmente. É o que Kant explica na passagem seguinte:

a possibilidade da posse de uma coisa exterior a mim, abstraindo de todas as condições da posse empírica no espaço e no tempo (por conseguinte, a pressuposição da possibilidade de uma *possessio noumenon*), [...] é sintética, dado que estabelece uma posse mesmo sem detenção como necessária para o conceito do meu e teu exteriores [...] (MS RL, AA 06: 250).

Contudo, o estabelecimento do conceito de posse inteligível – que inclui o “conceito do

6 Uma contradição performativa porque se me dou o direito de violar a posse do que alguém tem em mãos, ou que fisicamente ocupa, para fazer disso algo meu, não terei como protestar, nem como me opor, exceto com o exercício de pura força, a quem por sua vez vier a arrancar-me, ou a me expulsar, do que até então eu tiver tido em meu poder.

7 Kant apresenta sua concepção do que entende por posse originária comum nos termos seguintes: “(...) A posse de todos os homens sobre a Terra, precedendo a todo ato jurídico destes (constituído pela própria natureza), é uma **posse comum originária** (*communio possessionis originaria*, cujo conceito não é empírico e dependente de condições temporais (...), mas, sim, um conceito da razão prática, contendo a priori o princípio de acordo com o qual tão somente os homens podem usar o seu lugar na Terra segundo leis jurídica.” (MS RL AA 06: 262). Antes Kant já asseverara: “a ocupação de uma terra devoluta é um ato do arbítrio privado, sem ser, contudo, discricionário. O posseiro fundamenta-se na inata posse comum *<angeborenen Gemeinbesitze>* da terra e na vontade universal que lhe corresponde a priori, de uma posse lícita dela (porque senão as coisas desocupadas tornar-se-iam em si e segundo uma lei coisas sem dono) (“). Doutrina do direito, § 6 (MS RL, AA 06: 250). Cf., também MS RL, AA 06: 251.

8 Confira-se o exercício feito por Kant de estruturar uma antinomia sobre as possibilidades de afirmar e de negar o direito de posse em uma situação não jurídica, in Kant, *LdPhi*, 2016b, p. 269-271; VAMS, 2016a, p. 232-234.

9 Id. §2. (MS RL, AA, 06: 246). Nesta altura, em meu já citado texto de *Haverá uma contradição na noção kantiana de direito público*, comentei sobre esse ponto o seguinte: “Bem entendido, o exercício particularizado desse direito geral dos homens de possuírem e usarem as coisas do mundo, do qual a propriedade comum inata do solo é a expressão paradigmática, a que Kant dá o nome de *lex permissiva*, deve regular-se pelo Princípio universal do direito, isto é, deve satisfazer a condição de que a máxima que regular cada ato concreto de tomada de posse possa “coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”. (Torres, 2014, p. 229). Cf. Introdução à Doutrina do Direito, § C, (MS RL, 06: 230).

ter” <Begriff des Habens>, que abstrai de todas as condições do espaço e do tempo (MS RL, AA 06: 253) – não é ainda considerado por Kant como suficiente para o estabelecimento pleno da posse jurídica, pois segundo o § 8 da mesma Doutrina do Direito: “Ter algo externo como seu é somente possível num estado jurídico, sob um Poder Legislativo público, isto é, no estado civil” (MS RL, AA 06: 255). É somente então que se terá o que Kant denomina a posse **peremptória**. (MS RL, AA 06: 257).

Para o objetivo principal deste artigo, o ponto principal dessa demonstração progressiva do direito de propriedade como o **locus de passagem da esfera social para o domínio político, do direito privado para o direito público** aparece um pouco adiante, no § 15, quando Kant se pronuncia sobre esse assunto nos termos seguintes:

O título *racional* da aquisição somente pode ser encontrado (...) na **ideia** de uma vontade de todos unificada *a priori* (...), a qual é aqui sem mais pressuposta, como condição indispensável (...) pois não se pode por vontade unilateral impor a outros uma obrigação que eles (...) por si não teriam. Mas o estado de uma vontade efetivamente unificada de maneira universal no intuito da legislação é o estado civil. Portanto, algo externo pode ser adquirido *originariamente* tão somente em conformidade com a **ideia** de um estado civil, i. é, em vista dele e de sua efetivação. A aquisição *peremptória* ocorre apenas no estado civil (MS RL, AA 06: 264).

Do desenvolvimento do argumento kantiano que acaba de ser apresentado, o que neste artigo mais importa é precisarmos qual é a origem e qual é o estatuto dessa **ideia fundadora** do estado civil. É que, muito embora, desde o início deste artigo, essa ideia tenha sido declarada uma **ideia da razão**, o esclarecimento de sua origem e seu estatuto ainda não foi feito. Que a ideia de um estado civil, de uma sociedade politicamente organizada não seja inata, que a tenhamos desde sempre como um tesouro escondido que, de repente, venha à luz não é plausível e não é compatível com a reconstrução genética que acabamos de resumir.

A origem próxima do direito público: o inevitável convívio lado a lado e o *exeundum e statu naturali*

Para dar mais um passo nesta tentativa de esclarecimento sobre como são formados estes conceitos fundamentais do direito político, importa destacar que no § 42 desta mesma Doutrina do Direito, ao apresentar o postulado do direito público – *como é inevitável o convívio lado a lado com os demais, deve abandonar o estado de natureza e ingressar em um estado jurídico* (MS RL, AA 06: 307)¹⁰ – Kant introduz uma **nova Ideia da razão**, como se o que fora dito antes – a tese de que a garantia da propriedade, no sentido pleno da palavra, justificaria por si mesma a criação de um estado civil – não bastasse para justificar e impulsionar a criação deste último.

A propósito deste novo dever, o de *exeundum e statu naturali* e desta nova ideia, cabe perguntar: por que o **inevitável convívio lado a lado com os demais**, cláusula constante no corpo do postulado, é dito agora ser aquilo que nos obriga a abandonar o estado de natureza e a tratar de ingressar em um estado jurídico? Se estivéssemos a tratar de Hobbes essa pergunta não seria pertinente, mas aqui, em vista dessa espécie de gênese normativa do conceito de propriedade, do qual decorre a razão de ser da constituição de um estado jurídico, essa pergunta se impõe.

Uma apresentação textual da resposta kantiana a esse questionamento encontra-se, um tanto surpreendentemente, em uma nota apostila à página da Religião nos Limites da Simples

10 O sentido do termo postulado neste contexto é apresentado no § 38 da Lógica: “Um postulado é uma proposição prática imediatamente certa ou um princípio que determina uma ação possível na qual se pressupõe que a maneira de executá-la é imediatamente certa.” (Log, AA 09: 112). Em *O anúncio do término próximo para um tratado de paz perpétua em filosofia*, lê-se: “Postulado é um imperativo prático dado a priori, inapto a qualquer explicação de sua possibilidade (portanto, também insuscetível de qualquer prova). Logo, não se postulam coisas ou em geral a existência de qualquer objeto, mas apenas uma máxima (regra) da ação de um sujeito.” (VNAEF, AA 08: 418, nota).

Razão na qual, ao justificar porque “o homem deve sair do estado de natureza ético para vir a ser membro de uma comunidade ética”, Kant, afastando-se minimamente de Hobbes, escreve o seguinte:

(...) embora não se admita que entre os homens que não se encontram sob leis externas e públicas dominem sempre **hostilidades** efetivas, contudo, juridicamente considerado, o seu estado, isto é, a relação pela qual eles são suscetíveis de direitos (da sua aquisição ou conservação), é um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros, mas não tem por parte destes nenhuma segurança com relação a isso, a não ser cada um a sua própria força; é um estado de guerra em que todos devem constantemente armar-se contra todos. A segunda proposição de Hobbes – *exeundum esse statu naturali* – é consequência da primeira; pois esse estado é uma lesão contínua dos direitos de todos os outros por meio da pretensão de ser juiz nos seus próprios afazeres, e não deixar aos outros homens nenhuma segurança acerca do que é deles, mas só o seu próprio arbítrio (RGV, AA 06: 97, nota).

Embora essa passagem tenha sido elaborada no contexto da discussão sobre a formação de uma comunidade ética, ela se aplica muito naturalmente aos elementos descritivos e analíticos desenvolvidos por Kant no ensaio de reconstituição genética da formação do direito de propriedade porque ali também estamos diante de “um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros”, que, por isso, exige que se passe a querer a constituição do estado civil.¹¹ Bem entendido, considerações perfeitamente congruentes com as expressas no texto da Religião que acabamos de citar se encontram também na Doutrina do Direito. Lê-se ali, por exemplo:

Ninguém é obrigado a se abster da intervenção na posse do outro se este não lhe assegurar igualmente que observará a mesma abstenção. Não deve, pois, esperar até que seja instruído acerca da intenção oposta do outro por uma experiência infeliz; pois o que haveria de obrigar-lo a aprender tão somente através dos prejuízos, visto que pode perceber suficientemente em si mesmo a tendência dos homens em geral de bancar o mestre sobre os outros (tendência a desrespeitar a superioridade do direito dos outros quando se sentem superiores a eles segundo a força ou a astúcia), não sendo necessário esperar a hostilidade efetiva; ele está autorizado a usar a força contra aquele que o ameaça já por sua natureza (MS RL, AA 06: 307).

Além disso, em uma outra passagem, ao definir o Estado, Kant escreve “uma multidão de homens, encontrando-se sob influência recíproca entre si, **necessitam** [negrito, jc] de um estado jurídico” (MS RL, AA 06:311); e diz ainda, na mesma página: “chama-se Estado (*civitas*), o qual é denominado de republica (*res publica latio sic dicta*), devido a sua forma como constituído pelo **interesse comum** [negrito, jc]”.

Em vista dessas passagens, é forçoso que se pergunte: mas a simples *ideia de uma vontade de todos unificada a priori* não basta para constituir o **deve** que preside a passagem para o estado civil? Essa ideia, para roubar uma fórmula de Patrick Riley (1993, p. 12), não é “um incentivo completo e suficiente”? Parece que não, nem para a constituição da comunidade ética, nem para a união própria do estado civil.

Mas por que não? A lição de que a razão pura pode ser prática não atesta que somos capazes de agir por uma motivação derivada da própria razão, sem que precisemos de elementos mobilizadores alheios ao imperativo categórico, como necessidades e interesses? A apresentação deste último, seja na Fundamentação seja na Crítica da Razão Prática, não consistia justamente em mostrar sua validade imediata e incondicional? Por que aqui, na Doutrina do Direito e na Filosofia Política, se vem a introduzir o *inevitável convívio lado a lado com os demais* como sendo um elemento crucial para nos fazer ter o dever de *abandonar o estado de natureza e ingressar em um*

¹¹ Essa mesma afinidade com Hobbes aparece também na Crítica da Razão Pura: “Tal como Hobbes afirma, o estado de natureza é um estado de violência e de prepotência e devemos necessariamente abandoná-lo para nos submetermos à coerção das leis que não limita a nossa liberdade senão para que possa conciliar-se com a liberdade de qualquer outro e, desse modo, com o bem comum.” (KrV, A 752 / B 780).

estado jurídico?

Bem, parece-me que a resposta mais óbvia está em que nas situações descritas acima – em que as pretensões de direito estão permanentemente envolvidas em conflitos reais e potenciais, em que se admite que cada um, como explicado na Doutrina do Direito, está plena e claramente justificado a ser o primeiro agressor – é que é formada a ideia de passagem do estado de natureza para o estado civil. A propósito deste ponto, contudo, o que se lê no § 44 desse mesmo texto, parece colocar uma grande dificuldade:

Certamente não é pela experiência [ênfase minha] que aprendemos o padrão de violência dos homens e da maldade que os leva a combaterem entre si antes que apareça uma legislação externa dotada de poder; portanto não é um fato que torna necessária a coação legal pública. Ao contrário, por mais que se queira sejam os homens bondosos e amantes do direito, encontra-se sempre na ideia racional de um tal estado (não jurídico), que antes de ser estabelecido um estado legal público, homens, povos e Estados isolados jamais podem estar mutuamente seguros contra a violência de uns contra os outros, exercida com base no direito próprio de cada um fazer o que lhes parece justo e bom e não depender nisso da opinião dos demais (...) (MS RL, AA 06: 312. Tradução modificada).

A ênfase do texto está em afirmar que a ideia de que não haverá paz e segurança na vida social antes que haja um Estado no pleno sentido da palavra **não** foi formada a partir da experiência da violência e da insegurança, mas sim que é a partir da **ideia racional** que temos do que é um estado **não jurídico** que vimos a ter também a necessidade de constituir um Estado jurídico. Atente-se, porém para o fato de que, quando o postulado do direito público inclui a cláusula que é porque é *inevitável o convívio lado a lado com os demais*, que se deve “abandonar o estado de natureza e ingressar em um estado jurídico”, isto é feito na medida em que a prescrição postulada carrega em si não só a **ideia racional** dos perigos grandes e inevitáveis que são próprios da vida no estado de natureza e que contrariam nosso constitutivo anel da felicidade, mas também carrega, em consequência disso e em negativo, a ideia da necessidade de estabelecer um centro poderoso de ordenamento da vida social. Uma necessidade vital, por certo, mas, aos olhos de Kant, sobretudo racional e racional e isso, não só no sentido instrumental de busca de segurança e bem estar, mas racional no sentido normativo, no sentido de que só ela pode assegurar a prevalência do direito na vida social.

Sendo assim, pode-se dizer que a ideia de Estado **na Ideia** não nasce diretamente da experiência negativa da vida natural, mas que é formada racionalmente em função do juízo que cada um faz quando experimenta as implicações negativas que são próprias do **objeto real da ideia de estado de natureza** e da elaboração conceitual de um padrão alternativo de organização do convívio humano. Se poderia então dizer que, para Kant, essa ideia é *a priori* no sentido de que a experiência da violência e da insegurança por si mesmas não criam senão as ideias de violência, de medo e de insegurança, cabendo então a razão compreender que esse é um estado, um modo da convivência que decorre da falta de um centro de poder disciplinador e árbitro dos direitos de cada um.

Outro argumento para dar plausibilidade à afirmação de Kant de que a **ideia** de Estado não nasce da experiência é que, nesses conflitos em que se manifesta a violência e a maldade dos homens, a ideia de direito já se faz presente porque cada um trata não apenas defender-se e impor-se, mas o faz com a pretensão de ser o titular e o portador do que é o direito. Essa ideia vincula-se ainda ao que Kant afirma ser o único direito inato, o da liberdade, que, no estado de natureza, cada um vê desrespeitado em vista das limitações que lhe são impostas pelas arbitrárias autoadjudicações de direitos feitas pelos demais membros da convivência e das conflituosas pretensões e ações que daí decorrem.

No entanto, a explicação mais profunda, de caráter metafísico, e que explica a razão da inclusão da cláusula *é inevitável o convívio lado a lado com os demais*. está em que a relação da vontade com a conduta individual não é a mesma do que é com relação à vontade coletiva.

O imperativo categórico instancia-se em primeira pessoa e a propósito da máxima a ser adotada por um sujeito com relação a uma conduta sua, cuja execução depende dele e da qual ele assume a responsabilidade plena. Já a celebração do *pactum unionis civilis* não realizável individualmente, mas é necessariamente uma obra coletiva, não sendo em absoluto plausível supor que haja univocidade e automatismo da disposição de todos os que convivem lado a lado para o celebrarem em momento próprio e azado, uma vez que, como nota Kant, “se adotada a máxima contrária do súdito (de proceder segundo o arbítrio próprio) uma boa constituição só pode resultar do cego acaso” (MS RL, AA 06: 372. Tradução modificada). Situação essa que, como logo verá, tem implicações de grande monta com relação a posição a ser racionalmente a adotar com relação a instituição do poder estatal.

Seja como for, reconhecida a necessidade de criação de um poder sobreposto às rivalizadas e deletérias interações dos indivíduos no estado de natureza, Kant formaliza a conclusão a tirar daí no já mencionado postulado do direito público: “tu deves, em vista da relação de coexistência inevitável com todos os outros, sair do estado de natureza para entrar num estado jurídico, quer dizer, num estado de uma justiça distributiva” .(MS RL, AA 06: 207).

No entanto, repare-se, que, se o postulado diz o que se deve fazer, **como fazê-lo** ele não diz.¹² O que fazer para sair do estado de natureza e constituir o Estado não foi determinado. Seria natural pensar que a realização do *pactum unionis civilis* é uma decorrência dos passos anteriores, cuja forma e termos esperáveis encontra uma formulação clara, ainda que um tanto inesperada, na Religião, em uma passagem em que se lê o seguinte

se a comunidade a fundar tivesse de ser uma comunidade **jurídica**, então a própria multidão que se congrega num todo é que deveria ser o legislador (das leis constitucionais) porque a legislação brota do princípio – *restringir a liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros , segundo uma lei geral* – e, portanto, neste caso, a vontade geral institui uma coação externa legal (RGV, AA 06: 98-99).

No entanto, nos textos sobre o direito e a política, o que encontramos não é nada disso, não há rastro dessa multidão que se congregaria em um todo legislador. Quando Kant vem a tratar desse mesmo assunto, por exemplo, no § 47 da Doutrina do Direito, o que é dito sobre a constituição do *pactum unionis civilis* é inteiramente diferente. Lê-se ali, com efeito:

O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado, **ou, falando mais propriamente, a ideia dele**, pela qual unicamente sua legalidade pode ser pensada, é o **contrato original**, de acordo com o qual todos (*omnes et singuli*) no povo entregam sua liberdade externa para imediatamente a recuperarem como membros de uma república (...) (MS RL, AA 06: 315).

Essa **redução do ato de saída do estado de natureza e de constituição do Estado a uma ideia da razão** é expresso de maneira mais clara na seguinte passagem de *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*:

Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), [...] não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato [...] como se [...] houvesse primeiro de provar-se a partir da história de um povo, em cujo direito entramos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efetivamente um tal ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se sentir ligado a uma constituição civil já existente. Mas é uma simples **ideia da razão** [negrito meu] a qual tem no entanto a sua realidade prática indubitável:[que] obriga o legislador a fornecer as suas leis como se elas

12 Este é um caso exemplar – como Onora O'Neill salientou e analisou, de modo, aliás, aguda e profundamente pertinente – da diferença entre os problemas colocados pela **indeterminação** dos juízo teóricos, determinantes ou reflexionantes, e os problemas que esta coloca para os juízos práticos. No primeiro caso “a direção do pensamento vai do particular à descrição do princípio”, enquanto que no juízo prático “a indeterminação dos princípios é diferente e, em certo sentido mais profunda”, “porque o particular que há de exemplificar o princípio, descrição, regra (ou máxima) não existe (ainda) (e pode nunca existir). (...) Atos devem ser produzidos, instituídos ou desempenhados pelo agente. (...).” (O'Neill, 2002, p. 334-335).

pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo súdito [...] como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade." (TP, AA 08: 297).

3ª Parte – o *Pactum Unionis Civilis* Como Objeto na Ideia

Se relacionarmos esse modo de compreender o *pactum unionis civilis* com as determinações próprias das Ideias que exploramos na primeira parte deste artigo, a constatação óbvia é que o objeto da Ideia de *pactum unionis civilis* é um objeto na ideia; é, portanto, o pensado em certos atos de pensar. No entanto, como também vimos ali e convém agora lembrar: "o factum da razão oferece indícios de um mundo inteligível puro", ao qual, como se lê na Crítica da Razão Prática deve ter no mundo sensível um equivalente

Essa lei deve propiciar ao mundo sensorial, enquanto natureza sensível (no que concerne aos entes racionais) a forma de um mundo inteligível, isto é de uma **natureza suprassensível**, sem com isso romper com seu mecanismo. Ora, a natureza é, no sentido mais universal, a existência das coisas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é **heteronomia** para a razão. (...) E visto que as leis, segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, são práticas, a natureza suprassensível, na medida em que podemos formar um conceito dela não é senão uma natureza sob a autonomia da razão prática pura. Mas a lei dessa autonomia é a lei moral que é (...) a lei fundamental de uma natureza suprassensível e de um mundo inteligível puro, cujo equivalente deve existir no mundo sensível, sem ao mesmo tempo violar as leis do mesmo. Poder-se-ia chamar aquela de natureza **arquétipa** <*urbildliche*> (*natura archetypa*), que conhecemos apenas na razão, esta porém de natureza éctipa <*nachgebildete*> (*natura ectypa*), porque contém o efeito possível da primeira enquanto fundamento determinante da vontade (KpV, AA 05: 43).

A correspondência anunciada assim na Crítica da Razão Prática encontra efetivamente seu exemplo no caso do direito político, e isso é o que nos é apresentado no § 51 da Doutrina do Direito:

Os três poderes no Estado, que derivam do conceito de uma **república** em geral (*res publica*), são apenas outras relações da vontade unificada do povo, derivadas *a priori* da razão e contêm a ideia pura de um chefe de Estado que possui realidade objetiva. Este chefe (o soberano) é, contudo um **ente de razão** (que representa o povo todo) enquanto faltar ainda uma pessoa física que represente o poder supremo no Estado [negrito meu], conferindo àquela Ideia eficácia sobre a vontade do povo (MS RL, AA 06: 338).

Repare-se que nessa situação, pode-se bem pensar que passa a haver duas ideias. De um lado haveria a **Ideia pura de um pactum unionis civilis**, pensado como resultado da iniciativa da própria multidão que se congrega num todo constituindo assim o legislador, situação em que a vontade geral instituiria um Estado. Um Estado em que "os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores" o qual, porém, que, como se lê em O Conflito das Faculdades, "se chama um Ideal platônico (*respublica noumenon*)" (SF, AA 07: 90-91). E bem, por outro lado, haveria os Estados reais, esses nos quais **não** falta a pessoa física que dá realidade objetiva à Ideia do soberano, e de cujos modos de sua chegada ao poder não cabe cismar, como Kant deixa claro na última página da Doutrina do Direito (MS RL, AA 06: 372).

Não creio, no entanto, que Kant pudesse admitir essa dualidade bruta da interpretação de sua lição, conforme eu acabei de apresentar. Em sua teoria das ideias, não há paralelismo entre o numênico e o empírico, pois entre o arquétipo e o éctipo, para ajustar o vocabulário à razão prática, e em termos afins à herança platônica mencionada ao começar, o que há é antes uma espécie de refração degradante na qual o éctipo, embora diminuído, espelha, turva e distorcidamente, o arquétipo, embora, como a relação entre ambos é dinâmica, a força

normativa do arquétipo seja constante e chame, e reclame, e ralhe constantemente o éctipo para que melhor o espelhe.¹³ Essa lição que Kant dá nas páginas finais da Doutrina do Direito, ao término de discussão com Bouterwek:

A **ideia** de uma constituição do Estado em geral, que é ao mesmo tempo para qualquer povo mandamento absoluto da razão prática que julga segundo conceitos do direito, é **sagrada** e irresistível; e ainda que a organização do Estado por si mesma seja falha, nenhum poder subalterno pode contrapor resistência ativa à sua cabeça legisladora, mas os defeitos que lhe são inerentes têm de ser superados progressivamente por reformas que realiza em si mesmo, porque se não, com a máxima contrária do súdito (de proceder com seu próprio arbítrio), uma boa constituição só pode resultar de cego acaso. O mandamento “Obedecei a autoridade que tem o poder sobre vós” não cisma em como ela chegou a esse poder (para eventualmente solapá-lo), pois aquela que já existe, sob a qual se vive, já em a posse da legislação, sobre a qual decreto pode-se arrazoar publicamente, mas não se arvorar em legisladores contrapostos (MS RL, AA 06: 372).

Se agora, para concluir, voltarmos a nossa aproximação inicial de Kant a Platão, e, mais literalmente, ao seguimento do texto da Crítica da Razão Prática que citamos há pouco, onde se lê que “a lei moral efetivamente nos transporta a uma natureza em que a razão pura (...) produziria o sumo bem” (*KpV*, AA 05: 43) e, de outra parte, pensarmos que os habitantes da caverna platônica devem a esta retornar depois de terem visto a luz da Ideia do Bem, creio que encontra-se suficientemente confirmada nossa alegação de que o legado platônico é grande e indifarçável na Doutrina do Direito e na concepção kantiana da política. E, se me permitem ainda uma alusão a essas intrincadas relações sucessórias que se vê na história do pensamento filosófico, creio que se poderia dizer que a *filosofia real* de Kant, para usar a terminologia de Hegel, está bem menos afastada da filosofia do direito e da história de Hegel do que, à primeira vista, se poderia pensar, proximidade essa que, aliás, justifica o emprego comum na história da filosofia de expressões generalizantes como *a filosofia do idealismo alemão*.

Referências

Obras de Kant^{14†}

Kants gesammelte Schriften (KGS), editados por *Deutschen Akademie der Wissenschaften* (anteriormente *Königlichen Preussischen*), 29 volumes. Editora Walter de Gruyter, Berlim, a partir de 1902.

13 O reconhecimento da relação entre esses dois planos aparece em uma anotação na qual Kant reflete sobre as relações entre a doutrina pura do direito e a doutrina estatutária do direito e observa que “esta última sem a primeira seria uma coleção mecanizada, não realmente objetiva (não derivada das leis da razão) e meramente subjetiva (resultante das escolhas do poder supremo) e assim, em si mesma, não contendo direito algum, de modo que é necessário inserir uma parte especial da **doutrina do direito em geral** entre as duas que as conjunte como uma transição da doutrina pura do direito para a doutrina estatutária do direito. Uma disciplina como essa, que seria melhor se oferecida episodicamente, seria muito útil para instruir um futuro administrador do direito sobre a necessidade interna de transição do racional para o empírico e para julgar este último em conformidade com a razão (...).” *Opus postumum* (OP, AA 21: 178; in *Lectures and Drafts on Political Philosophy: Reflections on the philosophy of right – Fragments from other sources*, tradução de Ken Westphal, 2016, p. 71).

14 † Nas citações das obras de Kant, introduzimos as abreviações dos títulos alemães tal como fixados em *Hinweise für Autoren*, in *Kant-Studien Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft* (Last Update: FB 23/07/2018); nas notas de rodapé, colocamos abreviações feitas com base nas iniciais das traduções para o português citadas no texto, em alguns casos, com pequenas modificações. As diversas traduções de mesmas obras de Kant foram elencadas neste rol de referências tanto porque foram muitas vezes consultadas, quanto pela importância de destacar o trabalho filológico sério dos estudos kantianos feitos em nossa língua.

Traduções usadas e consultadas

KANT, I. Anúncio do término próximo de um tratado para a paz perpétua em filosofia [VNAEF]. Tradução de Valério Rohden *et alia*. In: *ethic@*, v. 5, n. 2, p. 222-233, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/17386>.

KANT, I. *Crítica da razão pura* [KrV]. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª ed., 1989.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Edição e tradução bilíngue de Mario Caimi. Mexico D. F.: Editora Fondo de Cultura Económica, Editora Autónoma Metropolitana e Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

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

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, I. *Crítica da razão prática* [KpV]. Edição e tradução bilíngue de Valério Rohden. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

KANT, I. Critique of practical reason. Tradução de Mary J. Gregor. In: *The Cambridge edition of the works of Kant: Immanuel Kant, Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999.

KANT, I. La critique de la raison pratique. Tradução de Luc Ferry e Heinz Wismann. In: *Emmanuel Kant, Œuvres philosophiques II*. Paris: Gallimard, 1985.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo* [KU]. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993a.

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

KANT, I. *Critica del giudizio*. Edição e tradução bilíngue de Massimo Marassi. Florença e Milão, Itália: Editora Bompiani, coleção Il Pensiero Occidentale, 2ª ed., revisada, 2014.

KANT, I. *Immanuel Kant, lógica* [Log]. Tradução de G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral*. Edição e tradução bilíngue de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2014.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes* [GMS]. Edição e tradução bilíngue de Guido António de Almeida. São Paulo: Editoras Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.

KANT, I. *Princípios metafísicos da doutrina do direito* [MS RL]. Tradução de Joaosinho Beckenkamp. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

KANT, I. *A metafísica dos costumes* [MS]. 3ª ed. Tradução de José Lamego. Lisboa: Fundação

Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Clélia Aparecida Martins (1ª parte) e de Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan e Monique Hulshof (2ª parte). Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, I. *Metafísica dei costumi*. Edição e tradução bilíngue de Giuseppe Pandolfi Petrone. Florença e Milão: Editora Bompiani, coleção Il Pensiero Occidentale, 2006b.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão [RGV]*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, I. *La religione entro i limiti della semplice ragione*. Edição bilíngue de Massimo Roncoroni e tradução de Vincenzo Cicero. Florença e Milão: Editora Bompiani, 2001.

KANT, I. Religion within the boundaries of mere reason. Tradução de George Giovanni. In: *The Cambridge edition of the works of Kant: Religion and Rational Theology*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KANT, I. *O conflito das faculdades [SF]*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993b.

KANT, I. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas na prática nada vale [TP]. In: *Immanuel Kant, A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, I. Drafts for the metaphysics of morals [DMM/VAMS]. Tradução de Kennet R. Westphal. In: *The Cambridge edition of the works of Kant: Lectures and drafts on political philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2016a.

KANT, I. Lectures on ethics [Leth]. Tradução de Peter Heath. In: *The Cambridge edition of the works of Kant: Immanuel Kant, Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1997.

KANT, I. Lectures and drafts on political philosophy [LdPhi]. Tradução de Frederick Rauscher e Kenneth R. Westphal. In: *The Cambridge edition of the works of Kant*. New York: Cambridge University Press, 2016b.

Obras consultadas

BECK, I. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press, Chicago, 1960.

BEINER, R. and Booth, W. J. (ed), *Kant & Political Philosophy – The Contemporary Legacy*, Michigan: Yale University Press, 1993.

BYRD, S. and Hruschka, J., *Kant's Doctrine of Right – A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

FLIKSCHUH, K., Kant's Sovereignty Dilemma: A Contemporary Analysis, In *Journal of Political Philosophy*, v. 18, n. 4, section IV, 2010. Disponível na Internet em: <http://onlinelibrary.wiley.com>.

[com/doi/10.1111/j.1467-9760.2010.00361.x/full](https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2010.00361.x/full)

FLIK SCHUH, K. *Kant and Modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GRAM, M. S. *Kant, Ontology & the A Priori*. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

GREGOR, M. J. Editorial notes. In: Immanuel Kant, *Practical Philosophy*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KERSTING, W. Politics, freedom and order: Kant's political philosophy. In: Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992.

KERSTING, W. Kant's concept of the state. In: Howard Lloyd Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

KERSTING, W. *Filosofia política del contractualismo moderno*. México: Plaza y Valdés, Biblioteca de Signos, 2001.

KERSTING, W. *Liberdade bem-ordenada – Filosofia do direito de Immanuel Kant*. 3^a ed., ampliada e trabalhada. Tradução e revisão de L. A. Heck. Porto Alegre: S. A. Fabris Editor, 2012.

KERVÉGAN, J.-F. La théorie kantienne de la normativité. In: Jean-François Kervégan (ed.), *Raison pratique et normativité chez Kant*. Lyon: ENS Éditions, 2010.

KERVÉGAN, J.-F. *La raison des normes – Essai sur Kant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

LUDWIG, B. Whence public right? In: M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals – Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002.

O'NEILL, O. Vindicating reason. In: P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992, p. 280-308.

O'NEILL, O. Instituting principles: Between duty and action. In: M. Timmons (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals – Interpretative Essays*. New York: Oxford University Press, 2002.

PHILONENKO, A. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.

PHILONENKO, A. Introdução. In: Emmanuel Kant, *Métafísica das moeures, première partie – Doctrine du droit*. Paris: Vrin, 1979.

REATH, A.; TIMMERMANN, J. (eds.) *Kant's Critique of Practical Reason – A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2010.

RILEY, P. The elements of Kant's practical philosophy. In: R. Beiner; W. J. Booth (eds.), *Kant and Political Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1993.

THOMPSON, M. Singular terms and intuitions in Kant's epistemology. In: C. J. Posy (ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics – Modern Essays*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.

TORRES, J. C. B. Ética e felicidade: Notas para uma revisão reconstrutiva da doutrina kantiana do sumo bem. *Studia Kantiana*, Santa Maria, n. 13, p. 91-120, 2012.

TORRES, J. C. B. Haverá uma antinomia na doutrina kantiana do direito público? *Kriterion*, Belo Horizonte, v. LV, n. 129, p. 223-245, 2014.

WATKINS, E. The antinomy of practical reason: Reason, the unconditioned and the highest good. In: A. Reath; J. Timmermann (eds.), *Kant's Critique of Practical Reason – A Critical Guide*. New York: Cambridge University Press, 2010.

WILLIAMS, H. L. (ed.) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Kant como pai do pessimismo? Sobre a heterodoxa interpretação de Eduard von Hartmann da origem do pessimismo moderno

[*Kant as the father of pessimism? On the Eduard von Hartmann's heterodox interpretation of the origin of modern pessimism*]

Maurício Pan¹, Vilmar Debona²

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.93995

Abstract

The *Pessimismus-Frage* was a heated philosophical discussion that took place in the second half of XIX century Germany, but that extended itself all over Europe. With the late discovery of Schopenhauer's philosophy, one of his most influential receptions was due to the presence of his pessimism, hence spawning new champions of modern pessimism and its enemies, as well. Though it is rarely put in question that the foundations of modern pessimism lay in Schopenhauer's philosophy, an important thinker of the movement, Eduard von Hartmann, contested this assertion displacing the root of the emergence of modern pessimism from Schopenhauer to Kant, considering him as the later as the true father of pessimism <*Vater des Pessimismus*>. This article has two main goals: analyze which elements of Kantian philosophy Hartmann mobilizes to defend such an epithet for the author of the *Critique of Practical Reason* and consider to what extent his defense would be sustained in the face of Schopenhauerian philosophy.

Keywords: Eduard von Hartmann; Kant; Schopenhauer; pessimism.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina. E-mail: mauricio.aigner.pan@gmail.com ORCID: <http://orcid.org/0009-0001-4075-6078>

² Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: debonavilmar@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0411-3358>

Breves considerações sobre o pessimismo em Schopenhauer

Em geral, considera-se que o estabelecimento do pessimismo moderno como doutrina filosófica, que depois se transformará na chamada “controvérsia do pessimismo”, a *Pessimismus-Frage* ou a *Pessimismusstreit*, tem em Schopenhauer sua origem e sistematização. Apesar de o próprio Schopenhauer se referir apenas por três vezes à sua própria filosofia como “um pessimismo”³, e nenhuma dessas vezes em obras publicadas, a asserção de que se trata de um pessimismo se sustenta, sobretudo, devido à proeminência de pressupostos e teses que fundamentam - ontológica e epistemologicamente - uma descrição ou avaliação negativa da realidade, ou, como prefere Schopenhauer, da efetividade <*Wirklichkeit*>. Diferentemente de Hartmann, que criticou a fundamentação metafísica do pessimismo schopenhaueriano e levou a termo sua construção de um pessimismo eu demonológico em bases empíricas e *a posteriori*, os argumentos mais fortes de Schopenhauer para o estabelecimento de seu pessimismo são argumentos metafísicos – de uma metafísica *imanente* e antidogmática da vontade (Cacciola, 2023), portanto, não uma metafísica pré-crítica –, ou argumentos *a priori*⁴, que são a base principal daquilo que fundamenta sua visão de que “essencialmente, toda vida é sofrimento” (Schopenhauer, 1977, p. 218). Dentre tais pressupostos, pode-se destacar: a doutrina da positividade do mal e do sofrimento e da negatividade do bem e do prazer⁵ (Schopenhauer, 2015a, p. 370); a afirmação de que a mera presença de um único sofrimento é injustificável, e que, portanto, “mil prazeres não valem uma tormenta” (Schopenhauer, 1977, p. 766); e que, dos mundos possíveis, isto é, daqueles capazes de serem trazidos à efetividade, este seria o *pior* de todos, já que contém unicamente as condições para sua própria subsistência, e que uma deterioração de suas condições tornaria o mundo *estruturalmente* impossível. Em outros termos, este seria o pior dos mundos possíveis, já que, caso fosse “um pouquinho pior” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 46), já não subsistiria.

Deve-se mencionar que tais argumentos, na medida em que não são especificamente extraídos de investigações empíricas sobre os estados de fato da natureza ou não dependeriam de cada experiência humana concreta, mas antes dizem respeito às condições da própria experiência humana⁶ (Schopenhauer, 2015b, p. 375a), tais argumentos se apoiam num outro ainda mais primordial, e que é o fundamento basilar do pessimismo schopenhaueriano, a saber, na própria metafísica da vontade, que concebe o mundo como a manifestação e objetivação de um princípio único que se esforça incansavelmente, sem jamais se satisfazer por completo, e que, no entanto, não possui finalidade última alguma para além da própria atividade de se pôr em esforço <*Streiben*>.

Além do mais, se a própria objetivação dos indivíduos faz com que essa vontade se torne cindida e dividida em suas infinitas objetivações, cada objetivação da vontade deverá satisfazer suas aspirações <*Streiben*>, tendências volitivas e impulsos <*Trieb*> às expensas de outras objetivações da mesma vontade; ora, nesse sentido, a autoafirmação da vontade, a inevitável colocação de si mesma em ato implica em sofrimento, já que a matéria para a satisfação da vontade individual é finita, o que pressupõe uma disputa entre os seres pela própria existência (Schopenhauer, 2015b, p. 386). Assim, embora a vontade porte a sua própria autodiscordia, expressa na disputa pela matéria entre todos os seres dos reinos animado e inanimado pela própria preservação na existência, portanto, já na esfera empírica, mesmo considerado

3 No fragmento póstumo 66 dos *Adversaria* (SW, *Nachlass* III, p. 464), em 1828; no fragmento póstumo 49 dos *Pandectae II* (SW, *Nachlass* IV, p. 160), em 1833; e numa carta a Julius Frauenstädt (SW, *Briefwechsel*, p. 393), de 15 de julho de 1855.

4 Essa também é a posição de Beiser (2016, p. 49).

5 Um historiador francês do pessimismo moderno, Étienne Metman, comprehende essa como a principal fonte do pessimismo schopenhaueriano: “É sabido como Schopenhauer argumenta a partir desse caráter negativo de toda sensação prazerosa para então concluir o pessimismo mais absoluto”. (Metman, 1892, p. 126).

6 Embora também seja válida, a argumentação *a posteriori* seria inferior à argumentação *a priori*, uma vez que essa última fica salva da “acusação de unilateralidade por partir de fatos particulares” (Schopenhauer, 2015a, p. 376).

do ponto metafísico, e que é a condição estrutural de todo o mundo como representação, e nesse sentido possui uma prioridade ontológica – já que o que se expressa na representação é a vontade, e a representação é apenas a sua vestimenta (Invernizzi, 1994, p. 22), o pessimismo schopenhaueriano seria, sobretudo, metafisicamente constituinte.⁷

Também precisa ser considerada como consequência da metafísica schopenhaueriana, e como aspecto de seu pessimismo metafísico, a impossibilidade de progresso moral, bem como a ausência de uma inteligência racional que guie todo o processo cósmico em direção à atualização de um plano sábio ou moralmente justificado.

[...] o pessimismo schopenhaueriano parece ser a consequência direta da sua metafísica que se apresenta como uma radical antítese da filosofia hegeliana: no lugar de um princípio racional que se explica teleologicamente na natureza e na história, Schopenhauer projeta o princípio irracional e ateleológico da vontade que se manifesta sem ordenamento <regole> e sem finalidade na realidade, na qual, além do mais, a fenomenalidade do tempo torna impensável qualquer desenvolvimento (Invernizzi, 1994, p. 20).

Assim, um recurso altamente utilizado pelas correntes filosóficas rationalistas e mesmo pela teologia, que consistia em afirmar que de alguma maneira a presença do mal não oferecia uma impugnação ao valor positivo da existência, pois a absoluta bondade e sabedoria de Deus ou do princípio criador era capaz de acomodá-lo em seu plano perfeito – compatibilizando, assim, o mal com a positividade da existência, na medida em que esse recebe uma justificação, ou mesmo tem seu estatuto ontológico negado – a exclusão de tal princípio racional e sumamente bom obriga Schopenhauer a se defrontar com o problema do mal e do sofrimento de uma maneira muito mais direta e frontal, e que, em última análise, apresenta a impossibilidade de torná-lo em alguma medida justificado. Desse modo, a descrição filosófica da vida humana, que é na verdade uma “mercadoria ruim” <schlechten Waare> (Schopenhauer, 2015a, p. 377), constitui verdadeiramente uma descrição pessimista da existência na medida em que, de acordo com as várias argumentações propostas, conclui-se não apenas que toda a vida é sofrimento <alles Leben ist Leiden>, mas que tal sofrimento, que ultrapassa esmagadoramente a quantidade de prazeres da existência e por jamais ser completamente eliminável, culmina na afirmação da tese de que seria melhor não existir.

Naquilo que concerne à vida do indivíduo, cada história de vida é uma história de sofrimento: cada decurso de vida é, via de regra, uma série contínua de pequenos e grandes acidentes, ocultados tanto quanto possível pela pessoa, porque sabe que os outros raramente sentirão empatia ou compaixão, mas quase sempre contentamento pela representação dos suplícios dos quais exatamente agora se isentam; - uma pessoa, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo⁸, preferindo antes total não existência (Schopenhauer, 2015a, p. 376).

Portanto, embora sem insistir publicamente (na obra publicada) em seu pensamento como pessimista, e sem se preocupar em distinguir os vários tipos de pessimismo, tarefa assumida posteriormente pelos autores envolvidos na *Pessimismusstreit* (Eduard von Hartmann, Agnes Taubert, Olga Plümacher, Philipp Mainländer etc.), a filosofia schopenhaueriana

7 Copleston (1946) considera Schopenhauer como um “pessimista metafísico”, no sentido de que seu pessimismo seria metafisicamente fundado: “A filosofia de Arthur Schopenhauer eleva a questão daquilo que poderíamos considerar como pessimismo empírico ou prático para o campo teórico, concedendo-lhe uma fundação e uma justificação metafísica”. (Copleston, 1946, p. 75). Debona (2020), considerando a teoria do caráter ou caracterologia como pano de fundo, defende que haveria basicamente três elementos imprescindíveis para delimitar o pessimismo metafísico de Schopenhauer: 1) o reconhecimento do egoísmo e da maldade como tendências impulsivas intrínsecas (ou impulsos fundamentais) do caráter humano; 2) a impossibilidade de melhoria do caráter somada à indeterminação como condição da apresentação de motivos ao caráter (e, assim, da concretização da ação); 3) a delimitação da autêntica ação moral (reconhecida na compaixão desinteressada) como ação misteriosa, já que é algo do qual a razão não consegue dar conta diretamente.

8 Tal é especificamente a tentação do demônio de Zaratustra, formulada dessa maneira no IV livro da *Gaia ciência*, § 341.

apresenta variados caminhos e fundamentos para uma *Weltanschauung* que seja essencialmente pessimista. Por essas e muitas outras razões, salvo em algumas exceções, Schopenhauer é compreendido como o autêntico fundador dessa nova corrente filosófica, que se tornou um dos principais movimentos filosóficos da segunda metade do século XIX na Alemanha, ao lado do materialismo e do neokantismo. Essa nova corrente de pensamento deveria, então, se preocupar com o legado schopenhaueriano, desenvolvendo mais especificamente os usos, as delimitações e as consequências do *Pessimismus*. Dessa forma, a *Pessimismus-Frage*, longe de se esgotar nele, deveria, no entanto, remeter sua origem a um autor: Arthur Schopenhauer.

Eduard von Hartmann: Kant como pai do pessimismo

A despeito de toda a significância que Schopenhauer representa para a fundamentação e o surgimento dessa corrente filosófica na segunda metade do século XIX, indicada sobretudo pelas razões acima expostas, Eduard von Hartmann argumentou uma opinião diferente sobre a, segundo ele, verdadeira origem do pessimismo filosófico. Para o filósofo, as origens de tal pessimismo não deveriam ser buscadas em Schopenhauer, mas sim em Kant⁹. Compreendamos e analisemos, pois, essa “engenhosa afirmação” (Wenley, 1894, p. 278), começando pela consideração do que afirmou uma das mais importantes vozes da referida *Pessimismusstreit*:

Com Kant não começa apenas uma nova seção da história da filosofia, mas também a concepção pessimista de vida *<die pessimistische Lebensbetrachtung>* adquire dele uma nova aplicação, na medida em que através dele uma nova relação para com a moralidade *<Sittlichkeit>*, que ainda não era disponível, é traçada (Plümacher, 1888, p. 90, tradução e grifos nossos).

Essa elaboração de Olga Plümacher, autora da importante obra *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart: Geschichtliches und Kritisches* (1888) e participante ativa dos debates da *Pessimismus-Frage*, em interação com Hartmann, pode ser considerado um ótimo resumo da argumentação de Hartmann para vislumbrar a fundação do pessimismo moderno em Kant. Onde e em que termos foi expressa, porém, a opinião do próprio Hartmann? Inicialmente, em um artigo intitulado *Kant als Vater des Pessimismus*, publicado no *Unsere Zeit* (Berlim, n. 2-3, 1880), e, depois, naquele mesmo ano, republicado como parte do livro *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. É significativo, aliás, que num intervalo de oito anos tenham vindo à lume dois livros sobre história e fundamentação do pessimismo filosófico, o de Hartmann e o de Plümacher.

Destaquemos alguns trechos da obra de Hartmann para depois analisá-los. Consideremos este trecho:

A constatação do pessimismo em Kant acabou por abrir uma nova perspectiva para a compreensão da história da mais nova filosofia. É sabido que Fichte, Schelling e Hegel emprestaram os pensamentos fundamentais *<Grundgedanken>* de suas doutrinas otimistas do desenvolvimento *<ihrer optimistischen Entwicklungsllehre>* de Kant; mas também os pensamentos fundamentais do pessimismo de Schopenhauer se encontram, até nos mais finos traços, prefigurados *<vorgebildet>* já em Kant, de forma que todos os contornos da apresentação riquíssima em cores de seu pessimismo *<dem farbenreichen Bilde seines Pessimismus>* poderiam ser completamente extraídos dos escritos de Kant, caso ele não os tenha formulado por conta de seu “humor pessimista” *<Stimmungspessimismus>* (Hartmann, 1880, p. 15).

⁹ O historiador inglês Robert Wenley (1894) foi outro autor que também viu algum fundamento nessa contestação de Hartmann: “Mas deve ser lembrado que Schopenhauer não é mais o corifeu do pessimismo do que Fichte o é do idealismo”. (Wenley, 1894, p. 263).

Este outro:

Quando eles [os críticos] escondem sua raiva na objeção de que o verdadeiro pessimismo, aquele de Schopenhauer, tenha infielmente *<untreu>* se tornado degenerado *<entartet>*, então confundem o fato de que eu apenas remeti aquele pessimismo já degenerado *<bereits degenerirten>* de Schopenhauer de volta para a sua verdadeira forma histórica original *<seiner echten historischen Urform>*, a kantiana (Hartmann, 1880, p. 17).

E, ainda, este outro trecho, com termos ainda mais fortes:

Não é verdade, porém, que Schopenhauer seja o fundador do pessimismo filosófico; essa honra, ou, como muitos acreditam, essa desonra, compete, ao contrário, ao mestre ancião da filosofia moderna alemã, a Immanuel Kant. Vale dizer: o pessimismo filosófico se mostra, junto a Kant, na sua pureza, não contaminado por *sentimentos pessoais* nem deformado por *excrescências quietístico-ascéticas* (Hartmann, 1880, p. 20, grifos nossos).

A partir desses destaques, podemos considerar ao menos dois assuntos sobre a recusa do reconhecimento da paternidade do pessimismo em Schopenhauer, e seu reconhecimento em Kant: (i) a acusação de subjetivismo ou humor pessoal, e (ii) a acusação de quietismo. Além desses dois tópicos, analisaremos, em seguida, aquele que a nosso ver foi a principal razão para o deslocamento da paternidade do pessimismo para Kant: (iii) a questão, referida acima por Plümacher, da moralidade-eudemonismo.

Sobre a acusação de subjetivismo, em relação à qual lemos uma das elaborações mais fortes de Hartmann para não reconhecer a fundação schopenhaueriana ao pessimismo filosófico (moderno), o filósofo considera a possibilidade de que o pessimismo schopenhaueriano seja apenas fruto de seu humor melancólico pessoal, e que em Kant ele se encontre “*ungetrübt von persönlichen Stimmungen*”. Ora, uma das objeções feitas a Schopenhauer no âmbito da *Pessimismusstreit* era justamente a de que seu pessimismo seria meramente decorrência do humor pessoal do autor, tal como foram os vários pessimismos, declarados ou não declarados (de filósofos ou não), anteriores a ele. Como formula Wenley (1894, p. 255),

the pessimism of the poets was not only unreasoned but also subjective. Each writer gave expression to his own dissatisfaction, and sought relief for himself after the manner which best pleased him. But the ‘sadness which clings to all finite life’ was then so universally felt as to demand a more systematic explanation. Byron and Leopardi were awear; so were many others everywhere.

Foi considerando essa questão específica que Olga Plümacher, na referida obra de 1888, cravou que o pessimismo filosófico seria justamente aquele que se distingue do *Pseudo-Pessimismus* por ser este a mera expressão de um humor, ou de uma indignação *<Entrüstungspessimismus>*. A importante distinção feita por Plümacher entre os conceitos de pessimismo busca, se não “salvar Schopenhauer”, salvaguardar a especificidade e a legitimidade filosóficas do conceito. Hartmann, portanto, teria simplesmente acusado o pessimismo de Schopenhauer de não ser filosófico? Para desconfiar dessa hipótese, bastaria considerar com afimco todo o conteúdo do Capítulo 46 do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, em que lemos uma espécie de síntese sobre uma série de teses filosóficas (algumas mencionadas acima, no primeiro tópico) que se contrapõem frontalmente, por exemplo, ao otimismo de Leibniz e a várias outras filosofias classificadas como otimistas.¹⁰

10 Se considerarmos a acusação de subjetivismo ou de humor pessoal (ou de sentimentos pessoais) como semelhante a uma acusação de que teria sido sua época ou seu *Zeitgeist* o responsável por seu pessimismo, então Hartmann poderia ter encontrado na pena do próprio Schopenhauer um contraponto e uma discordância sem rodeios: é que, numa das três raras vezes em que se referiu à sua própria filosofia como um pessimismo (na já mencionada carta de 15 de julho de 1855 para Julius Fraunstdt), foi precisamente para rebater a acusação de Kuno Fischer que, em um dos volumes de sua *História da Filosofia Moderna*, atribuiu as causas do pessimismo de Schopenhauer como contraste direto ao otimismo de Leibniz à suposição de que Leibniz vivera em um tempo de grandes êxitos, enquanto Schopenhauer em uma época “de desespero”. Os termos usados pelo pensador da vontade para rebater a suposição foram os seguintes: “Ergo, então, se tivesse vivido em 1700, eu teria sido um Leibniz bajulado e otimista, e este teria

Já sobre a acusação de quietismo, que compete com a primeira acusação como a mais injustificada, a questão ganha um lastro conceitual e interpretativo significativamente amplo. Ela é, no mínimo, reducionista ou parcial, como bem demonstrou Ludger Lütkehaus (2006, 2007) seguido por variados outros intérpretes e comentadores que se recusam a associar pessimismo com quietismo (e veem, aliás, a teoria da redenção ou da negação da vontade justamente como uma forma de superação do pessimismo). Quanto a isso, seguindo Lütkehaus, Maria Vitale (2014, p. 176) sintetiza bem o problema:

Com efeito, se é verdade que a ética de *O mundo* termina em ascese, êxito que talvez possa ser definido quietístico, em *Sobre o fundamento da moral* o ponto mais alto da vida moral é identificado por Schopenhauer com a compaixão, que certamente não pode ser considerado um desfecho quietístico.

Para além das conclusões a que se pode chegar a partir da letra do próprio Schopenhauer sobre não ser possível reduzir seu pessimismo a elementos do âmbito da negação da vontade (quietismo e ascetismo), temos uma miríade de intérpretes que fundamentaram essa impossibilidade, vendo no pessimismo justamente uma chave de pensamento crítico e não-conformista ou não-imobilista em relação a sofrimentos e a injustiças, inclusive e principalmente do âmbito social. De fato, após as leituras de intérpretes como Max Horkheimer (2018), de um pessimismo crítico e nada quietista em relação às cargas de sofrimentos sociais sempre renovadas, Alfred Schmidt, que associou teses cruciais do pessimismo metafísico a concepções centrais do materialismo histórico, e Ludger Lütkehaus, que esboçou um pessimismo ativo e dado a engajamentos sócio-políticos¹¹, resta muito difícil aceitar apenas “uma face” (que talvez sequer possa ser compreendida como “uma face”) de um pessimismo multifacetado; e, mais ainda, que “excrescências quietístico-ascéticas” tenham contaminado o pessimismo de base do pensador do sofrimento.

Entre uma acusação e outra, contudo, podemos afirmar que a principal contribuição de Hartmann no intenso debate da *Pessimismus-Frage* foi a de instigar um alargamento do próprio conceito de pessimismo – principalmente pela proposta de um conceito próprio, como veremos a seguir – que em sua origem schopenhaueriana possuía algumas características compreendidas por alguns de seus adversários como problemáticas, embora tais compreensões também sejam facilmente objetáveis a partir da letra do próprio Schopenhauer. De uma forma ou de outra, se em Schopenhauer o pessimismo teria sido fundado sobretudo metafisicamente, a ponto de Dahlkvist (2007, p. 73) considerar a argumentação schopenhaueriana como arranjada num procedimento sintético *a priori* – e, também, pelos três elementos destacados por Debona (2020) para delimitar em que consistiria o pessimismo metafísico do pensador (em relação a um pessimismo pragmático) –, para Hartmann, não apenas a argumentação deveria ser conduzida empiricamente, isto é, científicamente a partir de uma análise indutiva realizada *a posteriori* (Hartmann, 1880, p. 44)¹², mas também deslocava de foco os resultados da filosofia schopenhaueriana, a ponto de incluir um outro elemento que se somará à conclusão de Schopenhauer de que a não-existência é preferível à existência, como cerne do pessimismo (Schopenhauer, 2015a), a saber, a antinomia entre moralidade e felicidade.

sido eu, se ele vivesse agora! [...] Além disso, meu pessimismo cresceu de 1814 a 1818 (em que ele aparece completo), que foi o período mais promissor após a libertação da Alemanha” (Schopenhauer, SW, *Briefwechsel*, p. 393).

11 Assim como Debona (2013, 2016, 2020), que elaborou uma noção de pessimismo pragmático como “a outra face do pessimismo” (metafísico). Para uma espécie de síntese e organização comentada dessas várias “duplas faces” do pessimismo, cf. Fazio, 2023.

12 “O estabelecimento empírico da verdade do pessimismo é uma diferença importante entre Hartmann e Schopenhauer. Se a impossibilidade dos prazeres superarem o sofrimento é para Schopenhauer é *sintética a priori* (ou a possibilidade de uma verdade analítica) – o sofrimento é tangível e o prazer é ilusório – Hartmann comprehende a supremacia do sofrimento como uma verdade contingente” (Dahlkvist, 2007, p. 73). A reelaboração do pessimismo se mostra já na relativização do pessimismo metafísico de Schopenhauer, na medida em que para Hartmann, o principal argumento do pessimismo metafísico, o da positividade da dor e da negatividade do prazer, é apenas *parcialmente* correto (Metman, 1892, p. 168), pois a experiência estética e intelectual constituiria prazeres de fato *positivos* (Sully, 1877, p. 133).

A leitura pessimística de Hartmann sobre a relação moralidade-felicidade de Kant

Para Hartmann, quando na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1974, p. 199) e na *Crítica da razão prática* (AA 05: 127), Kant rompe a ligação entre virtude e felicidade – relação tão cara aos antigos –, o filósofo teria iniciado uma reflexão sobre a existência e sobre a antagônica relação entre a boa ação e a felicidade, que tomaria plena consciência de si própria como pessimista em Schopenhauer, onde seria, então, consciente e decididamente expressa, já como parte fundamental de sua filosofia. Com a inserção da antinomia entre moralidade e felicidade como elementos essenciais do pessimismo, Hartmann pavimentaria, então, a formulação de um pessimismo que deveria ser compreendido como fundado verdadeiramente em Kant, e não em Schopenhauer, e fazendo assim, seria capaz de se distanciar de Schopenhauer e de seus críticos e se aproximar de Kant, considerando o último como o pai do pessimismo.

Esse movimento de deslocamento histórico consiste naquilo que Hartmann chama de “a fundamentação prática do pessimismo” *<die praktische Begründung des Pessimismus>*. Isto é, uma fundamentação que reivindica um pessimismo como postulado ético e que, para tanto, deveria ser reconhecido no valor negativo e de caráter heterônomo atribuído por Kant à felicidade, em relação à autonomia da moral. O núcleo dessa leitura heterodoxa e excêntrica consistiria, assim, no reconhecimento de que o valor prático do pessimismo poderia ser assegurado pela renúncia individual e pela subordinação de todo elemento eudemônico – ou de todo eudemonismo – à legislação autônoma da razão, nos moldes que lemos em Kant em tantas formulações, como esta:

Os limites da moralidade e do amor de si são tão claros e precisamente determinados que até o olho mais vulgar não pode deixar de distinguir o que pertence a um ou a outro. [...] O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas, mas nunca aquelas que serviriam de leis da vontade, mesmo se se tomasse por objecto a felicidade *universal* (KpV, AA 05: 63).

Nesse sentido, deve-se chamar atenção para as insistências de Hartmann de que para Kant a postura moral implica numa ruptura com as pretensões do amor de si, e, portanto, da obtenção da felicidade. O ponto de Hartmann é o de que já em Kant a conexão sintética da moralidade com a felicidade no sumo bem é algo irrealizável nessa vida, e pode unicamente se consumar numa existência para além dessa. Dessa maneira, já em Kant, *eudemonologicamente* a vida terrena não se autojustificaria e, com isso, o filósofo já teria lançado as bases para o pessimismo moderno¹³:

Ora, a lei moral, enquanto lei da liberdade, ordena por princípios determinantes que devem ser totalmente independentes da natureza e da sua harmonia com a nossa faculdade de desejar (como móveis); mas o ser racional agente no mundo não é, contudo, simultaneamente a causa do mundo e da própria natureza. Portanto, não existe na lei moral a menor razão para uma conexão necessária entre moralidade e a felicidade a ela proporcionada de um ser que, fazendo parte do mundo e, portanto, dele dependendo, não pode por isso mesmo ser pela sua vontade causa dessa natureza e fazê-la por suas forças coadunar-se inteiramente - o que compete à sua felicidade - com os seus princípios práticos (KpV, AA 05: 224-225).

Ao nosso juízo, o que Hartmann faz com isso é relativizar a relevância de Schopenhauer para o estabelecimento do pessimismo filosófico *por meio de um deslocamento de ênfase* no seu conceito, na medida em que esse, agora, diria respeito, também, à oposição entre moralidade e felicidade. Embora esse elemento também estivesse presente da filosofia schopenhaueriana,

13 Para Wenley (1894, p. 280), “embora ele não tenha tentado isso em seus trabalhos anteriores, em seus últimos, ele tentou fundar seu pessimismo sobre Kant. Seu objetivo principal era provar que a filosofia kantiana, na medida em que era realista, é tão responsável pelo seu pessimismo quanto é responsável pelos otimismos de Fichte, Schelling e Hegel. Há, sem dúvida, não apenas alguns pontos nos quais a crítica de Kant ao utilitarismo e ao eudemonismo em geral se oferecem (*lend themselves*) para Hartmann em sua abordagem bastante precisa”.

algo perceptível em *Sobre o fundamento da moral* (§§14-16) e no livro IV de *O Mundo*, é sobretudo pela nova ênfase de Hartmann que tal doutrina se tornaria essencialmente fundante da *Weltanschauung* pessimista, constituindo a referida “fundamentação prática do pessimismo”.

De um lado, claro que vale considerar a grande dificuldade que o próprio Schopenhauer teria em concordar ser Kant o pai do pessimismo, já que, para o primeiro, o nobre esforço de Kant teria fracassado sob a doutrina do supremo bem. Wenley (1894, p. 276), assim como Debona (2020, p. 109), desconfiam do argumento de Hartmann justamente devido à consideração natural do que Schopenhauer não aceitou e, sobretudo, acusou em Kant. Como sabemos, aos olhos de Schopenhauer, Kant teria conciliado inteligivelmente a felicidade com a moralidade na *Crítica da razão prática*, e assim reaberto caminho para algum otimismo por meio dos postulados da razão prática, isto é: “o eu demonismo que Kant havia expulsado solenemente pela porta principal de seu sistema como heterônomo, e que agora entra de novo sorrateiramente pela porta dos fundos sob o nome de *Bem Supremo*” (Schopenhauer, 2002, p. 152). Schopenhauer (2002) viu bem isso, e logo condenou o projeto moral kantiano. Mas Hartmann, para quem isso não passou despercebido, acreditava poder mostrar que no sistema kantiano os conceitos de felicidade e moralidade apenas poderiam possuir algum significado imanente (Hartmann, 1880, p. 41), de forma que, se o pensamento kantiano fosse levado ao rigor, ele mesmo haveria de renunciar às suas “pretensões otimistas” mais sublimes (Hartmann, 1880, p. 50).

De outro lado, porém, reconhecer que teria sido Kant quem primeiro estabeleceu uma oposição conflitante e antagônica entre moralidade e felicidade não seria outra coisa senão justamente *endossar* a leitura de Schopenhauer (2002, p. 145), e, portanto, admitir que, nesse sentido, o filósofo de Königsberg teria sido o primeiro a fundar praticamente (*praktische*) o pessimismo. Como elabora Beiser (2016, p. 166), “Hartmann está perfeitamente correto que Kant tenha negado que a felicidade fosse o propósito da vida, e também que Kant duvidava da probabilidade de se alcançar a felicidade nesse mundo”. Embora fosse inútil procurar por uma autoconsciente afirmação de seu pessimismo, a filosofia kantiana portaria nela o germe do pessimismo moderno:

Caso a moralidade deva apesar permanecer praticamente possível <*praktisch möglich bleiben*> a despeito do irrevocável <*unaufhebbaren*> e instintivo impulso à felicidade do homem, então o alcance <*Erreichung*> da felicidade – tanto fora da esfera da moralidade <*Sittlichkeit*> como também com o auxílio da moralidade – deve ser praticamente impossível (ao menos no mundo fenomênico [*Erscheinungswelt*], unicamente dentro do qual se pode falar de felicidade, bem como de moralidade no sentido comum e usual) <*im gewöhnlichen Sinne*>; este é o inevitável resultado <*Ergebniss*> da reforma moral de Kant, ainda que ele não o tenha formulado nessa forma precisa <*präzisen Gestalt*> (Hartmann, 1880, p. 41).

Se, embora em Schopenhauer tal elemento estivesse presente, ele teria sido originado em Kant. Posteriormente, em Hartmann, devido à fundamental significação que a apostila na moralidade possui em seu sistema, *tal oposição se torna um traço elementar de seu pessimismo*, e, diferentemente de Schopenhauer, torna-se formulada explicitamente como tal.

Breves considerações sobre o conceito de pessimismo proposto por Hartmann

Ora, compreender a peculiar afirmação de Hartmann de que Kant seria o pai do pessimismo implicaria, necessariamente, em ver também de que maneira o conceito de pessimismo recebe de Hartmann uma nova elaboração.

Se o estrondoso sucesso da extensa obra *Philosophie des Unbewussten* (1869) suscitou toda uma nova e acalorada onda de defensores do pessimismo, que junto com a filosofia de

Schopenhauer formava o centro da discussão sobre o tema, do mesmo modo é notório que tal difusão e clamor também acabaria por promover um movimento contrário, formado por adversários da *Weltschmerz*. Tal contestação da concepção de mundo pessimista, razão pela qual se formou a própria *Pessimismusstreit*, se deu em boa medida pela crítica que vários filósofos da época fizeram à descoberta da grande filosofia do sábio de Frankfurt, e uma das consequências desses ataques foi a necessidade de reelaborar uma concepção e delimitação da filosofia pessimista e do conceito de pessimismo que fosse capaz de responder e rebater à miríade dos argumentos destrutivos. Ao mesmo tempo, tal procedimento possuiria uma motivação dupla, já que faria com que o “bom Kant” dos seus adversários, boa parte integrantes do movimento neokantiano, se vissem eles mesmos comprometidos com teses pessimistas.

De uma forma ou de outra, se considerarmos a filosofia de Hartmann como aquela que intenta realizar uma síntese entre Schopenhauer e Hegel¹⁴ (Hartmann, 1900), como um esforço de reparar as supostas faltas e incongruências da unilateralidade da filosofia de Schopenhauer¹⁵, entendemos que também na sua nova concepção de pessimismo haverá o objetivo de reparar o conceito dos supostos defeitos da sua formulação na filosofia schopenhaueriana (Metman, 1892, p. 150), defeitos esses que foram levantados pelos próprios adversários da *Pessimismus-Frage*, e que em alguns aspectos, especialmente quanto aos elencados analisamos acima, o próprio Hartmann se pôs de acordo.

A reelaboração sobre as origens do pessimismo moderno promovida por Hartmann acarretou, então, em estabelecer seu próprio pessimismo como empiricamente fundado (Dahlkvist, 2007), no que consistirá o seu pessimismo eudemonológico e na compatibilização do pessimismo com uma espécie de otimismo, que não será eudemonológico, mas sim *evolucionário* <evolutionischer>¹⁶. Com isso, Hartmann (1880, p. 57) quis sustentar que o *progresso não se daria* em termos eudemonológicos; e foi precisamente nessa direção que o filósofo se propôs a “corrigir” os sistemas de Hegel e Schopenhauer, em que o primeiro desconsiderava o aspecto irracional e cego da vontade, e o segundo, por sua vez, ignorava a noção de finalidade, uma vez que a vontade poderia apenas querer algo se possuísse algum fim, isto é, um *telos* que oriente o querer, pois querer seria sempre um querer de algo (Hartmann, 1900, p. 173).

Essa consiste justamente na principal alteração que Hartmann faz do conceito schopenhaueriano de vontade. Diferentemente de Schopenhauer, o inconsciente é que estaria na origem da vontade (e não a vontade na origem do inconsciente). Assim, a vontade seria sempre orientada em direção a uma finalidade, esta que, porém, consciente ou inconsciente, seria sempre um tipo de representação. A grande questão, então, seria determinar de que representações se tratariam (Vitale, 2014, p. 56)¹⁷. O autor busca demonstrar na *Philosophie des*

14 “Schopenhauer precisa admitir que uma vontade que não quer nada, não pode por isso mesmo querer verdadeira e efetivamente, mas antes, ao máximo se esforçar em querer, - já que a vontade que quer alguma coisa, faz desse algo uma meta <Ziel> ou objeto <Object> do querer, mas esse objeto não pode ser pensado senão na forma da representação, já que sua tarefa consiste na antecipação ideal daquilo que ainda não é existente <Seiendes>.” (Hartmann, 1888, p. 645). Segundo Hartmann, Schopenhauer teria obscuramente percebido isso na medida em que faz das ideias uma objetivação imediata da vontade, ou seja, nelas fornece à vontade um conteúdo ideacional; nesse sentido, o conceito de intuição intelectual <intellectuelle Anschauung> de Schelling seria muito próximo de sua noção de contemplação estética, onde a oposição de sujeito e objeto é suprimida. No entanto, Schopenhauer não teria conseguido compreender claramente seu erro pois lhe teria faltado o conceito da “representação inconsciente” <unbewussten Vorstellung>, a qual ele poderia ter tirado do idealismo transcendental de Schelling (Hartmann, 1888 p. 644).

15 O que vale também para Hegel, embora Hartmann penda mais para uma posição hegeliana. Essa também é a opinião de Gardner (2010). As limitações da filosofia hegeliana também teriam de ser suplementadas por doutrinas schopenhauerianas, como é no caso por exemplo da filosofia da religião, onde elementos schopenhauerianos a “corrigem e complementam” <berichtigt und ergänzt> (Hartmann, 1900, p. 10).

16 Plümacher entende que, na verdade, Hartmann leva adiante o pessimismo schopenhaueriano na medida em que o harmoniza com um otimismo evolucionário <einen evolutionellen Optimismus> (Plümacher, 1883, p. 4). Ora, o acréscimo de preocupações morais <sittliche> e sociais no centro da filosofia de Hartmann faz com que a relação entre a moralidade e a felicidade ganhe uma preponderância maior, fazendo de tal relação uma parte constitutiva de seu pessimismo - algo que se torna mais claro na sua aproximação com o pensamento kantiano.

17 Na literatura contemporânea sobre Hartmann, uma das poucas obras que se dedica a analisar pormenorizadamente

Unbewussten que em todo ato de vontade, inclusive nos organismos não dotados de consciência, há uma finalidade inerente ao ato, e que desse modo – e nesse caso – tal representação teleológica deve ser inconsciente. De qualquer forma, isso pressupõe que exista um inconsciente que seja ele mesmo independente, e ao qual vontade *<Wille>* e representação *<Vorstellung>* devem ser remetidos. Uma boa síntese da tese hartmanniana pode ser encontrada em Metman (1892, p. 161-162):

Assim, Eduard von Hartmann (Edouard de Hartmann) reconhece a insuficiência da concepção de Schopenhauer, a vontade cega *<aveugle>* não pode ser a coisa em si. A finalidade que ele constata por todo lugar no universo pressupõe uma inteligência, mas como o mundo é mau, de modo que uma inteligência consciente não pode, sem insensatez *<déraison>* concorrer à produção de um mundo mau, tal inteligência será necessariamente inconsciente. Então tudo se encontra conciliado, a vontade cega e a finalidade, a ideia inteligente que coopera com a produção do mundo e a natureza (caractere) má da obra produzida. Ao lado da vontade que explica o ser *<l'etre>*, Eduard von Hartmann coloca a ideia que explica o conceito de mundo.

Dessa maneira, a mais significativa mudança que Hartmann propõe em relação a Schopenhauer é atenuar o pessimismo eudemonológico com seu otimismo evolucionário, e que precisamente esse seria “o verdadeiro pessimismo” *<Der wahre Pessimismus>*. A despeito da contabilização de prazeres e dores do mundo ser sempre negativa, isto é, inferior a 0 em uma escala quantitativa¹⁸ (ou seja, o pessimismo eudemonológico), existiria um progresso em termos morais e civilizatórios que cada vez mais aproximaria o ser humano da libertação da vontade cega e insaciável, e, consequintemente, da sua redenção. Assim, para Hartmann, não apenas o ser humano deveria contribuir com esse “processo universal” *<Weltprocess>*¹⁹, algo que faria com uma dedicação abnegada ao desenvolvimento da consciência moral *<sittliches Bewusstsein>*, mas esse processo aconteceria inevitavelmente, pois tal seria a finalidade do Processo do Absoluto *<Process des Absoluten>* (Hartmann, 1880, p. 128).

De Hegel, Hartmann assume a aposta num desenvolvimento teleológico da história (Janaway, 2021), que possui uma significação que deve ser compreendida sobretudo em termos morais, e tal movimento retrospectivo culminará em seu retorno a Kant²⁰.

os passos schopenhauerianos e anti-schopenhauerianos do autor de *Filosofia do inconsciente*, paralelamente àqueles passos hegelianos e mesmo leibnizianos, é o livro de Maria Vitale, fruto de sua tese doutoral, intitulado *Dalla Volontà di vivere all'Inconscio: Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer* (Pensa MultiMedia, 2014), ao qual, pois, remetemos o leitor para um estudo aprofundado.

18 Pois para Hartmann a análise dos prazeres e dores, a despeito de suas diferenças qualitativas pode ser expresso de maneira quantitativa a partir do momento que se comprehende que a quantidade do prazer pode ser delimitada através de uma equação que entende a quantidade do prazer como o produto da intensidade do prazer com a sua duração. “Se a soma do prazer no mundo é negativa, então nós precisamos aceitar o pessimismo, que é inteiramente uma verdade indutiva proveniente da experiência. Hartmann depois explicou que existem três proposições fundamentais para se chegar a essa conclusão: 1) Que se dá a cada sensação um valor que corresponde estritamente à sua atualidade na consciência, independentemente da memória e dos valores morais. 2) Cada prazer e dor se relacionam consigo mesmas como quantidades negativas e positivas, irrespectivamente de seus aspectos qualitativos. 3) A quantidade de prazer ou dor é determinada inteiramente pelo produto de sua intensidade e duração” (Beiser, 2016, p. 177). Sully (1877) e Metman (1892) consideram este um argumento viciado pela falta de moralidade de Hartmann “[...] trata-se de um homem sem alma, sem moralidade [...] ela (a falta de moralidade) vicia todos seus cálculos” (Metman, 1892, p. 175). Será justamente essa crescente preocupação com objeções morais que fará com que Hartmann enfatize ainda mais a necessidade de desenvolvimento da consciência moral em nome da própria moralidade, algo que em alguma medida estabelece uma reconsideração daquilo que era tido como o objetivo único do processo universal *<Weltprocess>* na *Philosophie des Unbewussten*; Esse ponto foi bem percebido por Invernizzi (1994, p. 348-350).

19 Hartmann pode ter tomado tal ideia de Schopenhauer, no entanto, tal teologia superior ou transcendente é apenas uma expressão “parabólica” para Schopenhauer, e já em Hartmann é nada menos do que a finalidade a ser realizada pelo processo absoluto (Invernizzi, 1994).

20 Um ferrenho crítico do pessimismo do século XIX, Elme-Marie Caro, vê em Kant já duas das principais teses que constituem o pessimismo da filosofia de Hartmann: “Kant sem dúvida nos mostra como a natureza é pouco favorável à felicidade humana; mas a verdadeira explicação da vida, a razão por trás das coisas, deve ser buscada para além da ordem sensível e sim na ordem moral, que depois de tudo, é o único interesse do legislador soberano e a única explicação da natureza ela mesma” (Caro, 1878, p. 83).

Quando é objetado à minha filosofia que ela empreende uma unificação <*vereinigen untermimmt*> dos aparentemente contraditórios princípios opostos do otimismo evolucionário de Hegel e do pessimismo eudemonológico de Schopenhauer, então eu posso a partir de agora responder às objeções ao apontar a uma empresa mais antiga, melhor e com mais crédito, aquela de Kant (Hartmann, 1880, p. 16).

Com efeito, a introdução de um progresso moral que não apenas seja possível e que se deva fomentar ainda mais, mas a confiança de que tal avanço inevitavelmente ocorre e ocorrerá, faz da questão da moralidade um elemento decisivo no pessimismo hartmanniano. Assim, o “pessimismo verdadeiro” de Hartmann não apenas seria capaz de rebater as investidas dos críticos de Schopenhauer – e, como vimos acima, das suposições de subjetivismo do próprio Hartmann – de que sua filosofia seria fruto de uma melancolia pessoal, ou fundada em seus traços caracterológicos patológicos; nem tampouco seria moral e politicamente funesta, já que conduziria à resignação pela crença na inutilidade do esforço político e moral, mas também seu “pessimismo verdadeiro” seria aquele no qual se comprehende a antinomia entre a moralidade e a felicidade como um traço *essencial*. Pois unicamente quando se comprehende que o desenvolvimento gradativo da consciência moral implica num aumento de sofrimento, e que tal desenvolvimento, a despeito da produção de novos sofrimentos *deve ser promovido conscientemente*, entende-se a contribuição que a filosofia de Hartmann ofereceu à controvérsia do pessimismo.

A posição de Hartmann é moralmente severa, insistindo que todos poderiam e deveriam se esforçar <*strive*> por fins morais pela sua própria finalidade <*for their own sake*>, independentemente de qualquer preocupação com a própria felicidade. Ele viu a sua própria posição como uma confirmação do rigorismo kantiano, embora até Kant tenha reconhecido a necessidade da felicidade pessoal como um incentivo para a obtenção do bem supremo <*highest good*> (Beiser, 2016, p. 166).

Assim, embora o pessimismo de Hartmann seja atenuado com a perspectiva de um horizonte moral no qual o ser humano possa depositar suas esperanças de progresso e, então, melhorar as condições civilizatórias, esse mesmo progresso em termos morais e civilizatórios – tido por definição como a maneira e postura correta de se portar diante do mundo e de agir, portanto, da ação adequada do homem frente à existência – jamais levará os humanos a alcançar a felicidade²¹. Na verdade, será fonte de novas dores e preocupações, inclusive aumentará seus sofrimentos, pois agora, a mínima injustiça seria sentida como a maior atrocidade, assim como a refinada sensibilidade do ser humano o fará experimentar suas novas condições civilizatórias com uma receptividade ainda maior ao sofrimento, e o próprio avanço civilizatório produzirá novas necessidades antes não existentes (Metman, 1894, p. 194).

Ademais, isso se daria, sobretudo, por que o progresso moral consiste numa cada vez mais intensa abnegação de si em prol da comunidade, de modo que o ser humano deveria, em prol do desenvolvimento da consciência moral, renunciar às suas satisfações e demandas instintivas individuais, que, como o autor entende, já estaria justamente em Kant.

Quem acredita que com o progresso do futuro as mais importantes causas de sofrimento <*Leidenursachen*> serão combatidas, se equivoca, pois com todo combate a uma causa de sofrimento a humanidade produz dez novas, que são na verdade muito piores <*schlimmer*> que a combatida, confundindo então principalmente o otimismo evolucionário <*evolutionistischen*> com o eudemonológico, imaginando que todo o progresso na cultura também seja um progresso na felicidade humana, quando na verdade ocorre exatamente o contrário; o progresso na cultura e suas exigências <*Beförderungsmittel*> se tornam cada vez maiores e, assim, exigem cada vez mais um doloroso sacrifício <*Opfer*> da própria felicidade, e quão maiores forem

21 “Depois de um aceno breve àqueles sentimentos que, como a inveja, o ódio, o desejo de vingança, o arrependimento, produzem consensualmente mais sofrimento do que prazer, Hartmann conclui a sua análise tratando da esperança. Essa oferece ao homem um verdadeiro prazer que é derivado da convicção de alcançar a felicidade no futuro. Mas, como em virtude da discussão conduzida até aqui, essa convicção está destinada a ser desmentida pelos fatos, esse prazer é baseado em uma ilusão, que com o acréscimo da cultura é destinada a desaparecer fatalmente” PU II, p. 348-350” (Invernizzi, 1994, p. 348-350).

essas exigências, maior será seu valor num ponto de vista teleológico. Quanto mais complicado o aparato da vida se torna, tanto mais motivos de sofrimento <*Unlust*> ele produz; quanto mais elevada e desenvolvida se torna a vida em comum, tanto mais submissão e abnegação <*Hingebung*> voluntária são exigidas dos indivíduos; quanto mais efetiva se torna a realização dos objetivos <*Zwecken*> do desenvolvimento da cultura, tanto mais opressor <*drückender*> ele se torna em termos eudemonológicos para aqueles que suportam essa civilização <*Culturlebens*> (Hartmann, 1880, p. 76).

É justamente nesse sentido que o elemento da moralidade se torna um traço fundamental do pessimismo de Hartmann, pois agora não apenas se conclui que o mundo constitui um espaço em que predomina o sofrimento em relação à alegria e ao prazer, mas que, a despeito disso, o horizonte, o norte ao qual a ação humana deve se dirigir, a postura moral que deve ser fomentada, a forma correta do homem agir, é aquela na qual seu sofrimento será ainda intensificado. Foi precisamente por isso que Hartmann compreendeu a teleologia do Inconsciente, o processo universal, em termos morais e não eudemonológicos. Portanto, embora essa mesma antinomia já estivesse presente em Schopenhauer, é justamente a doutrina schopenhaueriana da imutabilidade do caráter, e, portanto, da descrença no progresso moral e a impossibilidade de uma educação moral que ofusca a presença central de tal antinomia no pessimismo schopenhaueriano²². Deste modo, é a ênfase dada por Hartmann na necessidade de contribuição moral do ser humano e o sofrimento que isso continuará a acarretar que torna possível a antinomia entre moralidade e felicidade se tornar um elemento fundamental de seu pessimismo. Também é, pois, por isso que Hartmann retorna a Kant.²³

Considerações finais

Hartmann não se põe a negar a relevância fundamental de Schopenhauer para a fundamentação do pessimismo moderno, e nem poderia; no entanto, trata-se de contestar a sua *originação* no filósofo de Danzig²⁴. Como visto, para além de um mero jogo retórico, que provavelmente também possua alguma parcela de verdade (Beiser, 2016, p. 166), as diferenças de Hartmann para com Schopenhauer são notáveis desde a *Philosophie des Unbewussten*, e é principalmente pela reelaboração do conceito de pessimismo, agora o “veradeiro pessimismo” (Hartmann, 1880, p. 100), em que a antinomia entre moralidade e felicidade recebe um *papel central*, que se pode entender por que para Hartmann as origens do pessimismo moderno deveriam, ao invés de em Schopenhauer, serem buscadas já em Kant.

Assim, a despeito de alguma “má vontade” ou indisposição que Hartmann possa ter tido para com Schopenhauer, sobretudo em seus escritos tardios – e que de alguma maneira contribui para com seu esforço um tanto retórico de distanciar o pessimismo de Schopenhauer –, a fim de fazer justiça ao pensamento de Hartmann é necessário compreender também que tal distanciamento possui razões filosóficas, e que a atribuição da paternidade do pessimismo a Kant tampouco se deu unicamente para ironizar os adversários do pessimismo²⁵ – que em boa medida eram integrantes do movimento neokantiano –, mas que se trata de uma consequência da reelaboração do pessimismo filosófico, que faz da antítese entre moralidade e felicidade um de seus *principais* elementos, uma vez que toda a ênfase da atividade humana recai agora na

22 Plümacher comprehende que o pessimismo schopenhaueriano é essencialmente fundado na concepção de que a soma de desprazer é superior à de prazer. “Para Schopenhauer, então, o pessimismo significa também ‘nada mais do que’ ‘O mundo é algo que racionalmente seria melhor que não houvesse sido, já que causa mais dor <*Unlust*> do que prazer ao sujeito sensível’” (Plümacher, 1888, p. 4).

23 “A inalcançabilidade de uma felicidade positiva na vida temporal é um postulado intransponível da razão prática, ou expresso de uma maneira mais moderna: o pessimismo é uma inevitável pressuposição, cuja consciência <*Bewusstsein*> moral necessita como uma pré-condição para o seu estabelecimento” (Hartmann, 1880, p. 41).

24 Assim como para Taubert (1873, p. 1), o grande mérito e valor de Schopenhauer consiste na desvinculação de seu pessimismo dos pressupostos cristãos, sobretudo seu ateísmo e o rechaço de uma Providência divina.

25 Sugerido por Beiser (2016); algo que contém certamente uma *parcela* da verdade.

promoção da consciência moral <sittliches Bewusstsein>. Para reiterar essa perspectiva, vale citar essa elaboração incisiva da “história hartmanniana do pessimismo”:

Apenas sobre os escombros <Trümmern> de todo eudemonismo se ergue <erbaut sich> a verdadeira moral <die echte Moral>, e apenas uma visão que transpassa <eine Durchschauung> a ilusão eudemonista é capaz de atirar o eudemonismo às ruínas <Trümmern>; é assim, portanto, que Kant, ao ser o primeiro a pavimentar essa principal etapa da falsa para a verdadeira moral, foi o nosso primeiro pessimista (Hartmann, 1880, p. 93).

Conforme mostramos num primeiro momento, o pessimismo schopenhaueriano é multifacetado, e sua principal característica, a base sob a qual se ergue, tal como apontado também por Plümacher, é que a existência constitui uma experiência sobremaneira desagradável, na qual o sofrimento é altamente superior à felicidade, pois estruturalmente a filosofia de Schopenhauer se ergue em uma metafísica²⁶ em que a vontade é irrevogavelmente incapaz de se satisfazer completamente; e que, ao mesmo tempo, considera toda felicidade como um momento de negatividade da própria vontade, seu pôr-se em ato, seu esforço <Streben>, sua característica essencial é sustado pela satisfação, que, no entanto, é unicamente algo negativo (Schopenhauer, 2015a, p. 370).

Além disso, a outra característica que mais se sobressai no pessimismo schopenhaueriano, e que pode ser derivada como conclusão da primeira, é a de que a não existência é preferível à existência. Isso se dá por que em Schopenhauer não existe algum *télos* que oriente a vontade e que justifique plenamente o sofrimento, já que o valor positivo que o sofrimento possui quando contribui para a negação da vontade é apenas positivo na medida em que anula-se a si próprio, isto é, ao sofrimento também deve ser reconhecido valor *na medida em que ele conduz à supressão de si próprio* na negação da vontade (Schopenhauer, 2015a, p. 460). Desse modo, ainda que o mundo possua uma significação moral (Schopenhauer, 2015a, p. 407), esse significado <Bedeutung> não justifica o sofrimento da existência, a ponto de oferecer um valor que possa funcionar como critério para, a despeito de todo o sofrimento da existência, e sobretudo da sua supremacia frente à felicidade, justificar a existência frente a todo esse tormento que é o mundo.

Buscando desenvolver, mas também contrapor o pessimismo de Schopenhauer, Hartmann logo de saída reconfigura a vontade metafísica de Schopenhauer (Hartmann, 1888, p. 644), adicionando a ela um *télos* e, já aqui, atenuando o pessimismo schopenhaueriano na medida em que deposita confiança em que todo esse sofrimento é provocado com um propósito, e que tal fim se realizaria necessariamente no processo universal <Weltprocess>. Buscando sistematizar o pessimismo de uma forma empírica e científica, após haver desconfigurado parcialmente o pessimismo metafísico de Schopenhauer, Hartmann também se propõe a alargar o conceito por meio da *centralização* da promoção da moralidade mediante a consciência moral, e é justamente aqui que é aberto um espaço para que um outro elemento *adquirá importância fundamental* no interior do seu pessimismo: o antagonismo entre a moralidade e a felicidade. Fazendo coro à afirmação de Schopenhauer, o pai desse “lindo rebento” teria sido Kant, que, ao se confrontar com a tradição ética dos antigos, teria depurado a moralidade de todo traço eudêmônico (Schopenhauer, 2002, p. 152; KpV, AA 05: 205-206).

Ora, é justamente nesse sentido que Kant seria o “pai do pessimismo”, pois numa filosofia que faz com que a principal obrigação do ser humano na existência seja a da promoção da moralidade e dos avanços civilizatórios e culturais, quando tal desenvolvimento, no entanto, é fonte de ainda mais sofrimento, comprehende-se que justamente a não retribuição da moralidade com felicidade se torna um dos aspectos mais elementares do pessimismo. Se ver condicionado a promover a boa ação, contribuir com a finalidade do absoluto <Das Absolute>, dedicar-se a isso

26 “Que o caráter e o temperamento pessoal de Schopenhauer, junto com as suas próprias experiências e observações do sofrimento humano e da futilidade aparente da vida contribuíram para a formação e elaboração de sua filosofia, é sem dúvida correto; mas ele estava convencido da verdade de seu sistema metafísico, e se a metafísica fosse realmente verdadeira, ou mesmo se fosse apenas tomada como verdadeira, então, do ponto de vista lógico, o único ponto de vista possível em relação a vida seria o de uma atitude pessimista” (Copleston, 1946, p. 74).

com tamanha abnegação e ser retribuído com novas formas de sofrimento. A adequada postura do ser humano no mundo, *a qual ele deve promover*, aquela com a qual ele possui valor moral e unicamente pela qual deve se orientar, não o fará feliz nessa existência.

Então se consuma o aperfeiçoamento da humanidade através do progressivo avanço da cultura às custas de seu bem estar <*Behagens*> e de seu prazer em viver <*Lebensfreuden*> (VII 2, 262), e se apresenta então entre o progresso da cultura e a felicidade uma tal contradição que com os avanços e progressos da cultura as pragas <*die Plagen*> apenas aumentam. (IV 429). [...] Nessa contradição entre desenvolvimento e felicidade se encontra já o reconhecimento de que a felicidade não pode ser vista como a meta do desenvolvimento, e que o desenvolvimento da humanidade não se encontra no aumento de seu contentamento <*in der Vermehrung ihres Wohlbefindens*>, mas sim no crescimento da cultura e de seu nível moral, bem como na realização de seus propósitos teleológicos (VII 321); em outras palavras, que o evolucionismo de Kant <*der Evolutionismus Kants*> de maneira alguma pode ser entendido em sentido eudemonológico, mas unicamente no sentido de um evolucionismo teleológico (vlg. Oben S. 10 - 12) (Hartmann, 1880, p. 57, grifo e tradução nossa).

Tudo isso estaria em Kant, ainda que de forma <*Gestalt*> embrionária e pouco clara de si mesma, e, por essas razões, segundo Hartmann, na modernidade, é a Kant a quem caberia o mérito de ser o autor que primeiramente pavimentou a via ao pessimismo, restando a Schopenhauer o valor de tê-lo trazido plenamente à consciência, e concedido a ele um lugar de destaque no interior de seu sistema filosófico orgânico.

Podemos considerar que as expectativas de Kant de uma conciliação da felicidade com a moralidade num plano inteligível, como apontado, tornam bastante difícil a afirmação por Hartmann de que seja ele (Kant) um pessimista no sentido forte do termo. No entanto, Hartmann parece ter razão ao notar que já em Kant existiam elementos importantes para a constituição daquilo que viria a ser o pessimismo moderno, e insistir, portanto, num retorno a Kant.

Referências

BEISER, F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. 2a. ed. São Paulo: Edusp; Florianópolis: Editora da UFSC, 2023.

CARO, E-M. *Le pessimisme au XIX siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. Paris: Librairie Hachette, 1878.

COPLESTON, F. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of pessimism*. London: Bellarmine Series, 1946.

DAHLKVIST, T. *Nietzsche and the philosophy of pessimism*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2007.

DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida em Schopenhauer*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2013.

DEBONA, V. Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático. *Kriterion, Belo Horizonte*, v. 57, n. 135, p. 781-802, 2016. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2016n13510vd>

DEBONA, V. A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer. São Paulo: Edições Loyola, 2020 (Coleção Leituras Filosóficas).

FAZIO, D. M. La scuola di Schopenhauer. I contesti. In: CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI RICERCA SUA. *Schopenhauer E LA SUA SCUOLA* (a cura di). La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti. Lecce: Pensa MultiMedia, p. 16-216, 2009.

FAZIO, D. M. La doppia faccia del pessimismo. *Cuadernos de Pesimismo*, n. 2, 2023, p. 109-123.

GARDNER, S. *Thinking the unconscious: nineteenth-century german thought*. London: Cambridge, 2010.

HARTMANN, E. v. *Philosophie des Unbewussten*. 10a ed. Leipzig: Wilhelm Friedrich Verlag, 1900.

HARTMANN, E. v. *Gesammelte Studien und Aufsätze (Schopenhauer's Pantheismus)*. 3a ed. Leipzig: Wilhelm Friedrich Verlag, 1888.

HARTMANN, E. v. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1880.

HAUSKELLER, M. Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt a.M., Bd. 84, p. 75-90, 2003.

HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1985.

HORKHEIMER, M. A atualidade de Schopenhauer. Tradução de Lucas Lazarini Valente. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 9, n. 2, p. 190-208, 2018.

INVERNIZZI, G. Il pessimismo tedesco dell'ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen, e Mainländer e i loro avversari. Milano: La Nuova Italia editrice, 1994.

JANAWAY, C. Worse than the best possible pessimism? Olga Plümacher's critique of Schopenhauer. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 30, n. 2, p. 211-230, 2021.

KANT, I. Crítica da razão prática. Tradução de Arthur Morão. São Paulo: Edições 70, 1992.

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LÜTKEHAUS, L. Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob. In: HÜHN, L. *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, p. 225-238, 2006.

LÜTKEHAUS, L. Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: FAZIO, D. M., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L. *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*.

- Lecce: Pensa MultiMedia, p. 15-34, 2007.
- MAGEE, B. The philosophy of Schopenhauer. 2a ed. New York: Oxford University Press, 1997.
- METMAN, É. Le pessimisme moderne: son histoire et ses causes. Dijon: Imprimiere Darantiere, 1892.
- NIETZSCHE, F. W. Die fröhliche Wissenschaft. Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari. Ed. por Paolo D'Iorio. Berlin e New York: de Gruyter 1967. Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.
- PLÜMACHER, O. Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart: Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg: Georg Weiss Verlag, 1888.
- SCHOPENHAUER, A. Aforismos para a sabedoria de vida. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung: In: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- SCHOPENHAUER, A. Sämtliche Werke. Edição histórico-crítica de Paul Deussen. 16 Vol. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: "Schopenhauer im Kontext III" - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008).
- SCHOPENHAUER, A. Le monde comme volonté et comme représentation. 4a ed. Tradução de Auguste Burdeau. Paris: Librarie Félix Alcain, 1912.
- SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação. Tomo I. 2a. ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.
- SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.
- SCHOPENHAUER, A. Sobre el fundamento de la moral. Tradução de Pilar López de Santa María. Barcelona: RBA Coleccionables, 2002.
- SCHOPENHAUER, A. The world as will and representation. 2a ed. Tradução de E. F. J. Payne. New York: Dover Publications Inc, 1969.
- SOARES, D. Schopenhauer e a Pessimismus-Frage: a influência da filosofia schopenhaueriana durante a controvérsia sobre o pessimismo na filosofia alemã no final do século XIX, Revista Sofia, Vitória, v. 7, n. 2, p. 252-274, 2018.
- SULLY, J. Pessimism: a history and a criticism. London: Henry S. King & CO., 1877.
- TAUBERT, Agnes. Der Pessimismus und seine Gegner. Berlin: Carl von Dunker's Verlag, 1873.
- VITALE, M. Dalla volontà di vivere all'inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer. (Schopenhaueriana, 8) Lecce: Pensa MultiMedia, 2014.
- WENLEY, R. M. Aspects of pessimism. London: William Blackwood and Sons, 1894.

Fundamento Transcendental, Diferença e Revolução do Tempo: Kant, Inimigo e Aliado de Deleuze

[*Transcendental Ground, Difference and Time Revolution: Kant, Deleuze's Enemy and Ally*]

Leandro Lelis Matos¹

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.95488

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir os principais pontos em que Deleuze encara o pensamento de Kant como inimigo e aliado, especialmente no problema da diferença. A abordagem estará concentrada na obra *Diferença e repetição*, que abriga as discussões principais discussões para desenvolver a questão de como Deleuze toma a filosofia kantiana como inimiga, mas que deve ser explorada até o momento no qual ela se vê estranha a si mesma. Trata-se de um procedimento próprio do método deleuziano de “subverter” os pensamentos de filósofos que são tomados, em primeiro lugar, como filosofias a serem exploradas ao limite máximo. Nesse caso, a subversão do kantismo consiste em assumi-lo como o inaugrador do pensamento da representação na modernidade com a criação do fundamento no transcendental; expor a insuficiência desse pensamento ao tematizar a diferença; e explorar a reversão do tempo promovida por Kant, como uma das maiores contribuições para o problema da diferença no pensamento.

Palavras-chave: Deleuze; Kant; fundamento; diferença; tempo.

Abstract

The aims of this paper is to discuss the main points in which Deleuze sees Kant's thought as an enemy and an ally, especially in the problem of difference. The purpose of this article is to discuss the main points in which Deleuze sees Kant's thought as an enemy and an ally, especially in the problem of difference. The approach will be concentrated in the work *Difference and Repetition*, which houses the main discussions to develop the question of how Deleuze takes Kantian philosophy as an enemy, but which must be explored until the moment in which it finds itself strange. This is a procedure typical of the Deleuzian method of “subverting” the thoughts of philosophers that are taken, in the first place, as philosophies to be explored to the maximum extent. In this case, the subversion of Kantianism consists in assuming it as the inaugurator of the thought of representation in modernity with the creation of the ground in the transcendental; to expose the insufficiency of this thought when thematizing difference; and explore the reversal of time promoted by Kant, as one of the greatest contributions to the problem of difference in thought.

Keywords: Deleuze; Kant; ground; difference; time.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Membro do GT Deleuze/Guattari da Anpof. E-mail: leandrolelism@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7661-6683>

Introdução

Uma das mais notórias características da filosofia deleuziana é a criação de conceitos elencando uma gama de intercessores, sejam eles filósofos, literatos, artistas ou cientistas das mais variadas procedências e épocas. Kant ocupa um lugar único no pensamento de Deleuze, ora como inimigo, ora como aliado. Mais do que “conhecer bem um inimigo”, a investida no pensamento kantiano faz Deleuze se valer de operações elaboradas pelo filósofo alemão para realizar apropriações singulares, chegando mesmo a fazer uma espécie de “retrato de Kant” como se utilizasse um método de colagem (Machado, 2009, p. 105).

A nossa posição em relação à apropriação da filosofia kantiana por parte de Deleuze é a de que esse pensamento é um ponto de partida a ser enfrentado, mas que fornece elementos decisivos para cumprir o objetivo de pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, como anuncia *Diferença e repetição*. Objetivo esse que se realiza a contento quando da elaboração do conceito de *empirismo transcendental*, que reúne pensamento e sensação em uma relação paradoxal e conflituosa, assim como são as relações entre as faculdades. No entanto, a presente proposta pretende discutir os principais pontos que fazem de Kant inimigo e em seguida aliado de Deleuze para instituir o que ele comprehende por uma restauração da diferença na ideia, abordando as questões da instauração do fundamento no transcendental, da diferença como diferencial no pensamento e da subversão do tempo, que também carrega uma nova perspectiva para o conceito de sujeito.

Diferença e representação: o problema do fundamento

Constatando a falênciam do primado da identidade, que definiu “o mundo da representação”, um dos combates mais importantes de *Diferença e repetição* (DR) é contra um modo de pensamento, que condicionou a diferença à *identidade* na forma do conceito de indeterminado (Deleuze, 2018, p. 349). Sobre essa base o pensamento se desenvolveu ao longo da História da filosofia não passando de uma “ilusão” que trai a diferença, e assim ela se vê representada pela identidade do conceito e do sujeito pensante. A representação nunca negou a existência da diferença, contudo, estipulou as condições para que a diferença existisse e fosse captada. Deleuze contesta essa situação suspeitando se realmente a diferença “sempre” foi submetida às exigências da representação. Diante de tal hipótese, ele indaga: quais as razões da submissão da diferença à representação? A questão remete Deleuze ao problema do fundamento em Filosofia.

O fundamento inaugura a representação e torna possíveis as suas condições, nesse sentido, “fundar é sempre fundar a representação” (Deleuze, 2018, p. 363). O fundamento atua em três momentos progressivos. No primeiro momento, inaugura e torna possível a representação, no âmbito metafísico, com Platão, e no âmbito transcendental, com Kant; no segundo momento, na modernidade com Leibniz e Hegel, faz a representação alcançar o infinito; no terceiro momento, como uma síntese dos outros dois, na figura de uma Memória imemorial, ou de um Passado puro, “faz o presente advir e passar à representação (finita e infinita)” (Deleuze, 2018, p. 363). Nas três etapas, a diferença foi fundada (representada), movimentou-se em círculos.

O fundamento é responsável por atribuir uma “imagem dogmática do pensamento”, que corresponde ao pensamento da representação ao qual estão vinculados Platão e Kant. Esse pensamento recebe um solo do fundamento e concederá as determinações pelas quais esse solo será distribuído e organizado. A distribuição e a partilha ocorrem de acordo com o fundamento e seus princípios, ou seja, de acordo com a imagem dogmática do pensamento, cuja função corresponde aos princípios empírico e transcendental. O princípio empírico é a lei que rege um domínio, enquanto o princípio transcendental dá o domínio a ser regido, ele é responsável

pela “submissão do domínio ao princípio” (Deleuze, 2018, p. 320). É sobre o fundamento que tudo se constitui.

Ao longo de sua trajetória, Deleuze irá contrapor-se radicalmente à imagem que as filosofias da representação fizeram do pensamento. Embora nos deparemos algumas vezes com a utilização do termo “imagem do pensamento”, como no próprio capítulo III de *Diferença e repetição*, e em obras anteriores como *Nietzsche e a filosofia* e em *Proust e os signos*, o que Deleuze aborda nesses momentos é a defesa de uma “liberação do pensamento relativamente às imagens que o aprisionam” (Deleuze, 2016, p. 323). Aqui é importante nos voltarmos para uma das funções importantes da *imagem do pensamento*, embora essa noção tenha sido formulada criticamente em *DR* para caracterizar os pressupostos do pensamento partidário da *recognition*, contraposta ao *pensamento sem imagem*, que é repartir o fato e o direito do pensamento, isto é, separar o *quid facti* e o *quid iuris*. Deleuze retira a distinção entre *quid facti?* e *quid iuris?* de Kant, que diz respeito à distinção entre empírico e transcendental, no capítulo *Da dedução dos conceitos puros do entendimento*, da *Crítica da razão pura*:

Quando falam de competências e demandas, os iuristas distinguem, em um processo judicial, a questão sobre aquilo que é o direito (*quid iuris*) da questão relativa ao fato (*quid facti*) e, na medida em que exigem prova de ambos, denominam *dedução* à primeira, que deve estabelecer a competência ou a pretensão jurídica” (KrV, B 117)².

Tomando a leitura de Lapoujade, a questão de fato (*quid facti?*) corresponde à determinação do problema, o que significa precisar o fato dos movimentos forçados (Lapoujade, 2015, p. 19). A natureza do fato é a pretensão, todo fato pretende algo, e a pretensão dos movimentos aberrantes é ir além das experiências e das vivências ordinárias, arrastando-nos para “o que há de impensável no pensamento, de invivível na vida, de imemorial na memória” (Lapoujade, 2015, p. 19). Aberrante é o gesto de uma faculdade ultrapassar o seu exercício empírico rumo a um objeto transcendental, o qual é alcançado quando uma faculdade se vê diante de uma experiência limite que é, por natureza, paradoxal. Um desses casos é a experimentação dos devires no corpo sem órgãos, enquanto “um conjunto de práticas”. Irrestrito ao conceito ou à teoria, o corpo sem órgãos é um limite ao qual jamais se chega. Ele assume uma lógica paradoxal, que o concebe como uma “experimentação inevitável” e, ao mesmo tempo, um limite inacessível (Deleuze; Guattari, 2012, p. 11). Como isso é possível? Para compreender esse paradoxo é necessária uma segunda questão, a questão de direito, que o fato não pode oferecer a si mesmo, mas o legitima filosoficamente.

Lapoujade considera a questão de direito (*quid iuris?*) como uma das maiores questões da filosofia deleuziana. Ao perguntar “com que direito?”, Deleuze indaga a legitimidade de um fato. Todo fato exprime uma pretensão, todo fato exige algo, e a questão do direito (*quid iuris?*) julga se a exigência é bem fundada ou não (Lapoujade, 2015, p. 25). E o fundamento é o critério do julgamento, portanto a investigação acerca do fundamento diz respeito à questão de direito. Toda questão de direito é crítica, e ela assim se torna quando não abre mão de julgar a legitimidade

2 Deleuze faz referência a essa passagem de maneira bastante próxima à letra Kantiana: “Não basta verificar que, de fato, temos representações *a priori*. É ainda indispensável que se nos torne claro por que motivo e de que modo tais representações se aplicam necessariamente à experiência, conquanto dela não derivem. Por que motivo e de que modo está o dado que se apresenta na experiência necessariamente submetido aos mesmos princípios que os que regulam *a priori* as nossas representações (portanto, submetido às nossas próprias representações *a priori*)? Tal é a questão de direito. *A priori* designa representações que não derivam da experiência. Transcendental designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*. Assim se explica que à exposição metafísica do espaço e do tempo suceda uma exposição transcendental. E à dedução metafísica das categorias, uma dedução transcendental. ‘Transcendental’ qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência (Deleuze, 2004, p. 22). Porém, no final dos seus inscritos, se servirá dela em *O que é a filosofia?*, para definir a imagem do pensamento como o *plano de imanência*, cuja função é repartir o fato e o direito do pensamento, a sua *quid iuris*: “A imagem do pensamento só retém o que o pensamento pode reivindicar de direito. O pensamento reivindica ‘somente’ o movimento que pode ser levado ao infinito. O que o pensamento reivindica de direito, o que ele seleciona, é o movimento infinito ou o movimento do infinito. É ele que constitui a imagem do pensamento” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 53).

das pretensões e de dispor ou não um campo a um ou a outro ser. Ressalta Lapoujade: a filosofia nunca é neutra ou meramente descritiva, ela é sempre crítica porque não cessa de julgar e avaliar (Lapoujade, 2015, p. 29). Lapoujade chama a atenção para as posições ocupadas pelos princípios na filosofia deleuziana. Eles sucedem o fundamento, que se apresenta tal como é, definido como terra ou solo. Do fundamento, decorre o princípio transcendental, que pode se confundir com o fundamento em vários momentos, porém se distingue dele quando distribui “o solo ou a terra segundo as exigências do fundamento” (Lapoujade, 2015, p. 30), além de cumprir o papel da razão suficiente. O princípio transcendental é quem distribui, seleciona as pretensões e partilha o direito conferindo “legitimidade em função de que terras ou campos são atribuídos” (Lapoujade, 2015, p. 30). Ele é a “função legisladora do fundamento”, podendo assim registrar e cadastrar. O princípio empírico, por sua vez, governa o campo distribuído, fazendo às vezes de gestor (como, por exemplo, as leis da natureza que governam o mundo). A partir da distinção entre fundamento ontológico, princípio transcendental e princípio empírico, modificados para outros termos como: solo ou terra (mais frequente em *Mil platôs*), distribuição do solo e administração do território. Lapoujade assegura que frequentemente, Deleuze estabelece essas distinções a fim de desenvolver a sua própria filosofia.

Portanto, Deleuze não distingue o fundamento e seus princípios visando apenas uma substituição de conceitos. O ponto de distância entre a sua filosofia e o pensamento da representação reside nos critérios através dos quais se julga e avalia as pretensões. Estas palavras de Deleuze justificam a importância da investigação do fundamento: “a procura de um fundamento forma o essencial de uma ‘crítica’, que deveria inspirar-nos novas maneiras de pensar” (Deleuze, 2018, p. 208). O fundamento não pode ser superior ao fundado, sob o risco de produzir uma crítica que apenas endossa “as maneiras de pensar tradicionais” (Deleuze, 2018, p. 208). Fundar nada mais é do que fundar a representação, esta que se assegura estar no direito de representar a diferença. Porém, ao forçar o fundamento até o limite perguntando “o que funda?”, Deleuze se depara com uma ambiguidade inerente à constituição do próprio fundamento. Por isso, explora especialmente dois momentos, nos quais a representação é fundada pela identidade: na Ideia do platonismo e no sujeito do kantismo, pois em ambos os casos encontram-se os escapes da diferença, que poderiam ter atingido o estado de verdadeiro excesso. Essas filosofias procederam para não alcançar esse estado, em vez disso elaboraram mecanismos para reprimir a diferença em seu estado puro.

Platão se vê no caminho incontornável de estabelecer a distinção entre a cópia e o simulacro, criando, assim, uma teoria da Ideia, que funda o mundo da representação ao pensar a diferença sob “o princípio do Mesmo e sob a condição da semelhança” (Deleuze, 2018, p. 361). Ao enfrentar a questão do fundamento e trazer à tona a pretensão do platonismo de dar um fim aos simulacros, Deleuze escancara a motivação moral sobre a qual o platonismo se desenvolveu: “O que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades, das anarquias coroadas, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia” (Deleuze, 2018, p. 361). Essa motivação moral foi mantida pela modernidade, porém conservada e exercida à distância. Sem ser exposta no processo da representação, ela caiu em um perigoso esquecimento. As ações se realizaram na “distinção do original e do derivado, do original e do subsequente, do fundamento e do fundado, da distinção que anima as hierarquias de uma teologia representativa ao prolongar a complementariedade do modelo e da cópia” (Deleuze, 2018, p. 361). Nesse sentido, a questão de direito passou da determinação do fundamento do conhecimento no âmbito da metafísica ao domínio do transcendental.

O segundo grande ato de fundar a representação se dá com o transcendental. Juntamente com Platão, Kant ocupa um lugar de protagonismo na filosofia da representação, que edificou numa imagem pré-filosófica e natural, garantindo uma afinidade do pensamento com o verdadeiro. O kantismo erigiu o fundamento no domínio do transcendental, objetivando determinar o conhecimento a partir da *quid iuris?*. A leitura de Lapoujade orienta a nossa

abordagem ao ressaltar que Deleuze apresenta o retrato de um “Kant platônico”. Deleuze aproxima os dois filósofos ao considerar que ambos instituíram o pensamento como judicativo a partir do tribunal seletivo, além de ter distribuído e hierarquizado o solo tomando conta de tudo o que existia nele. A questão de direito éposta a fim de determinar um fundamento transcendental do conhecimento, sem romper com a estrutura circular do tribunal metafísico platônico. Como isso ocorre?

Na modernidade, a representação abriga a “ilusão transcendental”, denunciada como uma “imagem” assumida pelo pensamento. Nessa imagem, o pensamento está recoberto por postulados que o separam da sua atividade e da sua origem, cabendo ao “sujeito pensante idêntico” assumir o posto de “princípio de identidade para o conceito em geral” (Deleuze, 2018, p. 353)³. Deleuze constata uma passagem direta do mundo da representação inaugurado por Platão à modernidade. A estrutura é a de um tribunal, mas com a substituição de seus atores. “O ‘mesmo’ da Ideia platônica como modelo, garantido pelo Bem, deu lugar à Identidade do conceito originário, fundado no sujeito pensante” (Deleuze, 2018, p. 353). Isso porque, o sujeito pensante atribui ao conceito “seus concomitantes subjetivos, memória, recognição, consciência de si” (Deleuze, 2018, p. 353). Contudo, Deleuze chama a atenção para o que ele considera fundamental nessa reprodução estrutural: “Mas é a visão moral do mundo que assim se prolonga e se representa nesta identidade subjetiva afirmada como *sensu comum (cogitatio natura universalis)*” (Deleuze, 2018, p. 353). O pensamento atribui a si uma *imagem moral*, responsável pelo convencimento acerca da sua naturalidade e universalidade. A moral exorta a todos a aceitarem que “o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro” (Deleuze, 2018, p. 182).

Instituída essa relação, o pensamento foi assumido como recognição e assegurado por um acordo entre as faculdades. Esse acordo oferece ao pensamento as suas questões de *fato* e de *direito*. Dessa maneira, Deleuze assume a tarefa de discutir a questão da imagem do pensamento no domínio do direito para investigar em que medida essa imagem não é a própria traição da “essência do pensamento como pensamento puro” (Deleuze, 2018, p. 184). Valer de direito corresponde à fidelidade da imagem ao pensamento puro, o que pressupõe “uma determinada repartição do empírico e do transcendental” (Deleuze, 2018, p. 184). Portanto, a importância do julgamento não é julgar o pensamento em si, mas “essa repartição, esse modelo transcendental implicado na imagem” (Deleuze, 2018, p. 184).

Ao aceitar a retidão do pensamento, a Filosofia se viu submetida ao *sensu comum* natural de direito, à recognição como condição de possibilidade (modelo transcendental), e à consequência disso, a um “ideal ortodoxo”. A operação de substituição dos termos do platonismo procede no kantismo da seguinte forma: o sujeito transcendental ocupa o papel da identidade da ideia, e os juízos sintéticos *a priori*, os novos pretendentes, cujo objeto de pretensão é a objetividade⁴.

Visando a analítica dos princípios, Deleuze questiona a legitimidade dos juízos pondo em

³ São muitos, pelo menos, oito, arrolados por Deleuze, os postulados sobre os quais se assenta a filosofia transcendental de Kant: “1º: postulado do princípio ou da *Cogitatio natura universalis* (boa vontade do pensador e boa natureza do pensamento); 2º: postulado do ideal ou do *sensu comum* (o *sensu comum* como *concordia facultatum* e o bom senso como repartição que garante essa concórdia); 3º: postulado do modelo ou da recognição (a recognição instigando todas as faculdades a se exercerem sobre um objeto supostamente o mesmo e a possibilidade de erro que daí decorre na repartição, quando uma faculdade confunde um de seus objetos com outro objeto de uma outra faculdade); 4º: postulado do elemento ou da representação (quando a diferença é subordinada às dimensões complementares do Mesmo e do Semelhante, do Análogo e do Oposto); 5º: postulado do negativo ou do erro (onde o erro exprime ao mesmo tempo tudo o que pode acontecer de mal no pensamento, mas como produto de mecanismos externos); 6º: postulado da função lógica ou da proposição (a designação é tomada como o lugar da verdade, sendo o sentido tão-somente o duplo neutralizado da proposição ou sua reduplicação indefinida); 7º: postulado da modalidade ou das soluções (sendo os problemas materialmente decalcados sobre as proposições ou formalmente definidos pela possibilidade de serem resolvidos); 8º: postulado do fim ou do resultado, postulado do saber (a subordinação do aprender ao saber e da cultura ao método)” (Deleuze, 2018, p. 224).

⁴ Sobre os papéis da identidade, do pretendente e do objeto de pretensão no platonismo, cf. Deleuze, 2007, p. 261

xequem as condições das condições de possibilidade. Se a legitimidade dos juízos é proporcionada pelas suas condições de possibilidade, o que legitima tais condições? As condições de possibilidade são garantidas pela objetividade, responderia Kant. Ora, mas como a objetividade, objeto de pretensão dos juízos, pode legitimar os próprios juízos? Como um pretendente pode atribuir um direito a si mesmo pela sua própria pretensão? Por meio de um círculo vicioso da prova do fundamento no qual a Filosofia da representação se mantém e “a possibilidade da experiência serve de prova para a sua própria prova” (Deleuze, 2018, p. 363). Kant promoveu um *decalque* do empírico sobre estruturas as transcendentais, pois a síntese transcendental da apreensão tem como causa uma percepção captação empírica, reproduzindo, portanto, modelos empíricos no transcendental. Desta feita, Kant trai a crítica no momento da sua própria concepção⁵.

Deleuze defende essa posição afirmando que a filosofia da representação frequentemente elevou a *doxa* à universalidade, produzindo um pensamento justificado nas formas do senso comum e do bom senso. Para ele, a Filosofia recusa a doxa particular, mas conserva a forma da doxa, a sua essencialidade. Além disso, resguarda o elemento do senso comum e o modelo da *recognição*, isto é, a disposição concordante das faculdades fundada no sujeito pensante e universal, este que desempenha a sua função quando se debruça sobre um objeto qualquer (Deleuze, 2018, p. 185). Dito isso, a imagem do pensamento é a descrição da universalização da *doxa* à racionalidade, não rompendo o laço do pensamento com a doxa, como se acreditava ter sido feito desde a antiguidade. Nessa imagem, o pensamento somente abstrai o conteúdo empírico da doxa, resguardando “o uso das faculdades que lhe correspondem e que retêm implicitamente o essencial do conteúdo” (Deleuze, 2018, p. 186).

A crítica de Deleuze sobre a imagem do pensamento formulada por Kant incide sobre a questão do conhecimento. Ao formular o conhecimento como uma síntese do diverso na representação, Kant o define como a coexistência no sujeito de duas formas distintas por natureza: a sensibilidade e o entendimento⁶. O conhecimento é uma síntese de representações, porque uma representação por si só não é capaz de produzir um conhecimento, necessitando, assim, da associação entre uma representação e algo que a ela está ligado exteriormente. A síntese que reúne o objeto de uma representação e algo que está fora dela – como um conceito *x* possui um predicado *y* que está a ele relacionado – pode se apresentar de modo *a posteriori*, quando necessita da experiência, e de modo *a priori*, quando independe da experiência, pois sua característica é ser universal e necessária. Portanto, é o fato de ter um princípio *a priori* que estabelece a superioridade de uma faculdade (de conhecer, de desejar ou dos sentimentos de prazer e desprazer), o que significa, para Kant, como já vimos, ser autônoma ou ter o seu próprio princípio; no caso do conhecimento, sua lei não ser definida pelos objetos.

Da relação com as faculdades deriva, de direito, o elemento puro do senso comum, é aí que surge, segundo Deleuze, o modelo da *recognição*, do qual provém a forma da representação, que é mantenedora, por sua vez, do fundamento circular. Pensar continua a ser considerado julgar, assim como fundar ainda é fundar a pretensão, pois o kantismo conserva o pensamento na posição de juiz, repartindo os quinhões que pertencem por direito a uma ou a outra

5 De acordo com Lapoujade, o fundamento mostra-se mais uma vez insuficiente vendo-se fundado por aquilo que ele mesmo funda. O movimento circular do fundamento, tanto em Kant quanto em Platão, nada mais é, senão o *decalque* que Deleuze não cessa de denunciar (Lapoujade, 2015, p. 53-54). A interpretação de Lebrun reforça essa mesma posição, ao afirmar que a *Crítica* não foi capaz de “cumprir sua tarefa de legitimização”, pois o conhecimento *a priori* foi fundado com o objetivo de “administrar a prova de que o emprego das categorias – e somente ele – justifica a pretensão à ‘objetividade’ inclusa em nossos ‘juízos de experiência’” (Lebrun, 2000, p. 210). Lebrun mostra como ocorre esse procedimento em Kant: “A prova não mostra que o conceito dado (aquele, por exemplo, *do que acontece*) conduz diretamente a um outro conceito (o de uma *causa*), pois tal passagem seria um salto que não se poderia de maneira nenhuma justificar; mas ela mostra que a própria experiência, por conseguinte o objeto da experiência, seria impossível sem tal ligação” (Kant apud Lebrun, p. 210). A *Crítica* propõe fundar o conhecimento transcendental, mas a sua legitimização é frágil, o que justifica uma “vacância” do conceito de transcendental após Kant (Lebrun, 2000, p. 210).

6 “O que constitui o conhecimento não é simplesmente o ato por meio do qual se faz a síntese do diverso, mas o ato por meio do qual se relaciona a um objeto o diverso representado” (Deleuze, 2004, p. 25).

pretensão: “Há de tudo na Crítica, um tribunal de juiz de paz, um cartório de registros, um cadastro – salvo a potência de uma nova política que subverteria a imagem do pensamento” (Deleuze, 2008, p. 189).

Deleuze assume uma postura contrária à recognição, mas não à recognição em si mesma. Isso seria impossível, haja vista a nossa lida com seus corriqueiros casos na vida cotidiana. A sua discordância é a de que o destino do pensamento seja dado por esse ato, de que pensamos quando reconhecemos. A questão de direito julga a Imagem do pensamento, mas Deleuze exige que essa imagem seja submetida à outra crítica, a de ela ter

fundado seu suposto direito na extração de certos fatos, e fatos particularmente insignificantes, a banalidade da vida cotidiana em pessoa, a Recognição, como se o pensamento não devesse procurar seus modelos em aventuras mais estranhas e comprometedoras (Deleuze, 2008, p. 186).

Este é o típico caso de Kant, que fundou o *Cogito* na recognição própria ao senso comum. O pensamento da representação impediu que a diferença fosse pensada em si mesma. O *Cogito* é o princípio geral da representação que proporciona o surgimento da quádrupla ramificação do *Eu penso* (“eu concebo, eu julgo, eu imagino e me recordo, eu percebo”). Enquanto relacionada às quatro figuras instauradoras de uma razão suficiente – a identidade concebida, a similitude percebida, a analogia julgada e a oposição imaginada –, a diferença é objeto da representação em um mundo caracterizado pela impotência para pensá-la em si mesma. A diferença é “apreendida por meio da recognição, da repartição, da reprodução, da semelhança, na medida em que elas alienam o prefixo RE nas simples generalidades da representação” (Deleuze, 2008, p. 190). Insuficiência da diferença em si que permanece desde o platonismo.

Kant poderia ter livrado o pensamento dessa situação com a sua descoberta do “prodígio do domínio do transcendental”. Por esse feito, Deleuze o admira como uma espécie de “grande explorador”, cuja grande epopeia foi essa descoberta. Não obstante, a prodigiosa aventura não vai tão longe quanto poderia, pois a *Crítica da razão pura* relata minuciosamente três sínteses que “medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira, a da recognição, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato ao *Eu penso*” (Deleuze 2008, p. 190). Nessa operação, as estruturas transcendentais são reproduzidas sobre “os atos empíricos de uma consciência psicológica” e assim a “síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc.” (Deleuze 2008, p. 186). Para Deleuze, Kant suprime esse texto na segunda edição a fim de “ocultar um procedimento tão visível”, mas o decalque se mantém mesmo com “todo o seu ‘psicologismo’” (Deleuze 2008, p. 186). Assim, Deleuze encaminha os passos para aprofundar sua crítica à questão da criação do fundamento para acomodar o transcendental e explorar o que o próprio kantismo oferece para revertê-lo em um movimento que vai do fundamento ao “sem-fundo”, ou “a-fundamento” <effondrement>.

Subverter o kantismo

Kant funda a representação como abrigo do transcendental, tendo na forma da identidade do conceito a lei que torna a representação possível, diante disso Deleuze propõe uma espécie de radicalização do kantismo no sentido de levar às últimas consequências a questão do transcendental a tal ponto que as condições de possibilidade para a experiência real não sejam mais dadas previamente, podendo enfim alcançar o que ele assume como a “verdadeira crítica”, isto é, uma nova maneira de avaliar. Deleuze não abandonou a investigação do fundamento e iniciou a sua filosofia a partir dessa recusa, porque, insistimos, defende a necessidade de julgar as pretensões de direito do pensamento.

Em Platão, o fundamento se valeu da Ideia imprimindo-lhe uma identidade, mas a Ideia possui uma identidade por si mesma? A identidade da Ideia vem das “exigências daquilo que

ela pretende provar” (Deleuze, 2008, p. 363). Trata-se de um movimento circular da “prova’ em Filosofia”, o que constitui o aspecto mais abrangente do fundamento, qual seja: “a representação deve provar aquilo que a prova (...)” (Deleuze, 2008, p. 363), o que também ocorre em Kant quando a experiência serve de prova àquilo mesmo que deveria ser sua prova, a possibilidade. Essa ambiguidade revela que o fundamento não tem a representação como o seu único polo de atração, pois, contraditoriamente, há um além que o atrai. É justamente esse além que faz Deleuze insistir na questão do fundamento até o seu ultrapassamento, pois o fundamento é algo “estranhamente dobrado”, guiando-se em direção “às formas da representação”, ou seja, àquilo que ele funda, e ao mesmo tempo ao sem-fundo que luta contra as formas e mantém-se irrepresentável. Em outras palavras, o fundamento oscila entre “sua queda no fundado e seu abismar-se num sem-fundo” (Deleuze, 2008, p. 363).

O sem-fundo é a diferença a qual a representação pretende domesticar autorizada pelo fundamento. Ao ser forçado ao seu limite próprio, o fundamento presencia o seu solo sofrer um grande abalo, um “desmoronamento, um deslizamento de terreno, uma perda de horizonte (...)” (Deleuze, 2008, p. 144), que faz abismar tanto o fundamento quanto aquilo que ele funda. Abalar o fundamento é passar pela prova de catástrofes, sendo essa, portanto, a condição de possibilidade para o pensamento da diferença. O sem-fundo é a crise que ameaça o fundamento, e Deleuze o acompanha até fazer emergir o sem-fundo que sob ele pulsa. O fundamento não goza de calmaria, ele está sempre ameaçado pelo “simulacro que o aspira e o esmigalha” (Deleuze, 2018, p. 363). Isso demonstra a luta da representação para refrear a sua ameaça, a diferença que ela pretende excluir. Ora, a razão suficiente não se distancia ou exclui a desrazão, portanto Deleuze se apropria das questões capazes de fazer emergir o sem-fundo.

A crítica do fundamento significa explorá-lo até o ponto no qual ele não funde. Para Lapoujade, o princípio da razão suficiente foi concebido por Deleuze “como um grito filosófico”, ao qual pertence também o “grito da desrazão” e, portanto, o seu pensamento só pode ser compreendido se imergirmos nas questões que são capazes de fazer aflorar o sem-fundo. À vista disso, o elemento aberrante da questão “o que funda” é o fato de ela nos conduzir “para além de todo fundamento, rumo a um ‘desfundado’, uma dissipação de todo fundamento, que inevitavelmente acarreta uma crítica do valor de verdade e da verdade como valor” (Lapoujade, 2015, p. 33). Dentro os principais representantes dessa crítica que virou pelo avesso a metafísica, tomemos como exemplo, o caso de Nietzsche por ser ele uma espécie de “pós-kantiano guiado pelas exigências do princípio de razão suficiente a explorar o sem-fundo diferencial da vontade de potência”⁷, segundo Lapoujade. No mesmo caminho, é importante retomar o problema do simulacro aliado à noção de *eterno retorno*, responsável por abolir as identidades e promover um movimento de repetição que contrasta com a circularidade do mito.

A intenção de Deleuze em ir além do fundamento não é permanecer na profundidade, mas produzir novas superfícies nas quais os seres e o pensamento serão dispostos de acordo com novos critérios de medida. Enquanto um princípio que determina a cognição e a identificação dos juízos das individualidades, o Eu torna a individuação sua dependente irrestrita. A diferença precisa diferenciar, e não permanecer indiferenciada segundo as postulações normativas da representação na identidade do Ser e do sujeito. Afirmar a diferença em si mesma e fazer com que ela difira, ou seja, não identifique, é a tentativa de subverter o kantismo, que instaurou a identidade no sujeito.

7 Os outros dois são Heidegger e Bergson: para o primeiro, o ser se revela pela insistência do questionamento, sem fundamento, isto é, *Abgrund*. “ele se furta ao princípio de razão suficiente por sua própria ausência de fundo. Toda meditação heideggeriana sobre o princípio de razão só tem um objetivo: remontar para além de todo fundamento racional, rumo ao sem-fundo, em nome do próprio princípio de razão”; quanto ao segundo filósofo, Bergson, é possível dizer, junto com Lapoujade, que ele “opõe à atividade de fundar a de ‘fundir’, isto é, de renunciar a qualquer solo, a qualquer terra firme, para mergulhar o pensamento nas profundezas moventes da duração, em nome de uma exigência de ‘precisão’ na qual Deleuze vê a expressão de um princípio de razão suficiente” (Ibidem, p. 33-34). É importante ressaltar que Schopenhauer também empregou o termo *Abgrund* como uma forma de se referir à vontade e irá marcar a leitura de Nietzsche. Deleuze irá se referir ao a-fundamento como abismo indiferenciado (Cf. Welchman, 2015, p. 248).

No kantismo, a ação do fundamento consiste em determinar, logo a determinação é a ação da razão suficiente na determinabilidade, na determinação recíproca e na determinação completa da ideia. No entanto, a subversão do kantismo é apontada por Maïmon ao questionar as exigências da legitimidade do fundamento em Kant. Para Deleuze, as filosofias que determinaram o transcendental como consciência o conceberam “à imagem e semelhança daquilo que está incumbido de fundar” (Deleuze, 2007, p. 108). Dessa maneira, permanece o círculo vicioso da condição que se reporta ao condicionado do qual ele reproduz a imagem, isto é, a prova do fundamento que seleciona os pretendentes. Nesse caso, Deleuze precisa lacerar a unidade do sujeito kantiano para restituir a diferença na ideia.

Maïmon rompe com a identidade e a circularidade da ideia no transcendental, ao remeter o fundamento até o sem-fundo, onde o entendimento elabora sub-repticiamente os objetos sensíveis por meio de uma “convocação de diferenciais” (Lapoujade, 2015, p. 55). O interesse de Deleuze por Maïmon reside na sua crítica do fundamento kantiano, que ultrapassa a dualidade entre intuição e conceito ao exigir um método genético subjetivo. Deleuze pretende opor a diferença (simbolizada por dx) à negatividade e à contradição partindo de uma abordagem do cálculo diferencial (Santaya, 2017). Para tanto, a Ideia precisa deixar de ser buscada na ponta da maior diferença, como faz a contradição, assim como a diferencial não pode sucumbir ao infinitamente pequeno. No entanto, as duas questões são mal colocadas, pois “é um erro ligar o valor do símbolo dx à existência dos infinitesimais, mas também um erro lhe negar valor ontológico ou gnosiológico em nome de uma recusa desses valores” (Deleuze, 2018, p. 232). Dessa maneira, Deleuze recupera a reinterpretação de Maïmon do cálculo leibniziano, pois é assim que ele inaugura o pós-kantismo questionando a gênese. Qual a mediação entre o universal e o particular? É esta a pergunta de onde parte Maïmon, para discutir as relações diferenciais, ou seja, a gênese de produção dos objetos. Maïmon questiona a regra pela qual o dado sensível se produz, e ao forçar essa indagação, ele comprehende que a intuição kantiana é insuficiente para impor-se como a regra de produção de um objeto (Lopes, 2013, p. 200). Para Kant, o que reúne a diversidade dos dados sensíveis é a forma da subjetividade transcendental, portanto o *Eu* precisa manter sua unidade.

Enquanto o determinável (espaço como puro dado) e a determinação (conceito enquanto pensado) são exteriores, essa dualidade reduzia o transcendental ao condicionamento condicionado e renunciava a uma “exigência genética” (Deleuze, 2008, p. 235)⁸. De acordo com essa formulação kantiana, a diferença mantém-se exterior, se expressa como *entre* a intuição determinável e o conceito determinante, carregando conotações empíricas, pois a diferença se apresentará desdobrada no extenso. A sugestão de Maïmon para a Filosofia transcendental ultrapassar o ponto de vista do condicionamento cumpre-se quando os termos são igualmente pensados: “a determinabilidade deve ela própria ser pensada como ultrapassando-se na direção de um princípio de determinação recíproca” (Deleuze, 2018, p. 235). Os conceitos do entendimento compreendem a determinação recíproca apenas formal e reflexivamente, não alcançando a síntese das relações diferenciais. Essa síntese é a origem da “produção dos objetos reais, tal é a matéria da Ideia no elemento pensado da qualitabilidade em que ela se insere” (Deleuze, 2018, p. 235-236). Donde Deleuze assegura suscitar uma “tripla gênese”: uma gênese “das qualidades produzidas como diferenças de objetos reais do conhecimento”; outra gênese “do espaço e do tempo como condições do conhecimento das diferenças”; e uma terceira gênese “dos conceitos como condições para a diferença ou distinção dos próprios conhecimentos” (Deleuze, 2018, p. 236). Deleuze concebe a Ideia como um “sistema das ligações ideais”. A Ideia deixa de ser uma instância superior e eterna, para aparecer como um sistema que relaciona diferencialmente “elementos reciprocamente determináveis” (Deleuze, 2018, p. 236). Com isso, é restituído ao *Cogito* a potência de um pensamento puro, pensamento este que introduz a

⁸ Lopes aborda a relação entre Deleuze e Maïmon a partir do problema da gênese, mostrando a importância do filósofo pós-kantiano para Deleuze e como a sua apropriação dessa questão o levará à definição de filosofia como criação conceitual e como plano de imanência. (Cf. Lopes, 2013). Sobre o problema do transcendental e a imagem do pensamento, cf. Lebrun, 2000.

diferença entre o Eu determinável e o *Eu* determinante. Assim, é posta a ideia como diferencial no pensamento. Como isso é possível?

Kant dividiu a dialética examinando de modo sucessivo as ideias do Ego, de Mundo e de Deus. Essas ideias atribuem uma unidade sistemática às partes da experiência, pois as ideias se definem como um todo dessas partes (Lapoujade, 2015, p. 107). Deleuze ressalta as três definições kantianas de Ideia: em primeiro lugar, como “indeterminada em seu objeto” (ideia de Ego); em segundo lugar, “determinável em relação aos objetos da experiência” (ideia de Mundo) e finalmente, como o “ideal de determinação infinita em relação aos conceitos do entendimento” (ideia de Deus) (Deleuze, 2018, p. 231). Dessa maneira, a Ideia recupera as três características do *Cogito*: “o *Eu sou*, como existência indeterminada; o *tempo*, como forma sob a qual essa existência é determinável; o *Eu penso*, como determinação” (Deleuze, 2018, p. 231). De acordo com Deleuze, a reunião do indeterminado, do determinável e da determinação compõem a *diferença* no âmbito da Ideia. Apesar de o *Cogito* kantiano corresponder a um *Eu* fissurado pela forma do tempo, Deleuze conclui que as Ideias funcionam como uma espécie de sutura e que nada mais são, senão “pensamentos do *Cogito*”.

Deleuze toma distância de Kant, ao defender que as Ideias fervilham exatamente naquela fissura, e que é, pelas bordas da rachadura do *Eu*, que elas surgem. Kant substituiu o conceito de erro pelo de ilusão, desconsiderando erros vindos de fora da razão, e inseriu o eu que sofre a rachadura da linha do tempo no lugar do *Eu* substancial. Nessa nova concepção na qual eu e Deus encontraram a “morte especulativa”, Kant não renunciou aos pressupostos implícitos e manteve a direção reta da Filosofia orientada para o senso comum. Por isso Deleuze considera a Crítica kantiana como uma multiplicadora dos senso comuns, e o filósofo de Königsberg produziu “tantos senso comuns quantos são os interesses naturais do pensamento racional” (Deleuze, 2018, p. 188). Assim procedendo, não há oposição entre o conhecimento, a moral, a reflexão e a fé, pois todos correspondem aos “interesses naturais da razão”. Nas três Críticas, as faculdades colaboram para o senso comum em geral sob a forma do Mesmo ou de um modelo de cognição, com uma faculdade sempre fornecendo o modelo que é seguido pelas outras. Deleuze justifica o fracasso da morte de Deus em Kant destacando que o sujeito sustentou a disposição conciliadora pela qual as faculdades apreenderam a forma de identidade do objeto. No entanto, sustenta Deleuze, é a ideia de Deus que legitima a convergência das faculdades em direção ao sujeito, tornando-o protagonista. O erro de Kant foi não ter mantido a morte de Deus e do *Eu*, pois a rachadura provocada no domínio do especulativo foi logo preenchida por uma “identidade sintética ativa”. O eu passivo kantiano é definido pela receptividade e incapaz de realizar síntese, sendo a receptividade traduzida na capacidade de sofrer afecções. O sujeito pensante é, portanto, a fonte da identidade do conceito originário, e é ele mesmo que cede ao conceito “seus concomitantes subjetivos, memória, cognição, consciência de si” (Deleuze, 2018, p. 188).

Ao invés de suturá-la ou preenchê-la, como o fez o filósofo de Königsberg, é preciso manter a rachadura do *Eu* aberta. A posição de Deleuze é contundente ao afirmar que é impossível preencher essa rachadura. Ao contrário de pretender ocupar a rachadura, a Ideia mantém o dilaceramento sem tentar resolvê-lo. Insistir no *Cogito* é a maneira pela qual o fundamento pode ser ultrapassado a fim de resgatar uma diferença interiorizada, que está entre o Eu determinável (*Moi*) e o *Eu* determinante (*Je*) e introduzir o impensável no pensamento (Deleuze, 2018, p. 236).

A revolução kantiana no tempo

Deleuze é um entusiasta da concepção kantiana de tempo, considerando-a revolucionária na filosofia. Se antes o tempo era dependente do movimento e circular, com Kant o movimento

subordina-se ao tempo e passa a ser linear. Daí a invocação da fórmula poética de Shakespeare: *The times is out of joint* (“o tempo está fora dos gonzos”) (Deleuze, 2008, p. 36). A filosofia antiga concebia o movimento como circular, tal como uma porta giratória se movendo em torno de eixos, os gonzos ou *Cardos* (Deleuze, 2008, p. 37)⁹. As concepções de tempo baseadas nessa visão eram a do tempo cosmológico, a do tempo do movimento celeste, e a do tempo meteorológico, o da agricultura. A distinção entre as duas noções de tempo era a característica de derivado, do tempo cosmológico, e de originário, do tempo meteorológico. O tempo obedecia aos pontos cardinais e neles se desenrolavam os movimentos periódicos que propiciavam a sua medida. Com a inversão kantiana, o movimento se reporta ao tempo e tem nele a sua condição. Não mais o tempo cósmico do movimento dos astros, não mais o tempo rural, do movimento meteorológico, e sim o “tempo da cidade e nada mais, a pura ordem do tempo” (Deleuze, 2008, p. 36)¹⁰. Consequentemente, o movimento deixou de ser determinado pelo objeto e passou descrever um espaço “do qual devemos fazer abstração a fim de descobrir o tempo como condição do ato” (Deleuze, 2008, p. 37). Segundo essa razão, ao invés de intervalado e circular, o tempo tornou-se unilinear e retilíneo, impondo ao movimento a sucessão de suas determinações. Kant retira o tempo dos eixos que o mantinha na normalidade, enlouquecendo-o.

A liberação do tempo do movimento fez dele uma forma pura e vazia. Forma pura porque o tempo não depende mais da experiência, porque passou a constituir uma das suas condições; e forma vazia, porque é anterior à experiência, logo não possui conteúdos empíricos. A consequência dessa formulação é a concepção de tempo como forma pura da interioridade, enquanto o espaço é forma pura da exterioridade (Silva, 2013, p. 118). A forma pura e vazia do tempo é introduzida no pensamento confrontando, assim, o tempo curvado e submetido à determinação do movimento. Deleuze assume que a iniciativa mais significativa da filosofia transcendental foi ter introduzido a forma pura e vazia do tempo no pensamento, que significa “o Deus morto, o *Eu* rachado e o eu passivo” (Deleuze, 2018, p. 126). Mas essa iniciativa de Kant foi abandonada no interesse prático. O tempo circular, que abarcava o pensamento, ou o mundo em sua completude, passa a atravessar o pensamento e o faz escapar, arrastando o sujeito nessa travessia. Logo, a retirada do tempo dos seus eixos impacta diretamente no sujeito, pois a pura forma do tempo estabelece a relação paradoxal entre o *Eu* transcendental (*Je*) e o *Eu* empírico (*moi*).

Tradicionalmente, o sujeito assumiu uma função universalizante de conhecimento (*Je*), à medida que o universal é representado por atos em vez de essências, e uma função psicológica, quando o indivíduo passa a ser definido como pessoa, em vez de uma coisa ou uma alma (*moi*) (Sauvagnargues, 2009, p. 22). A partir da forma do tempo, que é a condição de existência de um fenômeno, Deleuze explora o conflito entre o *Eu* universal, determinação do tempo, e o eu individual, como determinável no tempo, reportando-se à crítica de Kant ao *Cogito* cartesiano. Deleuze retoma o raciocínio kantiano que diz ser a forma do tempo “a forma sob a qual a existência indeterminada é determinável pelo Eu”¹¹. Em outras palavras, a minha existência

9 Em seu curso de 14/03/1978, Deleuze diz: “‘O tempo fora dos gonzos’, o tempo não está enrolado de tal maneira que esteja subordinado à medida de algo que não ele mesmo, que seria, por exemplo, o movimento astronômico. O tempo deixou de ser o número da natureza, o tempo deixou de ser o número do movimento periódico. Tudo se passa como se ele estivesse enrolado de maneira a medir a passagem dos corpos celestes, ele se desenrolasse como uma espécie de serpente, ele se sacodisse de toda subordinação a um movimento ou a uma natureza, ele devém tempo em si mesmo e por si mesmo, ele devém tempo vazio puro. Ele não mede mais nada. O tempo tomou sua própria desmedida. Ele sai dos gonzos, quer dizer, da subordinação à natureza; é a natureza que vai lhe ser subordinada”.

10 Sobre essa passagem, escreve Pelbart: “Um tempo que já não é o tempo do Céu nem o da Terra, mas o da Cidade, da cotidianidade. No cotidiano assim desenrolado não se media mais aquilo que pairava acima dele (o Eterno), mas a produção do Novo a partir do dia qualquer, do instante qualquer” (Pelbart, 1998, p. 153).

11 Deleuze está se referindo à seguinte nota da *Crítica da razão pura*: “O ‘eu penso’ expressa o ato de determinar minha existência. A existência já está dada aí, mas o modo pelo qual eu deveria determiná-la, i. e., colocar em mim o diverso a ela pertencente, ainda não está dado aí. Para isso se exige a autointuição, em cujo fundamento tem de haver uma forma dada *a priori*, i. e., o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Como não tenho uma outra autointuição, contudo, que antes do ato de determinar desse em mim o determinante – do qual só tenho consciência no que diz respeito à sua espontaneidade – do mesmo modo como o tempo dá o determinável, então não posso determinar minha existência como um ser espontâneo; mas apenas me represento a espontaneidade de

indeterminada não se vê determinada como um Eu na existência fenomenal e temporal, pois o *Eu* é a condição universal do sujeito empírico. O *Cogito* cartesiano é questionado, porque configura um gesto da determinação imediata, que origina uma existência indeterminada (*eu sou*). Essa existência indeterminada passa a ser determinada como uma substância pensante (*eu sou uma coisa que pensa*) (Deleuze, 2008, p. 38), portanto surge a questão de como o *Eu penso* foi capaz de alcançar o *eu sou* sem expor como ele é “determinável”.

Deleuze vê a saída de Kant da seguinte forma: é no *Eu* que o Eu percebe a si no espaço e no tempo, sendo ele um fenômeno passivo e variável, dessa forma o “*eu penso*’ afeta o tempo e só determina a existência de um eu que muda no tempo e apresenta a cada instante um grau de consciência” (Deleuze, 2008, p. 38). Ora, se a existência do Eu é determinada como um ato de pensamento no tempo, a existência de um eu passivo dinâmico se modifica e “representa para si tão somente a atividade de seu próprio pensamento” (Deleuze, 2008, p. 39). Então, a consciência espontânea do *Eu penso* se explica pela afecção do pensamento sobre o eu, constatando o caráter passivo do eu, ou seja, a afirmação “*Eu penso*” ocorre no Eu e não pelo Eu. Assim, o pensamento é uma atividade exercida sobre um Eu, que vive essa atividade ao modo de um Outro nele mesmo. Nesse sentido, o tempo assume a posição de auto-afecção, pois é por meio dele que o *Eu* (transcendental) e o eu (empírico) se diferenciam.

Kant introduziu o tempo entre a síntese a priori do *Eu penso*, e o Eu empírico, rompendo a conexão entre as duas funções do sujeito. Deleuze explora essa atitude kantiana evocando uma segunda fórmula poética, tomada de empréstimo de Rimbaud: *Je est un autre* (“Eu é um outro”). Ao retirar o tempo dos seus eixos, Kant enlouquece o sujeito, pois “a forma do determinável faz com que o Eu determinado represente para si a determinação como um Outro. A loucura do sujeito corresponde ao tempo fora dos seus gonzos” (Deleuze, 2008, p. 39). Essa operação provoca uma passagem do *Eu penso* para o Eu empírico enquanto sua condição transcendental, mesmo o *Eu penso* se opondo ao Eu que ele determina¹². O *Eu* e o Eu estão afastados no tempo, mas é o tempo que faz com que eles se reportem reciprocamente como *um Outro*.

De acordo com Pelbart, o interesse de Deleuze pela fórmula paradoxal rimbaudiana se deve também ao fato de nela convergir a “falência da identidade do *eu* e a emergência independente do tempo” (Pelbart, 1998, p. 158). Mesmo a cisão no sujeito atestando uma operação genial, Deleuze não aceita a repartição kantiana entre atividade e passividade, encarando-a como um empenho em prol da manutenção do mundo da representação. Para Deleuze, a síntese kantiana é compreendida como ativa e clama por “uma nova forma de identidade do Eu”, enquanto a passividade é uma receptividade que não opera síntese. Ao inverter a relação, o tempo, forma da determinabilidade, deixa de depender do movimento intensivo da alma, com isso é “a produção intensiva de um grau de consciência no instante” (Deleuze, 2008, p. 38) que vai depender do tempo.

Existe uma fissura entre o transcendental e o empírico, que expõe a natureza distinta de cada um e, ao mesmo tempo, os mantêm reunidos. Daí, a questão: qual a condição para que o *Je* se reporte ao *moi* sem reconciliação amigável? Uma reconciliação retornaria às posições cartesianas, das quais Kant se afasta e Deleuze o acompanha. Em vez de uma identificação, o *Eu* e o Eu se reportam um ao outro por meio de uma diferença fundamental. Trata-se da *Diferença transcendental*, que Kant promoveu ao ter interiorizado o tempo e a situado entre a “determinação e o que ela determina”. Assim, a relação *a priori* entre um e outro, “o ser e o pensamento” (Deleuze, 2018, p. 125), não pode ser resolvida por uma diferença exterior, somente uma diferença interna possui a capacidade de solução. A definição do tempo como forma pura e a correlação do *Eu* com o Eu corresponde à “descoberta do transcendental ou o elemento da revolução copernicana” (Deleuze, 2018, p. 126). Na verdade, a descoberta da

m-e minha existência permanece determinável apenas sensivelmente i. e., como a existência de um fenômeno. Esta espontaneidade, porém, faz com que eu me chame *inteligência* (KrV, B 159, nota).

12 Segundo Sauvagnargues, o transcendental se distancia do empírico, mas em um “divórcio esquizofrênico que cliva o sujeito, impedindo de agora em diante toda unidade subjetiva do Eu” (Sauvagnargues, 2009, p. 23).

Diferença transcendental é, pois, o grandioso gesto da filosofia crítica de Kant.

Considerações finais

Com Sauvagnargues, cumpre observar que, ao fazer de Kant um pensador rimbaudiano, Deleuze atribui a ele a elaboração da Diferença (grafada em maiúsculo para designar a *Diferença transcendental*) e a incorpora, ao lado de outras alianças tornando-a a questão teórica de *Diferença e repetição*. A Diferença transcendental se torna a “condição de determinação de toda diferenciação no seio da própria subjetividade” (Sauvagnargues, 2009, p. 24). Segundo a autora, a intenção de pensar a diferença como condição é a proposta que a livra da exigência de cumprir um papel unificador e substancial para o sujeito. Levando em conta que a diferença transcendental se refere ao modo pelo qual o sujeito é cindido pelo tempo, e se Sauvagnargues tiver razão, de que é pela diferença transcendental que a Filosofia deleuziana da Diferença se norteia, então, é possível definir esta última como uma relação entre devir e subjetividade. Como a filosofia da Diferença é construída sobre a concepção do sujeito rachado pelo tempo, “a subjetividade e sua interioridade não revelam o modo substancial da identidade, mas se exprimem como multiplicidade em devir” (Sauvagnargues, 2009, p. 25). *Diferença e repetição* aprofunda a “aventura kantiana”, subvertendo-a ao explorar o campo transcendental “sem avatares substanciais”.

Para Deleuze, o sujeito do Cogito cartesiano não exercia a verdadeira atividade do pensamento, pois ele apenas possuía *as condições* para pensar. Ele se mantinha “estúpido no seio dessa possibilidade”. Faltava-lhe ainda a forma determinável, qual seja, a “forma pura e vazia do tempo” (Deleuze, 2016, p. 365). A forma pura e vazia do tempo é decisiva para a questão do pensamento a partir da diferença, e não da identidade do sujeito, pois é por ela que Deleuze ultrapassa a representação rumo ao sem-fundo, ou seja, à diferença em si mesma. Em uma travessia pelo problema do fundamento no transcendental kantiano, explorando-o até o momento no qual ele se vê diante do sem-fundo, Deleuze restitui a Diferença no pensamento, esta constituída pela forma vazia do tempo. Assim, a Diferença

(...) reparte, de uma parte a outra de si mesma, um Eu rachado pela linha abstrata, um eu passivo saído de um sem-fundo que ele contempla. É ela que engendra pensar no pensamento, pois o pensamento só pensa com a diferença, em torno desse ponto de afundamento. É a diferença, ou a forma do determinável, que faz com que o pensamento funcione, isto é, que faz com que funcione a máquina inteira do indeterminado e da determinação. A teoria do pensamento é como a pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem (Deleuze, 2016, p. 365).

Por fim, cumpre destacar que a elaboração do conceito de Diferença teve como principais obstáculos a serem vencidos, a submissão da diferença ao fundamento no transcendental kantiano. A discussão com a filosofia kantiana precisou ser ultrapassada em favor do argumento da diferença em si mesma, recôndita nas malhas do sem-fundo, mas que ao ir além do fundamento mostrando a sua insuficiência, ela pôde subir à superfície ao confrontar o transcendental kantiano, para restituir o diferencial na Ideia, mostrando como a diferença em si mesma permaneceu representada na modernidade. Kant ofereceu a Deleuze uma prodigiosa reversão do tempo, ao introduzi-lo no sujeito, rachando o Eu e o eu. Um tempo puro que fez do eu “um outro”, mas foi preciso se afastar da letra kantiana para liberar a diferença da representação na superfície. Mantivemos o foco nos passos necessários para apresentar o problema do fundamento em Kant e como Deleuze elabora a saída da representação nessa filosofia para elaborar a Diferença, porém seria preciso explorar como a diferença de intensidade foiposta como o limite da sensibilidade, tornando-se não só condição para a experiência possível, mas para toda experiência real. Criando uma versão própria para a intensidade, Deleuze elabora

novas alianças ultrapassando Kant a fim de redefinir as questões do ser e do sujeito no interior do pensamento da diferença. Contudo, a introdução do tempo no pensamento, que provoca uma fissura entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental pode ser considerada como uma das maiores contribuições de Kant para a filosofia deleuziana, permitindo evidenciar os pontos de afastamento e de proximidades do pensador alemão para a elaboração de uma filosofia da diferença exclusiva de Deleuze.

Referências

- DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1^a edição, 1997; 3^a reimpressão, 2008.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra / Graal, 2018.
- DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas*. David Lapoujade (Org.). Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*. Paris: Quadrige / PUF, 1963, 2^a ed., 2004.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- DELEUZE, G. *Proust e os signos*. Tradução de Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2^a edição, 2010.
- DELEUZE, G. *Synthèse et temps. Cours sur Kant* (14/03/1978). Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>. Acessado em 10/04/2022.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* 2. ed. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (v. 3). Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2^a edição, 2012.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LEBRUN, G. “O transcendental e sua imagem”. Tradução de Paulo Nunes. In: ALLIEZ, E.

(org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Ana Lúcia de Oliveira (coord.). São Paulo: Ed. 34, 2000.

LOPES, L. M. “Deleuze e a obsessão pela gênese” In: *Kalagatos – revista de filosofia*. Fortaleza: v.10, n. 20, p. 200, 2013.

MACHADO, R. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

PELBART. P. *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

SANTAYA, G. *El cálculo trascendental: Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. 1a ed. Col. “Deleuze y las fuentes de su filosofía”, n. 4. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017.

SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze – L'empirisme transcendental*. Paris: PUF, 2009.

SILVA, C V d. *Corpo e pensamento – alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas: UNICAMP, 2013.

WELCHMAN, A. “Schopenhauer and Deleuze”. In: LUNDY, C; VOSS, D. *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

Sobre a diferença entre o sāo entendimento e a razão filosofante em relação aos fundamentos do saber possível através de ambos¹

[Karl Leonhard Reinhold]

Tradução, introdução e notas

Ivanilde Fracalossi²

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.96066

1 „Über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens“ (p. 7-48). Texto contido em *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, zweiter Band. Die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. Esta tradução teve sua primeira versão enquanto eu realizava o estágio de pós-doutorado na Ludwig Maximilians-Universität München (LMU) com uma bolsa (BEPE) oferecida pela FAPESP, a quem agradeço. O conteúdo deste ensaio também foi tema de uma conferência que apresentei na 17th Annual International Conference on Philosophy, realizada em maio de 2022 em Atenas. Meus agradecimentos a Fernando Weise pela diligente revisão do texto, pelo comprometimento e contribuição ao trabalho, pelos meses de companheirismo e troca de ideias.

2 Mestre e Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo com estágio de pesquisa na Alemanha (Ludwig-Maximilian-Universität München – bolsa FAPESP). Pós-doutora pela UFSCar com estágio de pesquisa na Alemanha (Ludwig-Maximilian-Universität München – bolsa FAPESP). E-mail: ivcfracalossi@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1554-5225>

Introdução

A razão filosofante e o entendimento comum na justificação da liberdade

Na primeira edição das *Cartas sobre a Filosofia Kantiana* (1785-6), Reinhold já demonstrava sua preocupação com as necessidades do senso comum, expressão utilizada ali como são entendimento humano. Seu apreço por este tema deixa entrever que o que está sendo de fato indagado é o papel da razão em nossa convicção da existência de Deus. Ou seja, pergunta-se se a razão, como fundamento, traz provas apodícticas para a existência de Deus, provas que dispensam a fé.

Na edição de 1792 destas Cartas, o autor da teoria da faculdade de representação procura provar a não-impossibilidade da liberdade ao se apoiar no são entendimento e propor o conceito de liberdade da vontade como fundamento da lei moral. Mas a questão permanece: como a liberdade é possível? A razão filosofante não se contenta com os ditos do entendimento comum e os investiga. Segundo Reinhold, não há contradição que possa subestimar a convicção do são e comum entendimento perante o julgamento da razão filosofante. Ambos estão precisamente ligados às mesmas faculdades fundamentais do espírito humano e anunciam-se no entendimento comum por sentimentos <*Gefühle*> irresistíveis e infalíveis e, através deles, provocam convicções sobre as quais a razão filosofante, que busca os fundamentos desses sentimentos, deve permanecer em desacordo consigo mesma até que possa estabelecer conceitos distintos e determinados das faculdades fundamentais. Precisamente porque não pode fornecer qualquer justificação para a possibilidade de liberdade, a razão filosofante deveria contentar-se com os resultados do são e comum entendimento em relação à realidade e à possibilidade de liberdade da vontade.

O ponto de partida de tal “justificação” seria a autoconsciência da própria liberdade, assumida como infalível e absolutamente certa, o que, por si só, excluiria a possibilidade de uma refutação das convicções do são entendimento pela razão filosofante. Esta apenas traz o discernimento do são entendimento aos conceitos e, juntos, traz a justificação da liberdade. Ao juntar o são entendimento e a razão filosofante, Reinhold atribui à liberdade da vontade, que habita a faculdade da mente, uma dupla perspectiva, tornando-a tanto um sentimento quanto um conceito determinado e distinto.

A leitura dessas Cartas de 1792 revela que Reinhold se dá por satisfeito com o resultado alcançado em relação a um completo fundamento para a filosofia moral, o que ainda não tinha se realizado nos textos anteriores. No entanto, dois anos depois volta a analisar a relação entre o entendimento comum e a razão filosofante, talvez por se dar conta de que esta relação ainda não estava esgotada, ou suficientemente clara nas Cartas. Trata-se do ensaio: *Sobre a diferença entre o são entendimento e a razão filosofante em relação ao fundamento do conhecimento tornado possível por ambos*.

Neste texto, Reinhold analisa e julga o trajeto tomado erroneamente, em sua opinião, até agora na busca por uma filosofia pura. “Eles correram de um campo para outro, do lógico para o metafísico, do metafísico para o matemático, e deste, por sua vez (por um *Salto mortale*), para o empírico-psicológico, sem saber ou se preocupar onde encontrar e como chegar lá” (p. 66). Acreditava-se que havia rigor científico desde que houvesse demonstração de tudo. Uma pretensão vã e contraditória! Em sua Filosofia elementar, Reinhold declara que o fundamento, o verdadeiro princípio de todas as ciências, se real e eficaz, não é nada menos que um fato, desde que seja um fato dado e indemonstrável. Somente o que se segue dele é passível de prova. É uma questão de diligência filosófica apresentar o fato encontrado de forma pura e determinada. “Os fatos só podem ser expostos. Eles têm que fazer a sua própria entrada [...] e nenhum outro que tenha o menor conteúdo e o maior alcance pode estar na sua base” (p. 68).

Reinhold tenta eliminar a ambiguidade que sempre existiu entre entendimento e razão e, embora conservem um significado comum, cada um deles denota uma certa faculdade da força do pensamento ligada a formas imutáveis, a leis peculiares. No entanto, a semelhança dos dois encontrada em seus textos quando se trata de moralidade é levada em consideração independentemente do que os distingue um do outro. São as expressões razão filosofante e são e comum entendimento, cujo significado mais amplo tanto a razão quanto o entendimento são compreendidos em um sentido mais estrito: o primeiro através das representações suprassensíveis, o segundo através das sensíveis.

A razão, na medida em que se relaciona tanto com a experiência interna quanto com a externa, também pode ser chamada de entendimento comum, pois na experiência externa só pode atuar por meio do entendimento e, nesse sentido, com essas funções comuns, agrada tanto ao filósofo quanto ao não-filósofo. Mas quando a razão se eleva acima do sensível e busca os fundamentos de sua própria experiência, dependendo apenas de sua autoatividade, sem vínculos com o entendimento, ocupa-se apenas como razão no sentido mais favorável desta palavra, e é chamada de razão filosofante para diferenciar a ocupação em que é meramente denominada entendimento comum.

Os fundamentos que aparecem na própria experiência são chamados de empíricos. Em si e por si são, portanto, apenas relativos, não absolutos, não finais e, como tais, suficientes e satisfatórios para a razão filosofante. Esses fundamentos são chamados de transcendentais porque se encontram no sujeito, e não na experiência, ao passo que seus efeitos estão contidos nos fatos da experiência, consequentemente, estão contidos na experiência. Por outro lado, os fundamentos transcendentais ou últimos, isto é, incompreensíveis, porque apenas os seus efeitos indiretos ocorrem na experiência, nunca são efeitos reais e próximos dos fundamentos últimos.

Portanto, a experiência tem fundamentos comprehensíveis e incomprehensíveis. Estes são os fundamentos últimos da experiência externa que, por não poderem ser dados nem no sujeito como fundamentos, nem na experiência externa em seus resultados imediatos, são transcendentais por excelência, excedendo qualquer conceito. Aqueles, por outro lado, ou são fundamentos últimos e absolutos, ou subordinados e relativos. Os primeiros, enquanto fundamentos últimos fora da experiência (mas no sujeito dela) e contidos em seus resultados na experiência, são transcendentais, e na medida em que têm de ser pressupostos no sujeito *antes* da experiência para a possibilidade desta, são fundamentos *a priori* (p. 9).

Os fundamentos empíricos são, portanto, sempre cognoscíveis *a posteriori* como fundamentos; podem, além disso, ser reconhecidas *a priori* como consequências do transcendental, ou como consequências de fundamentos empíricos *a posteriori*. O entendimento comum contenta-se com isso e, portanto, detém-se nos fatos da experiência. O fundamento transcendente, por sua vez, não é cognoscível nem *a priori* nem *a posteriori*. A razão filosofante preocupa-se com este, pois vai além dos fatos da experiência em direção a seus fundamentos.

Reinhold percebe que o erro dos pensadores anteriores residiu precisamente nisso, ou seja, na razão, na sua busca por uma filosofia pura. Ao confiar nos empiristas, racionalistas, céticos ou dogmáticos, confundiram os fundamentos transcendentais, ora com os empíricos, ora com o transcendente, e acreditavam ter encontrado os fundamentos últimos ora nestes, ora naqueles. Para Reinhold, a razão, por não buscar esses fundamentos ao acaso e, portanto, através de muitas tentativas frustradas, deveria ter um conceito completamente determinado de seu próprio caráter, o que não poderia ter de antemão até que finalmente descobrisse os fundamentos efetivos.

A descoberta dos fundamentos transcendentais estava reservada a ela na pessoa de seu *primeiro representante crítico*, quem primeiro

distinguiu os fundamentos últimos comprehensíveis dos transcendentais, e não os procurou nem encontrou quer na experiência efetiva, quer fora de toda a

[experiência] possível, mas no sujeito representante e, na verdade, *na possibilidade da experiência determinada nele*, na medida em que ela depende do sujeito (p. 13).

O são e comum entendimento, que em relação à verdade de seu conhecimento se apega apenas aos fatos da experiência, está menos exposto a erros do que a razão filosofante, pois faz uso inevitável das consequências dos fundamentos transcendentais e, portanto, é guiado por estes fundamentos, embora apenas instintivamente, mas por isso mesmo é muito mais seguro.

Como ele não tem necessidade de investigar os fundamentos últimos absolutos, permanece, então, em uma completa ignorância em relação a eles, pelo que está protegido contra todos os erros *artificiais*, aos quais a razão filosofante está exposta ao buscar esses fundamentos, e que, por sua vez, pertencem às condições da sua descoberta (p. 16).

Desta forma, o entendimento comum, na medida em que é são, tem muito mais verdade do que a razão filosofante, antes mesmo de ter encontrado os fundamentos comprehensíveis últimos de que necessita para purificar e enriquecer o conhecimento comum através de princípios estritamente científicos.

É por isso que nas *Cartas sobre a Filosofia Kantiana* de 1792, Reinhold, sem maiores explicações, justifica a possibilidade da liberdade pela convicção do são e comum entendimento, o qual infere da realidade a possibilidade dos fatos da consciência. Portanto, não há contradição que possa desvirtuar esta convicção no tribunal da razão. Ou seja, a razão filosofante, na busca dos fundamentos últimos, deve partir primeiro das convicções do entendimento comum, pelas quais só pode guiar-se com certeza na medida em que são saudáveis. Contudo, esta sanidade, que sempre foi limitada, ainda que também impecável em si mesma, teria de ser reduzida nos filósofos pelas aberrações da razão filosofante.

Contudo, do mesmo modo em que o entendimento comum e a razão filosofante se limitam mutuamente por suas imperfeições no caminho de sua progressiva cultura; também não se apoiam menos um no outro por suas perfeições gradualmente alcançadas, e os erros do entendimento comum são tão frequentemente abolidos por discernimentos mais profundos da razão filosofante quanto os erros desta por convicções saudáveis daquele (p. 17).

Tanto a saúde como a doença do entendimento podem ser morais ou psicológicas, ou ambas ao mesmo tempo, mas Reinhold atribui a doença à limitação do seu uso, limitação que não se funda nas faculdades transcendentais e infalíveis ligadas a leis imutáveis, mas no próprio sujeito, na liberdade da pessoa, ou no empírico, fora do sujeito.

No primeiro caso, seus enunciados são *mau uso*, porque toda ação da vontade pressupõe o uso do entendimento; no segundo caso, são mais ou menos um *não-uso* do entendimento, porque a aplicação das leis imutáveis pressupõe a saúde das faculdades empíricas da mente (p. 20).

Certamente, os dois casos não podem coexistir, isto é, a doença moral do entendimento, no sujeito, por um lado, e a plena sanidade das faculdades empíricas da mente, fora do sujeito, por outro. Porém, mesmo que não fosse impossível em si, essa coexistência já se tornaria impossível pelo mau uso da liberdade.

O entendimento comum nunca discorda de si mesmo sobre marcas características transcendentais porque se refere às formas da representação sensível e às do conceito, que são infalíveis, imutáveis e universais, mas nunca a predicados metafísicos, e assim o próprio entendimento é incapaz de qualquer doença em relação a eles. A razão filosofante, porém, muitas vezes discorda de si mesma sobre as marcas características físicas, na medida em que tenta subordiná-las ao campo metafísico, como princípios superiores que lhe são desconhecidos, enquanto não consegue representá-los puramente sob o caráter do transcendental (isto é, como são determinados no sujeito representante por leis gerais e imutáveis). Em suma: o entendimento só permite o uso possível de suas funções, o uso transcendental, na medida

em que é determinado antes de toda experiência no sujeito, é sempre determinante, empírico e concreto no exercício efetivo. Somente a razão pode fazer o que lhe é impossível e tem a prerrogativa de investigar e reconhecer a si mesma e a todas as outras faculdades da mente. A razão tem suas leis transcendentais, que se aplicam aos fatos da consciência e dependem unicamente do sujeito, assim como o entendimento tem suas leis transcendentais, que são inevitavelmente aplicadas à experiência externa sem representação prévia.

As operações transcendentais da razão e do entendimento são sempre sintéticas, pois por elas apenas representações totais são geradas. Nestas operações, a razão e o intelecto são determinantes, pois obtêm, estipulam e estabelecem o conteúdo das representações na medida em que dependem do sujeito (através das formas da representação diretamente fundadas no sujeito). Nas operações lógicas, por outro lado, a razão é meramente reflexiva. Esta é uma diferença importante que normalmente não era notada, por exemplo, quando tentavam fundamentar a ideia da alma sem o conhecimento das leis transcendentais.

A razão filosofante, em sua busca dos fundamentos últimos, só pode atingir seu objetivo quando descobrir fundamentos transcendentais como tais, e só pode abstrair as marcas características transcendentais dos fatos da experiência, isto é, daqueles que não podem ser últimos, através do uso contínuo da razão lógica. [...] A razão filosofante tem a tarefa indispensável, a árdua tarefa, na verdade, de separar a matéria pertencente apenas à experiência externa daquela que é peculiar à experiência interna, de afastá-la dos conceitos dos fatos da mera autoconsciência, e assim purificar posteriormente os conceitos das operações da mente (tanto lógicas quanto transcendentais). A razão filosofante só tem um princípio orientador seguro nesta purificação quando consegue estabelecer pelo menos um conceito completamente purificado e, de fato, o mais elevado de todos (p. 17).

Assim, diz Reinhold, acredita-se que tenha dado considerável determinação ao conceito de conhecimento filosófico, chamando-o de conhecimento de princípios, e distinguindo-o nesta propriedade do conhecimento histórico, como conhecimento dos fatos. Pois,

Se por *conhecimento a partir de princípios* se entende o conhecimento na medida em que ele ocorre a partir de fundamentos absolutamente imutáveis e, consequentemente, segundo leis inevitavelmente exercidas, ainda que não reconhecidas, então esse conhecimento também condiz com o entendimento *comum*. Sim! Apenas neste o conhecimento está livre daqueles erros que resultam de uma aplicação errada provocada por um conhecimento presunçoso e incorreto dessas leis (p. 49).

Portanto, o conhecimento baseado em tais princípios sempre foi buscado, mas nunca esteve disponível, pois além das regras lógicas do pensamento, que dizem respeito apenas à forma lógica do conhecimento, ao mero raciocínio e para além dos axiomas e postulados matemáticos, que se limitam à determinação da grandeza expressiva, não se estabeleceu nenhum princípio que não tivesse sido contestado assim que o seu significado fosse discutido.

As regras lógicas, que dizem respeito apenas ao desenvolvimento, mas de forma alguma não ao estabelecimento do conteúdo real dos pensamentos, têm sido consideradas por vezes como as únicas leis básicas incontestáveis possíveis do conhecimento, por vezes confundidas com leis contestadas (metafísicas). Princípios puramente filosóficos são proposições que expressam fundamentos absolutos, portanto, necessários e universais por excelência, devendo, por conseguinte, ser chamados de princípios absolutos <*Grundsätze*>. Essa absoluta necessidade e universalidade do fundamento, que tal proposição estabelece, pressupõem naturalmente que o raciocínio seja encontrado; mas elas não podem de forma alguma ser produzidas pelo mesmo.

A necessidade e a universalidade puramente filosóficas nada mais são do que aquilo que, em distinção entre o lógico e o meramente hipotético, deve ser chamado de transcendental, e que só pode ocorrer em tais proposições cujo conteúdo não é nem uma regra lógica de raciocínio nem um fato <*Faktum*> histórico, mas uma lei originária da faculdade de representação concebida através de conceitos completamente determinados, isto é, estabelecida por aquela faculdade que deve ser pressuposta *a priori* no mero sujeito para a possibilidade da experiência

externa e interna.

Fundamentos últimos absolutamente comprehensíveis devem ser dados na mente, e a razão filosofante também pressupõe esses fundamentos como realmente dados e se esforça para ter consciência deles para elevá-los do conhecimento comum ao conhecimento científico. A autoconsciência como um fato também pertence aos fatos da experiência interior como tais, sem o qual todos os outros seriam impensáveis. Há uma autoconsciência pura, como fato da experiência interna, e por meio dela o sujeito, como representante, distingue-se da organização como objeto externo representado; e há uma autoconsciência empírica, como fato da experiência interna e externa, e através dela o sujeito representante é representado como conectado com a organização como pessoa, e as mudanças que ocorrem na organização são pensadas como localizadas na pessoa. Mas os fatos da consciência empírica pertencem, portanto, à experiência interna, na medida em que depende da externa, e os fatos da pura autoconsciência pertencem, portanto, aos da experiência interna, na medida em que é independente da externa e depende apenas do mero sujeito.

O projeto inicial de Reinhold de construir um sistema filosófico sobre uma causa primeira ou um fato fundamental: o fato da consciência <*Thatsache des Bewußtseins*>, continua presente neste ensaio. Neste caso, não há uma mudança essencial no conteúdo da filosofia do autor da teoria da faculdade de representação, mas sim na organização dos termos. Nos textos 1789 a 1792, sensibilidade, entendimento e razão são as principais faculdades da faculdade de representação em geral, baseada no fato da consciência. Em *Sobre a diferença*, há diversas proposições da consciência organizadas hierarquicamente. As mais específicas são subordinadas à primeira, mais geral; mas a consciência é a fonte de todas elas. São múltiplos fatos da experiência interna que devem ser do mesmo tipo que o fato geral da consciência e, como tais, têm de ser observados como fundamentais porque estão relacionados às características gerais, *a priori* da faculdade de representação.

Portanto, a importante mudança neste texto em relação aos anteriores é que Reinhold especifica o entendimento comum como fonte confiável dos fatos da consciência, os quais, por representarem o fundamento material, determinam a estrutura e o conteúdo do sistema, a verdadeira fundação da filosofia.

Tradução

Sobre a diferença entre o são entendimento e a razão filosofante em relação aos fundamentos do saber possível através de ambos

It cannot be doubted, that the mind is endowed with several powers and faculties, and that these powers are distinct from each other, that what is really distinct to the immediate perception may be distinguished by reflexion, and consequently that there is a truth and falsehood, in all propositions on this subject, and a truth and falsehood which lie not beyond the compass of human understanding
– David Hume³

Distingue-se o reconhecimento, o discernimento, o saber, para os quais o são entendimento

³ Não se pode duvidar que a mente seja dotada de vários poderes e faculdades, e que esses poderes são distintos uns dos outros, que o que é realmente distinto da percepção imediata pode ser distinguido pela reflexão e, consequentemente, que há uma verdade e uma falsidade em todas as proposições sobre este assunto, e uma verdade e falsidade que não estão além do compasso do entendimento humano. Cf. Hume, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*, Section I: *Of the Different Species of Philosophy*, in: Ders., *The Philosophical Works*, a. a. O, 4, S. 10.

é suficiente, daquilo para o qual a razão filosofante é pressuposta.

As palavras *entendimento* e *razão*, em toda a sua polissemia anterior, conservaram um significado comum, no qual cada uma delas designa uma determinada faculdade da força do pensamento ligada a formas imutáveis, a leis peculiares.

Agora, se esse aspecto comum do entendimento e da razão entra em consideração, independentemente do que os distingue um do outro, então a palavra *entendimento* é comumente usada, cujo significado mais amplo compreende *sob si* tanto a razão quanto o entendimento em um significado mais estrito, como é o caso da expressão *mero são entendimento*.

Embora a palavra razão seja às vezes – porém nunca corretamente na minha opinião – tomada em um significado que compreende *sob si* tanto o entendimento quanto a razão (ambos em um significado mais estrito), ela ainda designa a faculdade da força do pensamento na expressão *razão filosofante*, que é distinta do entendimento em um significado mais estrito, e de fato na medida em que é compreendida em uma função especial que não pertence à razão comum contida na expressão: *mero são entendimento*.

Por *entendimento*, no significado *mais estrito* desta palavra, eu entendo a faculdade da força do pensamento que se ocupa diretamente com as representações sensíveis, e que gera a partir delas novas representações que são conexões das representações sensíveis, as quais chamam-se *conceitos* no significado *mais estrito*. Por *razão* no significado *mais estrito*, entendo a faculdade da força do pensamento, que inicialmente se ocupa com representações suprassensíveis, e a partir delas gera novas representações chamadas *ideias*, as quais se relacionam ou por meio de conceitos e representações sensíveis com objetos da *experiência externa*, ou *diretamente no sujeito* representante, e por meio dele com fatos da *experiência interna*.

Na experiência, enquanto a razão se ocupa em parte na *externa* e em parte na *interna*, tanto quanto esta é determinada pela externa, ela é indicada pelo nome de *entendimento*, porque na experiência externa ela só pode ser eficaz por meio do entendimento em significado mais estrito, o qual está diretamente ligado à sensibilidade. Ela também é chamada, portanto, de *entendimento comum*, em parte porque nessas funções ela é comum (*communis*) ao filósofo e ao não-filósofo, em parte porque o não-filósofo, como tal, contenta-se com essas funções (*vulgaris*).

Diferentemente daquela ocupação em que se chama mero entendimento comum, a razão é denominada *razão filosofante* na medida em que se eleva *acima* da experiência e procura por si mesma os seus *fundamentos*, ocupando-se, consequentemente, apenas com aquilo que é representado por meio de seus *resultados* na experiência, e não com aquilo que é *em si* e *para si mesmo*; por outro lado, na medida em que é *fundamento* que se apresenta *fora* da experiência, depende apenas de sua própria autoatividade e não está de forma alguma ligada à sensibilidade pelo entendimento no sentido mais estrito, ocupando-se como *razão* no sentido mais apropriado desta palavra.

Os fundamentos que ocorrem como *tais na* própria experiência chamam-se *empíricos*. Eles próprios pressupõem repetidamente fundamentos fora da experiência, em relação aos quais são meros resultados. Em si e por si mesmos, todos os fundamentos empíricos são, portanto, apenas relativos, não absolutos, não finais e, como tais, fundamentos suficientes e satisfatórios para a razão filosofante.

Já os fundamentos absolutos ou últimos dos resultados que ocorrem *na* experiência são ou *dados ao sujeito* representante e deixam-se, portanto, também por ele descobrirem-se mais cedo ou mais tarde, ou não lhe são dados, permanecendo-lhe efusivos para sempre.

No *primeiro caso*, os *resultados* reais, isto é, os mais próximos e imediatos destes últimos fundamentos ocorrem *na* experiência, eles mesmos se encontram apenas como *fundamentos no sujeito, fora da* experiência, ao passo que seus resultados nos fatos da experiência estão

contidos, consequentemente, dentro da experiência. Estes fundamentos são chamadas agora de *transcendentais*.

Num *segundo* caso, apenas os resultados *indiretos* dos fundamentos últimos ocorrem sempre na experiência, isto é, aqueles resultados que só podem ser deduzidos de outros fundamentos *na* experiência e que, portanto, nunca são os resultados reais e os mais próximos dos fundamentos últimos. Esses fundamentos são, portanto, incompreensíveis mesmo na qualidade de *últimos* e são chamados de *transcendentes*.

Tais fundamentos transcendentais são os fundamentos últimos dos fatos da experiência externa na medida em que esta é meramente externa. O fundamento *dado* mais próximo de um tal fato é sempre a *impressão* dada de fora e, consequentemente, fundada *fora do sujeito*, cujo fundamento externo está no objeto localizado fora de nós, reconhecível apenas por essa impressão; este fundamento não pode ser reconhecido de forma alguma, ou apenas por outra impressão externa, isto é, mediante outro fundamento empírico que ocorre *na* experiência externa. Como toda impressão externa pressupõe um fundamento que, ou não se deixa descobrir de modo algum, ou se deixa apenas em outra impressão externa, então a razão nunca pode chegar a um fundamento externo que, por um lado seria o último, mas por outro teria seu efeito mais próximo e real *na* experiência. O fundamento último de uma impressão externa não é dado nem *no sujeito*, nem pode ser tomado como absolutamente último em outra impressão, a qual repetidamente pressupõe um fundamento apenas reconhecível por meio de uma impressão. O fundamento último, portanto, nunca pode ocorrer em seu efeito imediato na experiência e é, no mais próprio entendimento, *transcendente*.

O mesmo não se aplica aos fundamentos absolutos e últimos da experiência, *na medida em que* esta depende do sujeito representante. Para que a experiência se torne efetiva, tudo o que é pressuposto no sujeito para a possibilidade da experiência deve estar realmente presente nele. Nesta medida, portanto, os fundamentos completamente suficientes e, por conseguinte, últimos da experiência, enquanto esta depende do sujeito, têm que ser dados no próprio sujeito e existir *antes* de toda experiência efetiva. Por outro lado, seus resultados imediatos têm de ocorrer nos fatos da experiência, visto que estes dependem diretamente do sujeito e, particularmente, ocorrem nos fatos da experiência interna como tal, enquanto resultados mais próximos dos fundamentos últimos, os quais não estão contidos na experiência como fundamentos nem tampouco fora do sujeito da experiência, mas, antes, têm de ser dados a este sujeito e, assim, podem ser descobertos e compreendidos por meio de seus resultados mais próximos. Os fundamentos da experiência dados e contidos no sujeito representante, posto que esta não depende de objetos externos, mas diretamente do sujeito são, no próprio entendimento, *transcendentais*, ou seja, como fundamentos estão, de fato, externos à experiência, mas em seus resultados estão contidos nela.

Portanto, a experiência tem fundamentos comprehensíveis e incomprehensíveis. Estes são os fundamentos últimos da experiência externa que, por não poderem ser dados nem no sujeito como fundamentos, nem na experiência externa em seus resultados imediatos, são transcendentais por exceléncia, excedendo qualquer conceito. Aqueles, por outro lado, ou são fundamentos últimos e absolutos, ou subordinados e relativos. Os primeiros, enquanto fundamentos últimos fora da experiência (mas no sujeito dela) e contidos em seus resultados na experiência, são transcendentais, e na medida em que têm de ser pressupostos no sujeito *antes* da experiência para a possibilidade desta, são fundamentos *a priori*. Os outros estão presentes na própria experiência e, portanto, eles mesmos são novamente resultados ou dos fundamentos transcendentais *a priori* determinados no sujeito, ou dos fundamentos empíricos dados de fora na experiência externa ao sujeito, os quais, na medida em que são reconhecíveis, não são últimos, e cujos fundamentos últimos só podem ser transcendentais. Os fundamentos empíricos são, portanto, sempre reconhecíveis como *fundamentos a posteriori*; podem, aliás, ser reconhecidos *a priori* como resultados dos fundamentos transcendentais, ou *a posteriori* como resultados dos empíricos. O fundamento transcidente, por outro lado, não é reconhecível

nem *a priori* nem *a posteriori*.

Os fundamentos empíricos da experiência interna, *na medida em que* esta é independente da externa, podem ser deduzidos dos transcendentais como resultados, e consequentemente, deduzidos dos fundamentos *últimos*; ao passo que os fundamentos empíricos da experiência externa, *na medida em que* esta é independente do sujeito, só podem ser deduzidos continuamente dos fundamentos empíricos e, portanto, nunca dos últimos, se não quiser perder-se no reino do transcidente.

O entendimento comum contenta-se com os *próximos* fundamentos e, portanto, detém-se nos *fatos* da experiência; a razão filosofante se ocupa dos fundamentos *últimos* e, portanto, vai *além* dos fatos da experiência em direção aos próprios fundamentos. Até então, ela ganhou o seu nome apenas por causa disso, já que *buscava* os fundamentos *últimos*.

Para não procurar esses fundamentos ao acaso e, consequentemente, através de muitas tentativas malsucedidas, a razão deveria ter tido um conceito completamente determinado do caráter peculiar deles, o que ela não poderia ter antes de descobrir final e efetivamente esses *mesmos fundamentos* (conduzida por representações obscuras dos mesmos [meras suposições] e instruída por comparação de suas tentativas fracassadas). Nessa época, ela confundia os fundamentos transcendentais ora com os empíricos, ora com os transcendentais, e acreditava ter encontrado os fundamentos *últimos* ora nestes, ora naqueles.

Ela os procurou por meio dos *empiristas* na experiência *efetiva*, onde confundiu os resultados dos fundamentos *últimos*, que só podem ocorrer na experiência, com os fundamentos *últimos*, que têm de ser pensados como tais fora de toda experiência; assumiu os fatos, para os quais tinha de buscar as causas, como sendo as próprias causas e, em vez de investigar as competências da experiência, submeteu suas próprias competências aos ditos da mera experiência.

Por meio dos *racionalistas*, a razão buscou os fundamentos *últimos* da experiência fora de toda experiência *possível*; e como não encontrou os resultados dos fundamentos supostamente descobertos na experiência *efetiva*, ou seja, na experiência externa, declarou a experiência *externa* efetiva como uma aparência enganosa, já que depende de percepções sensíveis, isto é, na medida em que é *experiência externa*, declarou também a sensibilidade como mera impotência da mente, a partir da qual nada além de engano poderia resultar, o entendimento como a faculdade de representar as *coisas como elas são em si mesmas*, e a razão como a faculdade de representar a relação determinada *nessas coisas em si*, e assim acreditou ter encontrado os fundamentos *últimos* fora do sujeito representante, no âmbito do transcidente, no qual concedeu ao entendimento e à razão a faculdade de representar o transcidente, e presumiu ter reconhecido os fundamentos *últimos* objetivos das representações dessas duas faculdades nas *coisas em si fora* do sujeito.

Através dos *céticos*, a razão descobriu que os fundamentos *últimos* da experiência não poderiam ser descobertos nem *na experiência efetiva* nem *fora de toda experiência possível*, e concluiu precipitadamente que simplesmente não poderiam ser descobertos. Sem considerar que, por sua própria natureza, a busca e pressuposição de tais fundamentos tornavam-se-lhe absolutamente necessárias, ela declarou todos os fundamentos *últimos* em geral como *transcendentais*.

Como razão filosofante, sempre buscou os fundamentos *últimos*. Em seus representantes *dogmáticos*, tomou os fundamentos *últimos* transcendentais pelos *compreensíveis*, os quais acreditava possuir nos empiristas pela *experiência* e nos rationalistas pela *razão*. Em seus representantes *céticos*, tomou todos os fundamentos propriamente *últimos* como transcendentais e *incompreensíveis*, acreditando que teria de se contentar com fundamentos relativos. Ela, consistentemente, interpretou mal os fundamentos *transcendentais*, ou considerando-os como transcendentais e *incompreensíveis*, ou, em vez disso, assumindo os transcendentais e *incompreensíveis* como *compreensíveis*.

A descoberta dos fundamentos transcendentais estava reservada a ela na pessoa de seu

*primeiro representante crítico*⁴, quem primeiro distinguiu os fundamentos últimos compreensíveis dos transcendentais, e não os procurou nem encontrou quer na experiência efetiva, quer fora de toda a experiência possível, mas no sujeito representante e, na verdade, *na possibilidade da experiência determinada nele*, na medida em que ela depende do sujeito⁵.

Kant admite para os *empiristas* que a razão filosofante tem de provir apenas dos *fatos da experiência* e colocá-los como fundamento à sua busca pelos fundamentos últimos; mas ele lhes mostra que a própria experiência não pode conter absolutamente nenhum fundamento último, e que somente os resultados dos fundamentos últimos, a saber, os imediatos, reais, os únicos compreensíveis desses fundamentos últimos, que são dados *a priori* no próprio sujeito, podem ocorrer na experiência.

Ele admira para os *racionalistas* que a razão filosofante não pode de modo algum descobrir os fundamentos últimos *na experiência*, e especialmente *na experiência externa*, *na medida em que* ela depende da sensibilidade; mas ele lhes mostra que só são compreensíveis aqueles fundamentos últimos cujos resultados imediatos ocorrem na experiência, e que esses fundamentos não podem ser outros senão as condições da experiência dadas no mero sujeito, posto que a experiência depende do sujeito e não dos objetos externos, e que, portanto, os fundamentos últimos, enquanto representáveis e compreensíveis, não podem ser objetos localizados fora de nós.

Ele admite para os *céticos* que os fundamentos últimos buscados *fora de nós* são transcendentais e nunca podem ser encontrados; mas lhes mostra que a experiência efetiva que por eles é admitida não pode ser pensada claramente sem distinguir seus fundamentos *externos*, dentre os quais nenhum fundamento último pode ser descoberto, dos *internos*, que têm de ser dados plenamente *no sujeito*, na medida em que este é necessário para a possibilidade da experiência, e devem se anunciar por meio de seus resultados imediatos na experiência.

As *formas* da representação dos *sentidos* externos e internos (*espaço e tempo*), das representações do *entendimento* (*as categorias*) e da *razão* (*a unidade incondicional*)⁶, primeiramente descobertas e estabelecidas na *Crítica da Razão Pura*, são aquelas na experiência na medida em que ela depende do sujeito representante. Devem ser resultados imediatos que realmente ocorrem dos fundamentos *últimos*, *dados no sujeito* antes de toda experiência, a saber, das faculdades da *sensibilidade*, do *entendimento* e da *razão* determinadas no sujeito e vinculadas a leis imutáveis, que devem ser pressupostas para a possibilidade da experiência.

Enquanto os fundamentos últimos compreensíveis foram mal entendidos pela razão filosofante que os buscava no empirismo, racionalismo e ceticismo de acordo com as múltiplas modificações desses três tipos de representação, eles foram desde sempre dados no sujeito representante e incessantemente eficazes, no comum e são entendimento não procurados e desconhecidos (mas justamente por isso, não mal compreendidos). Seus resultados estiveram sempre presentes na experiência; e assim como os raios de luz foram desde sempre as causas da cor e da visibilidade, sem e antes que fossem reconhecidos nessa *qualidade*⁷, também os fundamentos transcendentais da experiência foram desde sempre a causa do *imutável e puramente verdadeiro*, a qual está contida na cognição humana em todas as suas mudanças, imperfeições e erros. O são e comum entendimento, que em relação à verdade de seus conhecimentos sempre se apega apenas aos fatos da experiência, e nesta medida faz um uso inevitável dos resultados

⁴ Reinhold refere-se a Immanuel Kant.

⁵ Ver os prefácios e a introdução da *Crítica da razão pura*, onde Kant delineia os contornos e limites da razão para circunscrevê-la nos âmbitos teórico e prático da filosofia.

⁶ Referência à estética transcendental (B 33-73 / A 19-49), à Analítica transcendental (B 89-349 / A 65-292) e à Dialética transcendental (B 349-732 / A 293-704) da *Crítica da razão pura*.

⁷ Reinhold já mencionou este exemplo no livro III de *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, texto de 1798. Aliás, metáforas com luz e cores são recorrentes em seus textos. Nas *Cartas sobre a filosofia kantiana*, de 1792 (*Briefe II*), p. 127 ele diz: “A luz daquela alvorada vermelha era um reflexo da razão pura que estava chegando mais perto do horizonte do espírito humano”.

dos fundamentos transcendentais neles contidos torna-se, portanto, conduzido por esses fundamentos, embora apenas instintivamente, mas por isso mesmo, muito mais seguro. Como ele não tem necessidade de investigar os fundamentos últimos absolutos, permanece, então, em uma completa ignorância em relação a eles, pelo que está protegido contra todos os erros *artificiais*, aos quais a razão filosofante está exposta ao buscar esses fundamentos, e que, por sua vez, pertencem às condições da sua descoberta.

Portanto, também o entendimento comum, quanto seja saudável, possui muito mais verdade do que a razão filosofante, antes mesmo desta ter encontrado os fundamentos últimos compreensíveis de que absolutamente necessita para purificar e enriquecer o conhecimento comum através de princípios estritamente científicos.

Na busca dos fundamentos últimos, a razão filosofante tem de partir primeiro das convicções do entendimento comum, pelas quais só pode ser guiada com certeza na medida em que são saudáveis. Essa saúde sempre limitada em si mesma, ainda que fosse impecável para si, teria de ser reduzida no filósofo pelas aberrações da razão filosofante. As investigações dessa razão devem, portanto, encontrar inúmeros obstáculos ao seu sucesso, em parte pelos erros *naturais* do entendimento comum, contidos nos materiais a serem investigados, em parte pelos erros *artificiais*, que ela mesma traz nesses materiais, em relação aos quais esse sucesso só pode ser alcançado gradual e tardivamente. Contudo, do mesmo modo em que o entendimento comum e a razão filosofante se limitam mutuamente por suas imperfeições no caminho de sua progressiva cultura, também não se apoiam menos um no outro por suas perfeições gradualmente alcançadas, e os erros do entendimento comum são tão frequentemente abolidos por discernimentos mais profundos da razão filosofante quanto os erros desta por convicções saudáveis daquele⁸.

Uma vez que o entendimento (pelo qual entendo aqui tanto a razão quanto o entendimento em sentido mais estrito) é uma faculdade especial da mente que tem seu modo de ação peculiar e imutável, contém apenas condições puras de verdade, é dependente apenas de suas próprias leis e incapaz de doença, bem como de qualquer grau de saúde. O entendimento como tal jamais pode errar.

Somente a faculdade de *usar* o entendimento está além das leis pelas quais o puro ou mero entendimento é invariavelmente determinado, ela também está ligada a condições outras e, de fato, muito variáveis, e visto que ele depende delas, está sujeito a doenças e capaz de inúmeros graus de saúde.

A faculdade de usar o entendimento depende em parte das condições *físicas* da organização, da configuração e constituição das ferramentas do sentido externo, dos nervos, do cérebro etc.;

Em parte das condições *psicológicas* das faculdades empíricas da mente, das faculdades do sentimento e do sensível, da faculdade da imaginação, da fantasia, da memória, da faculdade de designação etc., e das qualidades dessas faculdades modificadas tanto pelo talento quanto pela cultura;

Em parte da condição *moral* da liberdade da vontade, tanto pela influência imediata da decisão, quanto mediada pelas inclinações involuntárias e indomadas dos nossos juízos;

Em parte das condições presentes totalmente externas ao homem, ou das circunstâncias externas, que são pressupostas tanto para as expressões voluntárias e involuntárias de todas as faculdades da mente, quanto para a cultura dessas faculdades na experiência externa.

8 Reinhold já tratou essa relação de dependência entre os dois conceitos nas *Cartas sobre a filosofia kantiana*, de 1792 (*Briefe II*), principalmente na nona carta, p. 207, quando o autor mostra a justificação do conceito de liberdade da vontade pela convicção do *comum* e *são entendimento*, e que nela não há contradição que possa desaboná-la perante o julgamento da razão filosofante.

Em relação a essa condição, a saúde e a doença do entendimento são ou *morais* ou *psicológicas* ou ambas ao mesmo tempo. Pois toda doença do entendimento consiste na restrição de seu uso; e esta está fundada ou apenas no *próprio sujeito*, e de fato não nas faculdades transcendentais e infalíveis vinculadas a leis imutáveis, mas na liberdade da pessoa⁹, - ou fundada fora do sujeito nas faculdades empíricas, e assim, mutáveis e externamente determináveis. No primeiro caso, seus enunciados são *mau uso*, porque toda ação da vontade pressupõe o uso do entendimento; no segundo caso, são mais ou menos um *não-uso* do entendimento, porque a aplicação das leis imutáveis pressupõe a saúde das faculdades empíricas da mente.

A doença *moral* do entendimento não pode, certamente, existir com uma saúde completa da faculdade *empírica* da mente, que, mesmo que não fosse impossível em si mesma, já seria impossibilitada apenas pelo mau uso da liberdade: - mas com um grau considerável dessa saúde, do qual depende o *brilho* do entendimento, que não deve de modo algum ser confundido com sua *saúde*.

O uso da faculdade de produzir conceitos diretamente a partir de intuições sensíveis, ou do entendimento no sentido *mais estrito*, é um *efeito* inevitável do poder do pensamento na medida em que ele está, por um lado, relacionado às formas de representação sensível (espaço e tempo) e, por outro, às formas dos conceitos (as categorias); e como ambos os tipos de formas são imutáveis, a expressão do entendimento determinada por elas é uniforme, infalível, universal, e o próprio entendimento é incapaz de qualquer doença em relação a elas. As representações concretas claras, mas indistintas¹⁰, dos objetos individuais da experiência externa, na medida em que não são desenvolvidas por qualquer raciocínio, contêm na mente do mais nescio dos ignorantes e do pensador autônomo de primeira classe exatamente o mesmo conteúdo que se compõe, além das representações *empíricas* tiradas das impressões externas, também das *transcendentais* determinadas *a priori* na sensibilidade e no entendimento, das marcas características de grandeza *extensiva* (em relação ao *intuível*), de grandeza *intensiva* (em relação ao *perceptível*), de *substância* (em relação ao *pensável* no intuitivo)¹¹ etc., na representação total do objeto. O nescio e o pensador autônomo imaginam sob essas marcas características o mesmo da mesma maneira, desde que não façam outro uso delas senão o *concreto*, *involuntário* e *inevitável*, que é um resultado necessário e imediato das leis transcendentais da sensibilidade e do entendimento, às quais o sujeito representante está vinculado, e por meio das quais a experiência *externa*, em toda a mutabilidade de seu conteúdo, que depende de meras impressões, recebe atitude, determinabilidade e validade universal.

Contudo, assim como essas marcas características *transcendentais* são usadas no *raciocínio*, consequentemente não mais pela mera sensibilidade e pelo mero entendimento no significado mais estrito, mas pela *razão*, surge assim, imediatamente, o caso em que elas têm de ser representadas de uma maneira essencialmente diferente pelo *entendimento comum* e pela razão filosofante. O entendimento, que nunca ultrapassa os fatos da experiência mesmo em suas representações mais abstratas, pensa essas marcas características em seu raciocínio sempre ainda como componentes desconhecidos das representações empíricas, descritos por marcas características intuitivas e sensibilizáveis, e sempre, por exemplo, pode torná-las claras e distintas apenas por marcas características estranhas, nunca por suas próprias. A razão, ao contrário, por sua própria natureza, tem sempre de avançar até o comprehensível último, buscar os fundamentos últimos dos fatos nos quais as marcas características transcendentais ocorrem e, consequentemente, lutar por representações puras dessas marcas características, separadas de todas as empíricas. Nessas tentativas, porém, ela tem de pensar o transcendental *impura* e, consequentemente, também *incorrectamente*, enquanto ela ainda não tiver conseguido separar

9 Reinhold desenvolve bastante o conceito de pessoa nas *Briefe II*, onde revela que a pessoa tem a liberdade de escolher entre ações favoráveis ou contrárias às leis morais.

10 Cf. sobre consciência obscura, clara e distinta em *Versuch*, § XXXI.

11 Em “Axiomas da intuição”: B 202-207 / A 148-151; nas “Antecipações da percepção”: B 207-218 / A 151-176 e na “Primeira analogia”: B 224-232 / A 182-189 da Crítica da razão pura, Kant discorre sobre os conceitos de grandeza extensiva e intensiva, como também de substância.

em suas representações do transcendental o acidental do essencial, discriminar o que é extraído das impressões daquilo que é fundado *a priori* no mero sujeito e, consequentemente, separar o transcendental do meramente empírico. O entendimento comum nunca está em desacordo consigo mesmo sobre as marcas características transcedentais e, nessa medida, apenas marcas características metafísicas do mundo físico, pelo simples motivo de que só pode concebê-las em concreto, como componentes desconhecidos do físico, consequentemente, nunca como predicados metafísicos; enquanto a razão filosofante muitas vezes está em desacordo consigo mesma inclusive sobre as marcas características físicas, na medida em que tenta subordiná-las ao metafísico, como aos princípios mais elevados, que ela desconhece de várias maneiras, enquanto não for capaz de concebê-las puramente sob o caráter do transcendental (isto é, como elas são determinadas no sujeito representante por leis gerais e imutáveis).

O entendimento, no significado mais estrito, permite apenas um único uso possível, a saber, realizar a experiência em conexão com a sensibilidade fundada *a priori* no mero sujeito, posto que esta depende do sujeito. Esse uso, que se chama *transcendental* na medida em que é determinado antes de toda experiência no sujeito é, exercício efetivo, sempre determinante, empírico e concreto. O entendimento só pode conectar o individual, as representações sensíveis, sem poder dissolver novamente sua conexão; imprimir sua marca nos fenômenos (objetos sensíveis representados) sem conscientizar-se dela separadamente, submeter o que é sentido e intuído às suas leis sem elevar essas próprias leis a objetos de representações especiais. Somente o que é impossível para o entendimento pode a razão investigar e reconhecer, pois tem a prerrogativa de fazê-lo consigo mesma e com todas as outras faculdades da mente.

A razão enquanto comum, comum a filósofos e não filósofos também tem, como o entendimento no significado mais estrito, um papel na experiência que lhe é peculiar. Assim como este, em conexão com a sensibilidade (ligada ao espaço e ao tempo como suas formas transcedentais), torna possível primeiro a experiência externa, uma vez que esta depende do mero sujeito: também a razão, pela qual só o mero sujeito de toda experiência pode ser representado imediatamente (nem no espaço nem no tempo, portanto, nem como algo representável *fora de nós*, nem como uma mudança em nós) torna a experiência interna enquanto tal possível, na medida em que por ela se entende não meramente o estado de sentimentos dos irrefletidos, mas o epítome dos fatos da autoconsciência.

Os modos imutáveis da ação da razão determinados no mero sujeito, ou as leis que vinculam esta faculdade àqueles enunciados pelos quais a experiência interna se torna efetiva, quanto dependam unicamente do sujeito, chamo de leis transcedentais da razão. Elas são incógnita e inevitavelmente aplicadas aos fatos da autoconsciência pela razão, assim como as leis transcedentais do entendimento, sem representação prévia, são aplicadas à experiência externa.

Tanto o filósofo quanto o não-filósofo, quando ambos se detêm na mera reflexão sobre os fatos de sua autoconsciência sem raciocinar sobre os fundamentos desses fatos, são forçados pelas leis transcedentais da razão, que só se aplicam à experiência interna, a diferenciar o sujeito da experiência interna de todos os objetos da externa, e nessa medida também do corpo, e negar-lhe todas as marcas características que são peculiares aos objetos da experiência externa como tais, extensão, impenetrabilidade, figura etc., consequentemente, opor a alma ao corpo, e pensá-los por meio de negações das constituições corpóreas¹².

Todavia, nas tentativas de esclarecer a representação da alma pelo desenvolvimento das suas marcas características, o entendimento comum e a razão filosofante divergem muito um do outro. O entendimento comum, que nunca vai além dos fatos da autoconsciência e, desde

12 Reinhold já investigou a relação entre corpo e alma na primeira edição das *Cartas sobre a filosofia kantiana* (1786-7) para tratar da unidade entre religião e moralidade. Para tanto, baseou-se também na discussão de Kant contida nos paralogismos da razão pura, especialmente no primeiro, o da substancialidade. Sobre isso, cf. Fracalossi, I. “O espírito da época e a necessidade da razão nas *Cartas sobre a filosofia kantiana*”, publicado na Revista Estudos Kantianos (EK), V. 10, Nº 2, 2023.

que seja *saudável*, pensa a alma como algo que sente, que intui, que deseja, que pensa e que quer e, como tal, um *eu* incorpóreo, e acredita assim tê-la compreendido suficientemente. Ao passo que a razão filosofante, que busca os fundamentos dos fatos da autoconsciência, e acredita tê-los encontrado ora no *transcendente*, ora no *empírico*, pensa a alma incorretamente até que, depois de múltiplas buscas infrutíferas, alcançou finalmente o reconhecimento das leis *transcendentais* que originalmente fundamentam a ideia de alma.

Através do uso transcendental da razão, que se limita somente à experiência *interna* como tal, – assim como através do uso do entendimento no significado mais estrito, que se limita somente à experiência externa como tal, – *apenas representações claras e ao mesmo tempo indistintas* são possíveis: através do *entendimento* – a partir de objetos individuais da experiência *externa*, na medida em que esta depende do mero sujeito; através da *razão* – a partir do sujeito *individual* de toda experiência, e pelos fatos da experiência interna, tanto quanto esta também depende do mero sujeito. Pois através *deste uso* são geradas as representações que o sujeito de toda experiência e os objetos (*Objekte*) da experiência exterior têm por objetos (*Gegenstände*), e esses objetos são representados *original* e *individualmente* por essas representações, portanto, apenas *claramente*. O desenvolvimento do conteúdo dessas representações, a dissolução da representação total em representações parciais, em uma palavra, a geração da representação *distinta* a partir da *clara* pressupõe operações da mente completamente diferentes, que se designam pelo nome de *raciocínio* e também são exclusivamente atribuídas à *razão*, à qual pertencem comunitariamente tanto no filosofar quanto em seu uso comum, e à qual constituem o *uso lógico*, que até agora foi confundido com o *transcendental*.

As operações transcendentais da razão, assim como as do entendimento, são sempre apenas *sintéticas*, porque por elas apenas *representações totais* são geradas. As operações lógicas da *razão*, por outro lado, são sempre *analíticas*, porque por elas apenas são desenvolvidas as representações totais; dissolvendo-as no raciocínio, que já as pressupõe, a razão conecta ao seu conteúdo *o que pode ser conectado*, e por meio dessa ação na consciência *separa* o que não pode ser conectado, aquilo que se *contradiz*.

Nas operações transcendentais, a razão e o entendimento são *determinantes*, enquanto obtêm, estabelecem e configuram o conteúdo das representações na medida em que ele depende do sujeito (através das formas de representação fundadas diretamente no sujeito). Nas operações *lógicas*, por outro lado, a razão é meramente *reflexionante*, pressupondo o conteúdo das representações (tanto transcendentais quanto empíricas) como já presentes, e trazendo-o à consciência distinta apenas ao direcionar a atenção às suas partes constituintes.

Por meio das operações transcendentais da razão e do entendimento apenas representações *concretas* – de objetos *individuais* – são possíveis; por meio das operações *lógicas* da razão apenas representações *abstratas* das *marcas características* desses objetos são possíveis, e qualquer representação abstrata, qualquer representação de uma coisa não individual é produzida apenas por uma operação lógica e, nessa medida, é uma ideia lógica.

O raciocínio (ou o *uso lógico da razão*) surge, cresce e prospera apenas com a *linguagem através de palavras*, que ele pressupõe e pela qual ele mesmo é de novo pressuposto. Apenas *por meio* dos pensamentos, as palavras são signos dos *pensamentos*, consequentemente dos sentimentos, sensações e intuições, bem como de objetos reais diferentes deles mesmos e de todos os pensamentos. Elas designam qualquer objeto que seja apenas por meio do pensamento dele, mais precisamente, apenas por meio de um pensamento lógico, ou seja, de um pensamento *abstrato* produzido apenas pela razão *reflexionante* a partir de uma *representação concreta* já existente, e que só pode tornar-se concreto novamente através da relação imediata à representação concreta. Todo indivíduo representado só pode ser designado por uma palavra, através de uma *marca característica representada*, consequentemente, cada representação concreta só pode ser nomeada por uma abstrata. Toda palavra, portanto, refere-se sempre primeira e imediatamente a um pensamento lógico, e assim como só esse *pensamento* é o significado mais próximo e real

da palavra, ele também só pode sê-lo na medida em que é significado de uma palavra e, assim sendo, fixado *apenas pela palavra* na consciência e enviado para o prosseguimento do raciocínio, para posterior desmembramento.

O significado da palavra ou o pensamento lógico é *claro* na medida em que a representação abstrata se relaciona *diretamente com a concreta*, da qual ela surgiu e, consequentemente, a marca característica é representada como contida no objeto; – é *distinto* na medida em que a representação abstrata se *relaciona com outras representações abstratas* que dela surgiram, na medida em que as marcas características das marcas características são representadas e, por conseguinte, o significado da palavra é desenvolvido através do *conteúdo abstrato* do pensamento. O pensamento *claro* é gerado *diretamente* de um *concreto*, o *distinto* de uma representação *abstrata*; o significado claro da palavra depende da representação *imediata* do *objeto*; o *distinto* depende do *pensamento abstrato* das *marcas características*.

As *primeiras* palavras no surgimento da linguagem podiam designar somente pensamentos lógicos *claros*, diretamente abstraídos de representações individuais dos objetos da *experiência externa*. O significado dessas palavras foi determinado pelas representações concretas dos objetos individuais, e a escolha delas pela semelhança do som com a marca característica do objeto individual tirada da experiência. As primeiras palavras podiam ser somente signos *naturais*, em cujo estabelecimento a razão se ateve à experiência imediata, por meio da qual o sentido das palavras (designando apenas objetos individuais através de marcas características mais próximas) foi mantido e protegido contra a indeterminação¹³. Mas a linguagem e o raciocínio não puderam permanecer muito tempo nesse começo cru. Através da reflexão continuada, o pensamento claro teve de ser elevado ao distinto e, nesse aspecto, ele não pôde mais ser determinado pela representação concreta da qual ele surgiu, mas apenas pelas abstratas que foram produzidas a partir dele mesmo. Com essa mais alta abstração¹⁴, conforme foi continuada, entrou na relação a necessidade cada vez mais urgente de novos signos de pensamento para as marcas características descobertas das marcas características, de modo que a razão *não mais* pôde ater-se *diretamente à experiência* no que concerne à escolha desses signos, mas quanto mais se elevava em suas abstrações acima do concreto da experiência individual, mais tinha de ser apoiada na relação pela fantasia. Quanto mais seus significados se elevavam do mais concreto para o mais abstrato, mais as palavras tiveram que se tornar signos meramente *arbitrários* a partir dos *naturais*¹⁵; quanto mais tinha que ser apoiada pela fantasia e quanto mais o raciocínio se afastava das meras percepções na experiência, menos a razão tinha que se apoiar na experiência para o seu invento.

Assim como o significado de uma palavra só se torna *claro* quando se pensa nela *concretamente*, também só se torna *distinto* depois de se ter pensado nele abstratamente e, assim, a abstração continua. O significado abstrato da palavra tem, portanto, de estar já *definitivamente presente* como tal antes que possa ser elevado a um pensamento distinto por meio de um subsequente desmembramento de seu conteúdo. Se *antes* desse desmembramento do pensamento abstrato a ser desmembrado, a *fantasia* assumiu, na *designação* deste, determinações que não são tiradas nem da experiência efetiva nem de suas condições transcendentais, nem são fundadas no que é dado *a posteriori*, nem no que é dado *a priori*, então o conteúdo do pensamento é incorreto e não pode de modo algum tornar-se correto através do mero desmembramento. A proposição que

13 De acordo com Faustino Fabbianelli (nota 7 da edição de 2004 deste livro – Felix Meiner Verlag), é em Crático, de Platão, onde se encontra o primeiro exemplo de uma semelhante tese anticonvencionalista para a relação “linguagem-Reinhold já inicia aqui objeto”.

14 Reinhold leu muito os pensadores ingleses, por isso, é plausível que tenha recebido influência sobre o papel da abstração para a linguagem na obra de John Locke: *An Essay concerning Human Understanding*.

15 Reinhold já dá sinais aqui o que mais tarde se tornará a sua filosofia da linguagem, onde tentará superar a aparência criada pela confusão das categorias metafísicas fundamentais por meio de uma análise sinônima, que aspira afastar as verdadeiras das falsas semelhanças familiares dos conceitos e palavras. Cf. *Grundlagung einer Synonymik für den Allgemeinen Sprachgebrauch in Den philosophischen Wissenschaften* (*Fundamento de uma sinônima para o uso geral da linguagem nas ciências filosóficas*). Oxford, United Kingdom: Hardpress Publishing, 2020.

expressa esse conteúdo desmembrado e incorpora ao objeto uma marca característica incorreta é considerada uma proposição *verdadeira* precisamente porque seu predicado já estava contido no conceito do objeto e, portanto, incorporado ao juízo de acordo com o princípio de contradição. Assim, por exemplo, algum filósofo, ao desmembrar a substância do pensamento, encontra em seu conteúdo a marca característica da extensão e estabelece a proposição: *toda substância é extensa*; que ele considera como um juízo absolutamente necessário e usa como princípio para fundamentar um materialismo geral. O predicado de extensão já estava presente em seu conceito de substância antes do desmembramento. Este teve, portanto, de encontrá-lo por meio do desmembramento e, no juízo, anexá-lo à substância. Somente por uma lei transcendental a marca característica da extensão chega apenas àquela substância que é intuível no espaço, e só na medida em que é intuível no espaço; e o motivo pelo qual esta marca característica foi de alguma forma acolhida no significado da palavra substância reside apenas na fantasia, que associa e apresenta como conectadas aquelas marcas encontradas mais frequentemente uma ao lado da outra¹⁶.

Todo erro é, indubitavelmente, lógico, i.e., um juízo provocado por meio de reflexão e abstração e, portanto, impossível sem o uso lógico da razão. Mas seria um pecado grave contra a razão se alguém quisesse vê-la apenas em seu uso lógico como fonte de erros. A fonte mais próxima de todo erro é a fantasia que, justamente nas circunstâncias em que os pensamentos da razão se tornam mais abstratos, impõe a ela – que reflete, abstrai, analisa – materiais falsos no conteúdo dos pensamentos abstratos que não são fundados nem na experiência nem *a priori* no sujeito, e neste sentido a fantasia é a causa imediata pela qual marcas características incorretas são encontradas por meio do desmembramento mais correto dos pensamentos falsificados, e consideradas tanto mais corretas quanto mais o pensador estiver ciente das regras lógicas cuidadosamente observadas¹⁷.

A razão filosofante, ocupada com a busca dos fundamentos últimos, só pode alcançar seu objetivo e estar de acordo consigo mesma quando descobre os fundamentos transcendenciais como tais, e os distingue tanto dos empíricos quanto dos transcendentais, isto é, daqueles que não podem ser últimos nem comprehensíveis. Esta descoberta só lhe foi possível por um longo uso continuado da razão lógica através do raciocínio reiterado de muitos de seus representantes ao longo de milênios. Ela só pode abstrair as marcas características transcendenciais dos fatos da experiência e, consequentemente, apenas das representações empíricas. As representações empíricas abstratas, por cujo desmembramento continuado a razão filosofante deve gradualmente se aproximar das marcas características transcendenciais, estão contidas, portanto, apenas em significados de palavras nas representações já existentes sem conhecimento do transcendental, em cuja determinação na proporção, quanto mais elas se afastam das representações concretas da experiência individual, também a fantasia tem mais participação; uma faculdade da mente que não está de forma alguma ligada a leis transcendentais *por si mesma*, mas só pode ser submetida a elas gradualmente e por meio de muitas tentativas malsucedidas.

Quanto mais a fantasia, ao estabelecer o significado de uma palavra que deve preceder o desmembramento lógico e por ele é pressuposta, desvia-se do sentido próprio das leis transcendentais, e nisso trabalha apenas de acordo com suas próprias leis (da chamada associação), mais incorreto se torna o significado da palavra e o pensamento contido nela; e quanto mais continuado é o desmembramento de tais pensamentos, mais se multiplicam os erros artificiais que resultam do erro fundamental, e as proposições últimas encontradas por meio de tais desmembramentos, que são usadas como princípios das ciências, estão marcadas por todo raciocínio com uma incurável e imprecisa definição, cujas consequências desvantajosas

16 Ver o que Reinhold já afirmara sobre isso nos livros II e III do *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, precisamente nos §§ 25, 70 e 84.

17 Em relação a isso, cf. também os *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band. (Felix Meiner Verlag, 2003), X, p. 14; 76 e 82. A teoria da fantasia como a fonte básica de todo erro parece ter sido incorporada por Reinhold de Hume e Locke; ver abaixo, p. 185-187 e 189 (*Apud* Faustino Fabbianelli, nota 12 da edição de 2004 deste livro - Felix Meiner Verlag).

só podem ser evitadas pelas disputas dos filósofos sobre o sentido de tais princípios. Assim, por exemplo, se a fantasia incorporou no significado da palavra *fundamento* (da coisa em geral, pela qual outra coisa é determinada) a marca característica do outro determinado *em* uma coisa antes do desmembramento e, consequentemente, do *único* outro *possível* através do um: então, por meio do desmembramento obtém-se uma proposição que suspende toda a real *liberdade* da vontade e, usada como *princípio*, torna-se perniciosa à moral, ao direito natural, e a todas as ciências a ela relacionadas. Ao passo que, se pensarmos o *fundamento* como nada mais do que aquilo através do *qual* um outro é determinado, é perfeitamente concebível um fundamento ao qual não é dado sequer um *único* modo de ação *possível* que possa, portanto, determiná-lo por si mesmo, e que é, consequentemente, uma coisa *pela qual* este ou aquele outro pode ser determinado.

Quanto mais um pensamento abstrato se aproxima do concreto da experiência *externa*, ou ainda quanto mais diretamente se relaciona com uma intuição *externa* determinada, mais a fantasia está *vinculada* à sua *designação* e menos submetida a si mesma, e o significado da palavra se eleva pela clareza do concreto, bem como a determinabilidade do objeto intuído se eleva acima de toda ambiguidade e indeterminabilidade. Há tão pouca má interpretação do sentido das palavras: *madeira*, *ouro*, *marfim*, quanto do conteúdo do conceito de *triângulo*, *círculo* etc., e não obstante nos conceitos: *madeira*, *ouro*, *marfim* etc., além de marcas características *empíricas* geradas pelas impressões, também estão contidas as *transcendentais de quantidade*, *qualidade*, *extensão*, *substância* etc. Estas ocorrem, assim, apenas obscuramente, sem consciência e de modo algum como *marcas características*, portanto, não como componentes lógicos nas representações concretas, mas apenas como efeitos necessários das faculdades transcendentais da mente, através das quais, tomadas em conjunto com a matéria empírica, surgem as representações concretas. As marcas características transcendentais não são apresentadas aqui de forma abstrata e lógica, consequentemente, neste sentido, nem correta nem incorretamente; ao passo que elas, tão logo forem usadas *abstratamente*, são apresentadas incorretamente enquanto a razão filosofante não separar nelas o transcendental do empírico.

Quanto mais um pensamento abstrato se distancia do concreto da experiência externa, ou da relação direta com uma intuição determinada externa, menos a fantasia está vinculada à sua *designação* (antes da descoberta das leis transcendentais), e mais ela está submetida a si mesma e à influência de circunstâncias accidentais, que geram por ela a *aparência* patológica, física, psicológica que falsifica os materiais de abstração superior e os significados das palavras. Torna-se assim, ainda mais difícil para a razão filosofante, na determinação mais precisa do uso da linguagem, fazer valer as leis lógicas e transcendentais contra os enganos da fantasia. Nesta questão, as disputas de pensadores autônomos entre si são tão indispensáveis quanto inevitáveis. Não sujeita às leis transcendentais desconhecidas, a fantasia, que determina os significados das palavras tanto mais arbitrariamente quanto mais abstratos eles são, deve, exatamente por isso, modificá-los de *diversas maneiras* em diferentes pensadores, e as palavras: *substância*, *causa*, *ação*, *necessidade*, *liberdade* devem, por esse motivo, assumir todos os tipos de significados e causar controvérsia até que seja descoberto o real significado transcendental delas.

A razão filosofante, na sua busca pelos fundamentos últimos comprehensíveis, não pode absolutamente prescindir dos conceitos das *operações da mente*, e o sucesso de sua busca depende da *determinabilidade* desses conceitos. Nessa medida, ela tem de partir dos fatos da experiência *interna*, aos quais pertencem as operações da mente como tais, e somente destes, precisamente por isso, podem ser extraídos os conceitos daquelas.

As palavras pelas quais os conceitos dos fatos da experiência *interna* são designados e para estes transferidos são originalmente emprestadas dos conceitos da experiência *externa*. A *similaridade* percebida entre os *fatos* externos e internos é a única regra segundo a qual o signo do pensamento pôde ser levado à razão pela fantasia, que no estabelecimento originário do uso da linguagem para os conceitos de experiência interna, o conceito de experiência externa

teve de ser resgatado¹⁸. As palavras: *representação*, *intuição*, *conceito* ainda carregam a marca de sua origem *metafórica* de forma suficientemente marcante. Era absolutamente inevitável que a fantasia tomasse os conceitos mais concretos e crus das operações da mente (dos quais o raciocínio teve de extrair os mais abstratos e mais sutis) pela designação das mesmas *imagens* da experiência externa que, à medida que continham muito do que era apropriado e peculiar *apenas* à experiência externa, tinham que falsificar os materiais do raciocínio sobre os fatos da experiência interna já nos conceitos mais concretos.

Separar a matéria que pertence apenas à experiência externa daquela que é peculiar à interna, afastá-la dos conceitos dos fatos da mera *autoconsciência* e, assim, purificá-la segundo os conceitos das operações da mente (tanto lógicos quanto transcendentais), é a tarefa mais trabalhosa, porém mais indispensável da razão filosofante. Quão lentamente este trabalho, que certamente ainda é considerado impossível pela maioria dos filósofos, deva ainda prosseguir, já esclareceria o fato de que aí um uso da linguagem sempre precisa ser estabelecido como fundamento, que parte de conceitos mais ou menos falsificados e impuros, e que a razão filosofante só tem um princípio orientador seguro nesta purificação depois de ter conseguido estabelecer pelo menos um conceito completamente purificado e, na verdade, o mais elevado possível de todos¹⁹.

O significado de uma palavra é *metafórico* enquanto a palavra não designa o pensamento diretamente, mas por meio de um outro pensamento *semelhante* a ele. O pensamento, que só pode ser pensado por meio de um significado metafórico de sua palavra, não apresenta, nesta medida, de modo algum a marca característica *peculiar* de seu objeto, e não contém nenhum conhecimento real, mas apenas *simbólico* que, *enquanto tomado por real*, é falso e gera erros. Enquanto a palavra usada para designar o pensamento de um fato da experiência interna, enquanto designá-lo efetivamente apenas *por meio* do pensamento de um fato da experiência *externa*, e enquanto o pensamento de uma operação da mente puder ser pensado apenas por meio de um significado metafórico da palavra, não obtém nenhuma marca característica de seu objeto, não estabelece dele nenhum conhecimento real, mas apenas um *simbólico* e, à medida que o significado metafórico da palavra é considerado peculiar no desmembramento do pensamento, as marcas características mais abstratas obtidas pelo desmembramento têm de ser incorretas. Enquanto as marcas características resgatadas da experiência externa ainda ocorrerem mais ou menos nos significados das palavras: *representação*, *intuição*, *conceito* etc., enquanto essas palavras não designarem apenas o que é peculiar às meras operações da mente, enquanto não deixarem completamente de ser *metáforas*, não haverá conceitos puros, completamente determinados e corretos de *representação*, *intuição* e *conceito*; e não devemos nos admirar com os pensamentos crus e a variedade de explicações que ainda hoje em dia são estabelecidas pelos mais famosos

18 Cf. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (livro III) sobre a teoria de sensibilidade, a qual deriva da distinção entre o sentido interno (matéria subjetiva) e o externo (matéria objetiva). Ambas mostram multiplicidades de naturezas diferentes. “Todos os objetos da mera faculdade de representação que são distintos da mente podem ser conhecidos apenas empiricamente, pois nada pode estar presente de modo determinado na mera faculdade de representação senão a sua mera forma. Os objetos do sentido *interno* distintos da mera faculdade de representação são mudanças dentro de nós, ou representações deles mesmos à medida que são sensações, e como sensações *internas* são determinadas por um ser afetado apenas pela espontaneidade, como externas são determinadas simultaneamente por meio do ser afetado *de fora*. Os objetos do sentido *externo* distintos da mera faculdade de representação, ao contrário, são os *objetos fora de nós*, para os quais uma matéria dada deve corresponder através do ser afetado de fora. Dos dois tipos de objetos distintos de nossa faculdade de representação, apenas as representações empíricas são possíveis e, consequentemente, também apenas *conhecimentos empíricos* são possíveis; e nosso conhecimento *a priori* é restrito unicamente à mera faculdade – e à própria faculdade de conhecimento, na qual as formas da receptividade (*Receptivität*) e espontaneidade, as formas da sensibilidade e, como será mostrado mais claramente na sequência, também do entendimento e razão, devem ser determinados como objetos da representação *a priori* antes de qualquer ser afetado (§ LXIV, p. 417-8).

19 No *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Reinhold já fez essa purificação e afirma que a autoconsciência é o ponto mais alto para o qual todo o conhecimento deve convergir. Com a autoconsciência, o sujeito representante é representado como representante, e a representação do eu (autoconsciência ou consciência distinta) apenas é possível através de representações *a priori* das formas da receptividade e espontaneidade. O sujeito não pode representar-se a si mesmo senão somente como objeto (*Objekt*), e não há outro predicado senão o do *representante* (Cf. § XXI, p. 273-4).

filósofos de profissão sobre o sentido das palavras *representação*, *intuição*, *conceito* e sobre os objetos da experiência interna em geral.

Chamo de *empíricas* aquelas *faculdades* da mente que só podem ser pensadas como disponíveis no *sujeito da autoconsciência* através da conexão (conhecida da experiência efetiva) desse sujeito com a *organização*. As operações dessas faculdades nunca podem ser compreendidas sem as operações da organização, que como tais pertencem à experiência externa. Nos conceitos dessas faculdades, portanto, sempre estão contidas marcas características que se relacionam diretamente com *mudanças na organização* e, portanto, são extraídas dos fatos da experiência externa. Faculdades deste tipo são, por exemplo, a *fantasia*, a *memória*, a *faculdade de designação*: (todos os *signos* dos pensamentos são em si mesmos imagens da *intuição externa*, *empírica*, *modificada* pelos *órgãos*, e qualquer que seja o uso deles, não podem ser apresentados ao sujeito sem mudanças na organização, e todas as operações da fantasia estão vinculadas a essa matéria *figurativa*). Os conceitos das expressões de todas essas faculdades empíricas da mente necessitam, portanto, não apenas de nomeações metafóricas *resgatadas* de conceitos da experiência externa para sua designação, e não contêm imagens da experiência externa apenas em seu estado bruto como significados *metafóricos* de palavras, mas também em seu desenvolvimento posterior mais fino não podem prescindir das marcas características pertencentes à experiência externa, uma vez que tais marcas características também devem sempre estar contidas entre as determinações *peculiares* dos conceitos das faculdades *empíricas* da mente.

A relação é bem diferente com as faculdades *transcendentais* da mente. Estas só podem ser pensadas no sujeito por meio de conceitos completamente determinados e corretos na medida em que se pode e se deve *abstrair* completamente da conexão deste sujeito com a organização²⁰, porque elas são as faculdades que devem ser pressupostas no *mero sujeito* representante para a possibilidade da experiência em geral, tanto interna quanto externa. Nos conceitos desta faculdade não pode ocorrer absolutamente nenhuma marca característica de uma experiência externa, porque essas faculdades estão *a priori* no fundamento de *toda* experiência em geral. A *sensibilidade transcendental*, por exemplo, deve ser pensada como: “a faculdade do sujeito (qualquer que este seja em si mesmo), sendo afetado, chegar a representações”; o *sentido externo transcendental* como: “a faculdade do sujeito, sendo afetado, chegar a representações a partir de fora”²¹, – onde se abstrai completamente se de fato e por quais *órgãos* o sujeito deva ser afetado.

De acordo com um fato da autoconsciência, o sujeito representante se distingue da organização na medida em que esta pode ser representável; como de um objeto externo, que, embora em constante conexão com o sujeito conhecido pela experiência, mas na medida em que pode ser percebido no espaço, tem de ser contado entre os objetos da experiência externa²². Uma faculdade que só pode ser atribuída ao sujeito em relação à organização representada e só chega a ele através da experiência efetiva, é faculdade *empírica* do sujeito; enquanto aquela que deve ser própria ao sujeito com a mera mas definida possibilidade de representar a si mesmo e coisas fora dele é pensada *a priori* nele, independentemente da organização efetivamente representada, e é faculdade *transcendental* do sujeito. Como essa faculdade somente pode se anunciar diretamente em fatos da *autoconsciência* em operações do sujeito, consequentemente apenas na mera experiência interna, de modo que os seus conceitos não possam ser puros, ou o que aqui dá no mesmo, *corretos*, e apropriados para seus objetos, enquanto a razão filosofante ainda não tiver conseguido retirar do sentido das palavras, pelas quais esses conceitos são designados, todas as imagens resgatadas das intuições externas e transformar o significado originalmente metafórico dessas palavras em um [significado] peculiar. Talvez ela já tenha conseguido isso agora, pelo menos na medida em que, por *representação em geral* não pensa nada além daquilo

20 Cf. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, §VI, p. 198-199: “Toda disputa seria aqui impossível se não fosse pelas partes, mesmo que fosse apenas por meio de um acordo tácito, mesmo sem saber ao certo elas próprias sobre algo que não estivessem de acordo, que chamam de representação, e que distinguem de outro algo sobre a qual discordam, que é a organização”.

21 Cf. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, §§ L e LIII.

22 Cf, idem, § LXXXIV.

que na consciência é diferenciado do objeto e do sujeito e a ambos relacionado²³.

Acredita-se ter dado determinação suficiente ao conceito de conhecimento filosófico ao chamá-lo de *conhecimento a partir de princípios*, e distinguindo-o nesta propriedade do histórico, como *conhecimento a partir de fatos*²⁴. Mas como o significado das palavras que ocorrem nesta declaração é nada menos que completamente determinado, uma vez que cada palavra nela é usada para designar mais de um conceito, então o acordo dos filósofos sobre essa explicação era apenas aparente, dizia respeito apenas à fórmula, e irrompeu em disputas ao prestar contas mais detalhadas sobre o seu sentido. Toda explicação geral aceita serviu mais para esconder a falta de um conceito completamente definido até então do que para ajudá-lo.

Se por *conhecimento a partir de princípios* se entende o conhecimento na medida em que ele ocorre a partir de fundamentos absolutamente imutáveis e, consequentemente, segundo leis inevitavelmente exercidas, ainda que não reconhecidas, então esse conhecimento também condiz com o entendimento *comum*. Sim! Apenas neste o conhecimento está livre daqueles erros que resultam de uma aplicação errada provocada por um conhecimento presunçoso e incorreto dessas leis.

Se por *conhecimento a partir de princípios* se entende o conhecimento na medida em que este ocorre a partir de fundamentos *reconhecidos*, absolutamente imutáveis; e por *princípios* se entende as leis do conhecimento – não meramente em si e para si, mas na medida em que são reconhecidas como tais, representadas por conceitos determinados, designadas por palavras e expressas em proposições: então, de fato, o conhecimento a partir de tais princípios sempre é buscado, mas nunca está disponível, enquanto não se houver estabelecido, além de regras lógicas do pensamento, que só dizem respeito à forma lógica do conhecimento, ao mero raciocínio, e além dos axiomas e postulados *matemáticos*, que se limitam à determinação da *grandeza expressiva*, quaisquer princípios que não sejam contestados tão logo seu sentido seja discutido.

As regras lógicas, que dizem respeito apenas ao desenvolvimento mas de modo algum à determinação do conteúdo real do pensamento, ora foram consideradas como as únicas leis fundamentais possíveis e incontestáveis do conhecimento, ora confundidas com as leis contestadas (metafísicas); e mesmo os metafísicos, que acreditavam possuir em sua *ontologia* a ciência dos primeiros e, de fato, os *reais* fundamentos do conhecimento, só foram capazes de proporcionar alguma solidez aos teoremas dessa ciência ao impingir sem perceber regras lógicas aos fundamentos reais de suas provas.

A expressão *conhecimento a partir de princípios* torna-se ainda mais indeterminada se entendermos por princípio todo juízo conectado à consciência de necessidade que é posto como fundamento a outros juízos. Tais princípios são as *premissas maiores* em todo silogismo da razão²⁵, pertencem à forma lógica de todo conhecimento raciocinante *compartilhado* pelo entendimento comum e a razão filosofante; e podem, portanto, constituir o caráter real do conhecimento filosófico ainda menos do que as regras lógicas. Quanto ao seu sentido, mesmo essas premissas maiores não são nada de fixamente constituído enquanto se disputar a respeito da aplicação das regras lógicas constituídas sobre o real conteúdo dos pensamentos. Até agora, foi possível ser um conhecedor de lógica bem grande, sim; e através dela também um artífice da razão muito fino, mas ao mesmo tempo, um filósofo bem pequeno. O genuíno conhecimento filosófico *a partir* de princípios sempre se comporta como o conhecimento dos próprios princípios filosóficos.

Se por um *princípio* se entende qualquer proposição geral e necessária que contém o fundamento para outras proposições²⁶, então aqui há de se responder primeiro à pergunta:

23 Esta é a definição da filosofia elementar de Reinhold. Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, „Fundamentale Lehre”, III, § 1.

24 Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 11.

25 Cf. teoria da razão em *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, livro III.

26 Em *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 115 Reinhold afirmou:

quais dessas proposições são as realmente filosóficas? ou: em que consistem a *necessidade e a universalidade peculiares a um princípio filosófico*?

Acima de tudo, deve-se saber em que elas *não* consistem. Todo princípio filosófico é, naturalmente, uma proposição necessária e geral; mas nem toda tal proposição é um princípio filosófico. Toda proposição filosófica tem de ter necessidade lógica e universalidade. Mas nem toda proposição que as tem é, portanto, filosófica. Todo filosofar é raciocinar, i.e., tarefa lógica da razão de suscitar a consciência do conteúdo dos pensamentos por meio do desmembramento destes. Mas nem todo raciocinar é um filosofar. As proposições, cuja necessidade e universalidade são um mero resultado do uso analítico da razão, do raciocínio, são, por toda a sua *verdade lógica*, se não tiverem além disso uma necessidade e universalidade fundadas *noutro lugar*, tão pouco filosóficas quanto *realmente verdadeiras*, a menos que um *fundamento real* diferente de sua regularidade lógica garanta essa verdade. Então, por exemplo, a proposição: *todas as substâncias são extensas*, é produzida pelo desmembramento de um conceito de *substância* em que a marca característica da *extensão* já estava presente *antes* do juízo lógico; e essa proposição tem, nessa medida, uma necessidade e uma universalidade fundadas apenas no *desmembramento* desse conceito. Não posso pensar *nenhuma* substância como *não extensa* se eu descobrir, pelo desmembramento de meu conceito de *substância em geral*, que já penso a própria extensão na e com a substância. Mas essa necessidade e universalidade não se realizam de modo algum àqueles filósofos que não admitiram a marca característica da *extensão* em seu conceito de *substância em geral* já antes de seu desmembramento. Se a proposição: *todas as substâncias são extensas* devesse ter mais do que necessidade e universalidade lógicas, então um fundamento haveria de ser dado por que *teríamos* de assumir a marca característica de extensão no conceito de *substância em geral* antes de desmembrá-lo. Apenas pela consciência deste fundamento e pela circunstância de que ele seria efetivamente um fundamento necessário e universal, essa proposição poderia, portanto, tornar-se uma proposição genuinamente filosófica²⁷.

Em segundo lugar, a necessidade e a universalidade *puramente filosóficas nunca* podem ser meramente *hipotéticas*²⁸. Pois, como a busca e o estabelecimento dos fundamentos absolutos e últimos comprehensíveis constituem o caráter peculiar da razão filosofante, então, a necessidade e a universalidade das proposições pelas quais esses fundamentos são expressos têm de ser absolutas por excelência. Os princípios puramente filosóficos são proposições que expressam fundamentos *absolutos*, consequentemente, absolutamente necessários e universais, e têm, portanto, de ser chamados de *princípios [Grundsätze] absolutos*. Essa necessidade e universalidade absolutas do fundamento que uma tal proposição estabelece, naturalmente pressupõem raciocínio para serem *encontradas*; mas não podem de modo algum ser *produzidas* por ele [racionamento] como [a necessidade e a universalidade] *lógicas*. Assim a necessidade e universalidade da proposição: *todos os animais são seres orgânicos e representantes*, não são nada menos que puramente filosóficas. O fundamento pelo qual o *representar* e o *ser organizado* são combinados no conceito de *animal* não é senão absolutamente necessário e universal, mas um *fato (Faktum) da experiência externa*. A necessidade e a universalidade da proposição são em si mesmas meramente lógicas, apenas produzidas pelo raciocínio, não encontradas; e são *mais do que lógicas* apenas na medida em que se referem a um fato (*Faktum*) histórico. Mas justamente por isso não são puramente filosóficas. A definição do animal é, no que diz respeito ao seu conteúdo, apenas uma verdade histórica.

Por outro lado, a proposição: *todo objeto cognoscível* (ao mesmo tempo representável pelo entendimento e pela sensibilidade) é, em relação àquilo que nele surge, *efeito de outro*, um princípio

"Um princípio chama-se toda proposição pela qual várias outras proposições são determinadas. Digo: as proposições são determinadas, e assim me distancio das explicações anteriores do princípio, no qual ele é chamado ora 'uma cognição a partir da qual é reconhecida a possibilidade de muitas cognições', ora 'uma proposição que contém o verdadeiro fundamento de outras proposições', ora 'uma proposição da qual outras seguem' etc., e em cada uma delas há mais ou menos motivos para entender mal a verdadeira determinação e os limites da utilização um princípio" (Apud Faustino Fabbianelli, nota 20 da edição de 2004 deste livro - Felix Meiner Verlag).

27 Sobre definição cf. *Über das Fundament den philosophischen Wissens (Fundamentschrift)*, p. 94.

28 Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 36s.

puramente filosófico, contendo necessidade e universalidade absolutas e não meramente lógicas. O conteúdo desta proposição não expressa nenhum fato (*Faktum*) histórico, mas sim uma lei da faculdade cognitiva determinada *a priori* no estabelecimento da mera sensibilidade e do mero entendimento. Sua necessidade e universalidade peculiares não são produzidas pelo raciocínio, mas apenas descobertas, e são um resultado da faculdade cognitiva determinada no sujeito antes de toda experiência efetiva e independentemente dela.

A necessidade e a universalidade puramente filosóficas são, portanto, apenas aquelas que, em distinção tanto das lógicas quanto das meramente hipotéticas, têm de ser chamadas de *transcendentais*, e que só podem ocorrer em tais proposições cujo conteúdo não estabelece nem uma regra lógica do raciocínio nem um fato (*Faktum*) histórico, mas uma lei original da *faculdade de representação* concebida através de conceitos completamente determinados, i.e. aquela faculdade que deve ser pressuposta *a priori* no mero sujeito para a possibilidade da experiência tanto externa quanto interna.

A tentativa da razão filosofante de *estabelecer o conhecimento a partir de princípios*, ou o que dá no mesmo, de *conhecer algo pelos fundamentos últimos absolutos*, só pôde ter sucesso até agora na medida em que essa razão aproximava a consciência indistinta das *leis transcendentais* da consciência distinta.

Saber (*Wissen*) é conhecimento com consciência dos fundamentos suficientes²⁹. Para o saber comum, suficientes são os fundamentos *mais próximos*, para o filosófico, apenas os *últimos*.

Os fundamentos últimos, entre os quais entendo aqui apenas os comprehensíveis, ou são *relativos*, i.e., os últimos que foram descobertos até agora, e que pressupõem fundamentos ainda mais elevados, ou *absolutos*, os últimos que podem ser descobertos e não têm acima de si nenhum fundamento comprehensível mais elevado.

Os fundamentos comprehensíveis absolutamente últimos têm de ser *dados* na mente, mas podem estar disponíveis e ser efetivos sem qualquer consciência clara. A razão filosofante também pressupõe esses fundamentos como efetivamente dados; e luta de acordo com a consciência deles, para elevar, por meio deles, o conhecimento comum para o conhecimento científico.

Enquanto a razão filosofante ainda não tiver descoberto, por meio de seus avanços graduais, os fundamentos últimos absolutos *dados*, ela toma fundamentos últimos *relativos* por absolutos meramente *assumidos como dados*; um mal-entendido que se anuncia suficientemente por seu desacordo consigo mesma nas rixas entre seus representantes e na diferença dos fundamentos últimos assumidos postos por eles.

Os fundamentos últimos absolutos não podem ser dados e descobertos nem na experiência *externa*, na medida em que esta depende das *impressões externas*, nem na experiência *interna*, na medida em que esta depende da *externa*. Por este lado, os materiais do conhecimento humano são capazes de um crescimento incessante; por outro, os fundamentos da experiência descobertos até agora são sempre resultados de outros, que mais cedo ou mais tarde podem ser descobertos, e o conhecimento empírico nunca pode levar a fundamentos empíricos absolutamente últimos.

Isto se aplica tanto ao conhecimento da nossa *mente* no que diz respeito às faculdades empíricas modificadas por sua organização, quanto ao conhecimento dos objetos fora de nós. A psicologia *empírica* é tão capaz de um avanço ao infinito quanto a *ciência natural*.

29 Sobre esta definição, ver também um artigo de uma revista que Reinhold conhecia muito bem: “Sobre os limites do conhecimento humano”, em: *Philosophisches Magazin*, ed. por J. A. Eberhard, I. vol., 1 St., 1788, p. 9-29, especialmente p. 21: “Esta é toda a matéria a partir da qual, de acordo com as leis da forma que se baseiam no princípio da contradição ou razão suficiente, o sistema do conhecimento humano deve ser composto”. Em relação a isso, ver também os *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 28 (Apud Faustino Fabbianelli, nota 23 da edição de 2004 deste livro – Felix Meiner Verlag).

Os fundamentos absolutamente últimos dados podem se anunciar por seus resultados *mais próximos* (reais) apenas na experiência *interna*, – na medida em que esta depende do mero sujeito representante, e na experiência *externa* – na medida em que depende da *interna* – e, como *fundamentos*, só podem ser dados e descobertos *no sujeito*.

A experiência *interna* depende da externa na medida em que contém fatos em cujos conceitos determinados *não se pode abstrair* das *impressões externas* e das condições da *organização*. A experiência interna é *independente* da externa na medida em que contém fatos em cujos conceitos determinados *tem de se abstrair* das *impressões externas* e das condições de *organização*.

A experiência *externa* é *independente* da interna na medida em que depende somente de impressões externas, consequentemente em relação a tudo o que é *individual* em seu conteúdo. Ela é *dependente* da experiência interna na medida em que marcas características são atribuídas a seus objetos, que não são de modo algum extraídas de impressões externas e levam consigo a consciência da absoluta necessidade e universalidade que só se anunciam na experiência interna.

Aos fatos da experiência *interna*, *como tal*, também a *autoconsciência* pertence como um fato sem o qual todos os outros seriam impensáveis.

Há uma autoconsciência *pura* como um fato da experiência interna e por meio dela o *sujeito*, *como representante*, *distingue-se da organização como um objeto externo representado*, e toda mudança na organização é pensada como algo localizado *fora do sujeito*.

Há uma autoconsciência *empírica* como um fato da experiência interna e externa e, por meio dela, o *sujeito representante* é *representado como conectado com a organização como pessoa*³⁰, e as mudanças que ocorrem na organização são pensadas como localizadas na pessoa.

Se e em que medida o *sujeito*, como *coisa em si*, também é independente da *organização* como *coisa em si*; se o que está na base da representação que temos do *sujeito*, *fora* dela e fora da faculdade do sujeito, é diferente ou não daquilo que está na base da representação que temos da *organização*, *fora* dela e das faculdades da mente que lhe pertencem? Não se pode perguntar sem contradição; porque esta pergunta pressupõe que o sujeito e a organização, que conhecemos apenas *pela representação* e, consequentemente, apenas *como coisas representadas*, podem ser conhecidos *sem representação* e *como coisas em si*. Mas é fato que, num tipo de autoconsciência (a saber, na *pura*) existe um conceito de *sujeito* pelo qual distinguimos o *sujeito representado* da *organização representada*.

Os fatos da *autoconsciência empírica* só podem ser pensados por meio de conceitos em cujas marcas características ocorrem impressões externas. Os fatos dessa autoconsciência pertencem, portanto, à experiência interna *na medida em que* esta depende da externa.

Os fatos da *autoconsciência pura* só podem ser pensados por meio de conceitos em cujas marcas características devemos abstrair das impressões externas. Os fatos dessa autoconsciência pertencem, portanto, aos fatos da experiência interna, *na medida em que* esta é *independente* da externa e depende apenas do mero sujeito.

A consciência da *mera representação* como tal é um fato da experiência interna; e *por meio dela* se distingue a representação do objeto e do sujeito, e se relaciona apenas com o sujeito.

A consciência *pura* ou *transcendental* da *representação* como tal é um fato da experiência interna, e *por meio dela* a representação se distingue do sujeito e de todos os meros objetos, consequentemente, também das mudanças na organização, relacionando-se somente com o sujeito da *pura autoconsciência*. O

30 Reinhold opera bastante com o conceito de pessoa em *Briefe über die kantische Philosophie*. Band II, pp. 136s, onde tenta provar a não-impossibilidade da liberdade como uma faculdade fundamental da pessoa. Em outras palavras, a pessoa tem a faculdade para determinar-se para a satisfação ou insatisfação do impulso interessado, tanto de acordo quanto em desacordo com a demanda do impulso desinteressado, isto é, pode obedecer ou violar a lei. Nesse caso, trata-se da *liberdade natural da vontade*, que é diferente da *autoatividade da razão kantiana*.

oposto ocorre na consciência *empírica* da mera representação.

Os fatos da *consciência transcendental da representação*, apresentados por meio de conceitos *puros*, contêm as marcas características daquilo que nas meras representações pertence ao sujeito da *autoconsciência*, ou seja, o que tem de ser pressuposto no mero sujeito para a possibilidade de toda experiência – da interna e da externa – na medida em que esta contém representações, e o que deve ser chamado de *faculdade transcendental de representação*.

Assim, por exemplo, a *consciência transcendental da representação sensível do sentido externo* é a consciência da representação que surge através de *impressões externas* na medida em que se relaciona com o sujeito da *autoconsciência pura*, que é distinto da organização representada. No conceito *puro da representação do sentido externo* extraído desse fato, deve-se, portanto, abstrair completamente das modificações orgânicas desse tipo de representação; a representação deve ser pensada como aquela que surge no sujeito por meio de *impressões externas* (como e de onde quer que sejam obtidas), e a *sensibilidade transcendental* – como a *faculdade do sujeito de chegar a representações por meio de impressões*.

Tanto a consciência das *representações*, como tal, quanto a *autoconsciência* só são possíveis através da consciência daquilo que é próprio ao sujeito representante como tal nas representações e só se anuncia na experiência interna. A experiência externa depende da interna apenas na medida em que pressupõe uma consciência daquilo que também nela é peculiar ao mero sujeito.

Se, então, a experiência interna como tal pode conduzir a *fundamentos últimos*, isso só é possível na medida em que a *faculdade da representação* pode, em seus efeitos, tornar-se objeto da *experiência interna*; e esses efeitos nada mais são do que as *representações na medida em que pertencem ao mero sujeito*, isto é, as representações em relação àquilo pelo que são meras *representações*.

De acordo com seu conteúdo, o conceito *universal*, lógico da *representação* como tal só pode ser extraído do conceito de *consciência em geral*, sob o qual se entende o *fato mais universal* da experiência interna que, precisamente por não poder ser derivado de nenhum outro, não permite nenhuma *explicação*, mas mera *discussão* de seu conceito que, *puramente pensado, claro por si só*³¹.

Toda consciência só pode ser pensada através de três componentes. Algo que é consciente, sujeito – algo do que se é consciente, objeto – e algo no qual se é consciente, que se chama *representação*.

A representação é, portanto, aquilo que, na consciência, é diferente do sujeito e do objeto, mas se relaciona a ambos.

Este é o caráter comum da *representação sensível*, do conceito (ou representação do entendimento) e da *Ideia* (ou representação da razão). Sem ter pensado determinadamente sobre esse caráter da representação, não se poderá pensar determinadamente sobre nenhum fato da *autoconsciência* e da *consciência da representação*.

A *proposição da consciência em geral* é, portanto, o *primeiro princípio* para a ciência das *leis transcendentais do conhecimento*.

Se por filosofia se entende o epítome dos conhecimentos criados a partir dos fundamentos

31 Cf. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, § XIII e também *Über das Fundament den philosophischen Wissens (Fundamentschrift)*, p. 94, onde Reinhold explica que uma análise e uma determinação consistentes do caráter último e mais alto da filosofia é a condição suprema para a precisão das definições filosóficas, as quais dependem da determinação completa de seu sentido (*Sinn*), pois a verdade dessas definições, ou de todas as definições filosóficas possíveis, pressupõe a verdade de uma única definição, que é suprema, última, “cujos caracteres não podem mais ser definidos, mas devem ser determinados por um princípio que se autodetermina”. Esses caracteres não podem estar contidos em outros mais altos e mais gerais, e é por essa exclusiva auto-determinabilidade que Reinhold acreditou que seu princípio ainda poderia atender a demanda de núcleo para uma fundação pública da filosofia.

últimos, e o próprio conhecimento dos fundamentos últimos é conferido à filosofia, então esse conhecimento pode ser chamado de *filosofia elementar*; e o princípio da consciência é o primeiro princípio da filosofia elementar³².

A fonte dessa filosofia elementar é a *experiência interna na medida em que é independente da externa*, isto é, na medida em que consiste em *fatos da pura autoconsciência*.

As proposições pelas quais os conceitos desses fatos, extraídos diretamente desses fatos, são resolvidos e representados em juízos diretos, chamo de *proposições da consciência*. Elas são apenas proposições da experiência e, porquanto, não são princípios filosóficos. Mas na medida em que os fatos estabelecidos por elas estão diretamente fundados no sujeito da pura autoconsciência, essas proposições contêm os materiais puros para os princípios filosóficos últimos que delas são derivados por meio de juízos indiretos ou raciocínios³³, através dos quais seus fundamentos transcendentais chegam à consciência.

Suplemento*³⁴

“Falta uma metodologia para a filosofia pura. As batalhas filosóficas são entregues sem nenhuma tática. São mais os conflitos de turbas brutas do que as evoluções de exércitos ordenados que encontramos em nossos jornais e panfletos críticos e polêmicos. Busca-se a pedra do saber filosófico sem se ter chegado a um acordo consigo mesmo sobre as regiões nas quais não pode ser encontrada, e muito menos sobre aquelas onde deve ser encontrada. Corre-se de um campo para outro, do lógico ao metafísico, e deste ao matemático; daí (por um *Salto mortale*)³⁵ ao empírico-psicológico, sem saber ou se preocupar onde se encontra e como se chegou lá. Se alguém quiser ganhar uma posição firme em um determinado campo: então, não se o enfrenta, atrai e arrasta-se-o a outro, ou até mesmo grita-se vitória e triunfo sobre ele, se ele absolutamente não quiser lutar fora do chão e terra escolhidos”.

“Acreditávamos que, para o rigor científico, o que importava era somente que tudo fosse comprovado. Uma pretensão vã e autocontraditória! O que você, querido amigo, escreve sobre o princípio de sua filosofia elementar, provavelmente se aplica aos princípios reais de todas as ciências. O fundamento que por eles se declara não é nada mais nada menos que um fato, se ele for um fundamento real e efetivo, um fato, e nesta medida algo dado e indemonstrável. Só o que resulta disso é capaz de uma prova, tem um fundamento alegado que, na medida em que deve ser um fundamento suficientemente verdadeiro, não deve e nem pode ter um fundamento próprio”.

“Mas os fatos podem e devem ser subordinados uns aos outros; um é pressuposto pelo outro, e é tarefa do gênio filosófico descobrir, pela observação aguçada, diferenciação e conexão, a

32 Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, erster Band, p. 80 e p. 167 (*Fundamentallehre*).

33 Em *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, p. 506, Reinhold explica por meio de silogismo (*Vernunftschluss*), ou juízo indireto (*mittelbare Urteil*), como ele o chama, o fato de que é pela ação que a razão liga os conceitos de acordo com as quatro categorias, ou momentos, de totalidade (ou universalidade) incondicionada (*unbedingten Allheit*), limitação (*Limitation*), concorrência (*Konkurrenz*) e necessidade (*Notwendigkeit*). A forma geral do silogismo compõe-se na ligação com o incondicionado das duas primeiras formas do juízo, totalidade e limitação. Reinhold designa a ligação já realizada, representada na consciência por silogismo analítico, e por sintético a conexão empreendida previamente na consciência pela ação da espontaneidade. O silogismo infere, o juízo julga. Inferir costuma significar uma relação entre sujeito e predicado que não é direta, em que o predicado da premissa maior se relaciona com o sujeito pelo termo médio, que é outro predicado. É a mesma descrição que aparece na *Critica da razão pura* (A 321, 330 / B 378 e 386). Já na *Critica da razão prática* (A 162-30), como não pôde fazer a mesma divisão da Analítica entre estética e lógica transcendentais, isto é, entre analítica dos conceitos e analítica dos princípios, Kant faz uma divisão que se assemelha a um silogismo: o princípio moral fica na premissa maior, as ações possíveis (boas ou más) ficam na menor, e a conclusão é a determinação subjetiva da vontade. Reinhold diz que o filósofo de Königsberg foi o primeiro a descobrir a natureza do silogismo (*Versuch*, p. 514).

34 *A partir de uma carta não impressa de um de meus amigos filósofos.

35 Importante conceito imagético adotado por F. H. Jacobi para descrever a passagem ao suprassensível através da crença e não da racionalidade. Cf. *Sobre a Doutrina de Espinosa em Cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*, p. 53, 93, 98, 109 e 212. Tradução de Juliana F. Martone. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2021.

verdadeira subordinação desses fatos, não permitir nenhuma lacuna em sua série, mas também nenhum membro estrangeiro, e principalmente localizar o mais elevado entre eles, o qual deve ser colocado como fundamento de todos os outros e do qual nenhum outro, que tenha o menor conteúdo e a maior dimensão, possa estar no fundamento. Por fim, cabe à diligência filosófica *apresentar* o fato descoberto de forma pura e determinada. – *Prová-lo?* Nada disso! Fatos só podem ser *apresentados*. Eles têm de proporcionar a própria entrada”³⁶.

“Toda *verdade real*, na medida em que é real, baseia-se meramente em *fatos*”.

“As leis lógicas do pensamento dão apenas verdade *necessária*, mas nenhuma *real*. Os fatos dão apenas verdade *real*, mas *nenhuma necessária*”.

“Casa-se ambas. Fertiliza-se as *formas lógicas*, estéreis em si mesmas, pelos *germes dos fatos*; e assim a ciência e os princípios *reais* são gerados”.

“Se os fatos fossem tão *simples* que nenhuma marca característica, nenhum componente, nenhuma condição interna ou externa pudessem deles ser distinguidos, qualquer tentativa para conseguir conhecimento ampliado por meio de tais fatos seria em vão. Em todo raciocínio, uma comparação do diferente é essencial. Mas onde há partes, aí a análise é possível e indispensável para uma consciência clara da síntese, do todo”.

“Certamente, na ascensão aos elementos mais simples do conhecimento, muitos filósofos já chegaram aos conceitos do *representar* e da *representação*, e neles se detiveram como o último elo na sua série de pensamentos. Mas neste último elo, não puderam distinguir mais nada: consideravam a representação como um fato pensável por meio de um conceito simples e indissolúvel, e por isso mesmo não sabiam o que fazer desse fato e do seu conceito claro, mas não distinto”.

“O autor da *teoria da faculdade de representação* finalmente viu também a multiplicidade onde se costumava ver apenas a mera unidade”. Na representação “ele descobriu” que há relação com o sujeito e o objeto, e distinção entre objeto e sujeito da consciência. “Isso é fato, fato da consciência em geral, em que objeto, sujeito e representação aparecem como seus componentes essenciais; é realmente assim, e é de surpreender que ainda não se tenha visto e reconhecido universalmente algo que agora se impõe à reflexão de forma tão natural e cotidiana”.

“Ter encontrado o fato *mais elevado* subjacente a toda verdade real sem a descoberta dos componentes de seu conceito determinado teria permanecido uma observação estéril. A apresentação determinada da descoberta exige ainda o estabelecimento e classificação dos fatos mais concretos e subordinados ao *mais elevado*, além de uma análise exaustiva de todos eles”.

“Analizar aqui significa derivar vários juízos de um juízo composto; e se há três *leis primordiais* do pensamento lógico: os *princípios de contradição*, da *razão suficiente* e do *terceiro excluído*³⁷; então, uma análise se esgota quando se retira da proposição que exprime o fato de todos os *juízos categóricos, hipotéticos e disjuntivos* possíveis que nela possam estar contidos, tanto os *negativos* como os *positivos*”.

“Os juízos que resultam da conexão do fato com as leis primárias do pensamento lógico são os *primeiros* descendentes. Estes podem se conectar novamente entre si, e assim surgem verdades de *segunda potência*: filhos e netos. Eles têm parte na herança tanto da *realidade* quanto

36 Cf. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, zweiter Band, p. 46.

37 Para a primeira e terceira proposições ver Aristóteles, *Anal. pr.* I, 32, 47a; *Met. IV*, 7, 1011b, 22-24; X, 7, 1057a; sobre o princípio da razão, ver G. W. Leibniz, por exemplo, *Monadologia*, §31 (Os escritos filosóficos de Gottfried Wilhelm Leibniz, ed. por C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlim 1875-90, especialmente v. 6, p. 612): “Nossos raciocínios se baseiam em dois grandes princípios, o da contradição... [e] o da razão suficiente, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser encontrado como verdadeiro ou existente, nenhuma afirmação verdadeira, sem que haja uma razão pela qual é assim e não de outra forma, embora essas razões na maioria das vezes não possam ser conhecidas por nós” (*Apud* Faustino Fabbianelli, nota 31 da edição de 2004 deste livro – Felix Meiner Verlag).

da *necessidade*; uma do pai, outra da mãe”.

“Mas aí ainda há um negócio muito difícil e, no entanto, indispensável para empreender. Toda a descendência tem de ser batizada – tem de ser *designada*. Pois todos esses produtos da razão reflexionante são coisinhas tão finas e fugazes que se esvaem imediatamente se não estiverem atrelados a *sinais* e *presos com firmeza*, para que possam ser *guardados* e *usados* conforme a necessidade”.

“Descobrimos, por exemplo, que a representação se relaciona com o sujeito representante como a proposição consequente de um juízo hipotético com sua proposição antecedente. Da mesma forma, a representação se relaciona com o objeto. Agora, como queremos chamar essa relação? De *fundamento*? Mas como impedimos então que essa nomeação se misture com as *múltiplas facetas* de uma *causa*, de modo que o conceito da última não seja subordinado ao da primeira?”

“As palavras *ter*, *de*, *em*, *pertencer*, *relacionar* etc. carregam todas consigo inconvenientes semelhantes. Assim como são usadas na *filosofia elementar*, devem expressar as mais finas funções da razão por meio de sua forma [Gestalt] comum com pronomes, preposições e verbos auxiliares cotidianos!”