

Studia Kantiana

REVISTA
DA SOCIEDADE
KANT BRASILEIRA

Volume 24

Número 1

Abril de 2026

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

Editores adjuntos

Lorena Marques
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Luciana Martínez
Universidade de Lisboa
Lisboa, Portugal

Nicole Martinazzo
Universidade de São Paulo São Paulo
São Paulo, Brasil

Assistentes editoriais

Giovanni Sarto
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Isabela Pereira de Lima
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Isadora Tabordes
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, Brasil

João Pedro Montandon Hokama
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil

Karine Cristine de Souza Barboza
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Rafaella Silveira Sucupira da Costa
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, 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/Wittemberg
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
Univerità 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]

- 7 **Kant e l'interesse metafisico per la biologia: l'apriori categoriale tra sviluppo epigenetico e "preformismo del limite"**

[Kant and the metaphysical interest in biology: the categorical a priori between epigenetic development and "preformationism of the limit"]

Jessica Segesta

- 23 **Kant and Hegel on logic and ontology: philosophizing without judgments and syllogisms. A Hegelian response to the logocentric predicament**

Miguel Herszenbaun

- 39 **Sentido común estético y conocimiento en Kant**
[Aesthetic common sense and knowledge in Kant]

Matías Oroño

- 53 **Gadamer on Kant and the problem of prejudice: a critical reading**
 [Gadamer sobre Kant e o problema do preconceito: uma leitura crítica]

 Claudia Laos Igreda
- 63 **O estatuto do progresso nos opúsculos de Kant na década de 1780**
 [The status of progress in Kant's opuscula in the 1780s]

 Gabriel Martins Ferreira
- 85 **A imaginação na reflexão estética: síntese e espontaneidade imaginativa na *Crítica da Faculdade de Julgar***
 [Imagination in aesthetic reflection: synthesis and imaginative spontaneity in the Critique of the Power of Judgment]

 Eliakim Ferreira Oliveira
- Resenha**
 [review]
- 105 **Resenha - Kant: Pensador da Terra**
 [SANTOS, L. R. dos. Kant: Pensador da Terra. Lisboa: Colibri, 2022]

 Inês Beatriz Dias Ferreira
- Tradução**
 [translation]
- 111 **Kant sobre as ideias da razão como conceitos e como intuições**
 [Dietmar Heidemann]

 Isabela Pereira de Lima

Kant e l'interesse metafisico per la biologia: l'apriori categoriale tra sviluppo epigenetico e “preformismo del limite”

*[Kant and the metaphysical interest in biology: the categorical a priori
between epigenetic development and “preformationism of the limit”]*

Jessica Segesta¹

Università degli Studi di Palermo (Palermo, Italy)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.102038

Abstract

Il saggio indaga le motivazioni metafisiche che hanno orientato l'interesse kantiano per il dibattito tra epigenetisti e preformisti in ambito biologico. Nella prima e seconda parte dello studio vengono ricostruite alcune tappe fondamentali della riflessione kantiana sul tema, mettendo in luce le ragioni di ordine metafisico che, di volta in volta, ne hanno guidato le scelte teoriche. L'analisi si concentra poi su alcuni passaggi della recensione alle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* di Herder, con l'obiettivo di individuare alcuni strumenti teorico-concettuali utili ad inquadrare la concezione critica dell'*a priori* categoriale. Sulla base di tali strumenti, viene quindi avanzata un'ipotesi interpretativa della conclusione epigenetica della *Deduzione trascendentale*, che integra elementi di natura preformista. A tal fine, viene introdotta la nozione di “preformismo del limite” per descrivere l'elemento strutturale che fonda e orienta l'epigenesi concettuale.

Keywords: Kant; epigenesi; preformismo; metafisica; Deduzione trascendentale.

Abstract

The essay investigates the metaphysical motivations that oriented Kant's interest in the biological debate between epigeneticists and preformationists. In the first two parts, I reconstruct several key stages of Kant's reflection on this issue, highlighting the metaphysical reasons that guided his theoretical choices at different moments. The analysis then focuses on selected passages from Kant's review of Herder's *Ideas for the Philosophy of the History of Humanity* in order to identify conceptual tools useful for framing the critical conception of the categorical *a priori*. On this basis, the essay advances an interpretative hypothesis concerning the epigenetic conclusion of the *Transcendental Deduction*, arguing that it integrates elements of a preformationist nature. To account for this structure, the notion of a “preformationism of the limit” is introduced to describe the structural principle that grounds and orients conceptual epigenesis.

Keywords: Kant; epigenesis; reformationism; metaphysics; Transcendental Deduction.

¹ Contrattista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche (SUM) dell'Università degli Studi di Palermo. E-mail: jessica.segеста@unipa.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9952-4132>.

Introduzione

È innegabile il debito che la filosofia trascendentale di Kant contrae fin da subito nei confronti dei dibattiti scientifici del tempo. Si pensi, innanzitutto, al confronto sulla natura dello spazio e del tempo, che aveva visto scontrarsi da un lato i leibniziani – sostenitori della natura prettamente relazionale dei loro concetti – dall'altra i newtoniani, per i quali invece spazio e tempo possedevano una realtà sostanziale di tipo assoluto². In fondo, è stato proprio nel tentativo di conciliarne le istanze che la riflessione kantiana è approdata, attraverso un percorso tutt'altro che lineare, a quel nuovo <Lehrbegriffe> (cfr. *Refl*, AA 18: 69, R. 5037; *KrV*, A 491 B 519) che finirà col rivoluzionare le sorti dell'intera speculazione metafisica: la tesi sull'idealità trascendentale delle forme pure della nostra intuizione. Analogamente un altro dibattito accompagna e segna, prima sotterraneamente e poi in termini via via sempre più espliciti, la concezione kantiana stavolta dell'apriori categoriale: è quello che, da tempo, animava il fervido panorama delle cosiddette scienze della vita³, ovvero, il dibattito tra epigenetisti e preformisti riguardante la generazione e lo sviluppo dei corpi organici.

Dopo gli studi pionieristici di Phillip Sloan⁴ e Timothy Lenoir⁵, negli ultimi anni una nuova generazione di studiosi ed interpreti si è impegnata a dimostrare l'ineludibilità delle questioni e delle problematiche attinenti all'ambito delle scienze della vita per una comprensione più coerente e compiuta della filosofia critica kantiana. In questo contesto, particolare attenzione merita certamente l'opera di Jennifer Mensch *Kant's Organicism: Epigenesis and the Development of the Critical Philosophy*, nella quale l'autrice mette in evidenza il ruolo chiave che, nello sviluppo della filosofia critica kantiana, è ricoperto dalla progressiva appropriazione di concetti mutuati dalle scienze empiriche, come per l'appunto quello di epigenesi e, più in generale, di sviluppo organico⁶. D'altra parte, la stessa teoria epigenetica che Kant elegge a modello di spiegazione dello sviluppo della ragione umana nel testo della seconda edizione della *Critica della ragion pura* (B 167), come pure quella di stampo preformista, da lui chiamata enigmaticamente in causa per discutere dell'origine dei concetti puri del nostro intelletto (A 66, B 91), non rappresentano semplicemente due teorie embriologiche di segno opposto, bensì riflettono dei paradigmi esplicativi legati a due differenti ordini di considerazione di natura e ontologica e fisico-teologica⁷ (Zammito, 2015, p. 203).

A tal proposito, un primo obiettivo di questo studio sarà mostrare come, a guidare le riflessioni kantiane in merito alla disputa tra gli allora sostenitori del preformismo e quelli dello sviluppo epigenetico in sede embrionale, sia stato fin da principio *un interesse profondamente metafisico* e non strettamente biologico⁸. La prima parte del lavoro sarà quindi dedicata a

2 Per uno sguardo più generale sul tema si rimanda a: Futch, 2008; Arthur, 2021; Belkind, 2013.

3 Per un quadro più esaustivo del dibattito cfr. Mensch, 2013, p. 1-7; Sloan, 2002; Bertolotti 1990, p. 15-18; La Padula, 2023.

4 Sloan, 1979.

5 Lenoir, 1980; 1989.

6 Ferrarin fa notare che, in sede di *Critica della ragion pura*, l'analogia con lo sviluppo organico affianca e integra quella che assimila lo sviluppo delle conoscenze razionali pure alla progettazione e costruzione di un edificio: "If reason develops its system of pure cognitions out of its spontaneity, its making is more comparable to the generation of organism in epigenesis than to the technical production of artifacts. At the same time, the idea avails itself of deliberate efforts and designs [...]. Kant need both the organic unity of reason and the appeal to the architect" Ferrarin, 2015, p. 41.

7 Secondo Lebrun, mutuando il concetto di sviluppo organico dalla biologia la filosofia kantiana opera un deciso slittamento di prospettiva in vari ambiti del sapere, compiendo così un passo decisivo verso la rottura con la teleologia tradizionale (Lebrun, 1993, p. 358); una rottura che, secondo quanto riporta Lebrun, si realizza di fatto solo con la *Kritik der Urteilskraft* e la teorizzazione del giudizio riflettente. È all'interno di tale opera, d'altronde, che Kant teorizza l'idea di organismo come <Naturzwecke> (§64; §66); concezione che ne definisce al meglio il profilo autonomo, non inquadrabile nell'ottica di una produzione demiurgica (Lebrun, 1993, p. 327-328), né in quella visione meccanicistica della natura che è tipica del pensiero moderno (Marques & Brito, 2014, p. 101-106). Sul concetto kantiano di organismo nella *Kritik der Urteilskraft* e sulle opere successive si rimanda a: Emundts, 2001; si veda anche: Fellbaum, 2005

8 Un'idea, questa, che riprende quanto messo in luce da Mensch (Mensch, 2013, p. 214, n. 283). Diversa è la

ripercorrere brevemente le tappe che hanno segnato il posizionamento kantiano all'interno del dibattito biologico del tempo, mettendo di volta in volta in luce le ragioni metafisiche che ne hanno determinato e definito le tendenze teoriche. Più nello specifico, verranno analizzati alcuni passaggi tratti dal testo del *Beweisgrund* (1763) nei quali si fa esplicitamente riferimento ai modelli biologici del preformismo individuale e dell'epigenesi meccanica, per mostrare innanzitutto come in questi primi anni le esigenze metafisiche della filosofia kantiana spingano verso una forma emendata di preformismo. Si analizzeranno poi alcune riflessioni manoscritte risalenti agli anni settanta, all'interno delle quali è piuttosto ad un peculiare modello epigenetico che Kant rimanda per definire stavolta lo sviluppo "organico" dei principi della conoscenza umana.

Saranno infine presi in esame alcuni passi specifici tratti dal testo della recensione di Kant all'opera di Herder *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*; ciò al fine di individuare alcuni strumenti teorico-concettuali che, come si mostrerà in corso d'opera, risultano essere indispensabili per meglio inquadrare la più matura concezione kantiana dell'*a priori* categoriale, tenendo conto delle note ambiguità che le fanno da contrassegno nel testo della *Critica della ragion pura*. Trattasi di ambiguità che, come è noto, derivano dalla scelta kantiana di appropriarsi in via ufficiale del modello di sviluppo epigenetico per descrivere il paradigma epistemico istituito dalla *Deduzione trascendentale* (B 167), mantenendo al contempo degli elementi di natura preformista nella descrizione della loro origine (A 66, B 91). A questo proposito, nella parte conclusiva dello studio si appronterà, alla luce degli strumenti teorico-concettuali acquisiti, un'ipotesi di lettura riguardante la conclusione epigenetica della *Deduzione* che contempla una base di natura preformista di tipo particolare. Si introdurrà quindi la nozione di "preformismo del limite", avanzando un'ipotesi teorica che intende porsi come alternativa alla tesi del preformismo minimale di Günter Zöllner, nella misura in cui prefigura uno slittamento categoriale del problema, individuando come elementi "preformati" non tanto disposizioni già date, ma piuttosto le *limitazioni* di una forma spontanea di produzione.

1. Per una forma "emendata" di preformismo: le ragioni metafisiche del Kant precritico

Già a partire dalla seconda metà degli anni '50 si hanno espliciti rimandi, da parte di Kant, alle teorie biologiche sulla generazione dei corpi organici. Piuttosto noti, a questo proposito, sono i riferimenti al modello epigenetico di Georges-Louis Leclerc de Buffon⁹ all'interno delle lezioni di geografia fisica¹⁰. Si trattava, in estrema sintesi, di un modello secondo il quale la formazione dell'embrione era considerata avvenire a partire dalla combinazione di molecole organiche determinata dall'azione meccanica di "microforze" prive di finalità intrinseca, analoghe a quelle di stampo newtoniano (Gaissinovich, 1968; Hall, 1968). A questa concezione si opponevano i sostenitori¹¹ di un preformismo di tipo individuale – teoria che, al tempo, faceva eco all'armonicismo di derivazione leibniziana –, per i quali l'origine dei corpi organici era riconducibile invece allo sviluppo di germi e/o semi preesistenti ad ogni singolo atto generativo, nei quali l'individuo risultava essere completamente dato in una sorta di forma

posizione di Zammito, per il quale le considerazioni kantiane sul tema restituirebbero delle autentiche ipotesi teoriche concretamente volte a contribuire al dibattito scientifico dell'epoca (Zammito, 2015).

9 Esiste in verità una notevole controversia riguardante la collocazione della teoria embriologica di Buffon, dal momento che molti interpreti trovano non pochi elementi di "preformismo" in essa (Zammito, 2015, p. 203). Buffon credeva infatti che l'epigenesi potesse essere assimilata a un approccio materialista e che utilizzasse meccanismi, anche se non poteva essere ridotta *tout court* ad un meccanismo (Hoquet, 2005).

10 L'opera principale di Buffon, la *Histoire naturelle générale et particulière* (1749), veniva adoperata da Kant come riferimento per le lezioni di geografia fisica iniziate nel 1756.

11 Tra le forme più influenti di preformismo nell'età moderna vi era sicuramente l'ovismo, teoria secondo la quale il feto sarebbe già *completamente preformato* all'interno dell'ovulo femminile. Tra i sostenitori di tale teoria si ricordano Albrecht von Haller (1708-1777) e Charles Bonnet (1720-1793).

“miniaturizzata”.

Kant dimostra di essere ben consapevole del fatto che il dibattito biologico ruoti in questi anni attorno a queste due teorie – quella dell’epigenesi “meccanica” e quella del preformismo “individuale” – e dimostra anche di avere le idee piuttosto chiare su dove posizionarsi. Ce ne dà prova all’interno dell’opera del 1763 intitolata *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*; un testo la cui reale vocazione, come il titolo stesso basterebbe a suggerire, è tutt’altro che di natura biologica. All’altezza della considerazione 4° della 2° sezione, nel contesto di quello che si presenta essere a tutti gli effetti un tentativo di emendazione dell’allora prova di stampo fisico-teologico¹², ritroviamo infatti un commento, tutt’altro che neutro, ai due modelli di sviluppo organico menzionati sopra. Kant scrive infatti:

La struttura delle piante e degli animali dimostra una disposizione tale, che sono per essa insufficienti le leggi universali e necessarie della natura <die allgemeine und nothwendige Naturgesetze unzulänglich sind>. Ora, pur essendo assurdo considerare la prima generazione di una pianta o di un animale come un risultato meccanico accessorio di leggi universali della natura, tuttavia rimane ancora una duplice questione, che dalla ragione addotta non è risolta: se, cioè, ogni individuo sia immediatamente costituito da Dio e perciò sia di origine soprannaturale, essendo solo la riproduzione, cioè il passaggio da tempo a tempo, affidata per lo sviluppo ad una legge naturale, ovvero se alcuni individui del regno vegetale e animale siano certo di immediata origine divina, ma siano tuttavia dotati di un potere, per noi inconcepibile <uns nicht begreiflichen Vermögen>, di generare il proprio simile secondo una ordinata legge di natura, e non soltanto di svilupparlo <nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln>. Da entrambi i lati si affacciano delle difficoltà. È forse impossibile stabilire quale sia la più grande (BDG, AA 02: 114; tr. p. 158).

Poco dopo ritroviamo anche un riferimento esplicito alle tesi di Buffon e di Maupertuis¹³:

Le forme interiori del signor di Buffon, e gli elementi di materia organica, che secondo l’opinione del signor di Maupertuis, si congiungono in conseguenza dei loro ricordi secondo le leggi del desiderare e dell’abborrire, sono o non intelligibili <unverständlich>, proprio come la cosa stessa, o del tutto inventati arbitrariamente <ganz willkürlich erdacht>. Ma se non teniamo conto di simili teorie, dobbiamo poi per questo lanciarne un’altra egualmente arbitraria <die eben so willkürlich ist>, e cioè che tutti gli individui siano di origine soprannaturale, sol perché non si capisce il modo naturale della loro nascita? Qualcuno ha forse mai resa comprensibile meccanicamente la facoltà del lievito, di generare il suo simile? Eppure non ci si appella per questo ad un principio soprannaturale (BDG, AA 02: 115; tr. p. 159).

Ci sono almeno due elementi che, specie ai fini del presente studio, vale qui la pena sottolineare. Innanzitutto, è degno di nota il fatto che Kant accomuni sotto il segno della *totale arbitrariness* tanto la teoria epigenetica quanto la teoria preformista, sottolineando come a nessuna delle due compete un reale valore esplicativo in ambito biologico – idea che, come è noto, resterà pressoché inalterata fino alla stagione critica¹⁴. D’altra parte, se il ricorso esclusivo ad un principio di ordine soprannaturale per spiegare i fenomeni del mondo naturale è già sintomo, per il Kant precritico, di quella pigrizia intellettuale che contraddice ogni genuina indagine

12 Basata sul principio di causalità efficiente e non sul *nexus finalis* (Menichetti, 2001, p. 189). Il principale difetto della allora prova fisico-teologica era individuato da Kant nel potenziale tratto “antiscientifico” che contraddistingueva il ragionamento di tipo finalistico. Per concludere a Dio dalla bellezza e dal finalismo osservabile in natura era, infatti, indispensabile riconoscere il carattere del tutto contingente di questo ordine, che invece il determinismo scientifico problematizzava. È soltanto nella *Kritik der Urteilskraft* che il potenziale conflitto fra la fisico-teologia ed il principio di causalità verrà scongiurato, con l’introduzione della distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente. Il principio trascendentale di finalità non risulterà allora di per sé anti-scientifico, ma, per la sua originarietà, pre-scientifico.

13 Le teorie di Maupertuis furono esposte per la prima volta nella sua *Dissertation physique à l’occasion du nègre blanc* (1744), pubblicata in forma anonima e riedita in versione rivista con il titolo *Vénus physique* (1745). Una versione ulteriormente rivista fu poi presentata nella prima parte del *Système de la nature* del (1751), pubblicato in tedesco nel 1754. Kant possedeva una copia personale di questa edizione.

14 Cfr. V-MP/Mron, AA 29: 761.

filosofica¹⁵, l'alternativa epigenetica presentata da Buffon e Maupertuis restituisce anch'essa un'ipotesi del tutto arbitraria e, per questo, destinata al fallimento in ambito scientifico¹⁶.

Al di là delle questioni di ordine metodologico, alle quali Kant pure si mostra essere qui particolarmente sensibile (Zammito, 2015, p. 204-205), sono le più profonde ragioni metafisiche che le sottendono ad interessare propriamente il filosofo prussiano: “Ciò che a noi importa è solo far notare la prevalenza delle ragioni in quanto metafisiche <der Gründe, in so fern sie metaphysisch sind>” (BDG, AA 02: 114; tr. p. 158). Ed è su tale piano che l'epigenesi ed il preformismo rivelerebbero per Kant il loro volto più problematico. La prima farebbe esclusivamente appello a forze di tipo meccanico, escludendo del tutto la presenza di ordinamenti di tipo finalistico in natura. Così facendo essa contraddirebbe quella che, agli occhi del giovane Kant, restituisce una sorta di evidenza empirica: “una grande arte ed una combinazione contingente, fatta con libera scelta in conformità a certi scopi <durch freie Wahl gewissen Absichten gemäß>, sono ivi evidenti” (BDG, AA 02: 114; tr. p. 158). Il preformismo individuale, di contro, si appella alla causalità finalistica del divino dando vita ad un modello di spiegazione dei fenomeni naturali che non solo risulta essere del tutto privo di necessità nei suoi effetti – l'intelletto divino avrebbe infatti potuto dare vita ad un ordinamento diverso da quello a cui apparteniamo¹⁷ –, ma finisce altresì col sottrarre forza formativa alle singole creature. Entrambe ragioni per le quali Kant non è disposto, né di fatto lo sarà mai¹⁸, ad accettare una tale versione del preformismo.

Nel 1763 Kant sembra quindi voler suggerire un'alternativa tanto al meccanicismo epigenetico quanto alla teleologia preformista; alternativa per la quale, pur ammettendo un'insondabile origine divina degli esseri viventi, pure si concede loro una reale *capacità produttiva* e non meramente riproduttiva, secondo leggi di natura. “Il mio scopo”, scrive infatti Kant, “è soltanto quello di mostrare [...] come alle cose naturali si debba concedere una maggiore possibilità di produrre conseguenze secondo le leggi universali <eine größere Möglichkeit nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen>” (BDG, AA 02: 115; tr. p. 160). Si tratta, detto in altri termini, di riconoscere alle singole sostanze un'attitudine non soltanto a “sviluppare <entwickeln>”, ma anche a “generare <erzeugen>” il proprio simile (BDG, AA 02: 115; tr. p. 159) secondo le leggi universali vigenti in natura. Poco più in là nel testo, nella sezione dedicata alle regole del metodo emendato della teologia fisica, Kant aggiunge: “nella struttura stessa di un animale è da supporre che una disposizione unica <ein einzige Anlage> abbia una capacità feconda di molte conseguenze utili <eine fruchtbare Tauglichkeit zu viel vortheilhaften Folgen>” (BDG, AA 02: 126; tr. p. 170). Si tratta di un'indicazione particolarmente degna di nota, dal momento che offre un primo importante chiarimento circa la funzione assegnata in questi anni alle *Anlagen* – nozione che, come è noto, avrà un ruolo chiave nella definizione dell'apriori categoriale in sede critica. In questi anni, con tale termine Kant sembra di fatto rinviare alla *capacità propria* di ogni organismo di dare vita a molteplici forme di sviluppo, eludendo così il rischio di incorrere nelle rigidità tipiche di un preformismo a trazione meramente divina.

D'altra parte, al netto delle critiche che vengono riservate in questi anni ad entrambe le teorie embriologiche, ciò che sembra delineare Kant tra le pagine meno frequentate del *Beweisgrund* è di fatto una *revisione* del modello preformista¹⁹, secondo la quale verrebbe concessa una maggiore capacità produttiva secondo le leggi naturali alle singole creature, “limitando” il potere causale che il divino esercita su di esse. Alternativa, questa, che si inserisce a pieno titolo

15 Cfr. *V-MPLI/Pöhlitz*, AA 28: 233; see *V-MP/Mron*, AA 29: 760-63.

16 Il fallimento è dovuto al fatto che una tale teoria tende ad attribuire un potere eccessivo alla materia, tanto da esser liquidata da Kant come una forma di “ilozoismo”.

17 Da tenere presente è il fatto che Kant, in questi anni, ammette la possibile esistenza di più mondi in senso metafisico, riconoscendo la possibilità che il divino possa aver scelto di dare vita ad ordinamenti mondani che seguono schemi di natura spazio-temporale alternativi (cf. *PND*, AA 01: 414; tr. it. p. 50).

18 In sede critica, sarà l'adozione di un modello di sviluppo epigenetico non meccanico e su base preformista la soluzione approntata da Kant per *rendere ragione* tanto del carattere spontaneo, quindi puro dei concetti puri dell'intelletto umano, quanto della necessità del loro riferimento oggettivo.

19 Sulla presenza di elementi espressamente preformisti nel Kant precritico vedi: Zöller, 1988.

all'interno di quello che, come si è in parte già accennato, sarebbe stato il tentativo da parte di Kant di emendare la prova fisico-teologica basandola non più sul *nexus finalis*, ma sul principio di causalità efficiente della scienza (Menichetti, 2001; p. 189). Un tentativo che, a sua volta, riflette l'originaria esigenza kantiana di approntare una spiegazione di ordine metafisico dei fenomeni naturali capace di armonizzarsi con i paradigmi esplicativi dell'allora scienza fisico-matematica²⁰.

2. La “svolta” epigenetica nelle *Reflexionen* degli anni Settanta

Se nel corso dei primi anni Sessanta Kant sembra di fatto intenzionato a riformare il modello preformista concedendo maggiore capacità produttiva al singolo organismo vivente, senza però mettere in questione la sua “immediata origine divina” (BDG, AA 02: 115; tr. p. 159), a partire dagli anni Settanta è invece ad un modello di sviluppo di tipo epigenetico che egli fa esplicitamente riferimento. E lo fa, stavolta, non per fornire ipotesi sull'origine dei corpi organici, bensì per *descrivere* l'origine organica²¹ dei principi della conoscenza umana. Sono questi, infatti, gli anni in cui si fa oramai più che evidente l'intenzione kantiana di riappropriarsi di quei modelli di spiegazione che in sede biologica non hanno una reale ed effettiva valenza epistemica, per *restituirli* al piano dell'indagine metafisica (Mensch, 2013)²² cui originariamente appartenerebbero, quello che riguarda appunto lo sviluppo delle facoltà conoscitive umane.

In questi anni, determinante è per Kant l'influenza esercitata dalle tesi di J. N. Tetens (La Padula, 2023; p. 192-198), che nei *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* ipotizzava una forma di evoluzione dall'interno (da forme già date), capace di coesistere con un modello di sviluppo epigenetico; ammettendo così una sorta di “epigenesi per mezzo dell'evoluzione o una evoluzione che produce nuove forme” (Ferrini, 2022, p. 115). Una “via di mezzo”, quella prospettata dal filosofo e matematico tedesco, da lui impiegata nell'ambito di una vera e propria teoria riguardante lo sviluppo delle facoltà umane (La Padula, 2023; p. 193). Una teoria, condotta però secondo quel metodo osservativo che era tipico della psicologia empirica e che, per Kant, non poteva che risultare del tutto inadeguato all'oggetto trattato (cf. *Refl*, AA 18: 23, R. 4900). Per Tetens la questione era dimostrare se lo sviluppo delle nostre facoltà conoscitive “sia un'evoluzione di disposizioni naturali già esistenti o un'epigenesi che produce nuove facoltà per cui in precedenza era presente non più che la recettività a poterle accogliere” (Tetens, 2008, p. 997). Un punto sul quale il Kant dei primi anni settanta sembra avere già le idee piuttosto chiare, come sembrano confermare alcune riflessioni risalenti a questi anni, che vale qui la pena di prendere in considerazione.

All'interno della *Reflexion* 4275, risalente ai primi anni '70, Kant ammette piuttosto esplicitamente che il suo sistema filosofico contempla un'origine epigenetica dei principi razionali, ponendosi come alternativa rispetto al modello crusiano²³ della preformazione da principi soggettivi, ma anche rispetto ai sistemi basati sull'*influxu physico* ed a quelli fondati

20 Già all'interno dei *Gedanken* Kant aveva ammesso che, se si vuole determinare ad esempio la vera misura delle forze vive presenti in natura occorre “congiungere <verknüpfen> le leggi metafisiche con le regole della matematica”; GSK, AA 01: 107, tr. it. 131.

21 Noto è il parallelismo che, in sede di *Architettonica della ragion pura*, Kant istituisce tra la sistematicità delle conoscenze razionali e l'organicità delle forme di vita (K γ V, A 832-36, B 860-64).

22 Goy ha fatto notare che, accanto ad un ampio uso del concetto di epigenesi in ambito metafisico, in questi anni Kant ricorre con frequenza anche alla nozione di *vis formativa*, conferendogli una valenza prettamente epistemica e non ancora un inquadramento biologico, come lo avrà invece all'interno della *KU* (cfr. AA 05, § 65). Tale concetto, nello specifico, serve in questi anni a designare la fonte di *produzione spontanea* delle rappresentazioni mentali tanto nell'uomo quanto nell'animale (Goy, 2014, p. 45).

23 Kant tornerà a riferirsi al modello crusiano nella nota conclusiva del §36 dei *Prolegomeni*, identificandolo con un modello alternativo tanto alla generazione spontanea quanto all'epigenesi (*Prolog.* AA 04: 320).

invece sull'*intuitu intellectuali*²⁴.

Crusius spiega i principi reali della ragione a partire dai principi soggettivi secondo il *systemate praeformationis*; Locke secondo l'*influxu physico* come Aristotele; Platone e Malebranche a partire dall'*intuitu intellectuali*; noi secondo l'*epigenesis* dall'uso delle leggi naturali della ragione (*Refl*, AA 17: 492; traduzione mia).

Nella coeva *Reflexion* 4446 Kant spiegherà poi le ragioni del suo rifiuto del modello preformista, qui emblematicamente associato a Crusius e non direttamente a Leibniz (Lu-Adler, 2018, p. 38): secondo questo modello, scrive il filosofo, noi “non sappiamo cosa Dio ci ha dato” (*Refl*, AA 17: 554; traduzione mia), restiamo cioè inconsapevoli circa l'effettiva natura di ciò che ci sarebbe dato. In un'altra riflessione manoscritta, stavolta risalente alla seconda metà degli anni Settanta, Kant ammette poi che i concetti dell'intelletto non sono concetti edotti, bensì prodotti; questione non di poco conto, se si tiene presente che il preformismo era anche definito una teoria dell'eduazione, l'epigenesi, di contro, una teoria della produzione (*KU*, AA 05: 376). Nello specifico, i concetti dell'intelletto sono concetti che vengono prodotti del tutto *a priori*, perché per il tramite della coscienza che noi stessi abbiamo della natura formale del nostro intelletto.

(Se i concetti siano semplicemente edotti o prodotti*. Preformazione ed epigenesi)

*(prodotti o attraverso l'influsso fisico (empirico) o attraverso la consapevolezza della natura formale della nostra sensibilità e dell'intelletto in occasione dell'esperienza <durch gel Bewusstseyn der formalen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit und Verstandes bey gelegenheit der Erfahrung>, quindi comunque prodotti *a priori*, non *a posteriori*) (*Refl* AA 18: 08, R. 4851; traduzione mia).²⁵

Queste, come altre riflessioni²⁶, mostrano come a partire dagli anni Settanta Kant abbia preso nettamente posizione a favore dell'epigenesi intellettuale, adottando quello che sulla carta si presenta già essere una sorta di sistema della *produzione a priori dei concetti puri*. Un'adozione del tutto coerente con quella che di lì a breve sarà l'assunzione del modello della *acquisitio originaria*²⁷ dei concetti puri dell'intelletto (*ÜE*, AA 08: 221-222); l'unico che, agli occhi del Kant più maturo, si mostrerà capace di rendere ragione non soltanto della purezza di tali concetti, ma finanche della necessità del loro riferimento oggettivo. Tra le espressioni forse più rivoluzionarie del criticismo kantiano, c'è infatti che una siffatta necessità non risulta più derivare dalla dogmatica assunzione di una loro insondabile origine divina, ma essere piuttosto legata all'*originarietà del processo di acquisizione* dei suoi elementi (De Azevedo Marques, 2008). In ottica critica, detto in altri termini, la necessità che fa da contrassegno ai concetti puri dell'intelletto umano non può essere frutto di una donazione ad opera del divino: se così fosse, nulla garantirebbe che non siano poste in noi rappresentazioni concettuali contrarie a quelle che possediamo attualmente e che sono, per questo, capaci di annullarne la (nei fatti solo) presunta necessità. Per Kant, una tale necessità è piuttosto il portato di un'acquisizione di tipo originario, perché di fatto totalmente *ad opera* del nostro intelletto e non appannaggio di un intelletto altro, per quanto di natura divina²⁸. È questo, in fondo, il senso per cui, tra le note apposte alla prima edizione

24 Qui, accanto al nome di Platone, Kant pone quello di Malebranche, rappresentate di spicco di quell'occasionalismo che, allora, costituiva l'alternativa metafisica tanto all'armonicismo leibniziano, quanto al sistema dell'influssionismo di matrice aristotelico-cartesiana. Per quanto concerne il dibattito tra influssionismo e armonicismo rinvio a: Watkins, 1998.

25 All'interno della *Refl*. 4859 Kant fa inoltre riferimento ad un'origine dei concetti trascendentali che avverrebbe “per epigenesin intellectualem”; *Refl*, AA 18: 12.

26 Cfr. *Refl*, AA 17: 416, R. 4104; *Refl*, *Refl*, AA 17: 491, R. 4275.

27 Secondo Lu-Adler la stessa *acquisitio originaria* dei concetti puri chiama in causa una combinazione di preformismo ed epigenesi (Lu-Adler, 2018). È lo stesso Kant, sottolinea Lu-Adler, che riferendosi ai concetti puri dell'intelletto, evidenzia la necessità di avere un fondamento “innato” da cui muovere per la loro acquisizione (cfr. *ÜE*, AA 08: 221).

28 Ricordiamo che, già in sede di *Nova Dilucidatio*, Kant aveva riconosciuto il carattere arbitrario delle rappresentazioni poste in essere dall'intelletto divino (*ND*, AA 01: 414; tr. it. p. 50). A quel tempo, come si è mostrato nella prima parte di questo studio, il filosofo prussiano aveva optato per una forma emendata di preformismo, che limitava il peso della determinazione arbitraria del divino, assegnando maggiore potere espressivo alle singole creature.

della *erste Kritik* Kant scriverà che “una necessità impiantata <eingepflanzte Nothwendigkeit> non dimostrerebbe la necessità” (HN, AA 23: 26; traduzione mia); ragion per la quale è del tutto escluso che i concetti puri siano delle semplici *disposizioni soggettive al pensare* “piantate in noi con la nostra esistenza e ordinate dal nostro creatore” (KrV, B 167), secondo ragioni che a noi risultano essere del tutto ignote. Si tratta, piuttosto, di principi che sono “pensati da sé <selbst-gedachte>” (ivi), ovvero, di principi che sono *spontaneamente prodotti* dal nostro intelletto e, come tali, originariamente dati con e a partire da esso.

3. Epigenesi concettuale e “preformismo del limite”

Alla luce di quanto detto finora, resta il nodo legato a tutti quei passaggi tratti dalla prima edizione della *Critica della ragion pura*, ma che sono stati mantenuti nel testo della seconda e che da sempre — non senza ragione — hanno destato non poco disorientamento tra le fila degli interpreti e degli studiosi della filosofia critica kantiana. Piuttosto noto è il passaggio all'altezza di A 66 B 91 che introduce alla *Analitica dei concetti*, nel quale Kant sembra adottare un linguaggio tipicamente preformista per discutere dell'origine dei concetti puri dell'intelletto, tanto da aver spinto diversi interpreti a parlare di una vera e propria “analogia preformista” e non epigenetica in sede di *Deduzione trascendentale* (Sloan, 2002; Zammito, 2007; 2015). Nel passo in questione si legge infatti:

Noi dunque seguiremo i concetti puri sino ai loro primi germi <ersten Keimen> e alle loro prime disposizioni <Anlagen> nell'intelletto umano, lì dove stanno pronti <vorbereitet liegen>, fino a quando non vengano finalmente sviluppati in occasione dell'esperienza <bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt...werden> e, proprio mediante lo stesso intelletto — una volta liberati dalle condizioni empiriche che vi inervano —, non vengano presentati nella loro purezza.

Come interpretare passaggi di questo tipo alla luce del progressivo avvicinamento di Kant alle tesi epigenetiche nel corso degli anni Settanta? Ma, ancor di più, considerata quella che sarà poi la sua ufficiale adesione, nel testo della seconda edizione della *Critica della ragion pura*, al “sistema dell'epigenesi della ragion pura” (B 167)? È a tale sistema e non a quello della preformazione, né tantomeno a quello della *generatio aequivoca*²⁹ che si appella il filosofo prussiano nel §27 della *Deduzione trascendentale* per chiarire la necessità oggettiva dei concetti puri dell'intelletto. Su di un punto la letteratura critica sembra essere concorde: sul fatto che non è possibile derubricare passaggi come quello sopracitato semplicemente destituendoli dall'impianto del sistema critico, imputandoli ad un'improbabile dimenticanza del suo autore. E ciò perché tali passaggi rivelerebbero in realtà un aspetto peculiare della stessa *Deduzione trascendentale*, ovvero, il fatto che in essa il modello di sviluppo epigenetico, per poter salvaguardare la purezza e l'originarietà dei suoi elementi, sembra dover necessariamente chiamare in causa una dose “minima” di preformismo (Zöller, 1988; Lu-Adler, 2023, p. 119). Ancora oggi, una delle tesi più accreditate al riguardo è quella del cosiddetto “preformismo minimale”³⁰ teorizzata sul finire degli anni '80 da Günter Zöller. Secondo l'autore, vi sarebbe infatti una solida base preformista che accompagna la speculazione kantiana fin dai primi anni di attività e che, in sede critica, si sarebbe fatta garante della purezza dell'epigenesi concettuale — limitata per Zöller al solo riferimento oggettivo delle categorie (Zöller, 1988, p. 88) —, riducendo al minimo, ovvero

29 Nella *KU* Kant caratterizza la *generatio aequivoca* come la visione secondo cui un essere organico può essere generato “attraverso il meccanismo della materia grezza e non organizzata” (*KU*, AA 05: 419 nota; Kant 1999, p. 252).

30 La tesi del “preformismo minimale” può essere riassunta in tre punti: 1) il preformismo è un elemento costante nella speculazione kantiana fin dall'epoca precritica; 2) l'epigenesi della ragion pura non è una epigenesi della ragione, ma un'epigenesi attraverso di essa e su base preformista; 3) l'epigenesi concettuale non riguarda le categorie, la loro essenza ed origine, ma solo il loro riferimento agli oggetti dell'esperienza. Per un'analisi più dettagliata del preformismo minimale si rimanda a: Malabou, 2020, p. 77-95.

al piano delle mere cause occasionali, il ruolo dell'esperienza³¹.

Nelle pagine che seguono, mio intento sarà innanzitutto quello di chiarire la natura degli elementi preformisti implicati nell'epigenesi concettuale, mostrando come la loro presenza non escluda affatto il ruolo "attivo" dell'esperienza, né circoscriva l'epigenesi al solo sviluppo del riferimento oggettivo del categoriale. Mostrerò quindi che il modello di sviluppo epigenetico adottato da Kant in sede critica presuppone alla sua base quello che può essere definito una sorta di "preformismo del limite", secondo il quale ad essere dati in forma germinale non sarebbero tanto le nostre disposizioni soggettive al pensare, quanto le *naturali limitazioni* che affettano il nostro intelletto nella concreta realizzazione della sua stessa capacità formativa e, cioè, nella determinazione dell'esperienza oggettiva. A questo scopo, prenderò in esame un testo che Zöller stesso non ha mancato di chiamare in causa per supportare la tesi del preformismo minimale: si tratta della recensione³² che Kant scrive all'opera di Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785)³³. Al suo interno, come mostrerò, possono essere rinvenuti alcuni elementi che risultano essere indispensabili per chiarire la vera natura degli elementi preformisti che stanno alla base dell'epigenesi concettuale. Ma vediamo più in dettaglio la questione.

Nella seconda parte del testo della recensione Kant contesta l'idea di Herder di *una natura invisibile* che opererebbe sulla materia dandole vita e animazione, sottolineando che una tale idea non pertiene al piano dell'indagine naturale, ma risponde piuttosto ad un assunto speculativo di carattere espressamente dogmatico (*RezHerder*, AA 08: 53-54). Al contempo, però, Kant sembra riconoscere una certa vicinanza tra la sua posizione e quella del filosofo tedesco. Entrambi, infatti, respingono come *fondamenti esplicativi del tutto inadeguati* tanto il sistema evolutivo – altro nome per designare il vecchio modello della preformazione individuale – quanto quello dell'influsso meccanico da cause esterne; e assumono che sia piuttosto una forza che opera *internamente*³⁴ all'organismo e che pure è capace di modificarlo in accordo al variare delle circostanze esterne, a determinare ad esempio la differenziazione climatica riscontrabile nella specie umana.

L'Autore vuole respingere come fondamenti esplicativi inadeguati <als untaugliche Erläuterungsgründe> da un lato il sistema evolutivo, dall'altro però anche l'influsso semplicemente meccanico di cause esterne, e assume come causa di quella differenziazione climatica un principio vitale che modifica se stesso internamente secondo la diversità delle condizioni <sein innerlich nach Verschiedenheit der äußeren Umstände sich selbst diesen angemessen modificirendes Lebensprincip>, conformandosi ad esse; ciò con cui il recensore concorda interamente (*RezHerder*, AA 08: 62; tr. it. p. 115).

A differenza di Herder, che attribuisce a tale principio una *vis formativa* pressoché illimitata, Kant ne ammette invece un potere che, per natura, è limitato a dare origine solo ad certo numero e grado di differenziazioni: limitazione necessaria per evitare, nel caso specifico, che la diversificazione climatica di una specie possa tramutarsi in variazione della specie stessa³⁵.

31 Obiettivo di Zöller è preservare l'epigenesi concettuale da ogni rischio di contaminazione empirica. In questo senso, le letture del §27 della *Deduzione* che sono state offerte in passato da J. Wubnig (1969), A. C. Genova (1974) e De Vleeschauer (1934-1937), risultano per lui del tutto insoddisfacenti, proprio perché conferirebbero un ruolo eccessivo all'esperienza.

32 *RezHerder*, AA 08: 43-66.

33 L'opera, rimasta incompiuta, è strutturata in quattro parti: la prima è dedicata alla filosofia della natura e alla storia dell'evoluzione; la seconda tratta invece dell'antropologia e dell'etnologia; la terza completa il passaggio dalla storia naturale dell'Uomo a quella della successione delle culture; la quarta e ultima parte affronta il tema dello sviluppo e dell'unificazione culturale dell'Europa.

34 Citando Herder, Kant nel testo della recensione riporta: "Nessuno ha mai visto germi preformati. Quando si dice di una epigenesi, allora, si parla impropriamente come se le membra crescessero dall'esterno. La formazione (genes) è l'effetto di forze interne <eine Wirkung innerer Kräfte> alle quali la natura aveva approntato una materia che esse conformano a sé <denen die Natur eine Masse vorbereitet hatte die sie sich zubilden>, in cui dovevano rendersi visibili" (*RezHerder*, AA 08: 50; tr. it. p. 103).

35 In quest'ottica, all'interno del saggio intitolato *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788), Kant scrive: "a proposito di ciò che nella specie umana si può chiamare varietà, faccio qui notare che neppure in

Aggiunge infatti Kant:

con la riserva che, se la causa che organizza dall'interno fosse limitata dalla propria natura soltanto ad un certo numero e grado di differenziazioni nella formazione della sua creatura (così che dopo l'assestamento di questa tale causa non sarebbe ulteriormente libera, in presenza di condizioni modificate, di dar luogo a formazioni sulla base di un altro modello), questa determinazione naturale della natura formatrice <*diese Naturbestimmung der bildenden Natur*> potrebbe ben essere chiamata germe o disposizione originaria <*Keime oder ursprüngliche Anlagen*>, senza perciò considerare tali germi come meccanismi e gemme posti sin dall'origine e che si sviluppano solo all'occasione (come nel sistema evolutivo); ma bensì come semplici limitazioni, non ulteriormente spiegabili, di una facoltà autoformatrice <*bloße, weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst bildenden Vermögens*>, facoltà che altrettanto poco possiamo spiegare o renderci comprensibile; <*Ibidem*>.

Ci sono almeno due elementi che, a mio parere, vale qui la pena di sottolineare. Il primo, di carattere più generale, riguarda ancora una volta il posizionamento kantiano rispetto al dibattito tra epigenetisti e preformisti e, questione ancor più rilevante, le ragioni che ne stanno alla base. Nel dirsi d'accordo con Herder, Kant prende infatti nuovamente posizione contro il preformismo di tipo individuale (qui detto sistema evolutivo) e contro il sistema dell'epigenesi meccanica, entrambi considerati modelli *inadeguati* a spiegare le ragioni dello sviluppo differenziato della specie umana nelle varie regioni e sotto i diversi climi terrestri. Aspetto, questo, che era già emerso nel corso dei primissimi anni Sessanta, quando Kant aveva accomunato entrambi i modelli di spiegazione sotto il segno della totale arbitrarietà (BDG, AA 02: 115), negando loro una reale valenza epistemica in ambito biologico. D'altra parte, ciò che allora interessava realmente al filosofo prussiano era – lo ricordiamo – far notare “la prevalenza delle ragioni in quanto metafisiche” (BDG, AA 02: 114); e su questo piano, ad aver la meglio erano state allora le *ragioni finalistiche* del preformismo che, al netto di certi emendamenti, risultava preferibile al meccanicismo epigenetico, perché capace di contemplare una maggiore libertà produttiva delle singole creature.

Nell'85, nel pieno cioè del criticismo kantiano, sono invece le ragioni metafisiche³⁶ sottese alla teoria “genetica” proposta da Herder ad intercettare l'interesse del filosofo di Königsberg, che nel frattempo – lo ricordiamo – ha preso nettamente posizione a favore dell'epigenesi intellettuale. Kant ammette infatti di concordare con l'idea herderiana che alla base della differenziazione climatica del genere umano vi sia una forza formativa³⁷ capace di auto-organizzarsi internamente in accordo al mutare delle condizioni esterne. Anche stavolta, però, viene avanzata una riserva ben precisa: in questo caso non si tratta certo di limitare il potere causale del divino sulle singole creature per dare spazio ad una maggiore capacità produttiva delle stesse, ma è piuttosto la libertà della forza formatrice che si presume operi al loro interno ad essere limitata da una “determinazione naturale”. Ed è qui che entra in gioco il secondo elemento: per designare una tale determinazione Kant ricorre proprio ai concetti di *Keime* e *Anlagen*³⁸, *gli stessi che erano stati adoperati solo un paio di anni prima nel passaggio introduttivo*

relazione a questa si deve considerare la natura come creatrice in piena libertà <*nicht als in voller Freiheit bildend*>; si deve ritenere bensì che essa si limiti (...) a sviluppare questa varietà e sia, riguardo a questa varietà medesima, predeterminata da disposizioni originarie <*durch ursprüngliche Anlagen vorausbestimmt*>” (ÜGTP, AA 08: 165-166; tr. it. p. 40).

³⁶ Contrariamente ai propositi dello stesso Herder, l'idea di una forza organica auto-formatrice quale principio della molteplicità delle specie, si trova per Kant del tutto al di fuori dell'osservazione naturale e appartiene quindi esclusivamente alla filosofia speculativa (cfr. *RezHerder*, AA 08: 54).

³⁷ In seguito sarà il concetto di *Bildungstrieb* o *nisus formativus* formulato da Blumenbach a divenire un punto di riferimento per la concezione kantiana dello sviluppo organico (cfr. Blumenbach, 1791; KU, AA 05: 372-375). Sul rapporto tra Kant e Blumenbach vedi: Lenoir, 1980. Sul ruolo giocato dalla nozione di *Bildungstrieb* di Blumenbach nella *Critica del Giudizio* cfr. La Padula, 2023, p. 198-206. Per uno sguardo di carattere più generale sulla nozione di *Bildungstrieb* si rimanda invece a: Bertolotti, 1990.

³⁸ Nel *Beweisgrund*, il termine *Anlagen* indicava la disposizione unica di un organismo che ha “una capacità feconda di molte conseguenze utili” (BDG, AA 02: 126; tr. it. p. 170). Nel saggio del 1775, intitolato *Von den verschiedenen Races der Menschen*, Kant adoperava invece il termine *Anlagen* per indicare le condizioni di un certo sviluppo meccanico degli organismi, che riguarda però solo le dimensioni e il rapporto tra le parti; distinguendole dai *Keime* quali

del testo della prima edizione della *Analitica dei concetti* per indicare l'origine delle nostre categorie. Ma è la chiarificazione offertaci qui da filosofo ad essere particolarmente degna di nota: con i suddetti concetti – scrive Kant – non si fa affatto riferimento a “meccanismi e gemme posti sin dall'origine”, bensì alle *limitazioni non ulteriormente spiegabili* di una facoltà auto-formatrice che, per noi, risulta essere altrettanto poco spiegabile.

Questa puntualizzazione sullo statuto di *Keime* e *Anlage*, a mio avviso, restituisce una chiave privilegiata per chiarire la natura degli elementi preformisti che concorrono a definire il modello *critico* dell'epigenesi concettuale. Vediamo quindi più nel dettaglio la questione. Con i concetti di *Keime* e *Anlage* non si deve fare riferimento, scrive Kant nel testo della recensione all'opera di Herder, a meccanismi o a gemme “posti sin dall'origine <uranfänglich eingelegt> e che si sviluppano solo all'occasione”; un assunto, cui farà eco un rinnovato rifiuto delle istanze metafisiche del preformismo individuale consegnatoci a conclusione del testo della seconda edizione della *Deduzione trascendentale*. Nel § 27 Kant esclude infatti che le categorie siano “disposizioni soggettive al pensare piantate <eingepflanzte Anlagen zum Denken> in noi con la nostra stessa esistenza, e ordinate dal nostro creatore in modo tale che il loro uso si accord[i] precisamente con quelle leggi della natura secondo le quali si svolge l'esperienza” (*KrV*, B 167). Che genere di *semi* e *disposizioni* starebbero allora alla base dello sviluppo epigenetico delle categorie? Traslando quanto riportato nel testo della recensione kantiana a Herder nel contesto della *Deduzione trascendentale*, si potrebbe ammettere che l'origine dell'apriori categoriale non sia affatto da ricercare in disposizioni o *pre-disposizioni a* (al pensare in accordo alle leggi dell'esperienza) poste in noi *ab extra* da un'intelligenza di natura divina. Questo genere di spiegazione, come in fondo era stato evidente a Kant già in epoca precritica, non sarebbe invero capace di rendere ragione del carattere strettamente necessario degli elementi chiamati in gioco. A definire l'origine del nostro apparato categoriale sarebbero, piuttosto, le *limitazioni non ulteriormente spiegabili* della nostra facoltà legislativa di conoscenza, di quel “potere formativo” che opera in noi in *abstracto* (*VMet-L/Politz*, AA 28: 239) e che prende per l'appunto il nome di intelletto. L'inspiegabilità che nel testo della recensione a Herder fa da contrassegno alla *Bildende Vermögen* come anche alle sue naturali limitazioni è infatti la stessa che, in sede critica, accompagna l'intelletto e le sue categorie:

Per quanto riguarda invece quella peculiarità del nostro intelletto, per cui esso realizza *a priori* l'unità dell'appercezione solo mediante le categorie, anzi solo mediante questo tipo e questo numero di categorie <nur gerade durch diese Art und Zahl derselben>, non ci è possibile dare una ragione, così come non si può spiegare perché possediamo queste e non altre funzioni dei nostri giudizi (*KrV*, B 145-146).

Ci sono, mi pare, elementi a sufficienza per forzare ulteriormente l'analogia con quanto riportato all'interno del testo della recensione a Herder, e avanzare così l'ipotesi che a base dell'epigenesi categoriale vi sia una sorta di *preformismo del limite*³⁹, per il quale ad essere dati in forma germinale non sarebbero tanto delle disposizioni soggettive al pensare in accordo alle leggi dell'esperienza che sono poste in noi dall'intelletto divino, bensì le limitazioni che specificatamente fanno da contrassegno all'intelletto *umano*⁴⁰ – da qui l'idea di un preformismo che è generico perché “di genere” (Ferrini, 2022, p. 105) – nella realizzazione della sua autentica capacità formativa. Lì dove tale realizzazione risponde *stricto sensu* alla definizione dell'esperienza quale conoscenza oggettiva: diversamente da un intelletto divino <archetypus>, l'intelletto umano <ectypus>⁴¹ non crea gli oggetti per mezzo delle sue rappresentazioni, ma si *limita* piuttosto a *produrre* l'unità oggettiva delle rappresentazioni che gli sono date dai sensi. Produzione che,

condizioni per lo sviluppo di nuove parti (cfr. *VvRM*, AA 02: 434).

39 A questo proposito, particolarmente rilevante è quanto riportato da Zöller. L'autore scrive infatti che: “Sebbene le categorie dell'esperienza non siano effettivamente preformate nell'intelletto, ci sono tuttavia dei limiti fondamentali nella generazione della conoscenza *a priori*; limiti i quali non sono imposti da fatti empirici ma da quelli *a priori*”; Zöller, 1988, p. 89.

40 Il concetto stesso di un'epigenesi intellettuale fa riferimento allo sviluppo di conoscenze che non date da un intelletto divino, ma sorgono da un intelletto finito (Zöller, 1988, p. 83-84).

41 Cfr. *Refl*, AA 17: 647, R. 4674.

perché *a priori*, finisce col coincidere con la determinazione del valore necessario dei suoi concetti.

Con i termini *Keime* e *Anlage* nel § 27 della *Deduzione trascendentale* Kant farebbe quindi riferimento alle naturali (in senso metafisico) limitazioni del pensare razionale – il quale, di per sé, eccede fisiologicamente l'intellettualità categoriale⁴² –, che *nell'umano* sono orientate alla *messa in forma* dell'esperienza oggettiva. Un'ipotesi questa, che tra le altre cose, presuppone che quella “funzione epistemologica della finalit ” (Marcucci, 1991; 1994) che sar  di fatto formalizzata all'interno della *Critica del Giudizio*, operi gi  ad un livello sub-categoriale, inteso quale livello da cui il categoriale ha origine. Ed   qui che entra in gioco un ulteriore elemento che emergerebbe dal confronto tra quanto scritto da Kant nel testo della recensione a Herder e quanto invece riportato all'interno del testo della *Deduzione*. Su un punto sembrerebbe infatti esserci una totale discrepanza tra i due testi: nella recensione a Herder Kant sottolinea che con i termini *Keime* e *Anlagen* non ci si riferisce affatto ad elementi che sono posti sin dall'origine in noi e che si sviluppano “solo occasionalmente <nur gelegentlich>”. All'interno del primo libro della *Analitica dei concetti* egli sembra invece sostenere esattamente il contrario: i “primi germi” e le “prime disposizioni” dei concetti puri “stanno pronti”, fino a quanto non “vengano sviluppati in occasione dell'esperienza <bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt...werden>” (*KrV*, A 66 B 91). Eppure, basta avere un minimo di familiarit  con la filosofia critica di Kant per rendersi conto che il rimando all'esperienza ha qui un significato tutt'altro che univoco.

L'esperienza si presta infatti a restituire l'occasione di sviluppo dei concetti puri dell'intelletto in un senso duplice: da un lato essa   ci  che offre “le cause occasionali <Gelegenheitsursachen> della loro produzione, li dove le impressioni dei sensi danno il primo impulso per poter rivelare tutta la forza conoscitiva <Erkenntniskraft> dei concetti” (*KrV*, A 86)⁴³. Forza conoscitiva,   bene tenerlo presente, che   costitutivamente limitata e, come tale, destinata alla determinazione dell'esperienza come conoscenza di oggetti. Quest'ultima rappresenta l'occasione di sviluppo dei concetti puri del nostro intelletto nel senso pi  specifico, secondo il quale   punto alla sua realizzazione che mira tale sviluppo: “und Erfahrung zu Stande zu bringen” (*Ivi*), conclude infatti Kant. All'interno del § 27 della *Deduzione trascendentale* sarebbero ci  in gioco due diversi concetti di esperienza: 1) l'esperienza empirica, quella legata alla mera percezione dei sensi, la quale   in grado di dare l'impulso per la reale “produzione <Erzeugung>” dei concetti puri dell'intelletto. Questa accezione dell'esperienza gioca certo un ruolo chiave all'interno della *Deduzione* (Zöller, 1988, p. 87), ma non ha nulla a che vedere con l'effettiva origine di tali concetti. 2) l'esperienza metodicamente organizzata, ovvero, l'esperienza fondata di una natura in generale <Natur  berhaupt> (Marcucci, 1988, p. 37), che da parte sua rappresenta il “primo prodotto” dell'intelletto umano (*KrV*, A 1) – ci  cui propriamente   diretto e, come tale, limitato l'effettivo potere del suo impulso formativo.

Il modello epigenetico che Kant elegge a spiegazione dell'origine dei concetti puri dell'intelletto ruota attorno a questa duplice accezione dell'esperienza. In rispondenza ad essa la *produzione* dell'apriori categoriale riflette gi  quel “doppio movimento” di azione e retroazione che, come   stato suggerito qualche anno fa da Catherine Malabou,   il tratto costitutivo della razionalit  epigenetica kantiana (Malabou, 2020, p. 248). Se da un lato, infatti, l'intelletto umano sviluppa la propria capacit  formativa agendo sulle impressioni dei sensi per determinare la necessaria unit  oggettiva delle stesse, dall'altro   attraverso la realizzazione di tale unit  che le forme dell'azione intellettuale, del pensare discorsivo, acquisiscono, per cos  dire, il diritto originario di riferirsi ad esse. Nel presente studio si   inteso mostrare che il “doppio movimento” di azione e retroazione che caratterizza lo sviluppo epigenetico della ragione kantiana   in fondo gi  in opera all'interno della *erste Kritik* e lo   proprio nel contesto teorico della *Deduzione*: li

42 Ad essere qui in gioco   la distanza che, per Kant, separa la spontaneit  dell'intelletto umano da quella di cui   invece capace la ragione: se tramite la prima non si producono altri concetti se non quelli *destinati* alla determinazione sintetica dei dati empirici, la seconda opera invece secondo una spontaneit  talmente pura da andare oltre ogni dato empirico (cfr. *GMS*, AA 04: 452). Su questo tema cfr: Neiman, 1994, p. 59.

43 Corsivo mio. Su questo punto ha particolarmente insistito Zöller.

dove l'epigenesi struttura lo sviluppo *aprioristicamente limitato* della forza formativa dell'intelletto umano, perché finalisticamente orientato alla messa in forma dell'esperienza oggettiva.

Riferimenti

ARTHUR, R. T. W. *Leibniz on time, space, and relativity*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

BELKIND, O. Leibniz and Newton on space. *Foundations of Science*, v. 18 n. 3, p. 467-497, 2013.

BERTOLETTI, S. F. *Impulso formazione e organismo*. Per una storia del concetto di «Bildungstrieb» nella cultura tedesca. Firenze: L.S. Olsch., 1990.

BLUMENBACH, Johann Friedrich. Über den Bildungstrieb. [Abbildung]. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1791.

DE AZEVEDO MARQUES, U. R. Considerazioni su un tema scomodo: «a priori», «innato» e «originariamente acquisito». *Kant e-prints*, v. 3, n. 2, p. 223-228, 2008.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*. Antwerpen-Paris-Gravenhage: De Sikkel-Champion-Nijhoff, 1934-1937.

EMUNDT, Dina. Das Problem der Organismen in Kants Kritik der Urteilskraft und im Nachlasswerk. In: GERHARDT, Volker; HORSTMANN, Rolf; SCHUMACHER, Ralph (org.). *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin; New York: De Gruyter, 2001. p. 503-512.

FELLBAUM, A. Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W. J. Schellings. *Archiv Für Begriffsgeschichte*, v. 47, p. 215-223, 2005.

FERRARIN, A. *The Powers of Pure Reason*. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.

FERRINI, Cinzia. *Alle origini del concetto di razza: Kant e la diversità umana nell'unità di specie*. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 2022.

FUTCH, M. J. *Leibniz's metaphysics of time and space*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008.

GAISSINOVICH, A. E. Le rôle du Newtonianisme dans la renaissance des idées épigénétiques en embryologie du XVIIIe siècle. In: *Actes Du Xie Congrès International D'Histoire Des Sciences*, 11., 1965, Varsóvia. *Anais [...]*. [S. l.: s. n.], v. 5, p. 105-110, 1968.

GENOVA, A. C. Kant's Epigenesis of Pure Reason. *Kant-Studien*, v. 65, n. 3, p. 259-273, 1974.

GOY, I. Epigenetic theories: Caspar Friedrich Wolff and Immanuel Kant. In: GOY, I.; WATKINS, E. (Eds.). *Kant's Theory of Biology*. Dordrecht: Springer, 2014, p. 43-60.

HALL, T. S. On biological analogs of Newtonian paradigms. *Philosophy of Science*, v. 35, n. 1, p. 6-27, 1968.

- HOQUET, T. *Buffon: Histoire naturelle et philosophie*. Paris: Champion, 2005.
- KANT, I. *Gesammelten Werken der Akademie Ausgabe aus den Bänden 1-23* (Elektronische Edition: <https://www.korpora.org/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>).
- KANT, Immanuel. *Critica della facoltà di giudizio*. Traduzione di E. Garroni; H. Hohenegger. Torino: Einaudi, 1999.
- KANT, Immanuel. *Critica della ragion pura*. Traduzione di C. Esposito. Milano: Bompiani, 2004-2007. (Paginazione originale A e B).
- KANT, Immanuel. L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio. In: *Scritti precritici*. Traduzione di P. Carabellese; rivista da R. Assunto e R. Hohenemser. Roma; Bari: Laterza, 1990.
- KANT, Immanuel. Nuova illustrazione dei principi primi della conoscenza metafisica. In: *Scritti precritici*. Traduzione di P. Carabellese; rivista da R. Assunto e R. Hohenemser. Roma; Bari: Laterza, 1990.
- KANT, Immanuel. Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità (parti I e II). In: *Scritti di filosofia della storia*. Traduzione di F. Gonnelli. [S. l.: s. n.], 2007.
- KANT, Immanuel. Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia. In: *Scritti sul criticismo*. Traduzione di G. De Flaviis. Roma; Bari: Laterza, 1991.
- LA PADULA, C. L'intelletto kantiano come spontaneità organica: Una riflessione analogica sul sistema dell'epigenesi della ragion pura a partire dal confronto con Tetens e Blumenbach. *Thaumazein*, v. 11, n. 1, p. 189-209, 2023.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafisica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LENOIR, T. Kant, Blumenbach, and vital materialism in German biology. *Isis*, v. 71, n. 1, p. 77-108, 1980.
- LENOIR, T. *The strategy of life: Teleology and mechanism in nineteenth-century biology*. 2nd ed. Chicago/London: University of Chicago Press, 1989.
- LU-ADLER, H. Epigenesis of Pure Reason and the Source of Pure Cognitions: How Kant is No Nativist about Logical Cognition. *Rethinking Kant*, v. 5, p. 35-70, 2018.
- LU-ADLER, H. Kant on Language and the (Self)Development of Reason. *Kant-Yearbook*, v. 15, n. 1, p. 109-134, 2023.
- MALABOU, C. *Divenire forma: Epigenesi e razionalità*. Milano: Meltemi, 2020.
- MARCUCCI, S. Categorie e finalità nella concezione kantiana della scienza. *Studi Kantiani*, vol. 4, p. 11-36, 1991.
- MARCUCCI, S. Kant e l'esperienza scientifica (1770-1803). *Studi Kantiani*, v. 1, p. 13-84, 1988.
- MARCUCCI, S. L'«appropriatezza» epistemologica dell'idea di finalità in Kant. *Rivista di Storia della Filosofia*, v. 50, n. 2, p. 231-254, 1995.

MARQUES, V. & BRITO, C. The rise and fall of the machine metaphor: Organizational similarities and differences between machines and living beings. *Verifiche*, v. 43, n. 1-4, p. 77-111, 2014.

MENICHETTI, M. Il passaggio dalla fisico-teologia all'etico-teologia nella kantiana «Kritik der Urteilskraft». *Studi Kantiani*, v. 14, p. 185-199, 2001.

MENSCH, J. *Kant's organicism: Epigenesis and the development of the critical philosophy*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2013.

NEIMAN, S. *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

SLOAN, P. Buffon, German biology, and the historical interpretation of biological species. *British Journal for the History of Science*, v. 12, n. 2, p. 109-153, 1979.

SLOAN, P. R. Performing the categories: Eighteenth-century generation theory and the biological roots of Kant's *a priori*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 40, n. 2, p. 229-253, 2002.

TETENS, J. N. *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Milano, Bompiani, 2008.

WATKINS, E. From pre-established harmony to physical influx: Leibniz's reception in eighteenth-century Germany. *Perspectives on Science*, v. 6, n. 2, p. 136-203, 1998.

WUBING, J. The epigenesis of pure reason: A note on the Critique of Pure Reason. *Kant-Studien*, v. 60, n. 2, p. 147-152, 1969.

ZAMMITO, J. H. Bringing Biology Back In: The Unresolved Issue of "Epigenesis" in Kant. *Contextos Kantianos: International Journal of Philosophy*, v. 1, p. 197-216, 2015.

ZAMMITO, J. H. Kant's persistent ambivalence toward epigenesis. In: ZAMMITO, J. H.; HEIDELBERGER, M. (ed.). *Understanding purpose: Kant and the philosophy of biology*. Rochester: University of Rochester Press, 2007. p. 51-74.

ZÖLLER, G. Kant on the generation of metaphysical knowledge. In: OBERER, H.; SEEL, G. (org.). *Kant: Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988. p. 71-90.

Kant and Hegel on logic and ontology: Philosophizing without judgments and syllogisms. A Hegelian response to the logocentric predicament

Miguel Herszenbaun¹

CONICET-UNIFE/UBA (Buenos Aires, Argentina)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.99968

Abstract

In *Hegel's Logic and Metaphysics*, McNulty interprets the *Science of Logic* as an inversion of Kant's relation between formal logic and ontology, highlighting a fundamental problem: Kant presupposes formal logic to derive transcendental logic. McNulty calls this the *logocentric predicament* and claims that Hegel proposes a theory of categories that does not presuppose formal logic. After discussing this approach, I offer an alternative thesis. I claim that Hegel's *Logic* includes a retroactive-retrospective dimension, meaning subsequent elements are somehow present and operative in earlier stages of this logical development. The *Logic* does not presuppose formal logic but progressively deduces its methodology through an intellectual experience revealing the movement of object and thought. However, these progressively deduced elements are somehow present and operative in earlier logical stages. McNulty overlooks this, leading to mistaken conclusions about the absence of concepts, judgments, and syllogisms throughout Hegel's *Logic*.

Keywords: transcendental logic; formal logic; speculative logic; method; logocentric predicament.

¹ Miguel Herszenbaun is a researcher at Conicet, holds a PhD in Philosophy, and is Professor of Philosophy and Lawyer. He teaches at both the Faculty of Law and the Faculty of Philosophy at the Universidad de Buenos Aires. He specializes in the philosophy of Kant and Hegel, as well as in modern philosophy. He is the author of the book *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*, and among his recent publications is the article "Kant and the Production of the Antinomy of Pure Reason" in *Kant-Studien*. E-mail: mherszen@gmail.com.

I - Introduction

The Science of Logic is not – as is well known – a treatise on formal logic. Nevertheless, Hegel’s work does not overlook this matter. In fact, in the *WdL* Hegel attempts a deduction and justification of formal logic as a possible response to a methodological problem that the post-Kantians had identified in Kant’s work. Broadly speaking, the German idealists locate this problem in Kant’s critical project – namely, that it presupposes formal logic in at least two ways. On the one hand, Kant presupposes the validity of general logic; he does not subject logic to any critical assessment. In other words, logic is simply taken as given and employed in the *Critique of Pure Reason*. Kant relies on general logic in the *Critique* without ever questioning whether logic is valid at all. He assumes the validity of its principles and uncritically employs its inferential procedures and its formal elements (concepts, judgments). On the other hand, Kant presupposes logic to deduce the categories of pure understanding. He takes the table of judgments as given and assumes that these judgments correspond to the activities of pure understanding. Thus, Kant uses general logic to deduce or uncover the intrinsic activities of pure understanding, without offering any critical treatment of logic itself or even questioning whether general logic would provide a reliable guide for discovering the operations of the understanding (A 69/B 94–A 80/B 106). Moreover, Kant relies on the logical use of the faculties to investigate their so-called “real use” (e.g., A 299/B 355–A 309/B 366). According to McNulty, this presupposition of formal logic within the act of philosophizing led the German idealists to question the very foundations of philosophy (McNulty, 2023, p. 16-19–20): if philosophy rests on unfounded assumptions, philosophy itself may collapse. In other words, if formal logic is presupposed and lacks further grounding, the entire edifice of rationality is at risk. This is what McNulty calls the *logocentric predicament* (McNulty, 2023, p. 10).

Among the German idealists, the most radical response to this problem is arguably found in Hegel, who ultimately brings the investigation to what he calls the *absolute method*. This absolute method has the task of grounding the methodological procedure implemented in *The Science of Logic*, thereby ensuring that the method of metaphysics is itself justified (or self-justifying).

With the aim of addressing the way Hegel resolves the logocentric predicament, McNulty offers a reading of the *Science of Logic* focused on the deduction of formal logic. He asks why it is necessary to ground formal logic and how Hegel, without presupposing logic, succeeds in deducing and grounding it. For my part, I find that Hegel’s methodological proposal is much more radical than McNulty assumes, and that McNulty’s logocentric problem is only a small part of a broader issue (the problem of grounding the method) left unresolved in the *Critique of Pure Reason*. Put simply, Kant not only presupposes formal logic in the *KrV*; he presupposes his entire methodology – the operations that make logical progression possible.

To resolve this problem, Hegel must reject central aspects of modern methodology. In short, I take it that Hegel cannot accept the inferential order presupposed in modernity by the analytic–synthetic method (namely, the requirement that premises precede the conclusion without presupposing it). Hegel breaks with this and resolves the problem of grounding method through a risky proposal: he defends the presence of subsequent elements within earlier logical stages. This requires abandoning the inferential unidirectionality maintained from antiquity to modernity. The particular way in which Hegel addresses the problem includes, as one element among others, the derivation of formal logic over the course of the inferential development. But this is only a part of a more general strategy – namely, that subsequent elements must in some sense already be present within earlier stages.

In the present work, I aim to defend certain aspects of this alternative methodological reading (which requires defending the claim that the *WdL* involves an “intellectual experience” carried out by following the development of the “semantic materiality” of categories), and I do so by engaging critically with McNulty’s work, which identifies a central problem from a partial or incomplete perspective.

II - Formal Logic and Philosophy: The Logocentric Predicament

Let us begin with the *logocentric predicament*. This dilemma consists in philosophy’s dependence on logic and the consequent question concerning the philosophical grounding of logic. In short, in order to think, we need logical laws and formal logical elements (concepts, judgments, and syllogisms). We rely on these resources in all philosophical and scientific disciplines, but we cannot justify logic through any further discipline, nor can it justify itself. Thus, the logocentric predicament is framed.

McNulty traces this dilemma back to Aristotle himself, who assumes logic as the *organon* of all science, while being a discipline incapable of justifying itself.² According to McNulty, in the history of philosophy there are two types of responses to the logocentric predicament (McNulty, 2023, p. 17-22-23, 166). The first type of response can be found in Aristotle and represents the path most commonly taken in the history of philosophy. It consists in invoking the self-evidence of logical laws. McNulty presents this as an appeal to *brute facts*. This solution justifies logic by appealing to the facts of consciousness or to some form of self-reflection.

McNulty considers that nearly the entire philosophical tradition from Aristotle to Kant (and maybe Fichte) falls under this strategy. When we think of them, logical laws appear to us as necessary. We experience their necessity directly.

McNulty explains this by showing how Hegel interprets Aristotle (McNulty, 2023, p. 45–46, 48; Hegel, *Enz.* §20 *Zusatz*; Hegel, *Vorlesungen über die Logik*, Bd. 10, p. 3–4). According to Hegel, Aristotle grounds the laws of logic and their elements not through deduction or argumentation, but through an empirical and inductive procedure. Beginning with the empirical observation of the activity of the mind, Aristotle resorts to induction and thereby formulates the laws of logic. At the other end of the history of philosophy, we find Kant simply assuming formal logic, and Fichte attempting to deduce it by claiming (McNulty, 2023, p. 63-85, 89–90) that the act of self-consciousness and the principle “ $A = A$ ” could lead to the derivation of the logical principle of identity or of non-contradiction. This derivation would rest on a self-evident apperceptive act.

McNulty is somewhat ambiguous as to whether Fichte should be counted among those who attempt to ground logic in brute facts. On the one hand, Fichte appears to be the first to recognize the need for a deduction of logic; on the other hand, he once again resorts to acts of consciousness. However, this is not the main point. The point is that this is, in fact, Hegel’s reading of Aristotle. Hegel’s well-known accusation against Kant is that he proceeds empirically in justifying the table of categories (Hegel *GW* 33, 68–69; *GW* 21, 31; *GW* 12, 28). It is therefore not surprising that Hegel also detects an element of “empiricism” in Aristotelian logic. Indeed, McNulty draws a connection between Hegel’s critiques of both Aristotle and Kant, suggesting that the philosophical tradition from Aristotle to Kant (and perhaps even Fichte) has generally followed this path: grounding logic in acts of consciousness, whether by means of induction or apperception.

² Being the first and most general principles of science, and the necessary conditions for any further demonstration, logical principles – according to Aristotle, *Apo* 75b35-76a, 76a15-35, *Met* 1005b5, 1005b30, 1006a1-10 – cannot themselves be demonstrated.

In fact, it is doubtful that Aristotle actually does this. Unfortunately, we cannot elaborate on this point here, but it must be said that, although Aristotle understands logical principles as evident and indemonstrable, they can be defended through a dialectical procedure (as characterized in the *Topics* 101a36-101b4). A plausible example is to be found in the defense of the principle of non-contradiction in *Metaphysics* IV (1006a11-12).³

The second response to the logocentric predicament would be a rarely attempted path. Instead of presupposing the self-evidence of logic (or trying to justify it through an act of consciousness), it would consist of resorting to argumentation. McNulty attributes this path almost exclusively to Hegel, and perhaps to Plato (McNulty, 2023, p. 112).⁴ This path involves proceeding without presupposing the laws and elements of logic (cf. Hegel, GW 11, 15), and eventually deducing them, thus reaching them through *argumentation*. As one can imagine, the difficulty lies in how to do this without resorting to judgments, syllogisms, logical principles, etc.

In summary, we are faced with a dilemma: how to justify logic if all thinking requires and presupposes it, and logic can be justified neither by another discipline nor by itself. This dilemma presents two possible responses: to invoke the self-evidence of logic based on some brute facts of consciousness, or to proceed argumentatively without presupposing logic and provide reasons for its derivation. According to McNulty, Hegel embarks on this second path.

III - McNulty's Thesis: Hegel's *Logic* without Concepts or Judgments

Let us then see how Hegel proceeds according to McNulty. McNulty argues that Hegel inverts Kant's order of dependence between logic and ontology (McNulty, 2023, p. 167-246). While Kant derives his ontology from formal logic (he derives the table of categories from the table of judgments and uses logical functions to study the real use of the faculties), Hegel derives logic from his ontology. According to this, the *Science of Logic* would be an ontology that allows for the derivation of logical laws and logical elements. The theory of categories leads to a derivation of the principles of non-contradiction, identity, and the logical elements *concept*, *judgment* and *syllogism*.

In accordance with this inversion, Hegelian *Logic* should proceed without presupposing the laws or elements of formal logic. Indeed, McNulty understands Hegelian *Logic* as *non-formal-logical*, *pre-predicative*, and *non-inferential* (McNulty, 2023, p. 25-38, 110, 125, 203) – yet this does not preclude its rationality. It relies on dialectic, which is a *rational* method or mode of argumentation, but not a formal-logical or inferential one.

It is also worth noting that, for McNulty, the object of analysis in Hegel's *Logic* is the *concept* itself. What unfolds and becomes progressively enriched throughout the *Logic* is precisely the concept. The Doctrine of Being offers monadic categories, the Doctrine of Essence provides dyadic (or relational) categories, and finally, the Doctrine of the Concept offers triadic categories (McNulty, 2023, p. 204-206). Thus, the development of the *Logic* proceeds without judgments, predication, or syllogistic inference. McNulty even goes so far as to claim that the Doctrine of Being is, to some extent, *non-conceptual* or *pre-conceptual* (McNulty, 2023 p. 204).

Clearly, this raises questions about the viability of Hegel's *Logic* itself. How does Hegel manage to proceed rationally and argumentatively without relying on concepts, judgments, or syllogisms?

³ Irwin (1988, p. 19-20, 175) defends a dialectical access to first principles in Aristotle.

⁴ McNulty draws a parallel between Hegel and Plato, suggesting that Plato, like Hegel, does not rely on predication or definitions – and therefore does not rely on judgments either. I will examine this topic in greater detail later.

Put in a nutshell, McNulty's solution involves employing a series of distinctions that provide him with a differentiated framework of enunciation, allowing him to characterize Hegel's procedure without relying on terms such as *concept*, *judgment*, *syllogism*, *inference*, and so on. Put more simply, McNulty uses alternative terms to refer to the linguistic elements appearing in the *Logic*, thereby avoiding labeling them as *concepts*, *judgments*, *syllogisms*, or *inferences*. This strategy enables him to argue that Hegel's *Logic* proceeds without presupposing these logical elements and ultimately derives them. Let us examine this further.

For instance, McNulty introduces the distinction between *judgment* and *claim* or *statement*. To support this distinction, he references Hegel's well-known distinction between *Urteil* and *Satz*. He asserts that not every *statement* corresponds to the logical form of a *judgment* and does not imply *predication* (McNulty, 2023, p. 110 footnote 6, p. 125). Consequently, the *Logic* would allow for *statements* that do not take the form of *judgments* and do not entail predication or syllogistic inference (by excluding the use of *judgments*, the use of *syllogisms* – composed of them – is also excluded).

However, to explain how the *Science of logic* advances through *claims* or *statements* that are not *judgments*, McNulty proposes an equivalence that seems questionable. He equates *judgment*, *predication*, and *definition*. By equating the use of judgments and predication with the act of defining, McNulty concludes that, insofar as Hegel does not provide definitions, he also does not employ predications and judgments. To elucidate this, McNulty refers to the Platonic dialogues, wherein – according to him – the Athenian philosopher also refrains from offering definitions (instead, he inquires into a topic) and, therefore, does not make judgments that predicate a property of a subject.

Regarding all this, several points should be made. Firstly, there is a well-known passage in the *Encyclopedia* (§85) where Hegel states that the progression in the *Logic* is a constant and insufficient attempt to provide definitions of the absolute. This not only indicates that Hegel indeed offers definitions of the absolute⁵, but also that this clearly involves the use of judgments: both from Hegel's and from McNulty's perspective – having equated judgment and definition – it must be acknowledged that if Hegel provides definitions, then he must be employing judgments.⁶

In my opinion, a more viable thesis than McNulty's would be to assert that Hegel rejects *beginning with unalterable definitions*, rather than claiming that he does not provide definitions at all. Holding this thesis does not imply that Hegel never offers potentially modifiable definitions or that he refrains from predicating concepts of a given subject (the use or non-use of definitions

⁵ Bowman (2013, p. 16, 173, 186) argues for the presence of definitions throughout the *Logic*. He maintains that the first and third moments of each stage of logical development correspond to nominal and real definitions, respectively. Karin de Boer (2004, p. 808–809, 811; 2010, p. 45–47) likewise acknowledges the presence of definitions throughout the *Logic*. Categories function as definitions of the Absolute, meant to be sublated.

⁶ McNulty acknowledges this (2023, p. 125–126), but seeks to avoid the objection by claiming that, in this passage, Hegel rejects the idea that these intended definitions constitute judgments in the logical sense. For example, “the Absolute is Being” would be – according to McNulty, 2023 p. 125–126 – a definition but not a judgment, only a pseudo-judgment. However, as I see it, this passage admits at least two alternative interpretations. First, Hegel does not state that these definitions are not *judgments* <Urteile>, but rather that they are not *statements* or *propositions* <Sätze> – which is, if anything, even more puzzling. Secondly, Hegel could be interpreted as follows: if we employ the forms of *traditional, static* definitions, then we are connecting in a sentence a term full of meaning (let's say, 'Being') with an undetermined term ('God', 'the Absolute'), thus failing to form an actual judgment, even a statement (Hegel takes these terms as mere *Namen* and *Vorstellungen* GW 21 54). However, this does not necessarily preclude that, if we gain some determination of those as yet undetermined terms ('God', 'Absolute'), these definitions would be statements or even judgments. If we pay attention to GW 12, 55–56, where Hegel explains the difference between *Sätze* and *Urteile*, it seems to me quite clear that these definitions may end up as *Urteile* (they express a relation of a universal to a particular or singular). In my opinion, Hegel is not stating that *Logic* provides definitions but not judgments; he is stating that these definitions are not finished, they need further, progressive development (as judgments do) and they can gain the actual status of a *Hegelian judgment*, i.e., their dialectical character, through this development. These definitions need reinterpretation and re-elaboration. Without this development, terms such as 'Absolute' or 'God' might be meaningless, leaving us without a judgment or even a statement. But if they are enriched, they will display the development of a concept, which will pass through the stage or form of (Hegelian) judgments and syllogisms.

is – in my opinion and *contra* McNulty – to some extent independent of predication: isn't stating that 'being is nothing' an act of *predication* without being a *proper definition?*). However, not resorting to definitions pertains less to the use or non-use of judgments – as McNulty believes – and more to Hegel's rejection of the geometric method (which starts with *unalterable definitions*). In this regard, McNulty's comparison of Hegel with Plato is pertinent. Yet, McNulty seems to misstate the issue: he claims that Plato does not provide definitions (and, therefore, does not employ predication and judgments).⁷ Plato, like Hegel, does offer definitions, uses judgments, engages in predication (without these terms being synonymous) and – unlike Hegel – arguably presupposes the laws of formal logic.⁸ However, like Hegel, Plato does not begin with *unalterable* definitions. This means that these philosophers do not preclude the use of definitions in any way but rather exclude their use as *static starting points* (i.e., as definitions appear in the geometric method).

Now, Hegel's rejection of the geometric method is indeed related to the insufficiency of judgments. However, what Hegel denounces is not, in my view, the use of judgments *per se* and predication, but the use of judgments understood from a pre-Hegelian standpoint (what he calls the standpoint of the Understanding). Hegel rejects the pre-Hegelian conception of judgments and their use. That is, Hegel rejects expressions that establish static and rigid semantic relations between two concepts, thus rendered incapable of expressing speculative truths. However, elaborating on this issue would lead us off-topic. What must be clear is that Hegel does not reject judgments, definitions, or predication, but rather a certain use and a certain conception of them. Hegel employs definitions (but not as static, rigid, and definitive statements), judgments, and predication, without these terms being strictly synonymous.⁹

The second problem is that Hegel's distinction between *Urteil* and *Satz* does not appear to align with McNulty's proposed distinction between *judgment* and *statement*, or at least it does not seem to be made with the same intentions. Hegel's intention, in any case, does not seem to be to claim that the *Logic* consists of *Sätze* that are not *Urteile*. If anything is excluded from the *Logic*, it is the mere *Sätze* that refer to accidental, non-essential matters, etc. (Hegel, GW 12, 55-56; GW 33, p. 156 §167). Moreover, in §167 of the *Encyclopedia*, Hegel states that all things are judgments ("*alle Dinge sind ein Urteil, – d.h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind [...]*"). Therefore, Hegel's distinction between *Urteil* and *Satz* does not lead to the conclusion that the *Logic* proceeds without *judgments*. On the contrary, this Hegelian distinction is introduced to indicate the metaphysical or philosophical irrelevance of certain

7 Gonzalez (1998) supports a reading of Plato according to which knowledge, for Plato, is nonpropositional. However, what Gonzalez understands by "nonpropositional" seems to differ significantly from McNulty's use of the term – namely, that nonpropositional knowledge is "knowledge-how," whose object resists description and is inseparably tied to self-knowledge. Gonzalez argues that dialectical knowledge (which he deems nonpropositional) stands in contrast to Plato's hypothetical method, which remains confined to the propositional level. I do not think this corresponds to McNulty's understanding of Hegel's nonpropositional *Logic*. I believe Hegel would reject any form of mystical access to truth. That said, while I disagree with Gonzalez's reading, this is not the place to discuss his interpretation in detail.

8 In Plato's *Phaedo*, we find a passage (89d-91c) that suggests Socrates – and by extension, Plato – presupposes and accepts certain technical knowledge related to argumentation, rhetoric, and logic ("*τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης*", Harold North Fowler translates "proper knowledge concerning arguments"). Throughout the *Phaedo*, Socrates offers various methodological prescriptions for engaging in philosophical inquiry. In the aforementioned passage, he contrasts his position with those of the eristic and the misologist. The misologist, having been misled in the past by sophists and eristics due to a lack of this proper knowledge concerning arguments, comes to distrust all forms of reasoning. The eristic, by contrast, possesses such technical knowledge but uses it to persuade others by any means necessary. Socrates distinguishes himself from the eristic by seeking not only the conviction of others – who serve as judges of the argument's soundness – but above all his own. In doing so, the deliberate use of fallacies is necessarily excluded. He also distances himself from the misologist, which implies that the philosopher must possess expertise in the techniques of argumentation (and, accordingly, admits its laws). This is reinforced by the well-known passage at 99d-101e (Socrates's "second voyage in quest of the reason"), where Socrates asserts that his metaphysical inquiry must proceed through arguments (*λόγοι*). Taken together, these considerations suggest that Plato presupposes and relies on logical principles. For a discussion of how Plato positions himself in relation to figures such as the sophist, the eristic, antilogic, and dialectic, see Kerferd (1984, p. 59-67).

9 For further details on my reading on Hegel with regard to the geometric method, see Herszenbaun 2024.

Sätze <statements> that do not constitute *Urteile/judgments*.

Thus, in summary, the device McNulty employs to characterize the linguistic elements of Hegel's *Logic* as non-predicative or non-judgmental does not align with Hegel's characterization of these linguistic elements. It must be acknowledged, however, that Hegel recognizes that the *Logic* does not begin with judgments. Therefore, it should not be understood that every linguistic expression in the *Logic* is indeed a judgment. For example, the initial equivalence of being and nothing does not, in principle, constitute a judgment.¹⁰ I will return to this in the following section. As I will show there, the *Logic* involves a progressive gestation of logical elements (for instance, of the judgment). In this I believe I agree with McNulty, although I understand this gestation differently.

I believe there are two underlying issues in McNulty's argument. The first – of utmost relevance and one that permeates the entire *Logic* – is how, in Hegelian *Logic*, a certain theoretical element is both present and not present at a certain stage of the logical development prior to its explicit presentation and justification. This can be said of the judgment, the absolute, the spirit, or the method. How does the *Logic* proceed without presupposing the judgment, the method, the absolute idea, and how are these elements present, in some way, before their actual deduction? The second issue would be, I believe, the connection between language and categorial development. In this case, the question is whether the linguistic expression through which the *Logic* is conveyed corresponds one-to-one with the proper conceptual development occurring within the *Logic*. I will return briefly to this second issue later.

Now, returning to the central question – namely, how subsequent elements are present in earlier stages or moments of the logical development – this is a key problem in Hegel's *Logic*. In any case, even if we acknowledge that Hegel cannot begin the “Doctrine of Being” by presupposing the logical form of the *judgment*, it is equally true that the conclusion McNulty reaches does not seem plausible: to expel *judgments* from Hegel's *Logic*, leaving only mere *Sätze* – statements whose grammatical form must, after all, also be presupposed. Thus, following McNulty's strategy, the problem is not actually resolved; it is merely postponed: the *logocentric predicament* is replaced by a *grammatocentric predicament*.

Up to this point, these are the arguments McNulty uses to claim that the *Logic* is pre-predicative and non-inferential, and the problems I find with them. Let us now examine how McNulty argues that the “Doctrine of Being” is non-conceptual.

As stated, according to McNulty, in the “Doctrine of Being” Hegel resorts to monadic logical structures. Thus, for McNulty, here we do not even find the logical element “concept”

¹⁰ In the *Anmerkung 2* of the chapter “Sein” (GW 21, 77–78), Hegel describes the expressions concerning being and nothing as *Sätze*, as opposed to the form of the judgment. This could suggest – in favor of McNulty – that the *Logic* proceeds with *Sätze* and not with *Urteile*. In my view, however, opposing *Satz* to *die Form des Urteils* in this logical stage and when referring to the *Ausdruck spekulativer Resultate* and to the expression of the relation of identity and difference between being and nothing does not indicate such a primacy of *Sätze* over *Urteile*. Rather, it indicates an unconditioned beginning in which speculative truths cannot yet be expressed, due to the absence of an adequate logical form. Once properly developed, the judgment will culminate in the mature dialectical-speculative form of the syllogism, which will be able to express speculative truths. Due to the absence of such logical development, Hegel must characterize the linguistic expressions concerning being and nothing as mere *Sätze*; but once his theory of the concept, judgment, and syllogism is deduced, we will understand that they were in fact *Urteile*, albeit afflicted with the following ambivalence: taken naively, they are insufficient to express speculative truth; understood in a conceptually adequate way, they express the original partition (*ursprüngliche Teilung*) of the concept (GW 12, 55) and must be carried through to their full dialectical development in the form of the syllogism. This shows that judgments are imbued with speculative and spiritual vitality and movement, and – as the main thesis of this paper states – are somehow present and operative even before their actual deduction (to see the potentially dialectical character of judgments see GW 12 242: “Dieses sosehr synthetische als analytische Moment des Urteils, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst, als das Andere seiner sich bestimmt, ist das Dialektische zu nennen”; in GW 12, 27–28, Hegel compares two approaches to logical forms. Against the Kantian approach, Hegel implicitly suggests that, for example, the positive judgment may possess a dialectical character of its own).

since the concept for Hegel is a triadic structure.¹¹ In this case, McNulty distinguishes between the *Hegelian concept* (a triadic and dynamic structure that articulates universal, particular and singular) and the *traditional logical concept* (a shared common note obtained through abstraction). Since the categories involved in it do not possess this Hegelian triadic conceptual structure, the “Doctrine of Being” would be considered non-conceptual.

Leaving aside the question of whether the categories in the “Doctrine of Being” are triadic or not (e.g., “being-nothing-becoming” forms a *triad*), the problem is that McNulty’s interpretation of Hegel’s procedure in the “Doctrine of Being” fails to resolve the *logocentric predicament*. Solving this dilemma requires the capacity to philosophize without relying on any presupposed logical elements – whether from traditional formal logic or from any revised form of logic. That is, to avoid falling into the trap posed by the *logocentric predicament*, Hegel must argue without employing *any* logical element whatsoever. He must be able to deduce the Hegelian *concept* without presupposing *any* kind of *concept* (whether *Hegelian* or *traditional*).

The problem is that the solution McNulty proposes does not meet the aforementioned requirement. According to McNulty, Hegel would argue without presupposing his own dialectical logic (that is, he would derive his theory of the *concept* without presupposing the Hegelian *concept*), but he would do so by relying on *traditional concepts* – monadic conceptual structures – (which means relying on traditional logic). Therefore, in the end, if we followed McNulty, Hegel would fall into the very error he attributes to Kant: deriving *transcendental logic* from *formal logic*. In this case, it would be a matter of deriving *dialectical logic* (the Hegelian *concept*) using *formal logic* (the traditional concept), which is still being used without any deduction or rational justification whatsoever.

In summary, even if we were to accept McNulty’s description of Hegelian *Logic*, it would still fail to resolve the *logocentric predicament*. Therefore, we must now consider whether this description accurately captures Hegel’s procedure. Let us examine this more closely.

IV - Hegel’s Method Revisited

As already mentioned, McNulty’s topic of interest appears to lead us to a crucial issue in Hegelian logic. The central problem is not merely the foundation of formal logic or whether it is presupposed in philosophical thinking. In Hegel’s case, the issue is, I believe, somewhat broader, given the nature of his response. The problem lies, in a certain sense, in the presence of later elements within earlier logical stages or moments – elements that have not yet been deduced. As we know, the concept, the judgment, the syllogism, the absolute, the method, the idea, and so forth are all properly deduced toward the end of the *Logic*; and yet, in some way, they already seem to be operative in earlier stages of the logical development that leads to them. Hegel’s way of addressing the logocentric predicament is closely tied to this argumentative strategy. He does not need to presuppose the inferential rational procedures through which the work unfolds, because these procedures will be deduced and justified in due course – however, in a somewhat mysterious fashion, they are already latent in the earlier moments.

This complex articulation between earlier and subsequent elements has been addressed in various ways in the specialized literature. For example, Angelica Nuzzo (2005, p. 190-192, 194-196) speaks of a gap that must exist between the preceding logical development and the absolute idea – a gap that is coupled with a necessary articulation between the absolute idea, now become method, and the logical progression that precedes it. In short, the absolute idea must be distinguishable from the preceding logical development from which it arises, while at

¹¹ “Hegel can argue for the concept in nonconceptual terms if he can invoke only nontriadic structures that do not yet have the triadic structure of the Concept”, McNulty, 2023, p. 204.

the same time exerting a retrospective, conceptual, and methodological determination over it. Only through this retrospective determination does the logical course acquire necessity and scientific character. It is this retroactive application of the method to the preceding logical development that renders the beginning as such (GW 12 240, 249-250). Moreover, Nuzzo (2011, p. 121-126-128) acknowledges the need to establish a clear distinction between the immanent, genetic deduction – that is, the inferential movement progressing from beginning to end – and a retrospective movement that allows us to reinterpret earlier logical moments in light of subsequent elements. Dieter Henrich himself (1971, p. 75-154) recognizes these different paths across the *Logic*, acknowledging the aforementioned retrospective determination. Similarly, Giacomo Rinaldi (2012, p. 57-59) argues that Hegel breaks with the dichotomy between foundationalism and antifoundationalism, as Hegelian *Logic* integrates both logical movements, such that the teleological retrospective determination reconfigures the natural inferential course.

In my view, this feature of Hegel's *Logic* marks a rupture with the modern tradition. In a certain way, the introduction of this retroactive-retrospective dimension into the *Logic* can be seen as a response to a central concern of modernity. Already in the Renaissance (Galileo) and early modernity (Descartes), we find that the proper order of knowledge becomes a central issue. Both Galileo and Descartes are guided by a desire to philosophize in accordance with the mathematical model. However, when they appeal to the mathematical method, they are not referring specifically to arithmetic or algebraic operations or to any kind of quantitative analysis. Rather, both are primarily concerned with the correct ordering of cognitions – an exposition that makes explicit all the involved terms and accepted assumptions, and proceeds in such a way that nothing in the demonstration is presupposed before it is actually demonstrated.¹²

From my perspective, this feature of modern philosophy stems from the analytic-synthetic method of the Greek mathematical tradition and the Aristotelian axiomatic system. This method was revived during the Renaissance through the Latin translations of Pappus's and Euclid's works, and from there, it became a structuring principle of the scientific and philosophical method in modernity (Engfer, 1982). Hegel breaks with this – not by reverting to some kind of “pre-mathematical disarray,” if I may use the term, just as his break with Kant does not entail a return to pre-critical metaphysics.

The central idea, I believe, is that Hegel maintains that subsequent elements must be deduced solely from earlier ones, without being presupposed; and yet, at the same time, these subsequent elements must restructure and re-signify the earlier ones, exerting a retroactive-retrospective semantic effect on them – and ultimately, they must somehow already be present in those earlier moments. In my view, this is the secret of the Hegelian method. This methodological model goes beyond the logocentric predicament, while also encompassing it: Hegel's solution to the logocentric predicament appears as a particular instance of this broader methodological dynamic.

Obviously, this is a topic of considerable importance, and I cannot offer a comprehensive treatment here. However, I can outline a few points that may help us reflect on the viability of such an approach.

In order to understand such a procedure, one must first consider both the beginning and the end of the *Science of Logic*. “Being-Nothing-Becoming” and “The absolute idea” offer fundamental guidelines for how Hegel proceeds throughout the *Logic*.

“The absolute idea” articulates the absolute method through which the *Logic* unfolds. This method is only deduced at the end, as a further categorial result. Yet it is not *merely a*

¹² Regarding Galileo's method, see Wisan, 1978, p. 35–36. For Descartes, see *Discours de la Méthode*, 1987 p. 19; *Regulae ad directionem ingenii*, “Regulae” 4, 5 and 6; *Méditations métaphysiques*, 2011, p. 121: “Dans la façon d'écrire des géomètres, je distingue deux choses, à savoir l'ordre, et la manière de démontrer. L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent”.

method; it is the very dynamic of pure thought itself – the movement by which the categories of pure thought are derived (that is, the very movement through which the *Logic* develops), and the procedure through which the intellectual object of pure thought undergoes transformations.

In “The absolute idea,” Hegel describes this procedure in terms of analysis, synthesis, negation, and negation of the negation (Hegel, *GW* 12, 242, 244-7). These procedures present the dynamic through which the *concept* enriches itself through inner development. The initial *concept* generates an inner difference that further specifies it, and then this difference becomes autonomous, after which it must be reintegrated into a superior structure that contains the differentiated extremes.

Since Hegel is here offering a characterization of the very process through which the *Logic* begins – a procedure that remains operative throughout its entire development – it must be understood that, although Hegel invokes the term “negation”, it is not the kind of negation that functions within the structure of a judgment. At this stage, there is, and at the same time is not, a judgment or syllogism involved. What is at play, rather, is the inner dynamic of the concept itself, which Hegel equates with the self-differentiating activity of a self-conscious “I”. A useful point of comparison here may be Kant’s notion of apperceptive synthesis, which helps to illuminate Hegel’s account.

In Kant’s *Critique of Pure Reason* (B 130-131, 137-8, 141, 143), the intellectual act of synthesis through which an object is constituted requires or coincides with a judgment. In order to posit something distinct from itself (i.e., the object), the “I” makes use of a judgment.¹³ In Hegelian terms, we could express this by saying that the I’s self-distinction depends on a judgment. Still, one may ask: does the mere act of apperception – the mere act of thinking “I” – not imply an act of splitting and reuniting the “I” with itself? And, in that case, would this thought qualify as a *judgment* according to Kant? Kant does not even assign it the status of a concept (A 346/B 404). Thus, Kant finds himself – from Hegel’s perspective – confronting the conceptual inadequacy of his formulation: the fundamental operation of distinction and reunion cannot be categorized in any way because it is neither a concept nor a judgment.

Hegel, by contrast, equates the dynamic of the concept with the synthetic act of differentiation and recognition performed by the transcendental “I” (*GW* 12 18-19, 22). What Kant understood as the operation of an “I”, Hegel conceives as the dynamic of the concept. The concept is, therefore, a triadic, dynamic structure that presupposes the gestation of an internal difference and its subsequent reunion. This conceptual structure can develop or unfold. Such development of the concept does not initially require a judgment, but it will eventually give rise to the form of judgment and reveal that this form is already implicitly contained within it. (Or, to put it another way, the form of judgment will develop and make explicit the dynamic of the concept, *GW* 12, 55). Let us now examine whether this birth of judgment can be further clarified.

Let us now take a look at the beginning of the *Logic*. Hegel states that the *Logic* begins without presuppositions (*GW* 21 55-56) – with the mere act of thinking and its immediate object: Being. *Being* is the name given to the immediate object of pure thought. Pure thought aims to think without presupposing any ontological category, logical operation, or law. What pure thought finds before itself is an absolutely indeterminate object, which Hegel calls *being*.

¹³ The synthetic activity responsible for the constitution of the object is the synthetic activity of the understanding, not of the imagination. The imagination by itself could not carry out any synthesis without the categories supplied by the understanding. On the one hand, the categories provide the rules of synthesis, without which no object could ever be constituted as such. On the other hand, synthetic activity is a capacity of the transcendental I, which deploys this synthesis in various modes (i.e., through the categories). The schema is a product of the interaction between the synthesis of the understanding and the form of sensibility. Imagination is not the original source of synthetic activity. According to the reading I follow, imagination is not an independent faculty, but rather a certain combination or joint operation of understanding and sensibility. Since the synthetic activity of the understanding coincides with judging, the synthesis of a manifold in the constitution of an object always implies or involves a judicative activity.

But in attempting to think *being*, this object becomes an absolute vacuity, which Hegel calls *nothing*. This initial conceptual movement constitutes the core of the *Logic*'s beginning and offers a glimpse into how it proceeds. Hegelian dialectic does not follow a pre-established procedure governed by formal laws or rules of inference. Rather, it follows the movement of *die Dinge an und für sich selbst* (GW 12 242) or *die Sache selbst* (GW 11, 15) – that is, the movement of the very categories involved. This is, as we can see, not only the development of the intellectual object but also the development and enrichment of thought itself. Since the object is the necessary intellectual object of pure thought, what we learn about the ontological determinations of the object is also a lesson in the conceptual determinations of pure thought. And the dynamic of its unfolding is the dynamic of the development of the *Logic*, as well as a further stage in the self-knowledge of pure thought: pure thought comes to know the dynamic of its own development, which is nothing other than method itself.

I would like to return to something I said earlier: in describing the moments of the method, “The Absolute Idea” reveals the inner dynamic of the concept. Indeed, if one attends closely to the description of the method’s movements in “The Absolute Idea”, it feels like reliving the movement of *Being* at the beginning of the *Logic*. This is the case not only because Hegel explicitly refers to *Being* there (GW 12, 239-240), but more importantly because the intellectual experience we undergo in “The Absolute Idea” appears analogous to that at the beginning of the *Logic*: here, a conceptual movement is enacted – now with methodological awareness – yet with the terminological simplicity characteristic of the *Logic*'s opening. In other words, at the beginning of the *Logic*, Hegel guides us through an experience that follows the movement of both object and thought. In “The Absolute Idea”, the development of the concept is once again experienced – this time, as noted, with methodological awareness. Hegel again guides us through this movement, now employing a terminology that renders this methodological awareness explicit (characterizing the beginning as universal, the logical progression as negation, and so forth).

I would like to clarify two points: (1) what I mean by *intellectual experience*, and (2) a point I mentioned earlier – namely, the correspondence between the linguistic expression of the *Logic* and the categorial development that constitutes it.

First, when I speak of “intellectual experience” here, I am not referring to an apperceptive or self-conscious act, nor to any kind of empirical observation of the inner states or operations of our mind, nor to a noetic grasp of a transcendent object or an intellectual access to a first principle, or anything of the sort. The hypothesis we are considering is the following: when Hegel begins his *Logic*, he does not yet have a properly deduced and justified conceptual terminology, nor a proper definition/characterization of the intellectual object of pure thought. He cannot assume logical laws or formal logical elements, nor can he rely on traditional metaphysical notions in order to refer to the object of *Logic*. Therefore, the only path forward he can find is to use certain terms and statements that, without properly defining or describing the object of investigation, *induce the reader to conceptually conceive of the object* (in this case, *Being* – that is, the immediate and indeterminate object of pure thought, which will be designated by this name, as if Hegel were attaching a label to something previously unknown, simply to have a way of referring to it).

I insist on this point: Hegel cannot provide us with a proper *definition* of this object or an actual *description*. Instead, he induces us by indirect means into an *intellectual experience* – so to speak – and leads us through certain linguistic expressions – likely imprecise – to think about a certain intellectual object of pure thought. In light of this, one might think that the linguistic expression of the *Logic* is an “all-too-human” attempt to express in words something that, in principle (though not exclusively), must be intellectually experienced firsthand. This would imply that we should not necessarily expect, at every moment of the logical development, a one-to-one correspondence between the linguistic expression of the *Logic* and its categorial unfolding.

This intellectual experience to which I refer is nothing more than the actual development of the intellectual object of pure thought. *Logic* is intended to just follow the necessary development of its object: the intellectual object of pure thought, which is, at the same time, pure thought itself. Accordingly, *Logic* follows the inner development of pure thought. This intellectual experience is just letting pure thought's object develop according to its inner requirements.¹⁴

In the end, if the course of the *Science of Logic* is adequate, we should conclude with an appropriate characterization of pure thought, its object, and the dynamic of its movement. If this journey is sound, we should have followed a path in which no logical element or law has been presupposed. The derivations that Hegel makes in the "Doctrine of Essence" from the logical laws, as well as the derivation of the logical elements in the "Doctrine of the Concept", would not be sustained by a pre-established procedure, logical rule, or unfounded presupposed method. They would arise from a rational procedure that progressively exhibits itself, generating itself step by step, together with the material it processes. This procedure presupposes nothing and, in the process, progressively grounds itself argumentatively, coinciding with the immanent development or unfolding of the concept, as we have explained above.

In other words, the method or procedure develops *movement by movement*, with each movement taking place upon a certain conceptual-semantic materiality, and being driven forward by that very semantic materiality. By this peculiar expression ("semantic materiality"), I refer to the specific content we think of in each corresponding concept. What I mean is this: the transition from *Being* to *Nothing* is imposed by the very meaning of these concepts or objects of thought, or it is imposed by the act of thinking itself, which, according to Hegel, is identical with its object. Thought's movement – or the passage from one category to another – is not dictated by a presupposed methodological, procedural, or inferential rule. With this movement – imposed by thought's object itself – certain intellectual operations¹⁵ are also deduced. This will eventually lead to the deduction of Hegelian logical laws, method, and logical elements. In short, the logical progression is driven forward by the specific content of each category.¹⁶ This impulse allows for the step-by-step deduction of not only certain specific categories but also certain intellectual operations, methodological procedures, and, eventually, logical elements and laws (arguably reformulated). These intellectual operations and procedures ultimately provide not only the method of the *Logic*, but also a self-understanding of pure thought. In following this logical movement, thought deduces its own operations and procedures and, thus, learns about itself. In the end, the *Logic* is pure thought's self-examination.

14 Put in a nutshell, I aim to demonstrate that the logical and methodological procedures applied in the *Logic* are actually deduced within this work itself, rather than being presupposed. This is not a novelty in Hegelian scholarship; the novelty lies in my account of how this occurs. To elucidate how this is possible, I maintain that in each category and at every stage of the categorial development (a) the progression is driven by the particular meaning of the categories involved – what I call the "semantic materiality" of the category – and (b) at each of these stages pure thought acquaints itself with certain operations, procedures, and so forth, intrinsic to pure thought. This is the manner in which the logic and methodology of the *WdL* are to be deduced. However, in order to explain how this development may begin without any presuppositions – without presupposing inferential procedures, concepts, metaphysical categories, or without Hegel providing a *definition* or *description* of its object – I propose that Hegel offers some imprecise characterizations of the object of pure thought, such that the reader may think of it and begin their journey by following the inner development of this object. This is what I call "intellectual experience". It does not concern the experience of inner or mental states, nor the noetic grasp of a transcendent object; rather, it concerns following the necessary operations and development of the immanent object of pure thought.

15 I use the term 'intellectual operations' *lato sensu*. I do not intend to refer to the intellect strictly speaking, but rather to operations of thought more broadly conceived.

16 This seems to be what Stephen Houlgate (2006, p. 65) has in mind when explaining the progression of the logical development.

Conclusions

As I see it, the method of Hegel's *Logic* – as well as the logical laws and logical elements – emerges from the categorial development driven forward by the specific meaning of each categorial element. Along with the development of the categories, certain intellectual operations or methodological procedures are also generated. Thought progressively becomes aware of the movements involved in each category or logical stage, as well as of the operations involved in these movements. In this way, the development of the *Logic* does not presuppose a method, logical laws, or elements; rather, these are progressively deduced through an intellectual experience that exhibits the movement of both object and thought. These ultimately deduced elements reveal themselves, in the end, as already present and operative throughout the entire preceding procedure. Accordingly, in following this intellectual experience, we must not let ourselves be misled by the linguistic expression to which Hegel resorts in his exposition of the categorial development. In following this path for the first time – that is, the immanent genetic development or deduction – we may find concepts, judgments, and syllogisms to be missing. However, from the perspective of the absolute method (or the absolute idea), these logical elements, methodological procedures, and intellectual operations are, somehow, already there.

McNulty's approach appears to have identified a legitimate problem in the *Logic* – one that is, in my opinion, a particular instance of a broader issue: namely, how subsequent elements can be both present and absent at earlier logical stages. McNulty does not address this broader issue and, therefore, overlooks the retroactive-retrospective dimension of the *Logic*. At the same time, he seems overly attached to what we have here called Hegel's linguistic expression of the categorial development. By failing to consider this retrospective dimension, he is led to mistaken conclusions regarding the absence of concepts, judgments, syllogisms, or other inferential procedures throughout the *Logic*.

References

ARISTOTLE. *Aristotle's Dialectic: Topics, Sophistical Refutations & Related Texts*. Translated by C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2024.

ARISTOTLE. *Aristotle's Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1975.

ARISTOTLE. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

BOWMAN, Brady. *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DE BOER, Karin. *On Hegel: The Sway of the Negative*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.

DE BOER, Karin. The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic. *The Review of Metaphysics*, v. 57, n. 4, p. 787–822, 2004.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1987.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques: Objections et réponses*. Paris: Flammarion, 2011.

DESCARTES, René. *Regulae ad directionem ingenii: Rules for the Direction of the Natural Intelligence*. A bilingual edition of the Cartesian treatise on method. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1998.

ENGFER, Hans-Jürgen. *Philosophie als Analysis: Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982.

GONZALEZ, Francisco J. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Gesammelte Werke, Bd. 33. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Band I. Werke, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Logik: Berlin 1831*. Band 10. Edited by Udo Rameil and Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begriff*. Gesammelte Werke, Bd. 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein (1812)*. Gesammelte Werke, Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein (1832)*. Gesammelte Werke, Bd. 21. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

HERSZENBAUN, M. A. Hegel contra la axiomática: en torno a cuestiones metodológicas y rasgos sistemáticos estructurales de la *Ciencia de la lógica*. *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, n. 46, p. 1-13, 2024.

HOULGATE, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: KANT, Immanuel. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

MCNULTY, Jacob. *Hegel's Logic and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

NUZZO, Angelica. The end of Hegel's logic: absolute idea as absolute method. In: CARLSON, D. G. (ed.). *Hegel's Theory of the Subject*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 187-205.

NUZZO, Angelica. Thinking being: method in Hegel's logic of being. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (ed.). *A Companion to Hegel*. Oxford: Blackwell Publishing, 2011. p. 111-138.

PLATO. *Euthyphro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge/London: Harvard University Press, 2005.

RINALDI, Giacomo. The “Idea of Knowing” in Hegel’s Logic. In: *Absoluter Idealismus und zeitgenössische Philosophie: Absolute Idealism and Contemporary Philosophy: Bedeutung und Aktualität von Hegels Denken: Meaning and Up-to-dateness of Hegel’s Thought*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012. p. 53–74.

WISAN, Wilfred Lovell. Galileo’s scientific method: a reexamination. In: BUTTS, R. E.; PITT, J. C. (ed.). *New Perspectives on Galileo*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978. p. 1–57.

Sentido común estético y conocimiento en Kant

[*Aesthetic common sense and knowledge in Kant*]

Matías Oroño¹

UBA-CONICET (Buenos Aires, Argentina)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.102109

Resumen

En este artículo se estudia la función antiescética del sentido común estético, tal como es desarrollado en la *Crítica de la facultad de juzgar* de I. Kant. La principal tesis que aquí se sostiene afirma que el sentido común estético no sólo es garantía de la necesidad de los juicios de gusto, sino que además cumple un rol antiescético que puede estudiarse en dos niveles: (1) como condición subjetiva de la constitución de la objetividad y (2) en la reflexión sobre aspectos empíricos particulares. En primer término, se ofrece una reconstrucción del momento modal del juicio de gusto, conciliando la función epistémica del sentido común con los resultados principales de la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar, se muestra de qué manera el sentido común estético es una condición subjetiva que está presupuesta en el desarrollo de nuevos conceptos empíricos que permiten conocer la infinita particularidad y diversidad de la naturaleza.

Palabras-chave: Kant; sentido común; modalidad; gusto; conocimiento; antiescepticismo.

Abstract

This article examines the anti-sceptical function of aesthetic common sense, as developed in I. Kant's *Critique of the power of judgment*. The main thesis argued here asserts that aesthetic common sense not only guarantees the necessity of judgements of taste, but also fulfils an anti-sceptical role that can be studied on two levels: (1) as a subjective condition for the constitution of objectivity and (2) in the reflection on particular empirical aspects. First, a reconstruction of the modal moment of judgements of taste is offered, reconciling the epistemic function of common sense with the main results of the *Critique of pure reason*. Second, it is shown how aesthetic common sense is a subjective condition that is presupposed in the development of new empirical concepts that allow us to know the infinite particularity and diversity of nature.

Keywords: Kant; common sense; modality; taste; knowledge; anti-scepticism.

¹ Doctor en Filosofía (UBA). Miembro de la Carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Jefe de trabajos prácticos en la cátedra de "Historia de la Filosofía Moderna" de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: matiasoro@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7963-1838>.

1. Introducción

En el marco teórico del proyecto crítico de Kant un juicio de gusto o juicio sobre lo bello no determina cognitivamente aspectos de un objeto, sino que expresa un particular sentimiento de placer frente a ciertos particulares que son enjuiciados como bellos. El primer tratamiento sistemático del juicio de gusto lo encontramos en la “Analítica de lo bello”. Esta sección de la *Crítica de la facultad de juzgar* presenta cuatro definiciones de lo bello, cada una de las cuales se corresponde con un momento categorial. Así pues, según la cualidad un objeto bello es aquel que despierta un particular tipo de placer estético, sin que medie interés alguno por la existencia del objeto en cuestión. La segunda definición de lo bello (según la cantidad) nos dice que se trata de un placer universal, sin mediación de concepto alguno. La tercera definición de este sentimiento estético presenta una relación de finalidad entre el objeto bello y nuestras facultades cognoscitivas, como si el objeto bello fuese apto para nuestras facultades (a saber, la imaginación y el entendimiento) y esta relación de finalidad es pensada sin presuponer un fin o concepto determinado. Por este motivo, Kant nos habla de una *finalidad sin fin*. Finalmente, la definición que se sigue del cuarto momento se ocupa de la perspectiva modal. Allí se sostiene: “Bello es lo que es conocido sin concepto como objeto de una complacencia necesaria” (KU, AA 05: 240). En este contexto, Kant sostiene que la necesidad propia de un juicio de gusto presupone la idea de un sentido común estético, sin la cual carecería de sentido esperar que otros sujetos necesariamente estén de acuerdo con mi enjuiciamiento de algo como bello. Pero además, Kant sostiene que tenemos fundamentos para admitir el sentido común “[...] como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento, que debe ser supuesta en toda lógica y en todo principio de conocimiento que no sea escéptico” (KU, AA 05: 239).

El objetivo principal de este trabajo es analizar esta función antiescéptica del *sentido común estético* en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En particular, trataré de defender la tesis según la cual el sentido común estético, tal como es presentado por Kant en el cuarto momento de la “Analítica de lo bello”, no sólo permite legitimar la necesidad de los juicios de gusto, sino que además, desempeña una función antiescéptica que debe analizarse en dos niveles: (1) como condición subjetiva de la constitución formal de la objetividad; (2) en la reflexión sobre aspectos empíricos particulares que caen por fuera de la síntesis llevada a cabo por las categorías y que tampoco son capturados por conceptos empíricos previamente disponibles en el acervo conceptual de un sujeto. Es decir, el sentido común cumple una función antiescéptica. Por un lado, es una condición subjetiva sin la cual no sería posible la constitución formal de la objetividad, y por otro, el sentido común establece un marco dentro del cual es posible reflexionar sobre aspectos empíricos particulares de los objetos empíricos.

La exposición argumentativa estará dividida en dos secciones. En primer lugar, me encargaré de reconstruir algunos aspectos del cuarto momento del juicio de gusto, donde Kant presenta la noción de sentido común estético y su función antiescéptica. Allí trataré de conciliar la función epistémica que Kant le atribuye al sentido común estético con los resultados medulares de la *Crítica de la razón pura*. En segundo término, intentaré mostrar de qué manera el sentido común estético es una condición subjetiva para el desarrollo de nuevos conceptos empíricos que permitan conocer aspectos que remiten a la infinita particularidad y diversidad de los objetos.

La tesis que aquí defiende se halla en consonancia, al menos parcial, con aquellas interpretaciones que exploran la función epistémica del juicio de gusto en el criticismo de Kant (e.g. Ginsborg, 1990; Longuenesse, 1998; Makkreel, 1990; Tillería Aqueveque, 2021 y Zuckert, 2007). Asimismo, el trabajo que aquí se presenta toma distancia de aquellas interpretaciones que rechazan las implicancias epistémicas del sentido común estético (e.g. Allison, 2001; Guyer, 1997; Rind, 2003 y Wenzel, 2005).

2. El cuarto momento del juicio de gusto

En los §§ 18-22 de la “Analítica de lo bello”, Kant se ocupa de la modalidad del juicio de gusto. El § 18 comienza con un análisis de los modos a través de los cuales el placer puede estar enlazado con una representación. Estos modos de enlace se presentan siguiendo el hilo conductor de las categorías modales (*i.e.* posibilidad, realidad efectiva y necesidad).

En primer lugar, Kant indica que es posible un enlace entre una representación cualquiera y un sentimiento de placer. Por ejemplo, puedo sentir placer cuando tengo en mi mente la representación de un pez que nada en el océano o cuando me represento un triángulo inscrito dentro de un cuadrado. El segundo momento modal es la *realidad efectiva*. Aquí aparece lo agradable (es decir, un placer sensorial privado que tiene lugar de manera efectiva en la mente). Lo agradable es aquello que genera placer en el modo de la *realidad efectiva*. Si algo me resulta agradable, es innegable la realidad efectiva del placer que se enlaza con la representación del objeto que produce en la mente un sentimiento de agrado. Por último, el tercer momento modal es la necesidad. En este punto, Kant sostiene lo siguiente: “De lo bello, empero, se piensa que tiene una relación *necesaria* con la complacencia” (KU, AA 05: 236). Lo bello produce placer de un modo necesario. Esta exigencia de necesidad requiere de una fundamentación.

En este contexto, Kant presenta tres tipos de necesidad, a saber: (1) la necesidad teórica objetiva; (2) la necesidad práctica; y (3) la necesidad ejemplar. A continuación, explicaré brevemente en qué consiste cada uno de estos conceptos modales. La necesidad teórica objetiva rige en el ámbito del conocimiento. Algunos ejemplos de este tipo de necesidad son: “La suma de los ángulos interiores de un triángulo es necesariamente 180°” o “Si x es un objeto empírico, entonces x debe poder subsumirse bajo el concepto puro de sustancia”. Se trata de un tipo de necesidad que surge en el plano del conocimiento, y por tanto, presupone la constitución de objetos, sean estos triángulos o sustancias fenoménicas. Por su parte, la necesidad práctica rige en el ámbito del juicio moral. La ley moral dicta que debe actuarse sin más de cierta manera (sin tener en mente la obtención de algún beneficio privado como resultado de la acción). Así pues, es necesario actuar obedeciendo la ley moral. Esa necesidad se presenta como un mandato o un deber que emana de la propia conciencia moral. Por último, lo bello es presentado como portador de un tipo de necesidad que no es teórica ni práctica. Kant habla aquí de una *necesidad ejemplar*, la cual debe ser entendida como: “[...] la necesidad del asentimiento *de todos* a un juicio que es considerado como ejemplo de una regla universal que no puede ser aducida” (KU, AA 05: 237).

Es decir, la formulación de un juicio del tipo “x es bello” conlleva una necesidad según la cual se espera de manera necesaria que otros sujetos juzgantes coincidan con el juicio estético emitido, el cual puede ser considerado como ejemplo de una regla universal que no es posible indicar. A fin de comprender esta referencia a una regla universal que no es posible indicar, es preciso que realicemos una primera aproximación a la noción de *libre juego* entre la imaginación y el entendimiento que Kant desarrolla en el segundo momento de la “Analítica de lo bello”. En el juicio de gusto no se subsume un particular bajo un concepto determinado, sino que lo múltiple sensible es aprehendido por la imaginación *como si* esta facultad obedeciera a una unidad conceptual. Es decir, el múltiple sensible no es aprehendido de manera azarosa o caótica sino que la imaginación recorre el múltiple *como si* estuviese siendo guiada por un concepto. En el marco de un juicio de gusto, los conceptos sólo pueden operar de un modo indeterminado. Es importante observar que la actividad llevada a cabo por el concepto no está ausente en un juicio de gusto. Sugiero que este nivel de actividad conceptual (indeterminada) remite a aquellos rasgos que son comunes a toda actividad conceptual. Los conceptos realizan actos de síntesis y efectúan dicha actividad siguiendo reglas determinadas. La actividad de síntesis llevada a cabo por el concepto indeterminado deja de lado las reglas contenidas por los conceptos determinados y se funda en la observancia de una regla universal indeterminada.

En el cuarto momento de la “Analítica de lo bello”, el juicio estético es presentado como ejemplo de esa regla universal o concepto indeterminado que está presupuesto en todo juicio estético. En la experiencia de lo bello se ejemplifica una regla universal o concepto indeterminado que subyace a todo juicio de gusto, pues la indeterminación del concepto permite que la imaginación opere de un modo libre, sin las restricciones impuestas por un concepto determinado.

Según el § 19 de la “Analítica de lo bello”, la necesidad ejemplar de lo bello está condicionada. Sobre esta cuestión, Kant afirma que en un juicio de gusto: “Se aspira al asentimiento de cada uno de los otros, porque para ello se tiene un fundamento que es a todos común [...]” (KU, AA 05: 237). Es decir, la pretensión implicada en el juicio de gusto, según la cual todos deberían estar de acuerdo con mi enjuiciamiento de algo como bello, reposa sobre la siguiente condición: debe haber un fundamento común a todos los sujetos juzgantes, sin el cual sería ilegítimo pretender la concordancia de todos con mi juicio de gusto.

En el § 20 Kant añade que si el juicio de gusto tuviese un principio objetivo determinado, todo sujeto juzgante que se atuviera a tal principio podría pretender necesidad incondicionada para su juicio. Ahora bien, si los juicios de gusto no tuviesen ningún fundamento común a todos los sujetos, estos juicios no podrían aspirar a ningún tipo de necesidad. De este modo, los juicios de gusto:

Deben tener, por consiguiente, un principio subjetivo que determine, solo por sentimiento y no por concepto, y sin embargo, con validez universal, lo que plazca o displazca. Pero tal principio sólo podría ser considerado como un *sentido común*, que es esencialmente diferente del entendimiento común (KU, AA 05: 238).

Es decir, el principio que legitima la necesidad del juicio de gusto es un principio subjetivo (esto quiere decir, que se trata de un principio mediante el cual no se añaden determinaciones objetivas). Mediante este principio subjetivo se discierne si algo es bello o no. Esta capacidad para discernir no se basa en un concepto mediante el cual se podría indicar cuáles son las notas que debe presentar un objeto para ser enjuiciado como bello, sino que se basa en un sentimiento. A pesar de fundarse en un sentimiento, esta determinación de algo como bello tiene pretensión de necesidad (i.e. si emito un juicio de gusto, ello implica la pretensión según la cual todo el mundo debe estar de acuerdo con mi enjuiciamiento).

Este principio subjetivo sin el cual no sería posible la necesidad ejemplar de los juicios de gusto es el sentido común estético. Kant indica de manera explícita que el sentido común que aquí emerge es esencialmente diferente del entendimiento común. Esto se debe a que el primero juzga según un sentimiento, mientras que el segundo lo hace según conceptos. De este modo, Kant ofrece una primera caracterización del sentido común, según la cual se trata de un principio subjetivo que permite discernir si algo es bello.

En el último párrafo del § 20 encontramos una segunda caracterización del sentido común:

[...] sólo bajo el supuesto de que haya un sentido común (por tal no entendemos, empero, un sentido externo, sino el efecto [que proviene] del libre juego de nuestras fuerzas cognoscitivas), sólo bajo la suposición, digo, de un tal sentido común, puede ser emitido el juicio de gusto (KU, AA 05: 238).

Esta segunda caracterización del sentido común estético lo presenta como el efecto del libre juego entre la imaginación y el entendimiento. Para comprender esta segunda formulación del sentido común estético es preciso reconstruir con cierto detalle un argumento presente en el § 9 de la KU, donde Kant desarrolla la noción del libre juego entre la imaginación y el entendimiento:

Premisa 1: la representación de lo bello involucra un libre juego entre la imaginación y el entendimiento, pues en el marco del juicio de gusto ningún concepto determinado (sea

este de origen puro o empírico) restringe el operar de dichas facultades. A pesar de esta falta de determinación conceptual, la imaginación opera *como si* fuese guiada por la regla contenida en un concepto.

Premisa 2: el estado del libre juego entre la imaginación y el entendimiento está presupuesto por el *conocimiento en general*, pues la representación por medio de la cual se nos da un objeto presupone un operar armónico entre la imaginación y el entendimiento.

Premisa 3: El conocimiento es la única representación que vale para todo el mundo, pues se trata de una determinación objetiva con la cual deben coincidir las diversas representaciones que tienen diversos sujetos.

Conclusión: El estado del juego libre entre la imaginación y el entendimiento debe poder comunicarse universalmente, pues se trata de un estado mental que está presupuesto como condición subjetiva de todo conocimiento en general.

Así pues, la exigencia de comunicación universal del estado de la mente en el libre juego de las facultades tiene como efecto la idea de un sentido común estético, pues en caso contrario no sería posible la comunicabilidad universal de dicho estado mental.

Hasta este punto de la exposición, he señalado que la idea de un sentido común es la condición sin la cual no sería posible la necesidad ejemplar de los juicios de gusto. El siguiente movimiento en la argumentación de Kant consiste en indicar el fundamento que nos permite presuponer de manera legítima un sentido común estético. Este movimiento argumentativo permite inferir dos niveles de fundamentación. En un primer estrato, el juicio de gusto se funda sobre la idea de un sentido común estético. En un segundo nivel, la presuposición legítima del sentido común estético requiere algún tipo de fundamentación. Sin esta última, el argumento desarrollado por Kant podría ser circular, ya que podríamos objetar que la necesidad ejemplar del juicio de gusto presupone la idea de un sentido común estético, el cual debe ser presupuesto porque de otro modo no podría fundamentarse la necesidad del juicio de gusto. Así pues, es preciso que la idea de un sentido común estético esté fundamentada en algo externo al juicio de gusto. Este es el problema del cual se ocupa Kant en el § 21, cuyo argumento principal puede reconstruirse del siguiente modo:

Premisa 1: los conocimientos y los juicios deben poder comunicarse universalmente. De lo contrario, serían en su conjunto un juego meramente subjetivo, lo cual nos conduciría al escepticismo;

Premisa 2: si los conocimientos han de poder comunicarse, también debe poder comunicarse universalmente la coincidencia armónica de las facultades cognoscitivas presente en todo conocimiento en general;

Premisa 3: la coincidencia armónica de las facultades que tiene lugar en el enjuiciamiento de lo bello sólo puede determinarse por medio del sentimiento (no según conceptos);

Premisa 4: la coincidencia armónica de las facultades en el juicio de gusto y el sentimiento de esta armonía deben poder comunicarse universalmente;

Conclusión: Podemos suponer con fundamento un sentido común, ya que de lo contrario no podríamos cumplir con la exigencia de comunicabilidad universal que subyace a todo conocimiento en general.

Así pues, el sentido común estético es la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento. Por ello, el sentido común estético debe presuponerse en todo principio del conocimiento que no sea escéptico (*cf.* KU, AA 05: 239). Es decir, según la interpretación que aquí estoy desarrollando, el fundamento para aceptar la idea de un sentido común no es la necesidad del juicio de gusto, ya que ello implicaría una circularidad lógica. Por

mi parte, considero que para evitar esta circularidad el sentido común debe fundarse sobre algo externo al juicio de gusto, a saber: la exigencia de comunicación universal de todos nuestros conocimientos.²

De este modo, es formulada la función antiescética del sentido común, el cual se revela no sólo como garantía de la necesidad ejemplar del juicio de gusto, sino también como fundamento de la posibilidad del conocimiento en general. En la interpretación que aquí estamos desarrollando, asumimos que el sentido común tematizado en el § 21 de la *KU* es el mismo sentido común que fue introducido en el § 20 de dicha obra. En contraposición con la interpretación aquí desarrollada, algunos intérpretes sostienen que, por un lado, habría un sentido común estético (que aparece en los párrafos §§ 20 y 22 del cuarto momento de la “Analítica de lo bello” y posteriormente es retomado en el § 40), y por otro lado, contaríamos con un sentido común epistémico, que sería abordado en el § 21 de la *KU*. De este parecer es Allison, quien sostiene que el argumento del párrafo § 21 no pretende ser una legitimación del sentido común como condición del gusto, sino que es un intento de mostrar que el conocimiento presupone un sentido común, y de manera análoga, sería legítimo esperar un sentido común como condición del gusto.³ Para Allison, el sentido común abordado en el § 21 debe identificarse con el “talento peculiar” (*KrV*, A 133/B 172) de la facultad de juzgar, gracias al cual podemos emitir juicios, es decir, subsumir un caso particular bajo una representación conceptual. Kant sostiene que se trata de un talento que no puede ser enseñado, sino sólo ejercitado. Allison sugiere que este talento peculiar de la facultad de juzgar consiste en una capacidad para reconocer la concordancia entre la imaginación y el entendimiento frente a una representación dada (Cfr. Allison, 2001, p. 153-155). Considero que esta identificación entre el sentido común abordado en el § 21 de la *KU* y el “talento peculiar” de la facultad de juzgar abordado en la *KrV* es incorrecta. A continuación expondré algunas razones que fundamentan mi posición. En primer término, el “talento peculiar” es tratado en el marco de la *KrV*, y en ese contexto, la facultad de juzgar es usada para emitir juicios determinantes, no reflexionantes. Los ejemplos allí ofrecidos por Kant sugieren fuertemente un uso determinante de la facultad de juzgar:

[...] un médico, un juez, o un politólogo, puede tener en la cabeza muchas excelentes reglas patológicas, jurídicas o políticas, hasta tal punto, que pudiera llegar a ser un profesor muy exacto; y sin embargo, puede errar fácilmente en la aplicación de ellas, ya sea porque le falte la natural facultad de juzgar (aunque no el entendimiento), de modo que puede entender lo universal *in abstracto*, pero no puede discernir si un caso *in concreto* está sometido a ello; o bien porque no haya sido preparado suficientemente para ese juicio, con ejemplos y casos reales (*KrV*, A 134/B 173).

Es decir, las reglas ya están dadas de antemano. Aquello que puede faltar es un talento para discernir si un caso particular se subsume bajo un concepto que ya está dado. En segundo lugar, Kant identifica la falta de ese talento peculiar con la insensatez y señala que un defecto tal no puede remediarse (Cfr. *KrV*, A 133/B 172). Ahora bien, es difícil creer que Kant hubiera podido calificar de insensatos a quienes carecen de gusto, pues una y otra vez subraya que el juicio de gusto no se basa en la correcta aplicación de conceptos determinados. En términos kantianos, un sujeto puede emitir un juicio sobre lo bello frente a un fenómeno natural que

2 Excede los límites de este trabajo decidir si el sentido común estético remite, en última instancia, a un fundamento suprasensible. En el marco de la “Dialéctica del juicio estético” (*KU*, AA 05: 337 y ss.) Kant afirma lo siguiente: “El juicio de gusto debe referirse a algún concepto, pues de lo contrario no podría en modo alguno pretender validez necesaria para todo el mundo” (*KU*, AA 05: 339). Unas líneas más adelante, Kant sostiene que el fundamento del juicio de gusto es un concepto indeterminable que no es apto para ampliar nuestro conocimiento de los objetos. Asimismo, en el texto kantiano se sugiere que el fundamento último del juicio de gusto es el concepto de lo suprasensible (cfr. *KU*, AA 05: 340-341). Según la interpretación que aquí estoy proponiendo, es posible dar cuenta de la universalidad y necesidad del juicio de gusto sin remitirnos al concepto de lo suprasensible. Del mismo parecer es Longuenesse (2006, p. 219). Es objeto de una investigación futura estudiar en qué medida es legítimo el llamado de Kant al concepto de lo suprasensible en el marco de la “Dialéctica del juicio estético” (*KU*, AA 05: 337 y ss.).

3 También Longuenesse (2006, p. 216) y Matherne (2015, pp. 4-8) consideran que en el § 21 de la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant se ocupa de un sentido común epistémico que debe ser diferenciado del sentido común estético.

desconoce y para el cual incluso podría carecer de conceptos empíricos bien definidos.

Por otro lado, creo que la distinción entre sentido común estético y sentido común epistémico trazada por Allison carece de base textual. Por el contrario, encontramos afirmaciones explícitas que permiten comprender que el sentido común estético es condición del gusto y del conocimiento en general:

En cada cual este placer [de lo bello] debe reposar necesariamente en las mismas condiciones, porque ellas son *condiciones subjetivas* de la posibilidad de un conocimiento en general, y la proporción de estas facultades de conocimiento que es requerida para el gusto es también requerible para el común y sano entendimiento, que puede presuponerse a propósito de cada cual (KU, AA 05: 292-3, el subrayado es propio).

A partir de este pasaje es posible inferir que sólo hay un sentido común que subyace tanto a la posibilidad del gusto, como del conocimiento en general. Es cierto que en este pasaje no se menciona explícitamente el sentido común. Sin embargo, se hace referencia a la proporción de las facultades que subyace tanto al gusto como al conocimiento. El sentido común es la capacidad que tenemos para tomar conciencia de esta relación idónea entre la imaginación y el entendimiento. Por ello, considero que es innecesario distinguir un sentido común estético y un sentido común epistémico. Es un mismo sentido común el que debemos suponer como condición subjetiva del juicio de gusto y del conocimiento en general, pues de otro modo, no podría garantizarse la comunicabilidad universal presupuesta tanto por el gusto como por nuestros conocimientos.⁴

Esta lectura que estoy proponiendo acerca de la unidad del sentido común implica que es una misma capacidad la que es capaz de discernir a través del sentimiento (y no así, a través de conceptos) la proporción entre las facultades que está presupuesta tanto por los juicios de gusto como así también por los juicios de conocimiento. ¿Significa esto que la unidad del sentido común implica la tesis según la cual “todo es bello”? Considero que la respuesta es negativa, pues el sentido común no se identifica con el gusto, sino que es aquella capacidad que debemos presuponer para que sean posibles tanto los juicios de gusto como los juicios de conocimiento. La diferencia entre ambos tipos de juicios reposa en el siguiente aspecto: los juicios de gusto presuponen una relación armónica y concordante entre la imaginación y el entendimiento, donde la imaginación se halla libre respecto de toda determinación conceptual; por su parte, los juicios de conocimiento también presuponen una relación armónica y concordante entre las facultades, pero aquí la imaginación se halla constreñida por el operar de algún concepto determinado. De este modo, tanto los juicios de conocimiento como los juicios de gusto reposan sobre una misma condición subjetiva: la capacidad para reconocer a través del sentimiento el vínculo concordante entre la imaginación y el entendimiento. Considero que en el caso de los juicios de gusto, el sentimiento a través del cual se reconoce el vínculo armónico entre las facultades es el placer involucrado en la experiencia de lo bello. En el caso de los juicios de conocimiento, dicho sentimiento no se identifica con el placer de lo bello, ya que este tipo de placer sólo emerge en la medida en que la actividad conceptual está indeterminada. En el caso de los juicios cognitivos se trata de un sentimiento que emerge como resultado de haber alcanzado un propósito. En esta dirección, Kant sostiene en la sección VI de la Introducción definitiva a la KU:

El logro de todo propósito está vinculado con el sentimiento de placer [...] De hecho, en tanto que no hallamos en nosotros ni el más mínimo efecto de la coincidencia de las percepciones con las leyes según conceptos universales de la naturaleza (las categorías) sobre el sentimiento de placer, y tampoco podemos hallarlos, porque el entendimiento, sin propósito ulterior, procede con ellos de modo necesario siguiendo su naturaleza, por otra parte la unificabilidad descubierta de dos o más leyes empíricas heterogéneas bajo un principio que las abarca a ambas es el fundamento de un placer muy notorio [...] (KU, AA 05: 187).

⁴ Coincido es este punto con Sethi (2022, p. 259)

En este pasaje queda indicado que la unificabilidad de leyes empíricas heterogéneas bajo un principio superior es el fundamento de un sentimiento de placer. En contraste con ello, la coincidencia de las percepciones con las categorías no involucra un sentimiento de placer, pues en estos casos el entendimiento procede de manera necesaria (sin seguir un propósito ulterior). Así pues, el placer que podemos experimentar en un juicio de conocimiento implica que nos situemos en un nivel empírico que excede la mera aplicación de las categorías a un múltiple sensible. Así pues, es la naturaleza considerada en su infinita diversidad la que actúa como ocasión para que podamos experimentar un sentimiento de placer. En aquellos casos en los cuales contamos con conceptos previos de antemano, el placer no se identifica con lo bello, sino que se trata del placer que se sigue del hecho haber logrado un propósito: subsumir distintas leyes empíricas bajo un principio superior. Por su parte, si carecemos de conceptos previamente dados (sean estos puros o empíricos), la concordancia libre entre imaginación y entendimiento es el fundamento de un peculiar tipo de placer que Kant identifica con lo bello.

Ahora bien, a mi modo de ver, la función antiescéptica del sentido común estético no puede ser una condición constitutiva del conocimiento de los objetos en sus aspectos formales (i.e. objetos que están sometidos a la síntesis categorial y se hallan situados en un espacio-tiempo único), pues ello implicaría que la teoría del conocimiento desarrollada en la *KrV* es insuficiente para dar cuenta de la constitución de los objetos. En particular, cobra relevancia la argumentación presente en la sección denominada “De la deducción de los conceptos puros del entendimiento” (*KrV*, A 84/B 116 y ss.), también conocida como “Deducción trascendental de las categorías”. El objetivo principal de esta pieza argumentativa es demostrar que las categorías (o conceptos puros del entendimiento) se aplican necesariamente al múltiple sensible dado según las formas sensibles del espacio y del tiempo. Si aceptamos la validez del argumento desarrollado en la “Deducción trascendental de las categorías”, la aplicación de estos conceptos puros al múltiple sensible espacio-temporal debería ser suficiente para constituir representaciones objetivas, y de ese modo, alejar la amenaza del escepticismo.

Para resolver este aparente problema creo que es útil distinguir entre *condiciones constitutivas* y *condiciones subjetivas* del conocimiento. Las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento son *condiciones constitutivas* del objeto de conocimiento, pues para dar cuenta de la constitución formal de la objetividad es suficiente con señalar que el sujeto aporta las formas del espacio y del tiempo para recibir un múltiple sensible que será sintetizado por las categorías (también aportadas por el sujeto). Frente a estas *condiciones constitutivas* tenemos *condiciones subjetivas*, las cuales no constituyen aspectos formales del objeto, sino que indican el requerimiento de un peculiar tipo de relación de conformidad o acuerdo entre la imaginación y el entendimiento. Como ya he señalado, estas condiciones subjetivas no realizan un aporte específico a la constitución de la objetividad, como sí lo hacen las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento. No obstante, las *condiciones subjetivas* establecen ciertos requisitos que indican ciertas condiciones *subjetivas* sin las cuales no sería posible emitir juicios de gusto, ni juicios cognitivos. De este modo, el sentido común puede ser pensado como una capacidad para tomar conciencia, a través de un sentimiento, de aquella relación armónica y concordante entre la imaginación y el entendimiento que está presupuesta por nuestros juicios de gusto y también por nuestros actos cognitivos en su nivel fundante, es decir, en la constitución de la objetividad en sus aspectos formales.⁵ En el caso de los juicios de gusto la relación armónica y concordante tiene lugar en ausencia de conceptos determinados. En el caso de los juicios cognitivos la armonía entre las facultades también está presupuesta como una *condición subjetiva* aunque *no constitutiva* del

⁵ Aquí tomo distancia de aquellas interpretaciones que identifican el sentido común estético con el sentimiento de placer que se genera a partir del libre juego entre la imaginación y el entendimiento (Cfr. Allison 2001, p. 148; Dobe, 2010, pp. 48-50; Hughes, 2007, p. 178; Kalar, 2006, p. 138; Matherne, 2019, pp. 9-10; Rind, 2003, p. 18; Stoner, 2019, p. 88; Wang, 2018, pp. 261-5; Zinkin, 2006, p. 157; Zuckert, 2007, p. 336. Citados por Sethi, 2022, p. 273). Considero que dicha identificación carece de soporte textual, y además, torna ininteligible la relación entre sentido común y conocimiento, pues si el sentido común se identifica con el placer experimentado en un juicio de gusto, entonces todo conocimiento debería presuponer un sentimiento de placer. En última instancia, esta identificación entre sentido común y placer sienta las bases para extraer la tesis paradójica según la cual *todo es bello*.

conocimiento. La relación armónica entre imaginación y entendimiento está presupuesta por toda conciencia de objeto; sin embargo, únicamente aquellos estados de conciencia en los cuales nuestra facultad de juzgar opere de manera reflexionante, y por lo tanto, se carece de un concepto determinado dado de antemano, el vínculo entre la imaginación y el entendimiento es experimentado a través de un sentimiento de placer que se identifica con lo bello, y esto se debe a que la ausencia de una regla determinada implica una vivificación de nuestro estado mental.

3. El sentido común estético como condición de nuevos conocimientos

Hasta aquí he intentado explicar el vínculo entre el sentido común estético y el conocimiento de objetos en sus aspectos formales. En esta última sección voy a indicar que el sentido común estético es, además, una condición subjetiva de la adquisición de nuevos conocimientos empíricos que remiten a aspectos de la objetividad que caen por fuera del alcance de la síntesis llevada a cabo por las categorías.

En la sección IV de la “Introducción” definitiva a la *KU*, Kant define la facultad de juzgar en general como la capacidad para pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Ahora bien, esta relación entre lo particular y lo universal puede darse de dos maneras. Si lo universal está dado, la tarea de la facultad de juzgar consiste en subsumir aquellos casos que cumplen con los requisitos establecidos en la representación universal previamente dada. En este caso, se trata de un uso *determinante* de la facultad de juzgar. Esto es lo que acontece cuando un particular es subsumido bajo un concepto puro o bajo un concepto empírico que ya tenemos de antemano. Por ejemplo, un objeto puede ser conocido como un sustrato o soporte de accidentes, lo cual es posible gracias a la aplicación de la categoría de sustancia. Asimismo, si ya contamos previamente con los conceptos empíricos correspondientes, podemos aplicar por ejemplo el concepto de mesa o de silla, lo cual nos permite determinar algunos aspectos empíricos particulares del objeto.

Cabe destacar que el uso determinante de la facultad de juzgar implica ignorar o dejar de lado aquellos aspectos que no encajan con el concepto previamente dado. A modo de ejemplo, mediante un juicio determinante un cuerpo móvil en el espacio puede ser clasificado como barco si cumple con las notas esenciales (necesarias y suficientes) contenidas en el concepto de “barco”. En contraste con ello, aspectos como el color, el diseño o el tamaño resultan datos irrelevantes para que el fenómeno en cuestión sea considerado como un caso particular del concepto que se tiene en mente.

El segundo uso de la facultad de juzgar tiene lugar cuando es dado lo particular, pero aún no se posee el universal bajo el cual realizar la subsunción. En este caso, el universal debe ser buscado y la facultad de juzgar es *reflexionante* (*cf.* *KU*, AA 05: 179). Este uso de la facultad de juzgar cobra sentido en la medida en que la naturaleza presenta infinitas variedades y modificaciones que no pueden ser capturadas por la síntesis categorial, ni por conceptos empíricos previamente adquiridos. El caso paradigmático en el cual podemos tener conciencia de esta infinita variedad y diversidad de la naturaleza es el juicio de lo bello, pues allí las representaciones del objeto no se hallan constreñidas por reglas conceptuales provenientes de conceptos puros ni empíricos. En virtud de esta ausencia de conceptos determinados se abre un espacio para reflexionar sobre los infinitos detalles empíricos que fueron dejados de lado cuando emitimos un juicio determinante sobre el mismo objeto.

En contraste con el juicio determinante, el juicio reflexionante parte de lo dado y carece de una regla o ley bajo la cual subsumir aquello que es dado. En el caso de los juicios de gusto es dado un objeto particular sin que para ello opere ningún concepto determinado (sea este puro

o empírico). La representación mediante la cual es dada este particular sensible activa un libre juego entre la imaginación y el entendimiento, en el cual la imaginación actúa *como si* estuviese siendo guiada por un concepto, aunque de hecho tal concepto no se esté presente. En esa representación de un objeto como bello es posible tomar conciencia, a través del sentimiento, de las infinitas formas en las cuales puede desplegarse la naturaleza y de la coincidencia de estas formas particulares con nuestras facultades cognoscitivas, las cuales operan de manera armónica (*como si* estuviesen siendo guiadas por un concepto determinado). Es decir, aquellos aspectos particulares que quedan indeterminados por las categorías y por los conceptos empíricos con los que contamos de antemano en el juicio determinante son accesibles, aunque de un modo no cognitivo, para la conciencia estética que experimenta una satisfacción necesaria frente a un objeto dado. Esta satisfacción necesaria presupone, como ya hemos visto, la idea de un sentido común estético, el cual permite afirmar que si emito un juicio de gusto frente a un particular dado, todo el mundo debería estar de acuerdo con mi enjuiciamiento, pues si el objeto bello (con todas sus particularidades) despierta un libre juego en mis facultades cognoscitivas, entonces lo mismo debería suceder en la relación que otros sujetos pueden entablar con el mismo particular dado. De este modo, queda fundada la idea de que compartimos un sentido común que permite acceder, a través de un sentimiento de placer, a aquellos aspectos empíricos y particulares de la naturaleza que no pueden ser anticipados por las categorías, ni por conceptos empíricos previamente dados.

En consonancia con la interpretación aquí desarrollada, Sethi sostiene que el sentido común desempeña un rol necesario no sólo en los juicios de gusto, sino también en los juicios reflexionantes a través de los cuales adquirimos conceptos empíricos. Según la autora, éste sería el rol que Kant tiene en mente cuando afirma que el sentido común es necesario para la comunicabilidad universal del conocimiento (Cfr. Sethi, 2022, p. 267).

Hay tres operaciones del entendimiento en la formación de conceptos empíricos, a saber: la comparación, la reflexión y la abstracción. Un ejemplo, es dado en la *Lógica Jäsche* (Log, AA 09: 94-95), donde Kant describe el proceso de adquisición del concepto de árbol. Supongamos que observamos un abeto, un sauce y un tilo. Al compararlos tomamos conciencia de lo siguiente: los troncos, las ramas y las hojas son diferentes entre sí. En un segundo momento, reflexionamos sobre lo que estos objetos poseen en común, a saber: el tronco, las hojas y las ramas. En un tercer momento, hacemos abstracción del tamaño y figura de estos elementos en común y obtenemos el concepto empírico de árbol. Tal como señala Jáuregui (2014, p. 21), esta explicación no deja de ser problemática, pues: “La comparación del abeto, el sauce y el tilo supone que estos tres objetos ya han sido agrupados por una relación de semejanza; y podríamos pensar que esta semejanza supone, a su vez, la posesión del concepto de árbol” (Jáuregui, 2014, p. 21). Para evitar esta circularidad, la autora sostiene que la comparación de estas tres especies de árboles no supone la posesión del concepto de “árbol”, pero sí la posesión de cierto esquema empírico según el cual troncos, ramas y hojas suelen presentarse juntos. Este esquema, generado por la síntesis reproductiva de la imaginación empírica, permite agrupar los objetos que han de ser comparados a fin de formar el concepto correspondiente. La formación del concepto permitirá, a la vez, elevar a la conciencia el “patrón de aprehensión” que operaba en el esquema de un modo “pre-conceptual” (Jáuregui, 2014, p. 21-22). Según la autora, esto parece suponer la existencia de semejanzas intuitivamente dadas, lo cual acontece sobre el presupuesto de que los objetos ya han sido constituidos en sus aspectos formales. Es decir, las semejanzas intuitivamente dadas, a partir de las cuales es posible construir un concepto empírico, presuponen la aplicación de las categorías a un múltiple sensible que es dado en un espacio y tiempo que son unitarios.

¿Cómo se conecta el tema de la adquisición de nuevos conceptos empíricos con el rol desempeñado por el sentido común estético? Al parecer, la reflexión se da sobre aspectos empíricos que exceden la determinación efectuada por la aplicación de las categorías. El sentido común estético (el principio que en un juicio de gusto permite sentir la armonía de las facultades frente a los detalles empíricos de los objetos) es condición para reflexionar sobre

aquellos aspectos empíricos de la objetividad que exceden la síntesis categorial y que además exigen el desarrollo de nuevos conceptos empíricos.⁶ Expresado en otros términos, el sentido común (en tanto capacidad para percatarnos del vínculo concordante entre la imaginación y el entendimiento) nos permite tomar conciencia de que la naturaleza se muestra como algo que es apto de ser conocido, incluso en aquellos aspectos particulares que caen por fuera del alcance de las síntesis efectuadas previamente por las categorías o por conceptos empíricos previamente adquiridos.

Bajo la presuposición de un sentido común estético es posible considerar los aspectos particulares e infinitamente diversos a través de los cuales se presenta la naturaleza y para los cuales el universal -es decir, un nuevo concepto empírico- debe ser buscado. De esta manera, el sentido común estético es un presupuesto sin el cual no sería posible avanzar en el conocimiento de nuevos aspectos de la naturaleza, para los cuales es preciso buscar nuevos conceptos empíricos.

4. Conclusiones

La necesidad ejemplar del juicio de gusto reposa sobre la idea de un sentido común estético, el cual no sólo es una condición subjetiva del gusto sino también del conocimiento en general. Hemos visto que el sentido común desempeña una función antiescética que puede ser analizada en dos niveles: (1) como condición subjetiva (y no constitutiva) de la concordancia entre imaginación y entendimiento que subyace a la constitución de todo objeto en sus aspectos formales y (2) en la indagación de aspectos empíricos, particulares y diversos, que caen por fuera de la constitución categorial de los objetos. El juicio de gusto no implica conocimiento de esos aspectos particulares y diversos de la naturaleza, pero abre un espacio para que la comunidad de sujetos juzgantes reflexione sobre esas peculiaridades empíricas de la objetividad y pueda posteriormente avanzar en el conocimiento de la particularidad e infinita diversidad de la naturaleza.

Referencias

ALLISON, H. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DOBE, J. Kant's common sense and the strategy for a deduction. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Oxford, v. 68, n. 1, p. 47-60, 2010.

GINSBORG, H. *The role of taste in Kant's theory of cognition*. New York; London: Garland Publishing, 1990.

⁶ El vínculo entre el sentido común y la formación de conceptos empíricos es aceptado por diversos intérpretes, aunque no sin controversia acerca de cómo debemos entender la actividad de la imaginación. Wang (2021, pp. 213-15) sugiere que la formación de conceptos empíricos requiere de la reflexión sobre la "legalidad sin ley" que es exhibida en el acuerdo mutuo de la imaginación y el entendimiento. Wang sugiere que la imaginación sintetiza de acuerdo con los requerimientos del entendimiento (2021, p. 208) al aprehender la multiplicidad de la intuición incluso antes de que esta sea aprehendida bajo un concepto. En contraste con ello, Sethi considera que la imaginación procede de acuerdo con una legalidad propia (Sethi, 2022, p. 276). Excede los límites de este trabajo tomar una posición frente a esta divergencia. Ya sea que la imaginación sea poseedora de una legalidad autónoma o actúe presuponiendo los requerimientos del entendimiento, el vínculo entre ambas facultades debe ser armónico a fin de que sea posible subsumir una multiplicidad empírica bajo un concepto (sea este de origen puro o empírico).

GUYER, P. *Kant and the claims of taste*. 2. ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997.

HUGHES, F. *Kant's aesthetic epistemology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

JÁUREGUI, C. Condiciones conceptuales de posibilidad de la experiencia en la filosofía de I. Kant. *Estudos Kantianos*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 11-28, 2014.

KALAR, B. *The demands of taste in Kant's aesthetics*. London: Continuum, 2006.

KANT, I. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KANT, I. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991 [1790].

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2022 [1781/1787].

LONGUENESSE, B. Kant's leading thread in the Analytic of the Beautiful. In: KUKLA, R. (ed.). *Aesthetics and cognition in Kant's critical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MAKKREEL, R. *Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

MATHERNE, S. Kant on aesthetic autonomy and common sense. *Philosophers' Imprint*, [s. l.], v. 19, n. 24, p. 1-22, 2019.

MATHERNE, S. Images and Kant's theory of perception. *Ergo*, [s. l.], v. 2, n. 29, p. 737-777, 2015.

RIND, M. Kant's beautiful roses: a response to Cohen's "second problem". *British Journal of Aesthetics*, Oxford, v. 43, p. 65-74, 2003.

SETHI, J. Kant on common sense and empirical concepts. *Kantian Review*, Cambridge, v. 27, p. 257-277, 2022.

STONER, S. Kant on common-sense and the unity of judgments of taste. *Kant Yearbook*, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 81-99, 2019.

TILLERÍA AQUEVEQUE, L. La forma para-epistémica del juicio estético en Kant. *Revista Ciencia y Humanidades*, Medellín, v. 13, n. 13, p. 160-176, 2021.

WANG, W. Kant on the formation of empirical concepts. *Kant-Studien*, Berlin, v. 112, n. 2, p. 195-216, 2021.

WANG, W. Three necessities in Kant's theory of taste: necessary universality, necessary judgment, and necessary free harmony. *International Philosophical Quarterly*, New York, v. 58, n. 3, p. 255-273, 2018.

WENZEL, Ch. H. *An introduction to Kant's aesthetics: core concepts and problems*. New York; Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.

ZINKIN, M. Intensive magnitudes and the normativity of taste. In: KUKLA, R. (ed.). *Aesthetics and cognition in Kant's critical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ZUCKERT, R. *Kant on beauty and biology: an interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Gadamer on Kant and the problem of prejudice: a critical reading¹

[Gadamer sobre Kant e o problema do preconceito: uma leitura crítica]

Claudia Laos Igreda²

Pontificia Universidad Católica del Perú, GIKFS (Lima, Peru)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.104389

Abstract

The hermeneutical rehabilitation of prejudice carried out by Hans-Georg Gadamer, often understood as a response to the modern reduction of prejudice to a mere source of error, contributes to recovering the role of tradition as a source of truth. However, his conception of prejudice seems to overlook the contribution of Immanuel Kant in relation to his distinction between prejudices and preliminary judgments. Kant's sustained reflection on these topics shows a remarkable proximity with Gadamer with respect to the acknowledgment of a permanently autocorrective and anticipatory awareness that accompanies every ongoing process of judgment. Moreover, in contrast to Gadamer – who refers to true and false prejudices – Kant also draws a thin but sharp line between preliminary judgments and prejudices, thereby introducing a critical criterion.

Keywords: prejudice; provisional judgment; German Enlightenment; error; illusion.

Resumo

A reabilitação hermenêutica do preconceito realizada por Hans-Georg Gadamer, frequentemente entendida como uma resposta à redução moderna do preconceito a uma mera fonte de erro, contribui para recuperar o papel da tradição como fonte de verdade. No entanto, a sua concepção de preconceito parece negligenciar a contribuição de Immanuel Kant em relação à sua distinção entre preconceitos e juízos preliminares. A reflexão contínua de Kant sobre estes temas mostra uma notável proximidade com Gadamer no que diz respeito ao reconhecimento de uma consciência permanentemente autocorretiva e antecipatória que acompanha todo o processo em curso de julgamento. Além disso, em contraste com Gadamer – que distingue entre preconceitos verdadeiros e falsos – Kant também traça uma linha fina, mas rigorosa, entre juízos preliminares e preconceitos, introduzindo assim um critério crítico.

Palavras-chave: preconceito; juízo provisório; Iluminismo alemão; erro; ilusão.

¹ This article is a revised and expanded version of a conference paper originally presented in Spanish at the 19th Peruvian Conference on Phenomenology and Hermeneutics (CIPHER), “Democracy, Ecology, Technology: Phenomenology and Hermeneutics in the Face of the ‘New Invisibility’”, November 15-17, 2023.

² PhD in Philosophy from the University of Santiago de Compostela (2021). E-mail: laoscm2022@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5919-176X>.

Preliminary note

Kant's reflections on preliminary judgment and prejudice within the field of applied logic neither invalidate nor diminish the richness of Gadamer's contribution to hermeneutic philosophy, whose ontological scope is not affected by the reading of the relatively little-known Kant that I offer in the present contribution. Nonetheless, relating both thinkers in connection with Kant's reflection on prejudice within the context of his broad and robust conception of judgment may help clarify the interpretative scope of Kant's account of prejudice.

In what follows, the discussion is developed in four sections that present Kant's conception of provisional judgment and prejudice in parallel with that of Gadamer, within a framework that critically revisits Gadamer's reading of Kant, while also highlighting the dialogical dimension of the Kantian thought and its openness to the philosophical tradition.

1. On prejudice of authority and tradition

According to Gadamer's reading of the Enlightenment, there is a division of prejudices that explicitly refers to Descartes and implicitly to Kant. On the one hand, in relation to Descartes, there are prejudices of overhastiness, understood as a source of "errors that arise in the use of one's own reason" and thus avoidable through the methodical use of reason. On the other hand, both in relation to Descartes and especially to Kant, there are prejudices of authority, "responsible for one's not using one's own reason at all" (Gadamer, 2004, p. 279).

The prejudice of authority leads us directly to the well-known essay *What Is Enlightenment?* (1784) and, along with this, to the Kantian principle of autonomous thought, which consists in thinking for oneself. However, to associate only these two types of principles with the Enlightenment, even though they are central to this process according to the history of the effects of modernity, is overly reductive. Even more problematic is identifying the prejudice of authority only, or mainly, with the struggle against the propensity for the old and for tradition. For Kant, what is commonly translated as "prejudices of authority" <*Vorurteile des Ansehens*>, (Log, AA 09: 78-79) and can also be translated as prejudices of reputation includes the authority of persons, the authority of the multitude, and the authority of time. Crucially, the latter encompasses both excessive esteem for the old and uncritical esteem for novelty.

The Kantian promotion of the critical use of reason does not imply a radical rejection of tradition, nor that there is in his thought "a mutually exclusive antithesis between authority and reason" (Gadamer, 2004, p. 279), which is, for Gadamer, the basis of the Cartesian distinction between prejudices. In this sense, although Gadamer admits that German Enlightenment popular philosophy has often limited the pretensions of reason, recognizing the authority of the Bible and the Church, he argues that the true consequence of the Enlightenment is "the subjection of all authority to reason" (Gadamer, 2004, p. 279).

Actually, Kant would fully agree with Gadamer when he states that, although authority usurps the place of one's own judgment, this fact "does not preclude its being a source of truth" (Gadamer, 2004, p. 280). The reason for this lies in the doctrine of the impossibility of total error³, found in the German Enlightenment, to which Kant gives an original form. In simple and concise terms, this doctrine states that every error in which human reason can commit is only partial. From the logical dimension of this doctrine, it means that even when we err, we use true rational principles that correspond to universal human reason that is, reason shared equally by all human beings. Consequently, this doctrine also has a communicative and dialogical dimension that affects how we should approach others, whether they are contemporary

³ On this topic, see Hinske (1980) and Laos (2020).

interlocutors or ancient philosophers, and, of course, their writings. One of the texts where this is expressed very clearly is the passage on philosophy in the *Critique of Pure Reason*, which states:

One can only learn to philosophize, that is, to exercise the talent of reason in following its universal principles through certain available exercises; yet always with the reservation of reason's right to examine them in their own sources and to confirm or reject them (*KrV*, A 838/B 866).

The message of this quotation is compatible with Gadamer's statement that "the authority of persons is ultimately based not on the subjection and abdication of reason but on an act of acknowledgment and knowledge" (Gadamer, 2004, p. 281). In Kant's passage above, the reference to the "exercise of the talent of reason" and its basis in certain "available exercises" refers precisely to those attempts carried out by thinkers within a wide philosophical tradition. Likewise, the invocation of the "right of reason" to examine those exercises in their own sources, and to confirm or reject them, corresponds to an attitude of "acknowledgment and knowledge" claimed by Gadamer. If one considers how the passage begins, dialogue with those exercises is not optional but necessary, since it is recognized in these efforts both the presence of a shared rationality and the impossibility of total error in its findings. In other words, for both authors it is impossible to step outside tradition. In section 4, it will be shown how the prejudices of self-love and logical egoism, which Kant places at the opposite extreme of the prejudices of authority, are situated within the dialogical dimension of his doctrine of partial error.

2. Provisional judgement in Kant and productive judgement in Gadamer

Kant, like Gadamer, is familiar with the jurisprudential sense of prejudice <*praejudicium*> or prior judgment <*judicia praevia*>, as a pre-decision of a court ruling before the final verdict (Gadamer, 2004, p. 273). However, given the critical imprint of his thought with respect to prejudice <*Vorurteil*>, Kant begins to distinguish prejudice from prior judgment in order to name the latter "provisional judgment" <*vorläufiges Urteil*>. This distinction is developed by Kant in the mature period of his thought. A provisional judgment is a kind of judgment in which there are more reasons in favor than against the truth of something, but not yet sufficient for a determinative judgment (*Log*, AA 09: 74). As we can observe, this characterization of provisional judgment is quite close to the conception that, according to Gadamer, corresponds to the original meaning of prejudice as "the judgment that is rendered before all the elements that determine a situation have been finally examined" (Gadamer, 2004, p. 273). However, while Gadamer attributes to prejudice an intrinsic evaluative neutrality that can be either positive or negative, Kant undertakes a more detailed analysis insofar as he links it with the doctrine of holding-to-be-true and, therefore, with degrees and forms of certainty.

The fact that in provisional judgments there are more reasons in favor than against the truth of something, although these are not sufficient, transforms these judgments, for Kant, into hypotheses for inquiry, thereby revealing their heuristic dimension. In that sense, these judgments resemble what Gadamer terms "productive prejudices that enable understanding" (Gadamer, 2004, p. 295). However, for Kant, the fact that the reasons for provisional judgments are not sufficient for a decisive judgment also makes them "a consciously held problematic judgment" (*Log*, AA 09: 74). This last aspect of provisional judgment is the least developed in Gadamer, because it is more directly linked, in Kant's case, to the control that this kind of judgment must exercise over what Kant calls prejudice.

The approach of Hans-Georg Gadamer in recognizing the temporal and historical dimension of the human sciences and of the human condition itself restores to prejudice an ontological-hermeneutic status that operates as an epistemic mediation between tradition

and the ongoing configuration of meaning, within which we are always already inextricably embedded. In order to carry out this task, Gadamer must confront the prejudice against prejudices that emerges in modernity as one of its most hegemonic features. Thus, the section in which Gadamer vindicates the authority of tradition and develops his critique of the foundational project of modern science – that is, its attempt to divest itself of all prejudices – bears as its heading a central idea: “Prejudices as conditions of understanding” (Gadamer, 2004, p. 278).

Now, returning to the parallel with Immanuel Kant, it can be said that, if prejudices are for Gadamer conditions of understanding, Kant’s provisional judgments function as something like the heuristic-critical condition of knowledge, but also of understanding. Let us now consider the passage in which the approximative, perspectival, and self-corrective character of provisional judgment in Kant is expressed:

It is admirable how every determinative judgment is preceded by a provisional one. When we read, we first spell out the words, and in the same way we act in all other domains. We never judge immediately in a determinative manner, since this would require a complete concept of what the object is – something, however, we do not possess at first sight. Before attaining it, we must first consider the object from all points of view <allen Gesichts Punkten> and select those that correspond to all its appearances. I see a house from one of its sides. Here I do not yet have a representation of the whole house, but only of how the house appears to me from precisely this side. I must view it from all sides, and then there arises in me the idea of a house that is entirely different from all the appearances <Erscheinungen> I have so far had. Provisional judgments belong to all our knowledge and are continually made. However, when one takes them to be the true grounds of a determinative judgment, then an illusion arises from this, and that is error (*Phil Enz*, AA 29: 24-25).

Kant adopts here the standpoint of someone who is faced with the observation of an object for the first time, as a first-time observer would do. In this case, the referent of the provisional judgment is an empirical object (“a house”) rather than a text. Certainly, the example is limited insofar as it does not consider whether the observer already has a prior representation similar to a house as shelter. Nevertheless, what deserves to be emphasized, beyond the perspectival observation of the object, is the essayistic, provisional, and evaluative character of our approach to it.

Moreover, attention should be drawn to the implicit presence through which we constantly generate and reformulate provisional judgments that accompany our knowledge. As La Rocca (2001, p. 335ss) points out, the returns provided by preliminary judgments are due to a complex process of self-regulation. Furthermore, such judgment also involves awareness of the provisionality of its formulations, and requires deliberation concerning the legitimate use of principles in each case. That is to say, it consists in a constant readjustment of our assessments, which does not occur arbitrarily, but according to rules and criteria grounded in the object in question. Nothing in this type of judgment is at odds with the structure of pre-understanding that Gadamer inherits from Heidegger. On the contrary, insofar as it serves to formulate hypotheses of knowledge, the preliminary judgment has an anticipatory dimension, regardless of whether it operates with content taken as a presupposition for such hypotheses or with our universal way of knowing, for example, *a priori* knowledge.

As La Rocca has pointed out, a view with which I agree, the preliminary judgment can be either an actual judgment or merely a principle for judging. It is important to retain this distinction in order to grasp its partial – and more importantly, its essential – difference from prejudice. Given the awareness that we possess only provisional judgments, and alongside the possibility of suspending judgment, we can also formulate modalized judgments. An example of such a judgment is “the planets appear to be moving backwards” (*Prol*, AA 04: 291). What matters in such cases is that we maintain awareness of the provisional character of the judgment due to its lack of sufficient grounds. In this sense, the process of self-regulation mentioned

above at once reveals its cathartic and preventive dimension in relation to prejudice and error⁴. It is only when we lose the awareness of not having sufficient reasons to convert it into a decisive judgment that an illusion arises, which can lead us to error.

3. Prejudice and preliminary judgement in Kant

In the *Logic* we can read:

Prejudices are provisional judgments insofar as they are taken as principles. Every prejudice must be regarded as a principle of erroneous judgments. From prejudices, not prejudices arise, but erroneous judgments. It is therefore necessary to distinguish false knowledge resulting from prejudice from its source, namely prejudice itself. Thus, for example, the significance of dreams is not in itself a prejudice, but rather an error that originates in the universally accepted rule: what occurs sometimes occurs always, or must always be regarded as true. This principle, under which the significance of dreams also falls, is a prejudice (*Log*, AA 09: 75).

To understand the first statement of this passage it is necessary, first, to remember what was pointed out in the second part of this exposition, that provisional judgements could be of two types: principles to judge and factual judgements. The distinction Kant establishes between prejudice as a principle of erroneous judgments with respect to false knowledge aims to direct our attention to how the subjective principle or rule operates within us: in the specific case of the example, as a form of universalization. Even when the content of the resulting judgment is true, the mere fact that provisional judgments or prejudices, insofar as they function as principles, are taken as valid principles or as determinative judgments without sufficient grounds renders them, for Kant, illegitimate and thus prejudices.

What should be clear is that, while all prejudices are provisional judgements, not all provisional judgements are prejudices. The crucial difference, in a strict and rigorous sense, is that prejudices cannot, for Kant, be genuine judgments, such as it is expressed in the following passage of one of the *Lectures of logic*:

A prejudice is never a singular proposition, for example: "The apple does not fall far from the tree." This is not itself a prejudice, but merely a consequence of it. For no prejudice is a proposition, but only a maxim for deriving propositions from it (*VLo/Dohna-Wundlacken*, AA 24: 737-738).

What Kant is pointing out is that such individual judgments are not, as such, prejudices; rather, the prejudice lies in the unfounded maxim that makes us believe that children inevitably inherit the vices of their parents. The fact that Kant denies that a prejudice can be a *proposition* certainly implies the identification of the categorical type of judgment with determinative judgement, that is, with a judgement that is made with the claim of truth⁵. The sphere of what does not fall within the scope of determinative categorical judgment is, therefore, that of problematic judgment, which may operate with modalized actual judgments or be conceived simply as principles of judgment, accompanied by the awareness of insufficient grounds.

4. Gadamer and Kant facing the critical question: time and illusion

The problem of the "critical question", as termed by Grondin (2003, as discussed in Bárcenas, 2017), is summarized in the question: how do we distinguish true prejudices from

⁴ On this topic, see Capozzi (2006, p. 123-181).

⁵ On this topic, can see Capozzi (2002, p. 448ss).

false ones? The answer that Gadamer offers, roughly speaking, involves bringing prejudices to consciousness in order to control them in some way, suspending their validity (Gadamer, 2004, p. 298)⁶. Coincidentally, this is one of the functions that Kant assigns to the awareness that accompanies provisional judgement⁷. If the provisional judgments that accompany inquiry arise from consciously insufficient grounds (*VLo/Dohna-Wundlacken*, AA 24: 737), the suspension of judgment is the resolution not to allow a preliminary judgment to become a determinative judgment (cf. *VLo/Wiener Logik*, AA 24: 860). Nonetheless, Gadamer points out that due to the fact that prejudices and previous opinions are not at our disposal, the interpreter is not in a position to distinguish for themselves the productive prejudices from those that are not (Gadamer, 2004, p. 295). Because the situated character of the interpreter prevents him from distancing himself from the situation in which he is immersed, the interpreter cannot distance himself from it (Gadamer, 2004, p. 295).

Faced with this difficulty, Gadamer considers that, along with other factors, it is principally the distance in time which allows us to filter out illegitimate prejudices and distortions of true sense, which will be replaced by new sources of sense (Gadamer, 2004, p. 279ss). Kant would partially agree with the consideration of distance in time as a factor in overcoming prejudices, although only taken from a negative perspective, as can be seen in *What is Enlightenment?* In this work, after describing how the public were sown with prejudices by teachers, they then take revenge on those sowers, affirm: “Thus a public can only attain enlightenment slowly” (WA, AA 08: 36). Besides, Kant is also conscious of the human capacity for reinstalling epochal prejudices when he affirms: “it will never produce a true reform in ways of thinking; rather, new prejudices will serve, just like the old ones, as leading-strings for the unthinking masses” (WA, AA 08: 36). Indeed, the context in which Kant offers this explanation is one that contrasts a regime of freedom with one brought about by revolution, the latter being precisely what would foster the reinstatement of new prejudices. However, the programmatic Enlightenment dimension of autonomous thought in Kant – aimed at promoting the progress of humanity – is articulated with full awareness of its tension with the conflictual character of social interaction within the human species in history, as illustrated in *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*.

A reading that updates Kant in relation to his conception of prejudice may well extend beyond the specific context that opposes a regime of freedom to one established through revolution. This latter issue has not only retained its relevance but is continually rearticulated through new relations of domination and power, now manifesting in multiple and unprecedented forms on a global scale. All of this entails understanding, with Gadamer, the emerging senses that seek to take shape, as well as those already established; and, with Kant, the task of discerning them.

In that sense, beyond time, there is another factor of especial interest in Kant’s approach, concerned with the determination of truth and the prevention of error: reflection and investigation. A previous study has documented the written sources from Kant’s *Logic* and *Lectures on Logic* that make it possible to develop an interpretation of the relationship between these mental operations and prejudice, which I summarize below (Laos, 2020, p. 107-134). Reflection is proposed as an antidote against prejudice as a source of error. Although there are many other senses in which Kant uses this concept, reflection, oriented to prevent errors, is understood as a mediate or immediate comparison of reason with its principles, but also with subjective maxims that can arise from different sources. Among the principal sources of prejudice Kant considers: imitation, custom and inclination. Precisely, Kant refers to prejudice by imitation in some works as the propensity to the passive use of reason or to the mechanism of reason. However, as we can see from the previous explanation about reflection, this does not

⁶ For Gadamer, this suspension operates at the hermeneutical level as a space of questioning. However, the author only suggests this idea without making its connections to the rest of his arguments more explicit.

⁷ The modalization referred to in the previous section entails, in my opinion, a form of suspension, namely that of determinative judgment.

mean that there is no use for reason. What we have is an uncritical comparison of subjectively assumed maxims, or in some cases, unconscious maxims.

Returning now to what was anticipated in section 1, Kant precisely situates the prejudices of authority mentioned there within the group of prejudices by imitation and distinguishes them from prejudices of self-love or logical egoism, which he situates on the opposite side (*Log*, AA 09: 80). Prejudice of logical egoism consists of considering the concordance of one's own judgement with that of others as unnecessary or dispensable. That is, unlike prejudices of authority, in logical egoism there is an inclination or preference for one's own understanding, for example, one's own system of thinking. For Kant, scholars are prone to this type of prejudice.

It is important to stop and consider this type of prejudice, because this allows us to highlight that, although the fight against prejudices of authority is based on the principle of autonomous thinking – “to think by oneself” – the fight against prejudice of logical egoism is based on the principle of broad thinking, whose principle is “to think in the place of the other”⁸. Both are considered by Kant rules for avoiding error (*Log*, AA 09: 57). Having said that, the *Logic* does not expose all the prejudices that Kant considers; there exists a very important one, the prejudice of common understanding, and it consists of taking the phenomenon for the thing in itself⁹, as is explained in the *Critique of Pure Reason* (*KrV*, A 740/B 768).

As can be observed, unlike Gadamer, Kant considers in his division of prejudices a wider diversity of sources, some of which concern aspects of applied logic and anthropology but also transcendental philosophy. And, although he does not seem interested in elaborating the strictly logical dimension together with the anthropological one, he does have a proposal for identifying, preventing and counteracting the errors that prejudices can cause. This proposal consists of detecting and fighting the illusion that is hidden in them. However, this illusion is of a different kind from that called transcendental illusion, which, as is well known, has its seat in reason and is unavoidable, although that does not make the error to which it leads unavoidable as well¹⁰. Using the conceptual pair subjective/objective in the *Logic Pölitz* (*V-Lo/Politz*, AA 24: 548), Kant distinguishes the subjective side of prejudice as propensity to persuasion and the objective side of this as illusion <*Schein*>, which is set as the principle of truth. This distinction involves, on the one hand, becoming aware that one is merely holding an opinion without sufficient subjective or objective principles, and on the other, evaluating the content of that which is put forward as a principle of truth and which, as a principle of illusion of truth, can cause an erroneous judgement or a distorted understanding.

It must be observed that Kant is very aware that the task of unveiling the illusory appearance of prejudices is not a task that can be carried out in isolation and, therefore, it is important to understand his thoughts about prejudice within the framework of his dialogical conception of rationality and of his doctrine of the partiality of error. For this reason, in the Canon of the *Critique of Pure Reason*, Kant will argue that, while the external criterion of truth expressed in the principle *consentientia uni tertio consentiant inter se* is not enough in order to provide conviction for knowledge, it is enough to get us out of the state of persuasion (*KrV*, A 821/B 849). Moreover, Kant seems to ground the epistemic duty of extracting appearance in an ethical duty: the duty of virtue based on respect, when he states in the *Metaphysics of Morals*:

On this is grounded a duty of respect for the human being himself in the logical use

⁸ I have discussed this issue in a previous work (Laos, 2024), where I examine how this principle is already implicitly at work in an early text such as *Dreams of a Spirit-Seer*, along with its connection to the search for an external criterion of truth, illusory appearance, universal human reason, and the phenomenon of conflict in the 1770s.

⁹ On this topic, see Hinske, 1993, p. 103-121.

¹⁰ That transcendental illusion is unavoidable does not imply that no control can be exercised over it. Kant argues that it is possible to keep it from deceiving us, even though it does not thereby vanish (*KrV*, A 297/B 354). Moreover, the error to which it leads can be combated, since error always lies in judgment and is therefore avoidable and corrigible.

of his reason: not to reproach its missteps [...] but rather to presuppose that there must nevertheless be something true in it, and to seek this out; while at the same time uncovering the deceptive appearance (the subjective element in the grounds of determination of judgment, which was through oversight taken to be objective) [...] (MS, AA 06: 463-464).

Let us now return to the critical question. The Gadamerian discovery that the contemplation of a work of art or the reading of a text is an infinite process that presupposes prejudices as conditions of pre-comprehension highlights the positive role that prejudices play in hermeneutics. Nonetheless, it is a real problem to assign principally to time the role of suppressing negative prejudices. As pointed out by Bárcenas (2017, p. 137-138), time can also have a concealing and perpetuating effect on prejudices, principally when they are promoted and respond to instances of power.

Looking now at the distinction between provisional judgements and prejudices in Kant, it is clear that the difference between the two, rather than placing prejudice at a non-propositional level, consists of two different ways of assuming illusory appearance. In this sense, if Kant can contribute something to the problem of the critical question, it is precisely to remind us that we must learn to live with illusion. And, in a manner that not only surrenders to illusion, but also practices the permanent and tireless task of identifying, revealing and dispelling it when it is foreseen that this may lead to error or deception.

Conclusion

Revisiting Gadamer's interpretation of the modern rejection of prejudice, and focusing it on Kant, has made it possible to shed light on aspects of Kantian philosophy that have not yet been sufficiently addressed, as well as to offer a more balanced interpretation that highlights the non-exclusionary character of his conception of prejudice with respect to tradition.

Kant's distinction between provisional judgments and prejudices shows a notable proximity of the former to the epistemic potential that productive prejudices have in Gadamer, although this author does not develop them at that level. Likewise, as a central contribution, it has been shown that, unlike Gadamer, Kant does provide a critical criterion to distinguish between prejudices and provisional judgments. The key to this criterion lies in the capacity to examine and maintain awareness of not having sufficiently well-reflected subjective and objective principles as grounds for making determinative judgments.

Finally, this comparative approach opens up a possible extension toward a dialogue between Gadamer's ontological-hermeneutic perspective and Kant's critical-epistemic conception, which may be relevant for contemporary reflections on the theory of prejudice.

References

BÁRCENAS, R. El prejuicio y la cuestión crítica: una tensión fundamental en Verdad y método. *Valenciana*, v. 10, n. 19, p. 125-143, 2017. DOI: 10.15174/rv.v0i19.199.

CAPOZZI, M. *Kant e la logica*. Napoli: Bibliopolis, 2002.

CAPOZZI, M. Kant on heuristics as a desirable addition to logic. In: CELLUCCI, C.; PECERE, P. (ed.). *Demonstrative and non-demonstrative reasoning in mathematics and natural science*. Cassino:

Edizioni Università di Cassino, 2006.

GADAMER, H.-G. *Truth and method*. New York: Continuum, 2004.

HINSKE, N. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1980.

HINSKE, N. Georg Friedrich Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis: noch eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantschen Antinomienlehre. In: CESA, C.; CARBONCINI, S. (ed.). *Kant und sein Jahrhundert: Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*. Frankfurt am Main; Berlin; New York: Peter Lang, 1993.

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.

LAOS, C. *Error, apariencia ilusoria y juicio: la doctrina de la imposibilidad del error total como pauta de lectura de la lógica trascendental de Kant*. 2020. 319 f. Tese (Doutorado) – Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2020. Available at: <<https://minerva.usc.gal/entities/publication/f2ba56a9-3751-4781-b27c-2aaceacacbaa>>. Accessed in Apr., 2026.

LAOS, C. *Del cuerpo propio y el juicio de los otros en los Sueños de un visionario al Phänomenon del conflicto*. *Daimon*, [preprint], 2024. Available at: <<https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/16781>>. Accessed in Apr., 2026.

LA ROCCA, C. Vorläufige Urteile und Urteilskraft: zur heuristischen Logik des Erkenntnisprozesses. In: GERHARDT, V. et al. (ed.). *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. v. 2. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001.

MEIER, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle: Johann Justinus Gebauer, 1752. Reimpresso em: KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-. v. 16, p. 3-872.

O estatuto do progresso nos opúsculos de Kant na década de 1780¹

[*The status of progress in Kant's opuscula in the 1780s*]

Gabriel Martins Ferreira²

Universidade de Brasília (Brasília, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.101069

Resumo

O presente artigo, em sua proposta mais geral, pretende expor a noção de progresso mobilizada pela filosofia da história de Kant em seus opúsculos publicados da década de 1780. De um ponto de vista mais específico, recorrendo aos opúsculos *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784); *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* (1784); e *Começo conjectural da história humana* (1786), o presente artigo tenciona apresentar a hipótese geral de acordo com a qual Kant concebe a história a partir de *fundamentos antropológicos* do progresso, isto é, o progresso deve ser buscado a partir do ser humano e com vistas a fins estritamente humanos.

Palavras-chave: Kant; progresso; esclarecimento; educação; filosofia da história; razão.

Abstract

In its broadest sense, this article aims to explore the notion of progress as articulated in Kant's philosophy of history in his short works published in the 1780s. More specifically, drawing on the short works *Idea for a universal history with a cosmopolitan aim* (1784); *An answer to the question: What is enlightenment?* (1784); and *Conjectural beginning of human history* (1786), this article intends to present the general hypothesis according to which Kant conceives of history based on anthropological foundations of progress, that is, progress must be sought from the human being and with a view to strictly human ends.

Keywords: Kant; progress; enlightenment; education; philosophy of history; reason.

¹ Este artigo representa uma versão modificada das seções 2.2 a 2.5 do capítulo segundo da dissertação de mestrado do autor, intitulada *O Projeto Moderno de uma Teoria do Ser Humano Segundo Kant: Sobre Autonomia e Perfectibilidade*, defendida em janeiro de 2021 pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB PPG-Fil).

² Graduado em filosofia pela Universidade de Brasília. Mestre em filosofia pela Universidade de Brasília. Atualmente doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPG-Fil) sob orientação do prof. Dr. Alexandre Hahn. Este trabalho foi financiado com recursos do Edital Dpg nº. 001/2025. Email: gabrielmkhan@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3922-8358>.

Introdução

O presente artigo investiga a noção de progresso na filosofia da história de Immanuel Kant, buscando responder à seguinte questão central: em que medida o progresso histórico, tal como concebido por Kant, pode ser compreendido a partir de fundamentos antropológicos? Em particular, trata-se de examinar como o desenvolvimento das disposições racionais humanas estrutura uma concepção de história como processo orientado ao aperfeiçoamento do gênero humano.

Do ponto de vista metodológico, o artigo adota uma abordagem interpretativa de caráter conceitual e reconstrutivo, centrada na análise dos argumentos desenvolvidos por Kant em seus opúsculos da década de 1780. O corpus textual acionado é composto pelos opúsculos *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* (1784) e *Começo conjectural da história humana* (1786), nos quais se procuram estabelecer os elementos fundamentais da filosofia da história de Kant. A hipótese defendida sustenta que a noção kantiana de progresso possui um fundamento eminentemente antropológico, na medida em que se ancora no desenvolvimento das disposições racionais humanas e em sua transmissão intergeracional. Nesse sentido, o progresso não deve ser compreendido nem como decadência, nem como redenção, mas como um processo histórico de aperfeiçoamento contínuo orientado por fins humanos.

Como contribuição, o artigo pretende explicitar a centralidade da dimensão antropológica na filosofia da história kantiana, evidenciando o papel do esclarecimento e da educação como condições fundamentais para o desenvolvimento histórico. Ao fazê-lo, busca-se oferecer uma interpretação sistemática que articule progresso, racionalidade e formação humana como elementos indissociáveis da filosofia de história de Kant³.

1. Progresso como desenvolvimento das disposições naturais

Parece haver consenso de que a pedra angular de toda a filosofia da história de Kant é a ideia de acordo com a qual há no gênero humano um “progresso para o melhor”, todavia, é imperioso buscar oferecer uma caracterização mais precisa de que progresso Kant está a falar. A concepção de filosofia da história sustentada por Kant parece se assentar no pressuposto de que o gênero humano se encontra em um contínuo progresso que compreende o campo das ciências e das artes; das instituições político-jurídicas e de sua disposição moral de ânimo. O progresso sobre o qual versa a filosofia da história kantiana é um processo concernente ao desenvolvimento das disposições <Anlagen> racionais de que é dotado o ser humano, de modo que atingir o desenvolvimento completo destas disposições constitui a destinação final do gênero humano, e Kant concebe tal destinação como uma destinação eticamente fundada. Apoiando-se em tal noção de desenvolvimento das disposições racionais, Kant procura caracterizar a história da humanidade como um processo cujo ponto de chegada seria o estabelecimento de “uma

³ Duas críticas podem ser formuladas ao artigo: (I) a ausência de uma contextualização mínima, a qual enseja a impressão de uma filosofia kantiana da história absolutamente inédita, como se emergisse em um “vácuo histórico”; (II) a inexistência de uma hermenêutica comparada que permita situar as ideias kantianas no horizonte mais amplo da *Aufklärung* alemã. Em face dessas objeções, o autor as reconhece e apresenta as seguintes respostas: (I) invoca a limitação de espaço inerente ao tipo de publicação; (II) enfatiza o escopo e a delimitação temática do artigo; e (III) remete, de modo complementar, a outros trabalhos de sua autoria, nos quais as lacunas apontadas são devidamente contempladas. Nesse sentido, recomenda: Ferreira, G. M. Kant entre Franceses, Ingleses e Alemães: Diretrizes Histórico-Filosóficas da Gênese da Antropologia Kantiana (Partes 1 e 2). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, <S. l.>, v. 10, n. 1, p. 459-486; v. 10, n. 2, p. 267-298, 2022, respectivamente. Tal artigo, desenvolvido em duas partes, examina as condições histórico-filosóficas no interior das quais se configura a problemática do progresso na filosofia kantiana, respondendo, assim, à primeira crítica formulada. No que concerne à segunda objeção — a adequada inserção de Kant no contexto da *Aufklärung* alemã —, o autor indica ainda: Ferreira, G. M. Progresso e perfeição na filosofia de Kant. *Estudos Kantianos <EK>*, Marília, SP, v. 11, n. 2, p. 31, 2024.

constituição política perfeita interiormente” (*IaG*, AA 08: 27)⁴.

Segundo o que se lê nas duas primeiras proposições de *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (doravante *Ideia*), Kant considera que a meta do progresso é o desenvolvimento completo das disposições, que, no caso do ser humano, como única criatura racional sobre a terra, são disposições voltadas ao uso da razão. Assim, o processo de desenvolvimento no tempo das disposições inerentes ao gênero humano corresponde a um processo de desenvolvimento da capacidade do ser humano em fazer uso da razão. Kant na *Ideia* apresenta algumas indicações acerca destas disposições na terceira proposição:

Que tenha dotado o ser humano de razão e da liberdade da vontade, que nela se funda, era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objeto de cuidado e ensinado mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo. A invenção do seu vestuário, da sua proteção, da sua segurança e defesa exterior (para a qual ela não lhe deu nem os cornos do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cão, mas apenas as mãos), de todo o leite que pode tornar a vida agradável, inclusive o seu discernimento e a sua prudência <*seine Einsicht und Klugheit*>, e até a bondade da sua vontade, deviam integralmente ser obra sua. A natureza, aparentemente, comprouve-se aqui em sua máxima parcimônia, mediu com tanta concisão o seu equipamento animal e de modo tão ajustado à máxima necessidade de uma existência incipiente como se quisesse que o ser humano, se alguma vez houvesse de passar da maior rudez à máxima destreza, à perfeição interna do seu pensar e assim (tanto quanto é possível na terra) à felicidade, fosse o único a disso ter o mérito e apenas a si estar agradecido; como se a ela importasse mais a sua auto-estima racional do que qualquer bem-estar (*IaG*, AA 08: 19-20, tradução modificada).

Todavia, Kant não nomeia quais seriam as disposições inerentes ao gênero humano que estariam destinadas ao desenvolvimento completo, tampouco esclarece como seria possível identificarmos o momento em que tais disposições estariam completamente desenvolvidas. Para lançar luz sobre estes questionamentos é necessário recorrer a outras fontes do *corpus* kantiano, onde o filósofo é explícito sobre quantas e quais são estas disposições. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de 1798, na seção acerca do caráter da espécie humana, contexto no qual boa parte das teses apresentadas em 1784 é retomada, Kant apresenta de modo explícito quais são as disposições inerentes ao gênero humano voltadas ao uso da razão: a disposição técnica; a disposição pragmática e a disposição moral.

A disposição técnica se refere às habilidades necessárias para a conservação e reprodução dos indivíduos e da espécie. Mais precisamente, ela concerne às características físico-biológicas que possibilitam ao gênero humano utilizar a natureza com vistas à sua autoconservação. De acordo com Kant, ainda que a disposição técnica seja uma disposição mecânica ela não se desvincula da “consciência”, e seu desenvolvimento habilita o gênero humano à “manipulação das coisas”, tornando-o hábil a “conseguir todos os seus fins”, daqui seu vínculo com o desenvolvimento de suas capacidades racionais (cf. *Anth*, AA 07: 322; *Päd*, AA 09: 455).

A disposição pragmática concerne àquelas qualidades que no gênero humano são propriamente sociais, a propensão inerente ao gênero humano para abandonar seu estado de rudeza natural e ingressar em uma ordem civil, adotando um comportamento civilizado, bem como sua habilidade de “utilizar outros seres humanos <*andere Menschen*> segundo suas intenções” (*Anth*, AA 07: 322, tradução modificada). O desenvolvimento da disposição pragmática visa à prudência, em vista da qual o ser humano “se forma como cidadão” e se torna capaz de “tirar partido da sociedade civil para seus fins como conformar-se à sociedade” (*Päd*, AA 09: 455).

⁴ As referências às obras de Kant seguem a paginação original conforme à edição da *Preussische Akademie der Wissenschaften*. Muitos dos trechos citados basearam-se em traduções para o português, quando havia traduções disponíveis. As traduções utilizadas podem ser consultadas na bibliografia. Eventuais traduções e/ou modificações nas traduções utilizadas de nossa autoria serão devidamente indicadas e contam com referência ao original em alemão. As abreviações seguem o padrão estabelecido pela *Kant-Studien*.

Já a disposição moral é referente ao poder que o ser humano tem para “agir em relação a si mesmo e aos demais segundo o princípio da liberdade sob leis” (*Anth*, AA 07: 322). A disposição moral diz respeito, portanto, à capacidade dos seres humanos, considerada subjetivamente, de agir moralmente segundo os mandamentos da razão pura prática, e isso deixa claro que a disposição moral não deve ser confundida com a lei moral propriamente dita. Kant sustenta que a disposição moral é que se desenvolve mais tardiamente, quer no caso da formação dos indivíduos através dos processos de educação (cf. *Päd*, AA 09: 455), quer no caso do desenvolvimento da espécie através do processo histórico (cf. *IaG*, AA 08: 21). Daí por que Kant sustenta na sexta proposição da *Ideia* que, através da arte e da ciência, o ser humano esteja “cultivado em alto grau”, graças às boas maneiras e decoro social esteja civilizado “até o excesso”, o ser humano ainda está muito longe de ser efetivamente sujeito moral, isto é, ter como móveis de destinação de seu arbítrio apenas o respeito à lei moral.⁵ Kant considera que o desenvolvimento da disposição moral do gênero humano é devedor em alguma medida do desenvolvimento das disposições técnica e pragmática, por isso, ainda que a cultura e a civilização não devam ser confundidas com a moralidade, todo aperfeiçoamento no desenvolvimento das disposições técnica e pragmática deve ser considerado como uma espécie de preparação, quer dizer, como condição necessária, porém não suficiente, do desenvolvimento da disposição moral do gênero humano.

Diante deste esclarecimento, temos base textual e conceitual sólida para retornarmos ao argumento do desenvolvimento das disposições e perceber o modo como as disposições técnica, pragmática e moral já estão presentes no texto de 1784, pois quando Kant sustenta que o ser humano inventa para si seu vestuário e que o desenvolvimento de “seu discernimento <Einsicht>” e “sua prudência <Klugheit>” são obras suas tudo isso corresponde ao desenvolvimento da disposição pragmática.⁶ Ora, o desenvolvimento das disposições técnica, pragmática e moral, corresponde àquilo que Kant designa na sétima proposição da *Ideia* como cultivo <Cultivierung>, civilização <Civilisierung> e moralização <Moralisierung> respectivamente (cf. *IaG*, AA 08: 26).

Cumpra destacar que Kant na segunda proposição da *Ideia*, opera uma distinção entre as disposições que o gênero humano partilha com os demais animais e aquelas que são exclusivamente humanas. Nesse contexto, Kant utiliza termos diferentes para designar o processo por meio do qual as disposições que nós partilhamos com os animais se realizam e para designar o desenvolvimento de nossas disposições racionais. O processo de realização das disposições que nós partilhamos com os animais é descrito pelo verbo *auswickeln* e os resultados que delas se seguem são descritos pelo substantivo *Auswicklung*, de modo que o vernáculo empregado por Kant teria melhor tradução em português se vertido por “desdobrar” (ou desenrolar) e “desdobramento”, respectivamente. Já com relação ao processo de realização das disposições exclusivas do gênero humano, Kant emprega o verbo *entwickeln*, e os resultados que delas decorrem são designadas pelo substantivo *Entwicklung*, cuja tradução é normalmente “desenvolver” e “desenvolvimento”, respectivamente.⁷ Esta distinção terminológica empregada por Kant é de suma importância para uma compreensão adequada do significado do desenvolvimento das disposições voltadas para o uso da razão. As disposições que partilhamos com os animais podem ser realizadas pelos indivíduos isoladamente e denotam um processo finito e fechado: cada ser humano considerado individualmente é capaz de desdobrar suas disposições animais, sem que isso careça ser transmitido, pela educação, às gerações seguintes, e estas disposições que partilhamos com os demais animais podem se realizar completamente no indivíduo. No que tange ao desenvolvimento das disposições próprias do ser humano, sua realização só se concretiza de maneira gradual, bem como de uma maneira que transcenda o tempo de vida de cada ser humano, portanto, só pode ser levada a cabo pelo legado que uma

5 cf. *IaG*, AA 08: 26; *KrV* B 776; *Päd*, AA 09: 451.

6 Assim se lê em *Sobre a Pedagogia*: “A formação da prudência <die Bildung zur Klugheit> porém o prepara para tornar-se cidadão <er zum Bürger gebildet>, uma vez que lhe confere valor público. [...] A prudência <Klugheit> é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria” (*Päd*, AA 09: 455).

7 Nadai, 2011, p. 241. Aliás, desde ponto em diante Nadai é meu interlocutor principal.

geração transmite às demais, o que denota um processo aberto e infinito.

O argumento de Kant apresentado na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* estabelece que a história humana tem por finalidade o desenvolver completo <vollständig entwickeln> das disposições técnica, pragmática e moral, e um tal grau de desenvolvimento depende da transmissão de uma geração à outra, durante um longo decurso do tempo, através do aprendizado acumulado pelo gênero humano ao longo de incontáveis gerações. O desenvolvimento das disposições voltadas ao uso da razão “precisa de tentativas, exercício e aprendizagem” para que gradualmente avance de “um estágio do conhecimento para outro” (*IaG*, AA 08: 18-19). A junção destes dois elementos, o exercício das disposições e a transmissão às gerações vindouras por meio da educação, promove um prognóstico histórico, a saber: se a destinação do gênero humano se desenvolve na história ao longo de uma série indeterminada de gerações que educam umas às outras, é possível que o gênero humano represente para si mesmo a possibilidade de “seu destino cumprir-se aqui na Terra”, e tal possibilidade por sua vez é capaz de oferecer uma “vista consoladora do futuro” (*IaG*, AA 08: 30), já que o gênero humano não precisaria projetar a ideia de um outro mundo no qual a sua autorrealização pudesse se efetivar⁸.

2. O percurso histórico da humanidade

Na década de 1780, houve um outro opúsculo de Kant devotado ao tema do progresso humano, a saber, o *Começo conjectural da história humana* de 1786, no qual é reafirmada e retrabalhada a posição da *Ideia universal da história com um propósito cosmopolita* segundo a qual história está fundada no desenvolvimento das disposições próprias do ser humano e supõe a ideia de aprendizado historicamente determinado. No *Começo conjectural da história humana*, Kant propõe remontar ao “primeiro desenvolvimento da liberdade a partir das disposições originárias do ser humano” (*MAM*, AA 08: 109). Neste contexto, em 1786 Kant retoma a distinção estabelecida na nona proposição da *Ideia* entre a história empírica e uma história composta a partir de um fio condutor racional. O fio condutor ali, conforme é sabido desde a primeira proposição da *Ideia* é uma concepção teleológica da natureza, de modo que a história conjectural pretendida por Kant no opúsculo de 1786 não deve ser confundida com uma história empírica que está baseada em documentos e evidências factuais, mas sim em uma história que pretende oferecer uma hipótese plausível capaz de conferir sentido ao percurso (racionalmente orientado) do gênero humano desde a saída de sua condição inicial de rudeza e animalidade até o presente estado de cultura e civilização. Diz Kant:

Certamente é permitido *mesclar* conjecturas no *desdobramento* de uma história com a finalidade de preencher lacunas nas informações, pois o que precede, como causa distante, e o que se segue, como efeito, podem, para tornar concebível a passagem, oferecer uma direção consideravelmente segura na descoberta das causas intermediárias. Contudo, deixar que uma história surja totalmente e apenas a partir de conjecturas não parece ser muito melhor do que o projeto de escrever um romance. Além disso, ele não poderia levar o nome de uma *história conjectural*, mas de uma mera *ficção*. — Entretanto, o que não se permite ousar no desdobramento da história do agir humano, bem pode ser tentado através de conjecturas em relação ao *primeiro início* mesmo, desde que a natureza o produza. Ora, não se permite inventá-lo, mas ele pode ser tirado da experiência se se supõe que ela, no primeiro início, não era melhor nem pior do que como nós a encontramos agora: uma suposição que está de acordo com a analogia da natureza e não traz consigo nenhum risco. Uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do ser humano é, por isso, algo completamente distinto da

⁸ Este ponto abriria o horizonte para um diálogo mais amplo que envolveria debates sobre teleologia, mal radical, problema da compatibilização entre moralidade e progresso histórico. Infelizmente, considerando o escopo da temática aqui apresentada não nos permite aprofundar este tema, ficando reservando seu tratamento em um artigo futuro.

história da liberdade em seu desdobramento, a qual pode fundar-se apenas sobre informações (MAM, AA 08: 109).

De acordo com a passagem acima, é preciso ter claro duas coisas: em primeiro lugar, quando Kant reivindica o uso de conjecturas para considerar a história do gênero humano, ele restringe tal uso somente à necessidade de pensar o “primeiro início” da história humana, por assim dizer – ou dito de outro modo: Kant estabelece que as conjecturas são necessárias para auxiliar a razão a pensar adequadamente a passagem do estado de rudeza e animalidade para o estado civil e não para pensar a história da espécie humana. A história concernente ao desenvolvimento de povos e sociedades individuais é objeto da história empírica e não pode ser objeto de consideração numa história conjectural. Em segundo lugar, vale destacar que uma história conjectural não é um processo de criação imaginativa, é um recurso metodológico que necessita estar calcado em um procedimento analógico de acordo com o qual o ser humano natural e o ser humano civil não são essencialmente diferentes, mas apenas segundo “modalidades”, isto é, as disposições que agora se encontram em um maior grau de desenvolvimento no ser humano civil já poderiam ser encontrada também no ser humano natural, ainda que em gérmen.⁹

Assim, a história conjectural possui uma finalidade de natureza moral: como uma visão moral do mundo, a história humana conjecturada se opõe a outras visões da história do gênero humano, principalmente porque desresponsabilizam o ser humano de sua atual condição. A caracterização da história conjectural humana está inserida no quadro da filosofia da história de Kant cujo horizonte normativo é o estabelecimento e legitimação de uma visão moral do mundo que autorize o gênero humano a depositar suas esperanças no futuro a partir da ideia de que há um progresso contínuo e ininterrupto da espécie humana rumo à sua autorrealização moral.

A plausibilidade da história conjectural se dá devido ao fato de que as conjecturas acerca do primeiro início da história do gênero humano partem de um começo que “não precisa ser inventado, mas pode ser extraído da experiência se se pressupõe que em seu começo ela não era nem melhor nem pior do que a encontramos agora” (MAM, AA 08: 109). Ora, o que não precisa ser inventado e que é atestado pela experiência não é outra coisa senão as disposições originárias exclusivas do gênero humano. As disposições exclusivas do gênero humano são o melhor ponto de partida para uma história conjectural porque, conforme já explicamos, seu desenvolvimento não é hereditário, mas algo cujo cultivo depende de processos de aquisição e transmissão pedagógicas. O desenvolvimento das disposições próprias do gênero humano parte sempre do mesmo ponto, pois cada novo indivíduo que nasce é dotado das mesmas disposições que seus antepassados, que portavam também certas disposições análogas àqueles que os antecederam, e assim por diante, num regresso que remonta até o primeiro casal que *supostamente* teria dado origem a toda humanidade.

Kant é partidário da tese de acordo com a qual as disposições racionais do gênero humano não sofrem variações no decurso do tempo, isto é, as disposições elas mesmas não surgem no tempo, elas apenas se desenvolvem. É nesse sentido que Kant sustenta que o início da história do gênero humano “não era nem melhor nem pior” do que nos deixa ver hoje a experiência. A explicação correta para o fato de o gênero humano se encontrar em um estado de maior cultivo e civilização do que no início de sua história não é um progresso da razão, mas apenas um maior grau de desenvolvimento das disposições naturais voltadas ao uso da razão, ou seja: *não é a razão que se desenvolve no decurso do tempo, mas sim a capacidade humana para fazer uso dela.*

Kant toma a narrativa bíblica do Gênesis como um tipo de “guia” em suas conjecturas acerca do desenvolvimento da história da humanidade. Todavia, contrariamente a muitos de seus contemporâneos, Kant não considera que aquilo que se encontra registrado no texto bíblico possa ser tomado como um documento histórico, e que é a razão a responsável por construir, por assim dizer, o terreno da conjectura histórica representado literariamente pelo

⁹ Klein, 2019, p. 15.

texto bíblico. Sob tal aspecto, o mito de Adão e Eva narrado no Gênesis é tomado por Kant como o *primum initium* da história do gênero humano, é o estado inicial de completa rudeza onde as disposições racionais inerentes aos seres humanos ainda não haviam começado a se desenvolver. Também é preciso destacar o fato de que a conjectura kantiana acerca deste estado inicial sustenta que os seres humanos, no início de sua história, tinham desdobradas apenas as disposições naturais que compartilha com os demais animais. Kant propõe que conjecturemos se tratar de um casal (para que possa haver reprodução), que este casal se encontra situado em um lugar seguro, onde possa estar a salvo do ataque de predadores e onde esteja provido de alimentos (para que, mesmo sem o desenvolvimento de sua disposição técnica, o casal tenha condições de subsistência), e, por fim, tem de ser tão só *um* casal (para que na ausência da disposição pragmática e na ausência do Estado civil não surja a guerra).¹⁰

A história humana teria seu início propriamente dito quando as disposições originárias exclusivas do gênero humano começam a ser desenvolvidas. O momento em que “a razão se faz notar” é identificado com as primeiras tentativas do gênero humano de transitar da qualidade de “animal dotado da faculdade de razão” para se tornar “animal racional”, para ficarmos com os termos de Kant na *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Este trânsito teria compreendido, segundo Kant, quatro passos fundamentais que explicam o caminho traçado pelo gênero humano desde “o abandono do seio materno da natureza” até o atual estado de cultura e civilização. Kant anuncia os quatro passos nos seguintes termos:

(I) A ocasião para renegar o impulso natural pode ter sido apenas uma trivialidade; porém, o sucesso da primeira tentativa, a saber, tornar-se consciente de sua razão enquanto uma capacidade de estender-se para além dos limites aos quais todos os animais estão confinados, foi muito importante e decisivo para o seu modo de vida. Que tenha sido, pois, um fruto cujo aspecto, por meio de sua semelhança com outros frutos agradáveis já experimentados, convidou para a tentativa; que para isso tenha servido de exemplo um animal cuja natureza se adequasse a esse desfrute, ainda que este fosse prejudicial ao ser humano e, conseqüentemente, um instinto natural a ele se opusesse: isso pôde dar à razão a primeira ocasião para zombar da voz da natureza e, a despeito do protesto da última, fazer a primeira tentativa de uma escolha livre, a qual, por ser a primeira, provavelmente não se deu conforme à expectativa (MAM, AA 08: 112).

(II) O ser humano descobriu em seguida que o estímulo sexual, que nos animais se baseia em um impulso passageiro e em grande parte periódico, nele é capaz de ser prolongado e até mesmo aumentado por meio da imaginação, a qual de fato exerce sua função com mais moderação, mas ao mesmo tempo o impulsiona de modo tanto mais duradouro e uniforme quanto mais o objeto é afastado dos sentidos. Assim ele descobriu também que através disso se pode evitar o fastio a que conduz a satisfação de um desejo meramente animal. A folha de figo foi, portanto, o produto de uma manifestação da razão muito maior do que ela mostrara nos primeiros estágios do seu desenvolvimento (MAM, AA 08: 113).

(III) O terceiro passo da razão, depois que ela se misturou às primeiras necessidades básicas imediatas, foi a espera refletida do futuro. Esta capacidade de gozar não meramente os momentos presentes da vida, mas também de tornar presente o tempo futuro, frequentemente muito afastado, é o mais decisivo sinal da prerrogativa humana de, em conformidade com sua destinação, preparar-se para fins mais distantes (MAM, AA 08: 114).

(IV) O quarto e último passo dado pela razão, elevando o ser humano completamente acima da sociedade com os animais, foi ter concebido (ainda que apenas obscuramente) que ele é verdadeiramente o *fim da natureza* e que nada que vive sobre a Terra pode competir com ele nesse aspecto (MAM, AA 08: 115).

O primeiro passo diz respeito ao momento no qual o ser humano se apercebe que sua alimentação não está limitada àquilo que seu instinto lhe prescreve. O ser humano se dá conta (por intermédio da razão) de que ele não está limitado àquilo que a natureza lhe impõe e que é capaz de se elevar muito além destes limites. Ao se aperceber de que por meio de sua imaginação

¹⁰ Cf. MAM, AA 08: 110

é capaz de prolongar o estímulo sexual afastando dos sentidos o objeto de desejo, a humanidade toma consciência de que a razão é capaz de se sobrepor aos instintos e impulsos.¹¹ O segundo passo, portanto, diz respeito ao momento em que a humanidade se dá conta de que é capaz de escolher não somente objetos diversos da inclinação (conforme o passo anterior), mas também que é capaz de estabelecer uma hierarquia entre os diversos objetos de inclinação. O gênero humano, portanto, é capaz de atribuir *valor* aos objetos do mundo. Os dois primeiros passos se mostram como frutos do desenvolvimento da *disposição técnica*.

O terceiro passo dá conta, por sua vez, do início do desenvolvimento da *disposição pragmática* e marca, em alguma medida, o início do Estado civil já que o terceiro passo diz respeito ao momento no qual a humanidade se apercebe de que sua sobrevivência depende de seu próprio esforço, a humanidade desenvolve a capacidade racional não somente de projetar no futuro um estado melhor, mas também de, no limite de suas forças, criar as condições de concretização desta projeção futura, a constituição de um Estado civil. No terceiro passo, se inicia propriamente a propensão do gênero humano para as qualidades típicas da vida civil como a inclinação para as boas maneiras e a polidez, bem como o estabelecimento de vínculos sociais.¹²

O quarto passo concerne ao momento no qual a humanidade se apercebe de que pode usar todas as outras criaturas da natureza como meio para a consecução de seus próprios fins. Todavia, com a apercepção de que pode usar toda a natureza para a consecução de seus fins, o ser humano também se apercebe que “não deve dirigir-se de tal modo a nenhum *ser humano*, mas tem de considerá-lo como participante igual nas dádivas da natureza”. Daí argumentar Kant:

[...] assim o *ser humano* pôs-se em pé de *igualdade* com *todos os seres racionais*, qualquer que seja a sua posição (III, 22): isto é, em relação à pretensão de *ser seu próprio fim*, de ser aceito como tal por todos os outros e de não ser usado por ninguém como simples meio para outros fins. Aqui, e não na razão considerada meramente como instrumento para a satisfação das várias necessidades, encontra-se o fundamento da tão ilimitada igualdade do próprio *ser humano* com os seres superiores, os quais podem, para além de toda comparação possível, ultrapassá-lo em relação aos dotes naturais, mas nem por isso têm o direito de dele dispor a seu bel-prazer (MAM, AA 08: 115).

Pretender ser seu próprio fim e não usar a outrem nem a si mesmo como meio é o que constitui o núcleo duro da ideia de dignidade humana, peça-chave na ética e na antropologia kantiana.

Os quatro passos enumerados por Kant no *Começo conjectural da história humana*, especialmente o quarto passo, podem ser entendidos como o processo por meio do qual o gênero humano vai paulatinamente tomando consciência da dimensão moral (enquanto disposição) inscrita em sua racionalidade e que se expressa na ideia da dignidade inerente a cada ser humano. A destinação moral do gênero humano se faz notar já nos primeiros desenvolvimentos das disposições voltadas ao uso da razão. Ao longo deste processo de desenvolvimento, o gênero

11 “O ser humano descobriu em seguida que o estímulo sexual, que nos animais se baseia em um impulso passageiro e em grande parte periódico, nele é capaz de ser prolongado e até mesmo aumentado por meio da imaginação, a qual de fato exerce sua função com mais moderação, mas ao mesmo tempo o impulsiona de modo tanto mais duradouro e uniforme quanto mais o objeto é *afastado dos sentidos*. Assim ele descobriu também que através disso se pode evitar o fastio a que conduz a satisfação de um desejo meramente animal” (MAM, AA 08: 112).

12 Lê-se: “O recato, uma inclinação para, por meio das boas maneiras (ocultando aquilo que poderia causar desprezo), insuflar nos outros o respeito para conosco, ofereceu, enquanto verdadeira base de toda sociabilidade, o primeiro indício da formação do *ser humano* como uma criatura moral. — Um pequeno começo que, no entanto, fez época, pois deu uma direção totalmente nova ao modo de pensar e é mais importante do que toda a série indeterminada dos desenvolvimentos posteriores da cultura” (MAM, AA 08: 113-114). De modo muito semelhante encontramos a seguinte passagem na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: “A disposição pragmática da civilização por meio da cultura, principalmente das qualidades do relacionamento, e a propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia, já é um nível superior” (Anth, AA 07: 323).

humano abandona seu estado inicial de rudeza e ausência de desenvolvimento cultural e ingressa no Estado civil. Com isso, o gênero humano ingressa também no estágio “do trabalho e da discórdia, enquanto prelúdio da união em sociedade” (MAM, AA 08: 118). Com o surgimento da cultura e da arte também teria surgido

[a] instituição de alguma constituição civil e justiça pública, primeiro decerto em relação apenas aos maiores atos de violência, cuja vingança não mais era deixada aos indivíduos, como no estado selvagem, mas a um poder legal que unifica o todo, isto é, a uma forma de governo contra a qual nenhum exercício da violência tinha lugar (MAM, AA 08: 120).

A conclusão da conjectura de Kant acerca dos primórdios da história do gênero humano é bastante semelhante àquela da história do porvir da humanidade desenvolvida na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, já que o texto de 1786 insiste na ideia de que os primeiros usos da razão efetuados pelo gênero humano tenham sido malsucedidos, daí por que a concepção de história do *Começo conjectural da história humana* resulta numa apresentação de uma história “proveitosa e útil para a instrução e melhoramento do gênero humano” (MAM, AA 08: 123).

Na visão kantiana, ao adotar o ponto de vista segundo o qual a história do gênero humano revela “o curso das coisas humanas em seu todo, o qual não se inicia no bem e avança para o mal, mas se desenvolve gradualmente do pior para o melhor” e que, para tal progresso, cada indivíduo “contribui cada um com sua parte, na medida de sua força, por meio do chamado da natureza” (MAM, AA 08: 123), assim, seríamos levados à compreensão de que a destinação do gênero humano (como espécie) consistiria no progredir para a perfeição (enquanto ideal), processo no qual o aperfeiçoamento dos indivíduos na medida de suas forças também contribui para a viabilizar o ideal da perfeição e, portanto, o próprio progresso da espécie.

3. A tensão entre progresso do indivíduo e progresso da espécie

Se o progresso é o produto do esforço do gênero humano para promover o desenvolvimento das disposições racionais, precisa-se ainda estabelecer o modo pelo qual o progresso pode ser levado a cabo; em outros termos, é preciso estabelecer as forças e instituições responsáveis pela promoção do progresso do gênero humano. Sendo o progresso, portanto, fruto de uma atuação intencional do gênero humano, é possível – e mesmo necessário – que para ser levado adiante dependa de um plano racionalmente orientado para sua consecução. É nesta linha que Kant argumenta:

Pode-se também avançar na cultura cegamente e sem plano, e a natureza também a isso não nos deixou escolha. Porém, ao nos aproximarmos de um fim, é forçoso desenvolver um plano: constituir um ponto de contato entre a educação, o governo, a religião, a bem-aventurança e a moral (HN, AA 15: 896, tradução de minha autoria).¹³

A passagem acima consta das anotações privadas de Kant acerca da antropologia e data da década de 1780, e a atmosfera filosófica na qual o texto supracitado é aquela do embate filosófico travado com Herder. Herder, que fora aluno de Kant entre os anos de 1762 e 1764, tornou-se um crítico voraz da filosofia de seu antigo mestre, conforme lemos na passagem da obra de Herder, *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, cuja primeira parte fora publicada em 1784:

Existe, portanto, uma educação do gênero humano, pois cada ser humano se torna

¹³ No original lê-se: „Man kan auch blind und ohne Plan in der Cultur fortgehen, und die Natur hat dieses auch nicht unserer Wahl überlassen. Sind wir aber damit beynahe zu Ende, so muß ein Plan gemacht werden: der Erziehung, der Regierung, der Religion, darin Glückseligkeit und Moral den Beziehungspunct ausmachen“.

um ser humano apenas por meio da educação, e todo o gênero não vive senão nessa série de indivíduos. No entanto, se alguém diz que não é o ser humano singular, mas o gênero que é educado, então fala para mim algo incompreensível, pois gênero e espécie são apenas conceitos gerais que existem nos seres singulares (Herder, 1985, p. 226 *apud* Klein, 2016, p. 145).

O que não ficou sem a devida réplica de Kant:

Certamente, quem diz que nenhum cavalo individual possui chifres, mas que a espécie equina o possui, esse diria simplesmente uma absurdidade. Pois espécie não significa nada além de uma característica segundo a qual todos os indivíduos precisam concordar exatamente uns com os outros. Mas se a espécie humana significa um *todo* de uma série contínua e infinita (indeterminável) de gerações (tal como é o sentido mais comum), e assumindo-se que essa série se aproxima incessantemente da linha de sua destinação, a qual corre ao seu lado, então se pode dizer que não há nenhuma contradição (*RezHerder*, AA 08: 65).

Ora, o que se argumenta é isto: haveria uma contradição tão somente se fosse afirmado que somente a espécie pode progredir e não os indivíduos, mas a tese de Kant na *Ideia* não inviabiliza o progresso dos indivíduos, apenas sustenta que o desenvolvimento completo, portanto, a sua perfeição, é algo que somente pode ser esperado da espécie, não dos indivíduos. Atendo-se ao texto kantiano *in stricto sensu litterae*, sua posição é a de que mesmo que os indivíduos singulares não possam alcançar a perfeição das disposições voltadas ao uso da razão, mas somente a espécie, o progresso da espécie é devedor do progresso dos indivíduos.¹⁴ Se o progresso fosse uma característica restrita somente à espécie, não seria possível escapar à objeção de Herder, e Kant estava plenamente consciente disto.

A questão acerca do que progride na humanidade, o gênero ou o indivíduo, encontrava-se em voga naquele contexto de discussão. Cabe considerar aqui a obra de Adam Ferguson, *Um ensaio sobre a história da sociedade civil* (doravante *Ensaio*), publicada em 1767 e que foi rapidamente traduzida para o alemão no ano seguinte por Christian Friedrich Jünger com o título de *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* e que gerou grande impacto nas discussões sobre progresso nos meios intelectuais alemães¹⁵.

Logo nas primeiras linhas de seu ensaio Ferguson argumenta:

Produtos naturais são geralmente formados por graus. Vegetais crescem a partir de uma tenra semente, e os animais a partir de um estado infantil. Os últimos, sendo ativos, expandem juntos suas operações e seus poderes, e obtêm uma progressão naquilo que executam, bem como nas faculdades que eles adquirem. Este progresso, no caso do ser humano, é levado adiante até a maior expansão, mais do que qualquer outro animal. Não apenas o indivíduo avança da infância para a idade adulta, mas a espécie ela mesma da rudeza à civilização (Ferguson, 1995, p. 7, tradução de minha autoria).

Ferguson pretende no *Ensaio* estabelecer diretrizes científicas para a compreensão do progresso dos indivíduos e da sociedade como oriundos de um processo no qual o gênero humano desenvolve a habilidade no uso de sua própria razão.¹⁶ Ferguson reivindica que o gênero humano é capaz de se aperfeiçoar e que este aperfeiçoamento diz respeito ao aperfeiçoamento do uso da razão, de modo que por causa disso propõe uma *explicação antropológica* da história na qual o núcleo duro reside na ideia de acordo com a qual há no gênero humano um “desejo

¹⁴ Concordo aqui com a posição de Klein, 2016, p. 147-62. A análise subsequente é devedora da hipótese levantada por ele, de modo que aqui ele é nosso interlocutor privilegiado a partir de suas hipóteses interpretativas desenvolvidas nas páginas mencionadas.

¹⁵ Waszek 2006, p. 56. Há boas indicações da relação entre a filosofia de língua inglesa e a filosofia produzida na Alemanha, não apenas no século XVIII, mas também os ecos da filosofia escocesa em autores do século XIX como Hegel e Marx.

¹⁶ “The latest efforts of human invention are but a continuation of certain devices which were practiced in the earliest ages of the world, and in the rudest state of mankind. What the savage projects, or observes, in the forest, are the steps which led nations, more advanced, from the architecture of the cottage to that of the palace, and conducted the human mind from the perception of sense, to the general conclusions of science” (Ferguson, 1995, p. 14).

de perfeição” que impele a humanidade a empregar e aperfeiçoar as capacidades e poderes que lhes foi dada pela natureza (cf. Ferguson, 1995, p. 16). Um ponto importante que merece ser salientado aqui é que Ferguson também exige que se estabeleça uma história científica do progresso do ser humano, argumentando contra as tentativas de história conjectural que versavam sobre o estado de natureza (Rousseau e Hobbes) e que eram dominantes à época.

A partir da constatação de que o gênero humano foi dotado da faculdade da razão, Ferguson sustenta que a humanidade se apercebe da impossibilidade de basear sua existência apenas no instinto e, daí em diante, o êxito do gênero humano passa a ter como causa os atos dos indivíduos e o uso da razão desencadeando um processo, longo e gradual, no qual a humanidade vai pouco a pouco através de si mesma desenvolvendo suas capacidades para a consecução de seu fim, qual seja, o ingresso na sociedade civil. Sob este prisma, a questão de como os indivíduos podem auxiliar no progresso da espécie também se encontra no horizonte das preocupações de Ferguson. O autor escocês estrutura sua filosofia da história segundo o pressuposto de que o desenvolvimento das capacidades humanas é transmitido de uma geração para outra e as novas gerações constroem novos conhecimentos a partir do legado que lhes foi transmitido pelas gerações anteriores, de modo que essa adição de conhecimentos representa um *progresso* de uma geração à outra. Ora, justo isto implica a necessidade de um progresso dos indivíduos, portanto, a espécie somente pode alcançar seu “desenvolvimento completo” (para falar nos termos de Kant) a partir do progresso dos indivíduos.

Todavia, os indivíduos não vivem isolados e suas predisposições naturais só se desenvolvem de modo apropriado a partir do ingresso dos indivíduos na sociedade civil, o que fatidicamente causa conflitos. O conflito, na visão de Ferguson, se mostra como um princípio ativo responsável por motivar os indivíduos a desenvolverem suas predisposições — portanto, progredir — e com isso concretizar as habilidades da razão. A natureza pode ser a causa de muitos males para os seres humanos, outrossim, é de extrema utilidade no processo de concreção do desenvolvimento das predisposições naturais e, conseqüentemente, do desenvolvimento da moral, da cultura e da sociedade civilizada. O conflito é um componente essencial do progresso, é algo que assegura o desenvolvimento social e força os homens à mútua cooperação. Os indivíduos somente podem cultivar a si mesmos quando cumprem seus deveres como bons cidadãos, de modo que a ordem civil se torna uma parte vital do progresso humano, pois somente na ordem civil e por meio dela é que se pode assegurar a liberdade e a igualdade de todos através do respeito pela lei civil (constituição).

Tópicos relacionados à sociedade civil, à natureza da política eram temáticas chave no horizonte da reflexão filosófica do século XVII, de modo que debates concernentes a temas como o progresso das sociedades/cultura, os tipos de governo, as relações entre os Estados nacionais e descrições de possíveis desenvolvimentos da história do gênero humano estavam em voga àquela altura, e os filósofos liam-se uns aos outros, o que ocasionou um debate frutífero por toda a Europa. Durante o século XVIII, em universidades alemãs, foram ministrados cursos sobre autores escoceses, com enfoque especial em Adam Smith. Dadas as conexões britânicas com as cidades de Hanover e Göttingen, e as relações comerciais-portuárias com Königsberg, não é surpreendente a difusão que as ideias filosóficas produzidas no mundo de língua inglesa tenham tido na Alemanha.

A filosofia da história de Kant parece estar imbuída dos argumentos de Ferguson (especialmente na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* onde esta influência é mais evidente¹⁷) especialmente com sua ideia de que no gênero humano como espécie racional e livre se encontram as condições para seu aperfeiçoamento, conforme se pode constatar a partir da leitura da segunda e terceira proposição da *Ideia*. Kant não adere às teses de Ferguson *in toto*, pois certamente escapa ao horizonte das investigações filosóficas de Ferguson uma noção de teleologia como mediação racional para pensar a história humana. O recurso de Kant a

17 Cf. IaG AA: 08 p. 18-24.

uma “doutrina teleológica da natureza” marca a adesão, por assim dizer, de Kant à tradição da filosofia especulativa alemã, mas as teses de Ferguson iluminam a compreensão de Kant, pois, ao compreender a história humana a partir daquilo que deveríamos aspirar, Kant pensa poder oferecer um princípio racional capaz de determinar um objetivo final para o gênero humano.

4. A noção kantiana de esclarecimento

Com base nesta tensão entre progresso do indivíduo e progresso da espécie, busco sustentar que a filosofia da história de Kant exige uma relação mútua entre o progresso do indivíduo e o progresso da espécie no que concerne à autorrealização moral da humanidade, quero dizer: se do ponto de vista da realização completa das disposições racionais a perfeição somente pode ser esperada a partir da história do gênero, isso não implica que os indivíduos não tenham um papel fundamental para o desenvolvimento destas disposições.

Para evidenciar esta posição, o opúsculo *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* de 1784 fornece um bom material de apoio. No parágrafo de abertura do opúsculo, lemos uma das famosas passagens da obra:

Esclarecimento é a saída do ser humano da menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de um outro. O ser humano é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tende coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (WA, AA 08: 35).

Uma compressão mais profunda deste texto, que escape a chavões e lugares comuns, exige que se perceba que o conceito de esclarecimento é usado em pelo menos dois sentidos, de modo que todo o texto se encontra estruturado na tentativa de Kant de mostrar que, embora existam dois contextos distintos, há uma relação entre eles. Num primeiro plano, temos uma perspectiva concernente aos indivíduos e, num segundo plano, temos referência a uma característica de uma época histórica que se conecta a um determinado contexto político. Kant procura compreender o significado do esclarecimento tanto no plano individual quanto o significado do esclarecimento nas concepções políticas e sociais de seu tempo. Os dois contextos não ficam isolados, e o ponto de contato entre eles parece ser o conceito kantiano de uso público da razão, que funda o âmbito responsável pela transição do plano individual para o plano coletivo. Uma das grandes dificuldades envolvidas na interpretação do opúsculo sobre o esclarecimento é o próprio andamento do texto, pois ao final da leitura da passagem supracitada o esclarecimento é identificado com o fazer uso do próprio entendimento, o que já suscita ao menos duas indagações: o que significa fazer uso do próprio entendimento? E, ao fazer uso do entendimento, este é um uso de que tipo, exclusivamente teórico ou também prático? É de pouca ou nenhuma ajuda recorrer ao chavão de que esclarecimento é pensar por si mesmo, ou que esclarecimento é estar livre das amarras da religião e do Estado, pois nos dois casos (para citar apenas alguns) estamos às voltas com frases vazias que nada nos dizem acerca do fenômeno que Kant está se propondo a examinar neste opúsculo. Ainda que no terceiro parágrafo encontremos algum lampejo do que Kant quer dizer com esclarecimento, quando lemos a seguinte declaração:

Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre (WA, AA 08: 36).

Ainda assim, essa passagem, ao invés de tornar explícito o que significa fazer uso do próprio entendimento, portanto, acerca do que é esclarecimento, acaba por despertar mais

dúvidas: quais são estes preceitos e fórmulas que servem como os grilhões da eterna menoridade? Kant estaria aqui defendendo que se abandonasse toda e qualquer regra para o pensar?

Para dirimir tais dificuldades é que devemos ler o texto kantiano não de maneira isolada, mas buscando compreender o lugar que este opúsculo ocupa no todo da filosofia de Kant. Sob tal aspecto, em primeiro lugar, é fundamental que se compreenda que quando Kant reivindica que o espírito do esclarecimento é o de “fazer uso do próprio entendimento”, e que preceitos e fórmulas são grilhões da menoridade, ele não está querendo dizer que devemos pensar sem regras, mas ao contrário: fazer uso do próprio entendimento (ou da própria razão) significa primordialmente pensar segundo regras *estritamente* racionais, isto é, regras que a razão fornece a si mesma. Ao compararmos as passagens supracitadas nos deparamos com o seguinte cenário: ou há uma contradição flagrante por parte de Kant ao afirmar que fórmulas e preceitos são grilhões da eterna menoridade, ao mesmo tempo em que sustenta que nossa razão deve funcionar segundo regras e princípios, ou aquilo que Kant entende por regras e princípios é completamente distinto das fórmulas e preceitos que mantêm o ser humano na eterna menoridade. Para compreendermos mais precisamente a discussão de Kant é conveniente voltarmos ao texto de Kant, onde se lê:

É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um método que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis (WA, AA 08: 35).

Depreendemos da passagem acima que o combate de Kant é à submissão à autoridade de outrem, pois as fórmulas e preceitos representam uma autoridade extrarracional que pretende comandar nosso pensamento e macular nossa autonomia e corromper nossa dignidade enquanto agentes racionais. Portanto, tornar-se esclarecido não significa: (I) pensar de maneira desregrada; (II) a recusa da opinião de outrem, pois isso seria cair no egoísmo lógico;¹⁸ (III) abrir mão da coerência e da concordância com o pensamento de outrem. Sob tal aspecto, ao postular a covardia e a preguiça como causas de permanência do ser humano em seu estado de menoridade, Kant trata de estabelecer a condição através da qual se pode estabelecer o esclarecimento, e esta é “o uso público” da razão. Público aqui quer dizer tão somente uma discussão que pode ser publicamente conduzida e legitimada; é a esfera dialógica na qual todos podem “fazer uso da palavra”, por assim dizer. Com isso Kant está colocando o debate acerca dos limites e do significado do esclarecimento em bases completamente novas, na medida em que ao propor que a condição fundamental para o estabelecimento do esclarecimento é uma racionalidade de caráter público, Kant contesta incisivamente os modelos que pensam o esclarecimento como uma introspeção que permitiria ao indivíduo, privadamente, ter uma “intuição” de conceitos.

A resposta kantiana para o esclarecimento se distingue de todas as outras devido ao

18 Diz Kant: “O egoísmo pode conter três espécies de presunção: a do entendimento, a do gosto e a do interesse prático, isto é, pode ser lógico, estético ou prático. O egoísta lógico tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque < *Criterion veritatis externum* >. É porém, é tão seguro que não podemos prescindir desse meio de nos assegurar da verdade de nosso juízo, que talvez seja esta a razão mais importante por que a classe erudita clame com tanta insistência pela liberdade de expressão, porque, se esta é recusada, nos é simultaneamente subtraído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro. Que não se diga que ao menos a matemática é privilegiada por decidir por conta própria, pois ela mesma não teria se livrado do receio de cair em erro em algum ponto, se não tivesse havido antes a percepção da total concordância entre os juízos do matemático e os juízos de todos os outros que se dedicaram a essa disciplina com talento e aplicação. Também há muitos casos em que nem mesmo confiamos unicamente no juízo de nossos próprios sentidos, por exemplo, se o som dos sinos badalando ocorre meramente em nossos ouvidos ou estamos ouvindo realmente o repicar deles, mas achamos necessário perguntar ainda a outros se também assim não lhes parece. E ainda que ao filosofar não possamos exatamente recorrer a outros juízos para a confirmação do nosso, tal como os juristas recorrem aos juízos dos especialistas em direito, ainda assim todo escritor que não encontrasse adeptos cairia em suspeita de erro por sua opinião declarada publicamente, a qual, todavia, é importante” (Anth, AA 07: 128-129).

fato de Kant reivindicar para o esclarecimento um caráter processual, pois o esclarecimento na visão kantiana é um *momento da história presente* que ao mesmo tempo se contrapõe a um passado de menoridade, o esclarecimento é o momento no qual o ser humano *a partir de si mesmo* estabelece como meta *para si mesmo* um futuro autônomo. O esclarecimento diz respeito à saída da menoridade, portanto, a um momento de passagem no qual o gênero humano se vê forçado a se posicionar em relação ao seu passado e estabelecer as condições de seu futuro.¹⁹ Desta maneira, não há outra referência a não ser o próprio gênero humano e suas capacidades, pois é sobre o gênero humano que recai a responsabilidade por seu estado de menoridade e estagnação, de modo que é também no gênero humano onde se pode encontrar as condições de superação deste estado de menoridade.

A menoridade é incapacidade de fazer uso do próprio entendimento sem a tutela de outrem cujas causas, segundo Kant, se encontram na preguiça e covardia que conduzem o ser humano à condição de ser tutelado. Aparecem aqui dois componentes fundamentais do projeto kantiano do esclarecimento: o aspecto político e o aspecto antropológico do esclarecimento. Segundo o aspecto antropológico, Kant esforça-se para apresentar as insuficiências do ser humano que levam ao estado de menoridade: indecisão, comodidade, fraqueza da disposição moral etc., todas elas conduzem de um modo ou de outro à preguiça e à covardia mencionadas pelo filósofo como as causas do estado de menoridade. Se o gênero humano se encontra tutelado é por sua própria vontade, pois uma tal dominação somente existe pela sua inépcia em lutar contra esta dominação munido das armas que lhes são fornecidas pela razão e, com isso, livrar-se da tutela e tornar-se enfim esclarecido e emancipado. Nessa atmosfera é escrita a seguinte passagem:

A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites para os seus projetos *<keine Grenzen ihrer Entwürfe>*. Não atua, porém, de modo instintivo, mas precisa de tentativas, de exercício e de aprendizagem, para avançar de forma gradual de um estágio do conhecimento para outro (*IaG, AA 08: 18-19*, tradução modificada).

O bom uso da razão, a razão esclarecida, é a fonte a partir da qual emerge a coragem enquanto uma virtude do gênero humano, fonte do impulso para a saída da menoridade. O gênero humano através da razão educada (esclarecida) extrai de si mesmo as condições para superar o estado de menoridade e tutela no qual se encontra. Assim nos encontramos dentro do seguinte cenário projetado por Kant: a educação da razão é a causa das conquistas do gênero humano (a instauração de uma ordem civil juridicamente concebida, por exemplo); a cada conquista do gênero humano a razão reforça a ousadia do saber e isso impulsiona a razão a querer e ousar mais e mais, de tal forma que o ser humano, no exercício de sua razão, vai se tornando livre de sua condição num primeiro momento de servo da natureza e depois de servo de preconceitos; em suma, através do exercício de sua razão através das tentativas e fracassos o gênero humano avança de um estágio de conhecimento para outro, *aperfeiçoando-se paulatinamente e galgando degraus na concreção de sua liberdade à medida que o gênero humano vai se descobrindo como fonte dos princípios que determinam o seu agir*. Nesse sentido, o que se nota é que para Kant a liberdade humana é passível de aperfeiçoamento, a liberdade não é algo que se efetiva num único ato, nem uma dádiva de Deus, a liberdade humana é parte de um processo do qual ela mesma é fundamento.

Se por um lado Kant se esforça em identificar as causas inerentes à natureza do gênero humano que ocasionam o estado de menoridade, por outro, ele também busca perscrutar nesta mesma natureza humana as condições de superação desta condição de menoridade. Renunciar a tutela de outrem implica em servir-se do próprio entendimento, o que equivale a reconhecer que o entendimento não conhece outro guia a não ser a faculdade dos princípios, isto é, a

19 Menezes, 2000, p. 144

razão.²⁰ O ser humano é um ser cuja característica fundamental, conforme já apresentamos, é a razão, por isso compete ao próprio ser humano ser seu próprio tutor. Em consonância com a ideia de acordo com a qual o esclarecimento diz respeito a pensar segundo as regras que a razão impõe, podemos perceber claramente que Kant não está interessado no conteúdo dos livros, dos mandamentos morais, dos conselhos do clérigo, ou mesmo em qual dieta deveria ser seguida; ele está preocupado em compreender como os indivíduos assumem para si tais discursos e conteúdos enquanto crenças, de modo que não está em questão para Kant a modificação pura e simples das crenças, pois poder-se-ia substituir determinadas crenças e preconceitos por outros quaisquer. Pelo contrário, o esclarecimento diz respeito não a ter tais e tais crenças, mas à atitude que os indivíduos têm diante delas, quer dizer, a preocupação de Kant é com o esforço que é feito na avaliação e legitimação de tais crenças.

O pensamento esclarecido não admite a assunção de preceitos e fórmulas irrefletidas, é preciso sempre que eles sejam submetidos ao escrutínio da razão, que é a única instância capaz de apresentar as bases e os princípios de sustentação legítimos para uma determinada posição. Neste contexto, desponta a seguinte questão: quem oferece à razão os princípios e regras para a justificação de uma posição qualquer? Esta questão tem uma resposta dupla: em primeiro lugar, do ponto de vista formal, a *Lógica* geral é a ciência responsável deve “proceder o pensar”; a *Lógica* é a responsável por apresentar o caminho seguro que deve ser percorrido pela razão para um uso concordante consigo mesma. Já no ponto de vista matéria, a disciplina que é responsável por justificar determinados discursos é a filosofia, que “é a ciência da remissão de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana <teleologia rationis humanae>, e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana” (KrV B 867).

A filosofia deve investigar e estabelecer as regras e princípios segundo os quais estabelecer-se-ia do ponto de vista material as regras corretas para o reto pensar, e isto somente pode acontecer quando há um exercício do uso público da razão. Nesta direção, Kant argumenta:

Entendo [...] sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer ser humano, enquanto erudito <als Gelehrter>, faz dela diante do grande público letrado (WA, AA 08: 37).

O uso público da razão supõe a existência de um âmbito no qual existe um certo grau de isonomia entre os membros, a esfera pública onde se dá o diálogo entre estes membros é regulamentada por regras estritamente racionais, e isso é claramente depreendido do fato de Kant reivindicar que pode fazer uso público da razão indivíduos com um mínimo de entendimento no assunto em questão. A exigência de Kant de que os indivíduos no uso público de sua razão se portem *als Gelehrter* não tem a intenção de estabelecer uma casta especial na sociedade, apenas quer estabelecer um padrão mínimo que regule a discussão pública com vistas a evitar que a discussão descambe para uma mera exposição de opiniões infundadas, desconexas e sem coerência alguma, bem como o contágio da discussão com figuras transloucadas que não entendem acerca de um determinado tema e ainda sim querem fazer parte da discussão. O uso público da razão deve levar em consideração não somente a exigência de princípios racionais que permeiem o debate, mas também os conhecimentos historicamente acumulados por aquela comunidade e as recém-descobertas.

De tal modo que se o esclarecimento é num primeiro momento produto de um ato de coragem individual no qual o indivíduo *decide* usar seu próprio entendimento, num segundo momento o esclarecimento também denota um processo do qual todo o gênero humano é parte interessada, de modo que o esclarecimento também assume um aspecto político, pois Kant estabelece a esfera pública como o espaço de atuação do *gênero humano em sua coletividade*

²⁰ “Pensar por si mesmo significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o esclarecimento. [...] Servir-se de sua própria razão não quer dizer outra coisa senão, em tudo aquilo que devemos admitir, perguntar a nós mesmos: achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitimos?” (WDO, AA 08: 146. Nota)

para a concreção do esclarecimento e, portanto, do alcance da maioridade. O sentido de público adquire em Kant contornos dinâmicos no qual a esfera normativa (as instituições políticas e educacionais, por exemplo) se constroem como o antídoto das superstições, dos falsos julgamentos e da tirania. Através destas instituições que fomentam nos indivíduos o desenvolvimento de suas disposições racionais, o gênero humano em sua totalidade avança progressivamente à medida que o esclarecimento representa a saída da menoridade para a maioridade, de modo que o progresso *via* esclarecimento anda de mãos dadas, por assim dizer, com o progresso do gênero humano.

Öffentlichkeit é o termo alemão empregado por Kant para significar esta esfera normativa na qual o esclarecimento se concretiza. Na própria semântica do termo alemão está inscrito caráter dinâmico e progressivo do esclarecimento, pois *Öffentlichkeit* quer significar nada além de uma opinião que pode ser tornada pública e, portanto, unir-se à massa de outras opiniões públicas que se dão a conhecer a partir da liberdade de opinião e da liberdade da “pena”.²¹ Esta esfera normativa construída a partir do grande diálogo que se estabelece entre os *Gelehrten* é aquilo que lança as condições de formação do debate público, que por sua vez constrói as condições de possibilidade da *formação* dos demais membros da sociedade segundo os parâmetros da racionalidade pública que permite aos indivíduos *progredirem* dentro desta esfera. Ao fincar pé na ideia de uma humanidade que está caminhando para sua maioridade, que pensa por si mesma, Kant exalta a aurora de uma nova época (a época da “crítica”),²² na qual crescem o pensamento e a ação movidos pela razão esclarecida, que se empenha a favor da concreção da liberdade e do progresso. O projeto kantiano do esclarecimento não se deixa reduzir a uma simples metafísica do futuro, mas antes deve ser compreendido como a investigação das condições por meio das quais o gênero humano, segundo suas capacidades, é capaz de alcançar este futuro e do modo pelo qual o próprio gênero humano leva a cabo a concreção deste futuro.²³

Com base em toda esta argumentação, pretendeu-se esclarecer por que o uso público representar uma espécie de intersecção entre o domínio individual (privado) e o domínio coletivo (público), uma vez que o uso público da razão é *conditio sine qua non* para que os indivíduos possam exercer seu livre pensar e amadurecer seu entendimento em um processo que envolve um diálogo permanente com os outros e constante autocorreção, que culmina no *melhoramento* moral e intelectual dos indivíduos mantenedor do processo que contribui para o *progresso* da espécie. Nesse sentido, o esclarecimento enquanto um fenômeno histórico representa o momento em que a razão aparece como fato histórico, no movimento de passagem entre menoridade e maioridade, ele diz respeito a uma época em que o gênero humano começa a tomar consciência de suas capacidades racionais e, respectivamente, de quais são os entraves para sua autorrealização. O esclarecimento é a época na qual o gênero humano começa a proclamar para si mesmo “Raciocineis!”. É a época em que tem início a defesa incessante e intransigente de cada indivíduo, de que cada um tem o direito (e o dever) de fazer uso público de sua razão.

5. A transmissão do legado cultural do gênero humano: a importância da educação

Segundo muitos estudiosos, o século XVIII pode ser caracterizado como sendo o século

21 Raullet, 1995, p. 28

22 “Nossa época é a verdadeira época da *crítica* a que tudo tem de submeter-se. A *religião*, por meio de sua *sacralidade*, e a *legislação*, por meio de sua *majestade*, querem em geral escapar a ela. Desse modo, porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pôde suportar o seu livre e público teste”(KrV A XI).

23 Menezes, 2000, p. 164

da *Pedagogia* legando questões que permanecem em pauta até hoje como, por exemplo, a de que o progresso do gênero humano depende da educação.²⁴ Imbuído do espírito de progresso, o esclarecimento não se caracteriza simplesmente pela busca por verdades, mas fundamentalmente, *na capacidade humana de encontrá-las, transmiti-las e aperfeiçoá-las pela educação*. Nesse sentido, se por um lado a morte é a causa da interrupção do aperfeiçoamento individual, por outro lado, este inconveniente (se me é facultado uma tal jocosidade) esbarra na continuidade da espécie, de modo que a educação no projeto kantiano do esclarecimento (e do esclarecimento em geral) não está restrita somente ao âmbito de investigações pedagógicas. A educação se converte no projeto moderno do esclarecimento (do qual Kant é um dos principais arquitetos) como o vetor fundamental do progresso do gênero humano, pois é a educação que fornece a base para a crença da humanidade na esperança de um plano conjunto do melhoramento progressivo do gênero humano em direção ao melhor.²⁵ Outras épocas também foram conscientes e depositaram enorme valor no processo educativo, mas na modernidade a educação passa a ser concebida dentro de um *ideal histórico* no qual os homens são os responsáveis por sua própria formação e conduta. O gênero humano tem o dever de perseguir e de criar as condições de sua formação, de modo que o gênero humano é o responsável por criar a sua própria história. A educação é o que nos torna o que somos e, somente através dela podemos nos tornar melhores, de modo que os conhecimentos e ações humanas passam a ser concebidos segundo uma visão de aprendizagem e aprimoramento em vista da ideia de uma formação pessoal e coletiva. Na modernidade, a *Pedagogia* não é simplesmente a tentativa de estabelecer métodos de ensino e aprendizagem com vistas à aquisição e retenção de conhecimentos, nem de formar o estamento técnico do Estado. A educação é a busca do gênero humano pela propagação de uma identidade em consonância com as aspirações e inspirações surgidas no mundo e no tempo presente, de modo que os princípios norteadores da educação devem permitir a inserção do indivíduo na comunidade.²⁶

Inserir o indivíduo na comunidade, portanto permitir-lhe o exercício da cidadania, requer instrumentos eficazes de sociabilidade, dentre os quais me interessa sobremaneira destacar a instrução. Instruir um povo significa civilizá-lo e, dentro deste paradigma, uma educação esclarecida tem por diretriz a ideia de que o gênero humano é capaz de criar e de transformar sua própria natureza, e, para levar a cabo uma tal tarefa, a educação deve ser centrada na *formação moral* do indivíduo, ou nos termos de Kant: é preciso que educação faça desenvolver a disposição moral do gênero humano. A história representa o processo de educação do gênero humano em sua totalidade como espécie e não a de um indivíduo isolado, mas isso não implica dizer que os indivíduos não desempenham papel importante no processo de aperfeiçoamento da espécie. Conforme apresentamos na seção anterior, o projeto kantiano do esclarecimento está centrado na ideia da autonomia do pensar, o que demanda a produção de uma maneira renovada de pensar: as novas formas de pensar que seriam os veículos da autonomia são possíveis apenas através de um longo processo educativo que se confunde com o próprio ideal do esclarecimento. Realizar o esclarecimento é algo que somente a espécie pode almejar, mas para que isso se concretize se exige um longo processo de educação dos indivíduos, uma vez que o trabalho pedagógico não consiste em técnicas de ensino, mas demanda que se burile constantemente o indivíduo, de modo que tanto o processo de educação quanto o esclarecimento se encontram interconectados: o esclarecimento demanda homens esclarecidos; para ser um ser humano esclarecido é preciso ser um ser humano educado; ser um ser humano educado implica esclarecer-se. Esta interdependência entre esclarecimento e educação garante uma continuidade que aprimora ininterruptamente o ideal de humanidade. Os lentos passos rumo ao melhor demandam o conceito de uma estrutura educacional apropriada através da qual uma geração transmite à outra suas experiências e conhecimentos acumulados, formando

24 Acerca da temática do século XVIII como o século da educação cf. Gusdorf, 1973, p. 155; Raulet, 1995, p. 343 ss; Hazard, 1974, p. 253 ss.

25 Menezes, 2000, p. 165

26 Menezes, 2000, p. 167

desta maneira um legado cultural que permite a avaliação e a definição do progresso.

O ser humano aprende através de erros e acertos, de modo que sua história é o resultado obtido através destas experiências. Desta maneira, pode-se perceber o vínculo entre *Pedagogia* e história, na esfera da pergunta sobre o esclarecimento, para Kant: o gênero humano possui uma história porque possui uma capacidade infinita de aprendizagem, ou em outras palavras, o gênero humano possui uma capacidade infinita de aperfeiçoamento de suas disposições racionais. Assim não é surpreendente que Kant sustente que “o ser humano é a única criatura que precisa ser educada” (*Päd*, AA 09: 441). Isso se deve ao fato de que a espécie humana *deve, através de suas próprias forças*, desenvolver todas aquelas disposições racionais, o que quer dizer: o animal dotado da faculdade da razão deve se fazer animal racional. Os outros animais “cumpram espontaneamente seu destino”, enquanto o ser humano “é obrigado a tentar conseguir seu fim” (*Päd*, AA 09: 445). Os animais podem desenvolver completamente em cada um dos indivíduos da espécie suas disposições naturalmente, pois o processo de desenvolvimento de suas disposições é governado por seu instinto. Já com relação à espécie humana, tal regra não se aplica, pois:

O ser humano tem necessidade de sua própria razão. Não tem instinto, e precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de o realizar, mas vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele (*Päd*, AA 09: 441).

Assim a educação é trazida à baila, pois é por intermédio dela que o gênero humano consegue extrair de si mesmo, pouco a pouco, as forças para levar a cabo o desenvolvimento de suas disposições. Dessa maneira, o desenvolvimento humano – seu aperfeiçoamento – não é somente um processo de desenvolvimento biológico, mas é primordialmente um processo de desenvolvimento pedagógico que carece de uma mediação institucional e cultural.

A conexão entre a filosofia da história e a *Pedagogia* no sistema kantiano se dá a partir da ideia desenvolvida em *Sobre a Pedagogia*, onde Kant sustenta que:

Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para desenvolver uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a espécie humana a seu destino (*Päd*, AA 09: 446).

Sob este prisma, o desenvolvimento ontogenético (o desenvolvimento dos indivíduos) e o desenvolvimento filogenético (o desenvolvimento da espécie) se encontram interrelacionados, reforçando assim a tese que desenvolvemos na seção anterior, uma vez que a ontogênese retoma a filogênese devido ao fato de que os indivíduos necessitam se apropriar dos conhecimentos e habilidades acumulados e conservados pelas gerações anteriores, pois, se não fosse assim, o gênero humano estaria fadado a “começar do zero” a cada nova geração. Porém, a filogênese também depende da ontogênese, pois a espécie depende do progresso e esforço dos indivíduos para que novos conhecimentos e habilidades sejam desenvolvidas, bem como os conhecimentos acumulados sejam preservados. Sem o esforço e trabalho dos indivíduos, a espécie não pode progredir. A educação, na visão kantiana, é vista como um processo histórico infinito no tempo, no qual somente à espécie é facultado o direito a aspirar o desenvolvimento completo (perfeito) de todas as suas disposições, mas esta aspiração concernente ao gênero humano é mediada também pelo esforço e empenho de cada um dos indivíduos.

Já tivemos a oportunidade de esclarecer que as disposições naturais voltadas ao uso da razão são a disposição técnica, pragmática e moral, de modo que para Kant um método pedagógico satisfatório concebe uma educação capaz de desenvolver cada uma destas disposições, mas especialmente a *disposição moral*. A primeira finalidade da educação é o desenvolvimento da disciplina e é incumbência daquilo que Kant chama de educação física, enquanto o desenvolvimento e cultivo das disposições naturais voltadas ao uso da razão (o processo de cultivo, civilização e moralização) pertence àquilo que Kant designa de educação prática ou moral. A conexão entre a *Pedagogia* e a filosofia da história não poderia ser mais clara: em ambas

se trata das mesmas três disposições que devem ser desenvolvidas através do esforço do gênero humano.

Já fizemos menção também ao fato de que a disposição moral é aquela que mais tardiamente se desenvolve seja no indivíduo, seja na espécie, devido ao fato de que ela pressupõe já que as outras duas disposições (a técnica e a pragmática) tenham atingido um certo grau de desenvolvimento. É somente com o desenvolvimento da disposição moral que o ser humano passa a enxergar a si mesmo como sendo possuidor de um valor absoluto, isto é, ele toma consciência de que é uma pessoa com uma dignidade intrínseca que não lhe permite considerar a si mesmo e a seus iguais como meios para a consecução de fins. À medida que a disposição moral se desenvolve o ser humano vai paulatinamente se apercebendo como um ser livre. A partir destas considerações, Kant enuncia o princípio ordenador de sua *Pedagogia* nos seguintes termos:

Um princípio de *Pedagogia* o qual mormente os homens que propõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: *não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é segundo a ideia de humanidade e de sua inteira destinação*. Esse princípio é da máxima importância. De modo geral, os pais educam seus filhos para o mundo presente, ainda que seja corrupto. *Ao contrário, deveriam dar-lhes uma educação melhor, para que possa acontecer um estado melhor no futuro*. Mas, aqui se deparam com dois obstáculos: os pais não se preocupam ordinariamente senão com uma coisa, isto é, que seus filhos façam uma boa figura no mundo, e os príncipes consideram os próprios súditos apenas instrumentos para os seus propósitos (*Päd*, AA 09: 445, grifos meus).

A “inteira destinação” mencionada por Kant diz respeito ao desenvolvimento completo das disposições naturais voltadas ao uso da razão, que só pode ser alcançado pelo gênero, mas que deve também ser buscado pelos indivíduos. Já a “ideia de humanidade” indica o caminho que deve orientar um método pedagógico voltado para o desenvolvimento da disposição moral do ser humano. Ideia, conforme a primeira *Crítica*, é um tipo de representação conceitual sem validade objetiva, isto é, ela não tem nenhuma referência sensível, mas se encontra fundada “necessariamente na natureza da razão humana” (*KrV* B 380). As ideias da razão têm um uso teórico e outro prático: do ponto de vista teórico, as ideias têm um uso meramente regulativo, isto é, elas não constituem um conhecimento objetivamente válido ainda que sirvam de orientação *ideal* da razão para estabelecer a unidade completa de seus conhecimentos; já em um uso prático (que é o caso na passagem acima, interesse primordial desse estudo), as ideias são constitutivas de nossos juízos morais, pois elas servem como critério de valoração de nossas ações ou como medida de avaliação dos indivíduos:

Eu entendo por *ideia* uma perfeição para qual nada pode ser dado adequadamente na experiência, nem por isso as ideias morais são algo transcendente, isto é, ideias sobre as quais nós não podemos sequer determinar suficientemente o conceito ou sobre as quais é incerto se lhe corresponde em geral um objeto, como as ideias da razão especulativa, mas servem, enquanto arquétipos da perfeição prática, de norma imprescindível da conduta moral e ao mesmo tempo de *padrão de medida de comparação* (*KpV*, AA 05: 127, nota).

Por humanidade, Kant quer significar aquilo que há de mais elevado, mais perfeito na espécie humana, como contraconceito ao conceito de “animalidade”. Enquanto o campo semântico do conceito de humanidade recobre domínios como “racionalidade”, “modo de pensar perfeito”, “maioridade da razão”, “autonomia”, o campo semântico do conceito de animalidade significa tudo aquilo que remete à menoridade, selvageria, em suma, ao não-humano. A ideia de humanidade se vincula a uma racionalidade guiada pela razão prática, de modo que aquilo que no ser humano é o mais próprio, aquilo que constitui o *seu* si próprio, é a sua capacidade de agir segundo os ditames da razão pura prática. Portanto, uma educação moral guiada pela ideia de humanidade significa que as crianças devem ser educadas com vistas ao desenvolvimento não só das disposições técnica e pragmáticas, mas especial e fundamentalmente da disposição moral.

Neste contexto, Kant está convencido de que os métodos pedagógicos empregados por seus contemporâneos não estão voltados para desenvolver uma verdadeira educação moral e promover o melhoramento moral do mundo (cf. *Päd*, AA 09: 450-451). Os métodos empregados por seus contemporâneos baseavam-se, segundo Kant, fundamentalmente em exercícios mnemônicos, na aprendizagem pelo exemplo e na aplicação de castigos, eles não almejam que as crianças “aprendessem a pensar”, o que implicaria ensiná-las a “observar os princípios dos quais todas as ações derivam” (*Päd*, AA 09: 450), pois é isso o que permitiria estabelecer padrões para a formação de um bom caráter e do desenvolvimento da autonomia pessoal das crianças. Uma educação mecânica praticada pelos pais e por aquelas instituída pelos príncipes é, para Kant, desprovida de um plano pedagógico adequado e traz consigo muitas falhas e equívocos, daí a necessidade de conceber uma *Pedagogia* a partir de um plano racional que vise ao desenvolvimento da natureza própria do gênero humano tendo em vista a realização daquilo que é a sua destinação (cf. *Päd*, AA 09: 447).

O esclarecimento está profundamente identificado com este projeto educativo já que os ideias de humanidade e de autonomia seriam meras fabulações urdidas por nosso cérebro, pois quando os ideias de humanidade e autonomia adentram o plano pedagógico de educação do gênero humano o projeto do esclarecimento é posto em prática, por assim dizer, e o gênero humano alcança a compreensão de que não carece buscar em instâncias extrarracionais os mecanismos capazes de justificar seu conhecer e, sobretudo, seu agir, de modo que segundo a concepção pedagógica de Kant a história da humanidade faz da educação das futuras gerações a nova base sobre a qual se assenta o progresso do gênero humano. O cultivo do ser humano a partir da educação é o que permite emergir uma nova maneira de pensar, *emancipada* das superstições e de dogmatismos de qualquer natureza. Nesse sentido, a educação para Kant se deixa traduzir em um ideal pedagógico aberto ao futuro, o que exige que a educação esteja consorte a uma filosofia da história que estabeleça de modo seguro e apropriado como é possível o progresso do gênero humano.

Referências

FERGUSON, A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

FERREIRA, G. M. Kant entre franceses, ingleses e alemães: diretrizes histórico-filosóficas da gênese da antropologia kantiana (parte 1). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 459-486, 2022.

FERREIRA, G. M. Kant entre franceses, ingleses e alemães: diretrizes histórico-filosóficas da gênese da antropologia kantiana (parte 2). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 267-298, 2022.

FERREIRA, G. M. Progresso e perfeição na filosofia de Kant. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 11, n. 2, p. 31, 2024.

GUSDORF, G. *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1973.

HAZARD, P. *O pensamento europeu no século XVIII*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bd.

1-22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23) und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin: de Gruyter, 1900 ff.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2013 [1781/1787].

KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. Tradução de Artur Morão. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2007[1784a].

KANT, I. Resposta à pergunta “o que é Esclarecimento?”. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2011 [1784b].

KANT, I. Recensões das ideias para a filosofia da história da humanidade de J. G. Herder. Tradução de Joel Thiago Klein. *Studia Kantiana*, v. 13, p. 121-147, 2012; v. 14, p. 190-214, 2013 [1785].

KANT, I. Começo conjectural da história humana. Tradução de Bruno Nadai. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 13, p. 109-124, jan./jun. 2009 [1786a].

KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2011 [1786b].

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. São Paulo: Vozes, 2016 [1788].

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006 [1798].

KANT, I. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1999 [1803].

KLEIN, J. T. *Kant e a ideia de uma história universal*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

KLEIN, J. T. A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, n. 1, p. 9-34, 2019.

MENEZES, E. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: Editora UFS, 2000.

NADAI, B. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RAULET, G. *Aufklärung: les Lumières allemandes*. Paris: Flammarion, 1995.

WASZECK, N. The Scottish Enlightenment in Germany, and its translator, Christian Garve (1742-98). In: HUBBARD, T.; JACK, R. D. S. (ed.). *Scotland in Europe*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2006. p. 55-72.

A imaginação na reflexão estética: síntese e espontaneidade imaginativa na *Crítica da faculdade de julgar*¹

[Imagination in aesthetic reflection: synthesis and imaginative spontaneity in the *Critique of the Power of Judgment*]

Eliakim Ferreira Oliveira²

Universidade de São Paulo/FAPES (São Paulo, Brasil); Université Paris Cité/HTL (Paris, França)
DOI: 10.5380/sk.v24i1.102764

Resumo

O artigo investiga o papel da imaginação na reflexão estética kantiana, conforme desenvolvida na *Crítica da faculdade de julgar*, enfocando a possibilidade de uma função sintética específica da imaginação no âmbito estético. O problema central é determinar se o caráter estético da imaginação rompe com sua função cognitiva na *Crítica da razão pura* ou se há um fundo comum entre ambos os domínios. Contra interpretações que limitam a imaginação estética à mera apresentação <Darstellung>, sustenta-se que existe uma síntese imaginativa vinculada à sensibilidade enquanto sentimento. Argumenta-se que o “esquematismo sem conceitos” (§35) deve ser entendido como sensificação da unidade do juízo de gosto, produzida no livre jogo entre imaginação e entendimento pela faculdade de julgar reflexionante. Essa síntese explica a pretensão à universalidade dos juízos estéticos e a continuidade entre os domínios cognitivo e estético, mostrando a reflexão estética como dimensão essencial da atividade imaginativa transcendental.

Palavras-chave: imaginação; juízo estético; faculdade de julgar reflexionante; esquematismo sem conceitos; livre jogo das faculdades.

Abstract

The article examines the role of imagination in Kantian aesthetic reflection, as developed in the *Critique of the Power of Judgment*, focusing on a specific synthetic function of imagination in the aesthetic domain. The central question is whether the aesthetic character of imagination ruptures its cognitive function in the *Critique of Pure Reason* or whether a common ground exists between the domains. Against interpretations that reduce aesthetic imagination to mere presentation <Darstellung>, the article argues for a distinct imaginative synthesis linked to sensibility as feeling. Kant’s “schematism without concepts” (§35) is understood as a sensification of the unity of the judgment of taste, produced in the free play of imagination and understanding mediated by the reflecting power of judgment. This synthesis explains the universality of aesthetic judgments and the structural continuity between cognitive and aesthetic domains, presenting aesthetic reflection as an essential dimension of transcendental imaginative activity.

Keywords: imagination; aesthetic judgment; reflective power of judgment; schematism without concepts; free play of the faculties.

¹ Parte significativa da pesquisa que resultou neste artigo se beneficiou de uma bolsa CAPES (2021-2023). Universidade de São Paulo/FAPESP (Processo 24/00609-0).

² Doutorando em Filosofia pela USP. E-mail: eliakim.oliveiras@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7101-5128>.

Introdução: a passagem do caráter cognitivo para o caráter estético da imaginação

O problema geral discutido neste artigo pode ser formulado do seguinte modo: qual é o papel da imaginação no domínio estético da filosofia de Kant, particularmente na reflexão estética por meio da qual se tornam possíveis os juízos estéticos de reflexão, como o juízo de gosto? Para responder a essa questão, oponho-me à tese segundo a qual haveria uma lacuna entre os caracteres cognitivo e estético da imaginação. Procurarei, assim, por meio de uma leitura da *Crítica da faculdade de julgar*, mostrar que Kant estabelece um vínculo sistemático entre esses dois âmbitos da atividade imaginativa, o que implica, desse ponto de vista, a possibilidade de uma passagem entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da faculdade de julgar*. Há um fundo comum entre o caráter cognitivo e o caráter estético da imaginação, o que permite afirmar que também no âmbito estético há um esquematismo operado pela imaginação, ao mesmo tempo em que o juízo de gosto — uma das manifestações do juízo estético de reflexão — depende de um acordo entre imaginação e entendimento comparável, em sentido funcional, ao acordo que essas faculdades estabelecem no domínio cognitivo. Para tornar inteligível essa continuidade, sustento que, na reflexão estética, há igualmente uma síntese operada pela imaginação, não sobre o diverso da intuição enquanto objeto, mas sobre a sensibilidade enquanto sentimento, síntese sem a qual não seriam possíveis os juízos de gosto. Trata-se, contudo, de uma síntese imaginativa apenas em sentido funcional e subjetivo, que, no livre jogo entre imaginação e entendimento, é responsável por *ligar* o sentimento suscitado pela contemplação estética da forma do objeto à própria reflexão entre essas faculdades de conhecimento. Essa síntese não consiste, portanto, em uma síntese do diverso segundo o conceito de objeto, como seria o caso de uma *synthesis intellectualis* ou de uma *synthesis speciosa*.

Para ficar clara essa diferença, é preciso ter em mente, ao longo da leitura deste artigo, como a síntese imaginativa se efetua no domínio cognitivo. Nesse domínio, a imaginação *age* sobre a sensibilidade enquanto diverso da intuição a ser unificado em um conceito de objeto, e nisso consiste o caráter espontâneo da imaginação nesse domínio. Nesse contexto, Kant sublinha a subordinação da imaginação ao entendimento, subordinação esta que implica a unificação do diverso segundo as categorias do entendimento, enquanto regras de síntese. Nesse sentido, Kant distingue, na Dedução B, uma síntese realizada exclusivamente pelo entendimento (intelectual) e que se refere ao diverso da intuição em geral (sem a imaginação) de uma síntese da imaginação (figurativa) sobre o diverso da intuição sensível. Como essa síntese da imaginação é espontaneidade (no sentido de também ser uma atividade), a imaginação também pode ser chamada *produtiva*, que é como Kant a diferencia da imaginação *reprodutiva*, aquela que não pode pertencer à filosofia transcendental, porquanto a sua síntese se submeta apenas às leis empíricas da associação e não à possibilidade do conhecimento *a priori*, que é uma das condições necessárias do caráter transcendental que acompanha essa faculdade.

No âmbito estético, entretanto, o caráter espontâneo dessa faculdade também se expressa, mas em outro tipo de *síntese*: trata-se da unificação da forma do objeto orientada para o sentimento da contemplação estética com relação à reflexão, quando imaginação e entendimento entram em acordo mútuo. Nesse caso, de um lado, a imaginação atua diretamente sobre a sensibilidade enquanto sentimento, de modo a unificá-lo para que, na reflexão, se busque para ele uma regra que, como veremos, não é dada como um conceito, mas como finalidade subjetiva. Por outro lado, o entendimento atua naquilo que lhe é próprio enquanto faculdade de julgar <*Vermögen zu urteilen*>, a saber, na formação de um *juízo*, com sujeito e predicado, no qual, fundado na reflexão entre as faculdades (entendimento e imaginação), o elemento que designa o objeto cuja forma suscita o sentimento é ligado ao predicado que designa o próprio sentimento, tal como no juízo paradigmático “Esta rosa é bela”. Essa unificação promovida pela imaginação pode ser chamada de uma síntese em sentido fraco, diferente daquela operada no âmbito cognitivo, porque ela não unifica o *material* do diverso da intuição em vista do conceito de um objeto,

como se espera de uma síntese objetiva, mas liga o sentimento suscitado pela *forma* do objeto à reflexão sobre essa forma com vistas a uma regra que a faculdade de julgar <Urteilskraft> dá a si mesma. É essa atividade que permite a formação de um juízo de gosto, em que a reflexão sobre o sentimento predica a forma do objeto, o que não seria possível se a imaginação, através da apreensão e unificação da forma do objeto, não se voltasse para o próprio sentimento e atuasse sobre ele ao *ligá-lo* à reflexão.

1. Imaginação, apresentação e síntese na experiência estética

Na leitura do papel da imaginação na *Crítica da faculdade de julgar*, duas posições se destacam. Uma posição é aquela que, ao investigar o papel da imaginação e, nesse sentido, do esquematismo (sem conceitos determinados) da 3ª *Crítica*, acentua a *apresentação* <Darstellung> que subjaz à atividade dessa faculdade, seja no processo artístico de simbolização, seja na especificação reflexionante, razão pela qual a imaginação seria mais livre e produtiva do que em sua função cognitiva. Essa é a tese de Makkreel (1990)³. Tomando a distinção de Makkreel, também é possível pensar que o caráter cognitivo dessa faculdade se expressa em sua função sintética, ao passo que seu caráter estético se expressa no termo abrangente *apresentação*, que inclui, segundo Makkreel, as diferentes maneiras pelas quais a imaginação se relaciona com a sensibilidade, incluindo aquela do processo artístico de simbolização (cf. Makkreel, 1990, p. 55), no qual a apresentação não envolveria uma síntese tal como na apresentação imaginativa própria ao âmbito cognitivo. Como vou discutir mais à frente, não considero que a função sintética da imaginação se reduza a seu papel na cognição, na medida em que há também, na reflexão estética, uma *síntese subjetiva* associada à sensibilidade enquanto sentimento, ao qual se vincula a esquematização que essa faculdade opera nesse âmbito.

Nesse sentido, a minha posição se aproxima daquela que transfere ao papel da imaginação na 3ª *Crítica* também uma função sintética, especialmente na reflexão estética, tal como nas posições de Freyberg (2005) e de Fricke (1990, 2001). Freyberg entende a síntese como o “centro do sistema nervoso central” da filosofia crítica, de tal maneira que, para o intérprete, a síntese “bate no coração de todas as três” críticas (Freyberg, 2005, p. 5)⁴. O intérprete também estabelece uma relação direta entre a síntese e a imaginação, enfatizando a afirmação kantiana de que a síntese é um mero efeito do poder da imaginação, de tal maneira que também é necessário assumir que haja, na atividade reflexiva de concordância entre o entendimento e a imaginação, algum tipo de síntese. Dessa tese, em particular da referência à função sintética da imaginação na *Crítica da faculdade de julgar* (já defendida, muito antes, por Trebels (1967)), Makkreel (1990, p. 47) discordou radicalmente, como discutirei abaixo.

Já para Fricke, se o esquema de um conceito é uma transformação da regra conceitual e abstrata numa regra mais concreta que permite a realização efetiva de uma síntese, o esquematismo sem conceitos da 3ª *Crítica*, de que depende a reflexão estética, é também um tipo de síntese, “para a qual entretanto o entendimento não fornece uma regra” (Fricke, 2001, p. 8). Para Fricke (1990, p. 113), há claramente uma síntese na relação que o entendimento estabelece com a imaginação nesse esquematismo:

3 Em um trabalho posterior, Makkreel (2013) também explora o que considera os diversos tipos de “apresentação da imaginação”, incluindo a “apresentação simbólica”. Vale mencionar a posição de Förster (2011, p. 137-8) como uma que se aproxima da de Makkreel, ao também acentuar a noção de apresentação da imaginação no tratamento do livre jogo entre imaginação e entendimento.

4 Embora Ginsborg (2014) não aborde diretamente o tema da síntese imaginativa na reflexão estética, toca lateralmente nessa questão, ao apontar, por um lado, para a existência de uma síntese não-conceitual (no sentido proposto por Guyer (1997)), no livre jogo entre imaginação e entendimento (tese que a intérprete não parece aprofundar) e, por outro lado, ao oferecer uma leitura segundo a qual a apreensão “primitiva” já carregaria uma pretensão de correção (normatividade), o que ampararia a proposta de uma síntese específica na reflexão. Foge à minha proposta, no entanto, explorar essa dimensão normativa da síntese, que envolve um domínio mais amplo que o estético.

Como da beleza não há conceito do objeto e o juízo puro de gosto não pode fundar-se em conceitos objetivos, não está disponível, como fio condutor para a síntese estética que subjaz ao juízo puro de gosto, nenhum conceito objetivo. Por essa razão, Kant descreve essa síntese como uma atividade das faculdades de conhecimento que ocorre em livre jogo. Tanto na síntese cognitiva quanto na síntese estética, as faculdades de conhecimento procuram alcançar entre si uma proporção harmoniosa.

Há também, nesse caso, uma unificação do que é apreendido pela imaginação, em vista de uma finalidade almejada pela faculdade de julgar reflexionante. Essa finalidade, a qual Kant chama uma “finalidade sem fim”, é aquela apresentada na *Primeira introdução à crítica da faculdade de julgar* enquanto uma finalidade da natureza em relação ao nosso poder de conhecê-la, para a qual a relação entre as nossas faculdades de conhecimento, tanto para a reflexão cognitiva, que visa à formação de um esquema e do conceito correspondente, quanto para a reflexão estética, na qual a imaginação esquematizaria a própria “regra” de finalidade, o que consiste, segundo Fricke, na esquematização de um “supra-conceito”. É esse supra-conceito, segundo a intérprete, que permite compreender a estrutura interna de um objeto individual e sua beleza, se for esse o caso, e é ele que orienta a síntese em que consiste o esquematismo sem conceitos:

Na contemplação estética de um objeto representado intuitivamente, a faculdade de julgar reflexionante atua segundo o seu princípio em sua forma geral: ela procura colocar imaginação e entendimento em uma relação de concordância recíproca, na qual se manifesta uma conformidade a fins da natureza – ou da parte da natureza que está sendo representada em cada caso – para a faculdade de conhecimento humana. O fim epistêmico em relação ao qual essa parte da natureza deve mostrar-se conforme a fins não é previamente dado. Apenas está excluído que esse fim possa ser pensado como um conceito objetivo. Isso, porém, não significa outra coisa senão que “o princípio do gosto... é o princípio subjetivo da faculdade de julgar em geral” (KU, 145). Pois o princípio do gosto é o fio condutor da síntese estética; enquanto tal, esse papel é desempenhado pelo princípio da faculdade de julgar, segundo o qual a natureza é conforme a fins para a faculdade de conhecimento humana (Fricke, 1990, p. 124).

Levando em consideração o esquematismo e a síntese subjacente a ele na reflexão estética, o caráter estético da imaginação não seria um domínio tão distante do domínio cognitivo ao qual reporto o caráter cognitivo dessa faculdade. A chave para entender essa aproximação é, de um lado, a própria atividade da faculdade de julgar e, de outro lado, a atividade sintética da imaginação, comum no esquematismo da *1ª* e da *3ª Crítica*.

Com efeito, para compreender essas duas posições acerca do papel da imaginação na reflexão estética e tomar partido frente a elas, é preciso que eu me volte para a reflexão estética e para o papel da imaginação nessa atividade, especialmente no chamado esquematismo sem conceitos do §35 da *Crítica da faculdade de julgar*, recentemente discutido por Oliveira (2024). Mas, para tanto, é preciso que sejam consideradas as pré-condições desse esquematismo. Nesse sentido, é necessário mapear o solo conceitual do qual deve nascer um esquematismo cujas exigências diferem daquelas do esquematismo apresentado na *1ª Crítica*. É o mapeamento desse solo que vai permitir entender em que sentido há uma síntese imaginativa no âmbito estético e é nesse mapeamento que vou me concentrar neste artigo.

Para esquadrihar os elementos que compõem esse solo, tais como a particularidade da faculdade de julgar reflexionante, as características dos juízos estéticos em geral e dos juízos de gosto em particular e em que consiste o chamado livre jogo entre imaginação e entendimento, vou partir da seguinte questão: como estabelecer o vínculo entre o esquematismo da *1ª Crítica* e o esquematismo, desprovido de conceitos, da *3ª*? Esse talvez seja o subproblema mais agudo que deriva do problema da unidade entre os caracteres cognitivo e estético da imaginação kantiana. Não é sem razão que logo na *Primeira Introdução* o filósofo retome e rearranje o vínculo com as questões enfrentadas na *Crítica da razão pura*: a relação entre determinação e reflexão, a comparação entre juízos lógicos e estéticos e a relação entre a imaginação e o entendimento. É particularmente importante, nesse cotejo de questões, a retomada da noção de reflexão, que

dá à 3ª *Crítica* uma abertura de horizonte em relação à 1ª, o que permite a compreensão tanto da faculdade de julgar reflexionante quanto da nova relação articulada entre imaginação e entendimento. Sem essa compreensão da reflexão, não se pode entender como a imaginação concorre para a formulação de juízos que não são fundados em conceitos, tais como os estéticos e, especialmente, os juízos de gosto; do mesmo modo, sem compreender a impossibilidade de esses juízos serem fundados em conceitos que determinem um objeto, não se poderá compreender de que maneira dependem da atividade da imaginação para a consecução de um esquematismo sem conceitos: tal como defende Oliveira (2024), uma sensificação da regra buscada pela faculdade de julgar reflexionante de modo a dar uma unidade à apreensão da imaginação em relação à representação do sentimento de prazer ou desprazer. A reflexão (que depende de uma proporção entre a imaginação e o entendimento), o caráter subjetivo dessa atividade e a pretensão à universalidade dos juízos que dela resultam são os elementos que permitem compreender, do ponto de vista das faculdades, uma *liberdade* imaginativa (e não uma mera *subordinação* ao conceito do entendimento) e, do ponto de vista da proposição, a formação de um juízo sem que aquilo que lhe dá unidade seja o conceito de um objeto, mas a própria *ligação* entre a representação de um sentimento e a reflexão sobre ela segundo uma finalidade subjetiva. Essa unidade do juízo de gosto, enquanto é sensificada pela imaginação, fornece um esquematismo que não se funda em um conceito de objeto e que não é, portanto, a sensificação da unidade do juízo em que consiste uma categoria.

Na reflexão estética, a legalidade do entendimento não submete a imaginação a uma unidade conceitual. Pelo contrário, Kant ressalta que a reflexão estética depende de um livre jogo entre a imaginação, em sua liberdade, e o entendimento, em sua legalidade. Não é por mero acaso que a reflexão estética dependa não da atuação da faculdade de julgar determinante, mas da reflexionante, e não se submeta, nesse sentido, a um conceito de objeto, mas busque uma regra para um caso que já está posto. O filósofo realiza a seguinte distinção na 1ª *Introdução*:

A faculdade de julgar pode ser considerada ou como mera faculdade de *refletir* segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível, ou como uma faculdade de *determinar*, através de uma dada representação empírica, um conceito que serve de fundamento. No primeiro caso ela é a *faculdade de julgar reflexionante*; no segundo, é a *determinante* (EEKU, AA 20: 211)⁵.

Diferente da faculdade de julgar determinante, a reflexionante parte do caso dado em busca da regra. No julgamento estético, não há um conceito determinado disponível que sirva de regra de julgamento e que poderia ser aplicado a um caso dado. É por esse motivo que, como bem ressalta Terra (1995, p. 25), a faculdade de julgar reflexionante “leva a reflexão às últimas instâncias” – justamente em busca dessa regra que se pretende universal e que vai servir de unidade para o juízo estético de reflexão.

Mas onde poderia estar essa regra de julgamento que dá unidade a um juízo de gosto senão na finalidade sem fim da forma de um objeto? Com efeito, essa finalidade é pensada como a estrutura interna da forma do objeto tomada como particularidade no interior de uma natureza considerada como sendo um sistema cuja ordem deve estar de acordo com o nosso poder de conhecê-la, isto é, de acordo com a própria harmonia que pode se estabelecer entre nossas faculdades de conhecimento, a imaginação e o entendimento, fundada ou não em um conceito de objeto. Nesse sentido, não seria para a ordenação da intuição com a qual a imaginação se relaciona na apreensão estética que a faculdade de julgar buscaria uma regra que não poderia ser senão subjetiva (uma ideia de finalidade da forma do objeto)? A reflexão estética não estaria no *vínculo* de um sentimento (de prazer ou desprazer) enquanto representação com a

⁵ Sobre a distinção entre a faculdade de julgar determinante e a reflexionante e sobre como o conceito de reflexão permite pensar uma unidade entre *Crítica da razão pura* e a *Crítica da faculdade de julgar*, são bastante elucidativos os comentários de Longuenesse (1998). A intérprete mostra que a *Crítica da razão pura* não se restringe à faculdade de julgar determinante, mas que a própria aplicação das categorias é inseparável de um processo cognitivo que tem um aspecto reflexionante (cf. Longuenesse, 1998, p. 164).

unidade pretendida pelo próprio juízo estético? Não estaria nessa atividade meramente reflexiva (de *manter juntas* representações *ligadas* a um sentimento, portanto, a uma instância subjetiva) a compreensão de um esquematismo sem conceitos?

De fato, no §35 da *Crítica da faculdade de julgar*, quando Kant enuncia a expressão “esquematizar sem conceitos”, retoma a relação dessa faculdade com o entendimento, o que remete à harmonia que se estabelece entre essas faculdades e que é o próprio fundamento do juízo de gosto: uma atividade reflexiva que precede o próprio sentimento de prazer. Nesse sentido, é possível estabelecer uma relação direta entre a atividade imaginativa e a atividade reflexiva de que depende o julgamento estético. Muitos intérpretes se orientam segundo esses dois aspectos: por um lado, uma análise do juízo de gosto e sua pretensão à validade e necessidade universais, por outro lado a explicação da atividade das faculdades cognitivas como uma resposta estética a um objeto. É o caso da interpretação de Guyer (1997), para quem “Kant apresenta sua descrição do juízo estético como parte de uma teoria mais ampla do juízo reflexivo” (Guyer, 1997, p. XV). Para Guyer, a teoria estética de Kant começa com uma análise do próprio conceito de um juízo estético em si, isto é, quando esse juízo deve ser feito através de uma resposta essencialmente subjetiva, “na medida em que é ‘estético’, mas também reivindica uma validade universal intersubjetiva para essa resposta, porquanto seja propriamente um ‘juízo’” (Guyer, 1997, p. XVI). Mas, para que as afirmações sobre essa análise do juízo estético sejam demonstradas, é preciso dar uma explicação sobre um processo reflexivo que envolve a imaginação: para mostrar que “o sentimento de prazer que não é fundado em qualquer conceitualização de um objeto” ainda é julgado como intersubjetivamente válido, é necessária “uma explicação que inevitavelmente vai além da mera análise linguística no reino da psicologia cognitiva” (Guyer, 1997, p. XVII). Para Guyer há uma indissociabilidade entre a reflexão estética e a atividade imaginativa, de modo que se identificam. Guillermit (1981) é um intérprete que também enfatiza o vínculo necessário entre a reflexão estética e a atividade imaginativa. Em sua tese, que foca na primeira parte da *Crítica da faculdade de julgar*, quando o intérprete francês se volta para a caracterização da faculdade de julgar reflexionante, destaca justamente a sua relação com a atividade reflexiva das faculdades de conhecimento. Com efeito, é justamente sobre essa atividade reflexiva das faculdades de conhecimento – entendimento e imaginação – que o juízo de gosto funda a sua pretensão à validade necessária e universal.

Makkreel é um intérprete que também examina como o papel da imaginação “é estendido em relação à faculdade de julgar reflexionante” (Makkreel, 1990, p. 45) e que, no livre jogo com o entendimento, age de modo mais livre do que agia enquanto imaginação figurativa, justamente por não estar, nessa atividade reflexiva, estritamente limitada pelas leis do entendimento. O que há, nesse acordo entre as faculdades cognitivas, é, segundo Makkreel, uma *coordenação* e um *mútuo desempenho* das duas faculdades. Para o intérprete, essa coordenação não pode consistir em uma síntese, já que uma harmonia entre faculdades deve envolver “uma relação recíproca entre dois elementos distintos”, ao passo que uma síntese, segundo Makkreel, “envolve uma influência unilateral em prol de uma unidade estrita” (Makkreel, 1990, p. 47). Essa interpretação só é possível, a meu ver, quando se concede o privilégio da síntese (ou do coroamento dela) apenas ao entendimento, tese da qual discordo, uma vez que, como mencionei na introdução, se destaca o papel sintético da imaginação não apenas na *Dedução A* e na *Dedução B* (enquanto *synthesis speciosa*), como também no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, texto que não foi modificado na segunda edição da *Crítica da razão pura*. Em outros termos, Makkreel parece desconsiderar que é possível defender que a imaginação opere uma síntese que não se reduz à síntese intelectual do entendimento.

A propósito do vínculo entre a imaginação e a reflexão estética, Fricke (1990, 2001) procura entender justamente aquela asserção do §35 da *Crítica da faculdade de julgar* segundo a qual a imaginação “esquematiza sem conceitos” e que, em um “livre jogo” com o entendimento, harmoniza a sua própria liberdade com a legalidade. Com isso, não é afastando Kant das condições transcendentais do conhecimento, como fundamento da *Crítica da razão pura*, que

Fricke encontra o lugar para explicar essa pretensa universalidade. “Esquematizar sem conceitos” é, na verdade, vincular “o critério da reflexão estética às condições do conhecimento, o que é fundamental para explicitar a intersubjetividade do juízo-de-gosto” (Fricke, 2001, p. 7; cf. Fricke, 1990, p. 127ss), como procurarei mostrar adiante.

Com efeito, na *Crítica da razão pura*, a noção de reflexão pressuposta na interação entre faculdades já tinha sido abordada por Kant, de um modo que bem pode lançar luz sobre a reflexão na *Crítica da faculdade de julgar*. No apêndice à *Analítica transcendental*, em que Kant discute a chamada anfibolia dos conceitos da reflexão (que deriva “da confusão do uso empírico do entendimento com o uso transcendental” dessa faculdade), o filósofo afirma (em consonância com a reflexão pensada a partir de um juízo reflexionante) que “a reflexão <reflexio> não tem de lidar com os próprios objetos, para diretamente deles receber conceitos, mas é antes o estado da mente em que primeiramente nos preparamos para descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos” (K \mathcal{r} V: A 260, B 316, ênfase minha). Nesse caso, as representações não se referem aos objetos, mas sim às próprias fontes de conhecimento, de que resulta o caráter subjetivo da atividade reflexiva. Nesse sentido é que se destaca – como um modo de evitar a anfibolia – uma reflexão transcendental, em que se comparam representações de modo a encontrar, para cada uma, a sua fonte. Com isso, a reflexão transcendental é “a ação pela qual eu junto a comparação das representações em geral com o poder cognitivo em que ela é realizada, e pela qual distingo se elas são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível” (K \mathcal{r} V: A 261, B 317). É justamente a ação de comparação entre representações que remete àquela reflexão discutida na 1ª Introdução à *Crítica da faculdade de julgar*, que é o que se verifica, como indicado, na definição de reflexão para a elucidação de como opera a faculdade de julgar reflexionante: “refletir (ponderar) é: comparar e interconectar dadas representações, em vista de um conceito assim tornado possível, ou com outras representações, ou com a sua faculdade de conhecimento” (EEKU, AA 20: 211), caso este que remete à reflexão transcendental. É na mesma seção da 1ª Introdução à *Crítica da faculdade de julgar* que Kant se refere ao esquematismo da 1ª *Crítica*:

No que diz respeito aos conceitos universais da natureza, sob os quais se torna possível um conceito da experiência (sem determinação empírica particular), a reflexão já tem o seu direcionamento no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, e a faculdade de julgar não necessita de um princípio particular da reflexão, mas a esquematiza a priori e aplica esses esquemas a cada síntese empírica, sem a qual nenhum juízo de experiência seria possível. A faculdade de julgar é aqui, em sua reflexão, ao mesmo tempo determinante, e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra sob a qual intuições empíricas dadas são subsumidas (EEKU, AA 20: 212).

Se o filósofo menciona especificamente a relação entre a faculdade de julgar determinante e o esquematismo da 1ª *Crítica* na 1ª Introdução à 3ª, é por considerar, como pretendo indicar, que, na 3ª *Crítica*, a faculdade de julgar e o esquematismo serão postos em outra perspectiva. A *Crítica da faculdade de julgar* não se debruçará, em primeiro lugar, sobre o aspecto determinante da faculdade de julgar como o centro de sua investigação. No aspecto determinante dessa faculdade, o esquema servia de regra ou procedimento a partir do qual os conceitos do entendimento eram aplicados a intuições, de modo a promover, em cada uma dessas aplicações, uma síntese pura. O esquema produzido pela imaginação transcendental tinha o papel, enquanto representação intermediária entre o conceito do entendimento e a intuição, de análogo ao termo médio entre uma representação universal e abstrata e uma representação particular (cf. Allison, 1981). No entanto, Kant está preocupado com a crítica ao aspecto reflexionante da faculdade de julgar, que, ao vincular-se à representação (através da imaginação) de um objeto dado, atribui à faculdade imaginativa uma liberdade que ela não tinha na *Crítica da razão pura*:

Como o juízo não tem aqui por fundamento um conceito do objeto, ele só pode consistir na subsunção da própria imaginação (em uma representação pela qual um objeto é dado) sob a condição de que o entendimento em geral avance da intuição aos conceitos. Ou seja, como a liberdade da imaginação reside justamente no fato de ela

esquematar sem conceitos, o juízo de gosto se baseia então em uma mera sensação da animação recíproca entre a imaginação em sua *liberdade* e o entendimento com sua *legalidade* (KU, AA 05: 287).

Com efeito, para compreender como se associam a liberdade da imaginação e a legalidade do entendimento em uma animação recíproca de faculdades, é preciso entender como o juízo de gosto é um juízo que depende do caráter reflexionante da faculdade de julgar e, nesse sentido, é desprovido de um conceito de objeto que lhe seja previamente dado pelo entendimento e lhe sirva de fundamento.

Vou dirigir a minha atenção, agora, para algumas passagens da 1ª *Introdução*, da 2ª *Introdução* e da *Análítica do belo* que podem clarificar a existência de juízos sem conceitos de objeto, especialmente no julgamento estético. Em primeiro lugar, em consonância com o caráter reflexivo desse julgamento, Kant enfatiza o seu elemento subjetivo, voltado para um sentimento de prazer ou desprazer e não para a representação de um objeto que pudesse ser subsumido por um suposto conceito do belo. O filósofo escreve no §1 (cujo título é a afirmação de que “o juízo de gosto é estético”) que, “para distinguir se algo é belo ou não, não relacionamos a representação ao objeto através do entendimento, visando ao conhecimento, mas sim ao sujeito e ao sentimento de prazer ou desprazer, através da imaginação (talvez ligada ao entendimento)” (KU, AA 05: 203). O fundamento de determinação, no caso de um juízo estético, não sendo o conceito de um objeto, como em um juízo de conhecimento, é *subjetivo*, e vinculado, desse modo, a um sentimento. É o *sujeito* que se *sente afetado* pela representação, de modo que *nele* é produzido um sentimento que, do meu ponto de vista, estará *vinculado* com a cópula do juízo estético de reflexão, isto é, o vínculo entre um objeto e o sentimento de prazer ou desprazer que a apreensão da forma dele suscita, de que resulta contemplá-lo enquanto belo. Com isso, quando uma sensação se vincula apenas ao agradável, e não simplesmente à percepção de um objeto, ela é *subjetiva*, de maneira que nenhum objeto é representado. O máximo que se pode dizer, como o próprio Kant menciona no §3, é que é, na verdade, o *objeto de uma satisfação* e, nesse sentido, *não é o conhecimento de um objeto*.

O caráter subjetivo de um juízo estético, como o de gosto, que resulta do caráter subjetivo do sentimento que lhe é fundamento de determinação, não impossibilita, no entanto, uma pretensão à validade universal – isto é, não inviabiliza a busca por uma regra, ou, na expressão de Terra, uma reflexão às últimas instâncias, mediante a faculdade de julgar reflexionante. Nesse sentido, a busca da faculdade de julgar reflexionante por uma regra que unifique casos particulares se torna mais clara: para Kant, é absurdo que se afirme de um objeto que é belo *para mim* sem que no julgamento estético haja a pretensão legítima ao assentimento de *todos*, em cujo fundamento há uma proporção entre as faculdades de conhecimento. Se fosse um juízo de conhecimento ou juízo moral, essa pretensão à validade estaria fundada em um conceito, na medida em que, em função da determinação da faculdade de julgar, a regra seria previamente dada pelo entendimento ou pela razão. Mas isso não é o caso de um juízo estético como o juízo de gosto, de tal modo que Kant terá que lançar mão da representação da universalidade como sendo subjetiva. De fato, é uma universalidade que, como o próprio filósofo transcendental assume, é bastante curiosa, pois não é a postulação de um assentimento, como seria no caso de um juízo lógico, mas apenas a atribuição de um assentimento a todos, como um caso da regra cuja confirmação é esperada não de conceitos, mas do *assentimento dos outros*. É o que Kant chama de “*voz universal* em relação à satisfação sem a mediação dos conceitos” (KU, AA 05: 216). Nesse sentido, a voz universal é apenas uma mera ideia.

Por não ser determinável por conceitos, portanto, por regras oriundas do entendimento, o gosto, enquanto faculdade ou talento, “necessita dos *exemplos* daquilo que, no decorrer da cultura, contou por mais tempo com assentimento” (KU, AA 05: 283). Com efeito, uma faculdade de julgar que não se guia por regras, mas que busca regras, mediante a faculdade de julgar reflexionante, até as últimas instâncias, deve amparar-se naquilo que é mais concreto no decorrer da cultura de seu uso: os *exemplos*. Ora, não se deve ignorar esse vínculo entre o

gosto, que é guiado por uma faculdade de julgar, e a noção de *exemplo*, que invoca justamente o preâmbulo do capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento* da *1ª Crítica*.

No início da *Analítica dos princípios*, Kant associa a faculdade de julgar à atividade de *subsumir*: “Se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, a faculdade de julgar é, então, a faculdade de *subsumir* sob regras, i. e., de distinguir se algo está sob uma dada regra <*casus datae legis*> ou não” (KrV: A 133, B 172). A passagem que mais me interessa é aquela em que a faculdade de julgar é tomada como um talento e como passível de melhoramento através de *exemplos*, que enfatiza, do meu ponto de vista, o seu caráter “não autônomo” (ao menos, não autônomo no sentido da autonomia do entendimento):

Um médico, pois, ou um juiz, ou um estudioso da política, podem ter regras de patologia, regras jurídicas ou políticas na cabeça, até o grau em que possam tornar-se professores rigorosos no assunto; mas podem facilmente perder-se na aplicação das mesmas, seja porque lhes falta algo na faculdade natural de julgar (mesmo não lhes faltando no entendimento), sendo-lhes até possível compreender o universal *in abstracto*, mas não distinguir se um caso se subsume sob ele *in concreto*; seja porque não tenham sido ensinados, através de exemplos e atividades concretas, a utilizar esse juízo (KrV: A 134, B 173).

Esta é a única e grande utilidade dos exemplos: “Os exemplos são, assim, a muleta da faculdade de julgar, algo de que não pode prescindir quem é carente daquele talento natural”.

Não me parece uma gratuidade que, porquanto a faculdade de julgar careça de exemplos mesmo quando as regras são previamente dadas, como no julgamento cognitivo, careça ainda mais deles quando o julgamento é estético e, portanto, desprovido de regras previamente dadas, como conceitos determinados. Com efeito, a explicitação do caráter concreto dos exemplos no início da *Analítica dos princípios* vinculava-se, no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, à sensificação de conceitos, particularmente dos conceitos puros do entendimento mediante a síntese transcendental da imaginação. É justamente o *vínculo do esquematismo com a sensificação* que se torna uma questão no esquematismo sem conceitos de que depende um juízo estético de reflexão. Aqui também está em jogo o modo como a imaginação sensifica a unidade desse juízo e como essa sensificação se vincula à animação recíproca e a uma relação harmônica entre a imaginação e o entendimento (cf. Oliveira, 2024).

2. O livre jogo entre imaginação e entendimento

Na reflexão estética não está em questão a determinação de um objeto mediante ações da faculdade espontânea do saber. Em um juízo meramente reflexionante, o entendimento não produzirá um conceito que unifique a síntese da imaginação sobre o diverso. Na verdade, nesse caso, imaginação e entendimento mantêm uma relação uma com o outro *na* faculdade de julgar, que reflete no interior da relação que ambas as faculdades mantêm diante de uma dada percepção. Aqui se prefigura a harmonia que se dá, na reflexão estética, entre o entendimento e a imaginação, relação em que a imaginação não se subordina à unidade do entendimento e a que Kant chama um “livre jogo”.

Na *1ª Introdução*, o filósofo se limita, a princípio, a falar de um *acordo* recíproco entre a apreensão do diverso de um objeto dado na intuição, isto é, a apreensão na imaginação, e a exposição de um conceito do entendimento, mas *sem* que esteja, contudo, *determinado qual conceito é esse*. Esse acordo recíproco entre as duas faculdades consiste em um reforço mútuo da atividade conjunta na reflexão estética. Não é, portanto, o entendimento que coroa essa relação, como na *1ª Crítica*, mediante a elevação da síntese da imaginação à unidade do conceito. Não me parece que haja, também, uma síntese intelectual, tal como Kant discutiu na *Dedução B*. É a reflexão promovida pela faculdade de julgar em vista dessa harmonia subjetiva que a leva

a perceber o objeto conforme a um fim. Essa é, entretanto, uma finalidade apenas subjetiva. Nenhum conceito é requerido ou produzido pelo entendimento. Dessa atividade subjetiva entre a imaginação (que lida diretamente com a sensibilidade enquanto sentimento) e o entendimento (que lida com as regras e com o juízo) pela mediação da faculdade de julgar não pode resultar, portanto, um *juízo de conhecimento*, mas sim um *juízo estético de reflexão*. Sentimento <Gefühl> não tem o mesmo significado de sentido <Sinn> enquanto mera modificação do nosso estado, não sendo, desse modo, um sentido objetivo, “cuja determinação pudesse ser usada para o *conhecimento* de um objeto”, na medida em que “intuir ou conhecer algo com prazer não é uma mera relação da representação com o objeto, mas uma receptividade do sujeito” (EEKU, AA 20: 222). O sentimento, na base de um juízo estético de reflexão, nada comporta de conhecimento de um objeto, porquanto suas determinações têm significado meramente subjetivo. Nesse sentido próprio, o *estético* é reservado não à intuição em sua relação com o objeto, mas às ações da faculdade de julgar em seu caráter reflexionante vinculado ao sentimento de prazer e desprazer, que é subjetivo. No sentido que remete à *Estética transcendental*, sucede que a estética, enquanto ciência dos princípios da sensibilidade, seja ordenada segundo a atividade do entendimento, que, mediante seus conceitos, determina a intuição, ao passo que, na remissão às ações da faculdade de julgar reflexionante, dá-se uma harmonia entre a imaginação (faculdade que lida diretamente com a sensibilidade) e o entendimento (faculdade dos conceitos) a partir da representação oferecida pelo sentimento de prazer e desprazer.

Na 2ª *Introdução à Crítica da faculdade de julgar*, Kant apresenta o argumento de modo ainda mais claro, especialmente na seção intitulada “Da representação estética da finalidade da natureza”. Na representação de um objeto, o elemento subjetivo é aquele que estabelece a relação com o sujeito, e não com o objeto. Esse elemento aponta para a constituição subjetiva da representação de um objeto. Há representações subjetivas que fazem *parte do* conhecimento. São aquelas representações que servem para a *determinação* do objeto – diga-se de passagem, um princípio fundamental do idealismo transcendental. Uma das representações subjetivas que fazem parte do conhecimento é o próprio espaço enquanto forma *a priori* da sensibilidade. Na representação sensível das coisas fora de mim, o espaço é o elemento subjetivo da representação, graças ao qual o objeto pode ser pensado enquanto fenômeno, isto é, enquanto um objeto que *aparece para mim*. A *sensação* (no caso do espaço, a sensação externa) exprime do mesmo modo o elemento subjetivo da representação das coisas fora de mim. Com efeito, essa caracterização de subjetivo refere-se às formas subjetivas através das quais o objeto nos aparece e à sensação enquanto afecção. Essa caracterização não carrega, entretanto, o mesmo significado de *subjetivo* enquanto expresso em um juízo estético de reflexão. Em um juízo estético, o fundamento de determinação é uma *sensação* que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, que é o próprio sentimento de prazer ou desprazer. Os conhecimentos se fundam também em sensações, mas que, não sendo ligadas ao sentimento, podem ser unificadas em um conceito de objeto, ao passo que a sensação ligada ao sentimento de prazer ou desprazer é meramente subjetiva. É a sensação imediatamente *ligada* ao sentimento de prazer ou desprazer que permite que o juízo fundado nela seja qualificado como estético. Tanto é assim que, mesmo que o sentimento de prazer ou desprazer seja efeito de algum conhecimento – um conhecimento que eu apreenda enquanto agradável –, não posso conhecer através dele nada no objeto da representação. Nesse sentido, não terei desse objeto que estimula o sentimento de prazer ou desprazer nenhum conceito, uma vez que não há uma *determinação do* objeto, mas apenas uma animação das faculdades. É essa animação das faculdades que está na base do sentimento de prazer ou desprazer. A representação desse sentimento não se relaciona, portanto, com o objeto, mas tão somente com o sujeito – mais exatamente, com as faculdades *do* sujeito. Para tanto, isto é, para que haja uma animação entre essas faculdades, é necessário que atue outra faculdade que possa estabelecer a adequação das faculdades envolvidas nessa animação. Essa faculdade é a faculdade de julgar reflexionante, que há de buscar uma finalidade *formal* e *subjetiva* do objeto, sem qualquer universalidade que seja objetiva como é aquela do conceito. É justamente segundo essa finalidade sem fim que a imaginação operaria a sua síntese, como Fricke (1990, 2001) indicou. Essa síntese, com efeito, deve consistir em uma unificação da forma do objeto orientada para o sentimento (sobre o

qual a imaginação age diretamente) em vista da reflexão, que não corresponde a nada senão à harmonia das faculdades de conhecimento.

Para entender essa busca por uma finalidade formal e subjetiva, vinculada a uma representação do sentimento de prazer ou desprazer, é importante retomar uma passagem da seção cujo título é a afirmação de que “o princípio da finalidade formal da natureza é um princípio transcendental da faculdade de julgar”: tal como mostra o capítulo *Do esquematismo de conceitos puros do entendimento*, se “o entendimento diz que toda modificação tem sua causa (lei universal da natureza)”, “a faculdade de julgar transcendental nada tem a fazer senão indicar *a priori* a condição de subsunção sob o conceito dado do entendimento – que é a sucessão das determinações de uma única e mesma coisa” (KU, AA 05: 183). Se, no entanto, está em jogo não uma lei universal da natureza, mas a pressuposição de uma concatenação de suas leis empíricas contingentes, a faculdade de julgar reflexionante assume um princípio de finalidade, que não é um conceito da natureza (como um conceito do entendimento) nem um conceito da liberdade (como um conceito da razão)⁶, uma vez que *nada* atribui ao objeto da natureza, “mas apenas representa o único modo como devemos proceder na reflexão sobre os objetos da natureza em vista de uma experiência completamente concatenada, sendo, por conseguinte, um princípio subjetivo (máxima) da faculdade de julgar” (KU, AA 05: 184).

Com efeito, a faculdade que participa dessa apreensão do objeto é justamente uma das faculdades que participam dessa relação de animação: a imaginação. Kant destaca que a apreensão das formas na imaginação nunca pode ocorrer sem que a faculdade de julgar reflexionante, mesmo que involuntariamente, a compare com a sua faculdade de relacionar intuições a conceitos. No caso de uma apreensão cuja representação estimule o sentimento de prazer ou desprazer, essa comparação é estabelecida por um acordo não intencional entre a imaginação (enquanto faculdade das intuições *a priori*) e o entendimento (enquanto faculdade dos conceitos). É através dessa representação, que desperta o sentimento de prazer ou desprazer, que esse acordo não intencional entre imaginação e entendimento é provocado. Dada uma representação, a imaginação e o entendimento se favorecem mutuamente, o que redundará em uma animação do sentimento de prazer em razão do acordo recíproco que se dá entre imaginação e entendimento na apreensão da *forma* de um objeto contemplado enquanto aprazível. Mas é a faculdade de julgar, mediadora dessa relação, que vai considerar o objeto vinculado a essa apreensão como conforme a fins, de que vai resultar um juízo estético sobre a finalidade do objeto. Uma vez que essa relação harmônica entre o entendimento e a imaginação não se guia por meio de um conceito determinado, a finalidade buscada pela faculdade de julgar é uma finalidade subjetiva.

Ora, esse juízo, é preciso insistir, não se funda em nenhum conceito *disponível* do objeto. Aqui chego a um momento decisivo do discurso kantiano a respeito do juízo estético de reflexão. O objeto que é apreendido tem, como mencionei, uma *forma* (se eu a separar de seu elemento material, enquanto representado como sensação); se eu julgar que a forma desse objeto é o fundamento de um prazer na representação desse objeto, então esse prazer é necessariamente *ligado* à representação. Ao ser ligado a essa representação do objeto, essa representação não vale apenas para o sujeito que apreende essa forma do objeto, mas para toda pessoa que julga. É nesse momento que o objeto é julgado belo, e a faculdade de julgar por meio desse prazer, que vale para toda pessoa que julga (portanto, de maneira universalmente válida), se denomina gosto.

No §8 da *Analítica do belo*, Kant se aprofunda no caráter dessa universalidade. Kant escreve que “se deve estar plenamente convencido de que, através do juízo de gosto (sobre o belo), a satisfação com um objeto diz respeito a *todos*, mesmo que não esteja fundada em um conceito” (KU, AA 05: 214). Desse modo, na medida em que o filósofo transcendental se põe a investigar

⁶ Sobre as relações entre o julgamento estético e a moralidade, bem como sobre os vínculos entre a *Crítica da faculdade de julgar* e a *Crítica da razão prática*, cf. Henrich (1992) e Guyer (1993).

o fundamento de um juízo de gosto, deve levar em consideração que, diferente do juízo que se refere ao meramente agradável (como no juízo estético dos sentidos), há nele uma pretensão à universalidade. Essa pretensão à universalidade é uma exigência de assentimento universal em razão de uma reflexão estética fundada na harmonia entre as faculdades de conhecimento e para a qual a faculdade de julgar busca uma regra. O fato de essa universalidade não poder basear-se em conceitos do objeto é o que a torna estética, isto é, desprovida de uma quantidade objetiva do juízo, mas dotada apenas de uma quantidade subjetiva, de que resulta uma validade comum. No que toca à quantidade lógica, é importante enfatizar que todos os juízos de gosto são singulares, porque é necessário manter o objeto *ligado imediatamente a meu sentimento de prazer ou desprazer*, mas sem conceitos. Se formulo um juízo que resulta da comparação de vários juízos de gosto, não obtenho um juízo de gosto cuja quantidade lógica seja a de um juízo universal, mas um juízo lógico fundado em um juízo estético. Um juízo de gosto é um juízo como “esta rosa é bela”, ao passo que um juízo como “todas as rosas são belas” é um juízo lógico, e um juízo “a rosa é agradável por seu perfume”, ainda que estético e singular, não é um juízo de gosto, mas um juízo dos sentidos, porque é meramente privado e desprovido da pretensa universalidade do juízo de gosto.

Na medida em que discuti algumas das razões pelas quais um juízo de gosto não pode fundar-se em um conceito de objeto levando em consideração a natureza desse juízo e o julgamento reflexivo que ele pressupõe, é importante agora aprofundar o papel da imaginação nesse processo de apreensão da forma do objeto e como Kant discute a relação que ela estabelece com o entendimento, a fim de defender a tese proposta acerca da síntese imaginativa suposta nessa relação.

3. Síntese entre a representação do sentimento e a reflexão estética

Na apreensão de um objeto que desperta o sentimento de prazer ou desprazer, Kant ressalta que, para que a comunicabilidade universal do estado mental seja possível, o fundamento da representação desse estado mental não pode ser o próprio objeto *dado*, porque, nesse caso, não estaria em questão o gosto enquanto um sentimento que o sujeito julga universal, mas sim o mero agradável da sensação, que é *privado*. Nesse momento, mais exatamente no §11 da *Analítica do belo*, Kant chega a uma conclusão determinante para o juízo de gosto: para que ele tenha essa pretensão à universalidade, que é subjetiva, ela não pode fundar-se no objeto (no agradável), mas também não pode fundar-se no conceito do objeto (como no juízo do bom). Então, o fundamento de determinação do juízo sobre a comunicabilidade universal da representação deve ser o próprio *estado mental* que é encontrado na relação das faculdades de representação entre si⁷. Se o leitor recorrer novamente à *1ª Introdução*, verá que, uma vez que

7 Vale mencionar aqui o destaque que Allison (2001) dá para a relação entre a pretensa universalidade do juízo estético e a questão colocada por Kant acerca de qual elemento tem precedência na reflexão estética: se o sentimento de prazer e desprazer ou se o próprio julgamento. Nessa questão estaria a própria chave de compreensão da crítica do gosto, na medida em que a resposta a ela determina o fundamento (ou não) da aprioridade do juízo estético, que é justamente um problema típico do modo de pensamento da filosofia transcendental. Mas esse fundamento depende, no entanto, de uma *condição subjetiva*, em contraste com a condição objetiva como tratada na *Crítica da razão pura*: “A ideia essencial aqui é a de uma condição subjetiva da cognição, a qual deve ser contrastada com as condições objetivas familiares da primeira *Crítica*, por exemplo, espaço, tempo e as categorias. Essas últimas condições são objetivas ou, talvez melhor, objetivantes, no sentido de que constituem a própria forma ou estrutura da objetividade. Uma condição subjetiva, por outro lado, seria aquela que está de algum modo necessariamente envolvida na representação, mas que não determina os objetos representados, nem mesmo esses objetos considerados como fenômenos. Vimos, a partir de nossa consideração sobre o tratamento da finalidade lógica por Kant, que as condições da reflexão são condições subjetivas nesse sentido. Mas a relação harmoniosa da imaginação e do entendimento na reflexão sobre uma dada representação é igualmente uma condição subjetiva, uma vez que é uma condição para o funcionamento bem-sucedido do julgamento, mas não determina a natureza dos objetos sobre os quais se julga. Além disso, como tal, ela se aplica universalmente à esfera dos sujeitos que julgam, que é exatamente o ponto de Kant” (Allison, 2001, p. 116).

a condição meramente subjetiva do juízo não admite um conceito determinado do objeto, o fundamento de determinação deve ser dado no sentimento de prazer, de tal modo que um juízo estético como o de gosto é sempre um juízo de reflexão. Esse juízo levanta uma pretensão à universalidade e à necessidade, pois exige que seu “fundamento de determinação repouse *não apenas no sentimento* de prazer e desprazer, por si só, mas também, *ao mesmo tempo, em uma regra* das faculdades superiores do conhecimento, mais especificamente, aqui, naquela da faculdade de julgar – a qual, portanto, é legisladora *a priori* no que diz respeito às condições da reflexão, e demonstra *autonomia*” (EEKU, AA 20: 225, ênfases minhas). E aqui chego novamente à atividade na reflexão estética em que é enfatizada a atividade da imaginação, que é o livre jogo entre ela e o entendimento, um acordo recíproco entre essas faculdades. Kant escreve que “encontrar a beleza em uma coisa exige a mera reflexão (sem qualquer conceito) sobre uma dada representação” (EEKU, AA 20: 229) e que “o prazer é um estado da mente em que uma representação entra em acordo consigo mesma” (EEKU, AA 20: 230); quando esse acordo é em vista da própria conservação desse estado (“pois o estado de forças da mente favorecendo-se reciprocamente se conserva a si mesmo” (EEKU, AA 20: 230), escreve Kant), o juízo sobre a representação é o juízo estético de reflexão. Com efeito, em razão desse vínculo da faculdade de julgar com a reflexão sobre uma dada representação, a autonomia dela não é objetiva como aquela do entendimento em relação às leis teóricas da natureza ou aquela da razão em relação às leis da liberdade. Não é uma autonomia que seja válida por meio de conceitos de coisas ou por meio de ações possíveis, razão pela qual Kant a denomina uma *heautonomia*: a faculdade de julgar não dá a lei à natureza nem à liberdade, mas dá a lei apenas para si mesma, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, “mas apenas de comparar casos que se apresentem com aqueles que lhe sejam dados em outra parte, e de indicar *a priori* as condições subjetivas de possibilidade dessa ligação” (EEKU, AA 20: 225).

Com efeito, diante dessa passagem, é possível sustentar que haja também um tipo de *síntese* na reflexão estética, ou, mais exatamente, uma *possibilidade de síntese*, que se mantém subjetivamente, e que diz respeito à reflexão operada pela faculdade de julgar entre o material apreendido pela imaginação, em sua relação direta com a sensibilidade enquanto sentimento (a sensação meramente subjetiva, afecção do sujeito), e o entendimento, com vistas a uma regra que a faculdade de julgar dá a si mesma. Há, nessa regra, uma unificação, que se expressa, de meu ponto de vista, na cópula do juízo de gosto e que deve ser, de algum modo, sensificada. Ora, essa atividade de sensificação da unidade do juízo de gosto é o próprio esquematismo da imaginação quando esta atua na reflexão estética, como mostrado por Oliveira (2024). Basta considerar as passagens em que Kant ressalta que a relação entre a imaginação e o entendimento deve ser considerada de modo subjetivo no sentido de uma faculdade afetar favoravelmente a outra, o que redundará na referência não a um *objeto*, mas ao *estado mental*. Essa representação sensível do estado do sujeito, que é *sentida*, uma vez que é

ligada subjetivamente à *sensificação* dos conceitos do entendimento pela faculdade de julgar, (...) pode (...) ser atribuída à sensibilidade; e um juízo pode ser denominado estético, isto é, sensível (quanto ao efeito subjetivo, não ao fundamento de determinação), por mais que julgar (objetivamente) seja uma ação do entendimento (como faculdade superior de conhecer em geral, e não da sensibilidade (EEKU, AA 20: 223, ênfases minhas).

A qualificação *livre* que acompanha a expressão *jogo* remete justamente a uma atividade imaginativa que não é, em contraposição ao que acontece na *Crítica da razão pura*, orientada segundo a unidade de um conceito do entendimento. Kant escreve: “As faculdades cognitivas que são colocadas em jogo por essa representação estão aqui em um jogo livre, pois nenhum conceito determinado as limita a uma regra particular do conhecimento” (KU, AA 05: 217). Não havendo um conceito, essa comunicabilidade subjetiva universal de um juízo de gosto se funda no próprio estado mental do livre jogo da imaginação com o entendimento, o que quer dizer que as duas faculdades concordam entre si, como concordariam com relação a um conhecimento em geral, mas sem que a imaginação promovesse uma síntese sobre um

diverso que fosse elevada a um conceito pelo entendimento. Na verdade, a imaginação, ao apreender a forma do objeto, se volta para o próprio sentimento e atua sobre ele, ao *ligá-lo* à reflexão, atividade que depende, por sua vez, da faculdade de julgar, sem a qual não é possível a unificação do juízo de gosto segundo uma regra dada a si mesma por essa faculdade. A adequação que se estabelece entre a imaginação e o entendimento, mesmo que análoga àquela que se dá para um conhecimento (que garante a ela a comunicabilidade universal), permanece, sem o concurso de um conceito determinado do objeto, em uma relação subjetiva. Se “o conhecimento, como determinação do objeto com o qual representações dadas (em qualquer sujeito) devem concordar, é o único modo de representação que vale para todos” (KU, AA 05: 217), então, no caso do juízo de gosto que pretende valer para todos, a relação subjetiva deve ser “universalmente comunicável”, “tal como acontece com todo conhecimento determinado, que, em todo caso, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva” (KU, AA 05: 218). Em outros termos, em todo conhecimento há uma relação subjetiva entre as faculdades de conhecimento, a saber, a concordância entre a imaginação e o entendimento. É nessa relação que o conhecimento se baseia. No entanto, para o conhecimento consolidar-se, deve tornar-se *objetivo*, isto é, deve unificar o objeto sob um conceito. Como o próprio Kant escreve: “a uma representação pela qual um objeto é dado pertencem, para que dela possa em geral resultar um conhecimento, a *imaginação* – para a concatenação do diverso da intuição – e o *entendimento* – para a unidade do conceito que unifica as representações” (KU, AA 05: 217). Na reflexão estética, essa relação permanece subjetiva, e é o estado mental, em que a própria relação entre as faculdades consiste, que é fundamento do juízo estético e o seu índice de universalização. Essa relação subjetiva é, com efeito, a própria adequação entre a imaginação e o entendimento, que se dá *também* em vista de um conhecimento possível. Kant conclui, com isso, que essa comunicabilidade subjetiva universal do modo de representação em um juízo de gosto, uma vez que não pressupõe um conceito determinado, constitui o próprio estado mental no livre jogo da imaginação e do entendimento, mas “na medida em que concordem entre si, tal como é requerido para um *conhecimento em geral*” (KU, AA 05: 218). Aqui Kant estabelece ou uma analogia com o juízo de conhecimento ou exprime uma etapa comum entre a reflexão estética e a produção de um juízo de conhecimento. E é a partir dessa concordância entre imaginação e entendimento, que constitui a própria comunicabilidade subjetiva universal, que Kant conclui que o julgamento meramente subjetivo – que é, aqui, o próprio julgamento estético do objeto ou da representação pela qual ele é dado – *precede* o prazer que se sente com ele e é, nesse sentido, o próprio fundamento desse prazer. É a harmonia das faculdades de conhecimento, isto é, o acordo entre a imaginação e o entendimento sem a determinação de um conceito, que é o fundamento do próprio sentimento de prazer e o que garante que o juízo de gosto não seja um mero juízo privado, como o do agradável. Nessa pretensão à universalidade, Kant ressalta a semelhança do juízo de gosto com o juízo de conhecimento, na medida em que, ao qualificar algo como sendo belo, atribuo a todos os demais o prazer que senti, *como* algo necessário no juízo de gosto, *como* se o belo devesse ser considerado uma propriedade essencial do objeto, *como* se fosse determinada nele por conceitos, ainda que a beleza não seja nada se não for vinculada ao sentimento, portanto, ao domínio subjetivo da harmonia entre as faculdades.

Nesse momento, adquire uma compreensão suficiente do papel da imaginação na formação de um juízo de gosto para acrescentar à função produtiva dessa faculdade outros elementos que reforçam essa qualificação e que, nesse sentido, lançam nova luz sobre a importância transcendental dessa faculdade. Se o gosto deve ser considerado o julgamento de um objeto em relação à *legalidade* do entendimento e à *liberdade* da imaginação, a imaginação também não poderá ser entendida como reprodutiva – tal como indiquei na introdução –, mas deve ser considerada, tal como a imaginação transcendental nas *Deduções A, B* e no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, uma faculdade produtiva e espontânea. Aqui, na *Crítica da faculdade de julgar*, a produtividade e a espontaneidade devem ser entendidas como a capacidade criadora da imaginação de formas arbitrárias de intuições possíveis. Se o objeto fornece a forma, para a formação de um juízo de gosto a imaginação é livre para projetar o diverso que compõe essa forma em consonância com a legalidade do entendimento. Essa consonância,

porque é subjetiva e não envolve, por isso, conceitos – sendo, portanto, uma legalidade sem leis – permite que uma aparente contradição permaneça, isto é, a legalidade de uma faculdade em coexistência com a liberdade da outra, que é a condição peculiar de um juízo de gosto.

4. A espontaneidade imaginativa na produção de ideias estéticas

A partir dessas considerações, deve-se concluir que não pode haver uma regra objetiva (como uma categoria) do gosto que determine o que é belo. O fundamento de determinação do juízo de gosto é a reflexão estética que conduz ao sentimento do sujeito na animação recíproca entre a imaginação e o entendimento, e não o conceito de um objeto. Agora é o momento de retomar duas considerações. A primeira é a de Makkreel, segundo a qual o que se destaca no juízo estético é a função imaginativa de *apresentar* <darstellen> na intuição, em lugar da função de *synthetizar* o diverso. A discussão a respeito dessa função dará ocasião para compreender um outro aspecto da produtividade da imaginação em seu caráter estético, que é a produção de *ideias estéticas*. A segunda consideração é aquela de Trebels, Freyberg e Fricke, segundo a qual mesmo no julgamento estético há, ainda, uma síntese da imaginação sobre o diverso da intuição.

Longe de representar um desvio com relação à tese acerca da atividade sintética da imaginação na reflexão estética, a discussão a respeito das ideias estéticas reforça, por um lado, o caráter produtivo e espontâneo da imaginação no âmbito estético e, por outro lado, reforça o caráter sintético dessa faculdade, uma vez que as ideias estéticas, como quero mostrar, são intuições da imaginação que ligam representações de um modo tal que nenhum conceito pode alcançar, o que consiste em um processo de síntese não-conceitual sobre o material da intuição e que se orienta *não* para o conhecimento de um objeto, mas para a expressão dessas ideias. Vejamos brevemente como isso se dá.

Na “Observação I” ao §57, que compõe a seção da *Dialética da faculdade de julgar*, Kant se volta para uma representação produzida pela imaginação que partilha com as chamadas ideias da razão a característica de também não poder tornar-se o conhecimento de um objeto. Tal como as ideias da razão – que, ainda que se relacionem com um conceito segundo um princípio (objetivo), não podem fornecer um conceito de objeto –, as chamadas ideias estéticas também não podem fornecer um conhecimento. Sobre elas Kant escreve: as ideias estéticas “se relacionam a uma intuição segundo um princípio meramente subjetivo da concordância das faculdades de conhecimento entre si (da imaginação e do entendimento)” (KU, AA 05: 342). Desse modo, ambas as representações, isto é, as ideias da razão e as ideias estéticas, podem ser incluídas no conjunto de representações relacionadas a um objeto segundo um certo princípio, sem, contudo, fornecerem um conhecimento. Se nas ideias da razão esse princípio é objetivo, nas ideias estéticas é um princípio subjetivo, já que se vincula apenas à concordância entre as faculdades de conhecimento, a saber, a imaginação e o entendimento.

O que é mais importante para os meus propósitos é ressaltar o modo como o discurso kantiano acerca das ideias estéticas expande a compreensão sobre o caráter produtivo da imaginação, agora enfatizado em seu caráter estético. É preciso destacar que uma ideia estética é uma intuição da imaginação. Deve-se ressaltar, entretanto, duas consequências e um aspecto dessa afirmação. A primeira diz respeito à razão pela qual Kant chama de *ideia* essa representação da imaginação. Não se deve dar um peso excessivo a essa denominação. A ideia estética é uma ideia simplesmente por ser uma representação que se relaciona com um objeto (através de uma sensação) a partir de um princípio subjetivo, dado pela faculdade de julgar reflexionante no momento em que a imaginação e o entendimento são postos em relação um com o outro, *sem que essa representação forneça um conhecimento do objeto*. É por essa razão que essa representação, enquanto uma intuição oriunda da imaginação, deve ser chamada de *ideia*.

Outra consequência que deve ser ressaltada é justamente a da relação entre a imaginação e a sensibilidade. A imaginação se relaciona imediatamente com a sensibilidade, atuando diretamente sobre ela através de seu *poder sintético*, que expressa o seu caráter *espontâneo*. Tem-se, aqui, uma expressão evidente desse vínculo estreito entre a imaginação e a sensibilidade, agora ressaltado, entretanto, no âmbito estético. Kant, quando se refere a uma ideia estética, toma-a como uma intuição *da* imaginação e, nesse sentido, reporta-se ao modo como a imaginação reage a uma afecção.

Por fim, um aspecto fundamental da ideia estética é que não se pode encontrar um *conceito* adequado para ela, o que a distingue de uma ideia da razão, para a qual, em contrapartida, não se pode encontrar uma *intuição* adequada. Nas palavras de Kant, “uma *ideia estética* não pode tornar-se conhecimento, pois ela é uma *intuição* (da imaginação) para a qual nunca se poderá encontrar um conceito adequado” (KU, AA 05: 342). Nesse sentido, a ideia estética pode ser compreendida como o *inverso representacional* da ideia da razão, já que “uma *ideia da razão* não pode tornar-se conhecimento, pois contém um *conceito* (do suprassensível) para o qual nunca poderá ser dada uma intuição adequada” (KU, AA 05: 342). Sendo assim, nem para a ideia estética nem para a ideia da razão estabelece-se a condição necessária do conhecimento, que é a interdependência recíproca entre intuição e conceito. Contudo, se à ideia da razão não corresponde uma intuição, à ideia estética não corresponde um conceito.

Aqui é possível, a partir desse sentido de ideia estética, tecer uma consideração que retoma o esquematismo dos conceitos puros do entendimento, já que esse é um procedimento no qual a imaginação efetivamente *expõe* (no sentido de *apresentar*, *darstellen*) um conceito na intuição através da síntese *a priori*. Se à ideia estética produzida pela imaginação não corresponde um conceito, ela é uma representação *inexponível* <*inexponible*> da imaginação. Com efeito, para compreender essa negação, Kant recorre novamente à comparação com a ideia da razão. Uma vez que não corresponde à ideia da razão uma intuição, é possível dizer que ela é *indemonstrável* <*indemonstrabel*>, isto é, não é possível *apresentá-la* (no sentido de *darstellen*) na intuição. Para que não haja uma confusão terminológica, é importante entender o sentido preciso de *inexponível* enquanto *inexponible* e o sentido preciso de *indemonstrável* enquanto *indemonstrabel*.

Uma das condições necessárias para que um conceito pertença ao entendimento é que ele seja demonstrável, o que quer dizer que o objeto que corresponde a esse conceito deve ser *apresentado* <*dargestellt*> na intuição, seja pura ou empírica. Eis o exemplo dado por Kant: “O conceito de *grandeza* pode ser dado na intuição *a priori* do espaço, como, por exemplo, de uma linha reta etc.; o conceito de *causa* pode ser dado na impenetrabilidade, no choque dos corpos etc.” (KU, AA 05: 342). Tanto o conceito de *grandeza* quanto o conceito de *causa* podem ser acompanhados por uma intuição (no caso, empírica). Nos termos de Kant, o pensamento desses conceitos “pode ser provado (demonstrado, mostrado <*demonstriert*, *aufgezeigt*>) em um *exemplo*” (KU, AA 05: 342, ênfases minhas). Como indiquei, o exemplo é a representação que torna concreto o conceito (ou a apresentação *in concreto*, isto é, na intuição, do conceito). Não à toa, Kant identifica o verbo *provar* <*beweisen*> ou *demonstrar* <*demonstrieren*>, nesse sentido em particular, com os verbos latinos *ostendere* (ostentar, mostrar) e *exhibere* (exibir, expor). No esquematismo dos conceitos puros do entendimento, a imaginação *expõe* o conceito. No caso, em particular, da matemática, a imaginação *expõe* o conceito na intuição *a priori* de modo a construí-lo (cf. WINTERBOURNE, 1990; FERRARIN, 1995). Quando a imaginação *expõe* um conceito na intuição empírica mediante os esquemas por ela produzidos, esse conceito ganha uma realidade objetiva. Essas considerações podem ser entendidas, inclusive, como desdobramentos da fórmula segundo a qual conceitos sem intuições são vazios — isto é, indemonstrados.

Se as ideias da razão não têm intuições que correspondam a elas, não podem ser demonstradas ou provadas, isto é, não podem ser apresentadas ou expostas na intuição e, desse modo, não possuem uma realidade objetiva. Já as ideias estéticas são, elas mesmas, intuições da imaginação, mas intuições que um conceito do entendimento não pode alcançar. Nos

termos de Kant, o entendimento, com seus conceitos, “não alcança toda a intuição interna da imaginação que ela *liga* em uma dada representação” (KU, AA 05: 344, ênfase minha). Note que a imaginação atua, nesse caso, *ligando* intuições em uma dada representação que não pode ser exposta discursivamente pelo entendimento, isto é, através de conceitos. Nesse caso, não cabe dizer que as ideias estéticas sejam indemonstráveis, porque efetivamente se mostram na intuição na medida em que *são* intuições. Mas é possível dizer que são *inexponíveis* no sentido de não poderem ser “alcançadas” ou “expressas” por um conceito. A redução de uma representação da imaginação a um conceito equivaleria, segundo Kant, a essa *exposição* no sentido de uma intuição *exponível* (e não, portanto, no sentido de um conceito *dargestellt*, isto é, exposto na intuição). Desse modo, no julgamento estético, o entendimento não dá conta da intuição da imaginação, que é ligada a uma representação que escapa aos seus conceitos. Como procurei mostrar, considero essa ligação senão como um tipo de *síntese*, que é pressuposta. E aqui fica ainda mais evidente o fato de a imaginação, em seu caráter estético, não se subordinar às regras do entendimento. Uma vez que não há essa redução a um conceito, é possível dizer que a ideia estética é uma representação *inexponível* da imaginação (sem um conceito que lhe corresponda) em seu *livre jogo* com o entendimento.

Em suma, o percurso argumentativo desenvolvido neste artigo permitiu mostrar que a reflexão estética kantiana não implica uma ruptura com a função cognitiva da imaginação, mas antes revela uma continuidade estrutural fundada em uma modalidade específica de síntese imaginativa: trata-se de uma síntese apenas em sentido funcional e subjetivo, por operar a ligação do sentimento da contemplação estética à reflexão das faculdades, e não de uma síntese constitutiva do objeto. Com isso, ao examinar o livre jogo entre imaginação e entendimento sob a mediação da faculdade de julgar reflexionante, argumentou-se que o chamado “esquematismo sem conceitos” deve ser compreendido como uma operação subjetiva de unificação, orientada não à constituição do objeto, mas à sensificação da unidade do juízo de gosto, o que reforça a tese recentemente proposta por Oliveira (2024). Essa leitura torna inteligível a pretensão à universalidade dos juízos estéticos sem recorrer a conceitos determinantes e permite reconhecer, na estética kantiana, uma dimensão essencial da espontaneidade imaginativa. Longe de ocupar um lugar marginal na filosofia crítica, a reflexão estética aparece, assim, como um domínio privilegiado para compreender a produtividade transcendental da imaginação e o modo específico como ela articula sensibilidade e entendimento fora do âmbito estritamente cognitivo.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. E. Transcendental Schematism and The Problem of the Synthetic “A Priori”. *Dialectica*, v. 35, n. 1-2, 1981.
- ALLISON, H. E. *Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- FERRARIN, A. Construction and mathematical schematism: Kant on the exhibition of a concept in intuition. *Kant-Studien*, v. 86, p. 131-174, 1995.
- FÖRSTER, E. *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2011.
- FREYDBERG, B. *Imagination in Kant’s Critique of Practical Reason*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- FRICKE, C. “Esquematar sem conceitos”: a teoria kantiana da reflexão estética. *Cadernos de*

Filosofia Alemã, n. 7, p. 5–14, 2001.

FRICKE, C. *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*. Berlin/New York: De Gruyter, 1990.

GINSBORG, H. *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

GUILLERMIT, L. *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant*. Paris: Éditions Pédagogie Moderne, 1981.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

GUYER, P. *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HENRICH, D. *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

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

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, I. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Tradução de Ricardo Terra et al. São Paulo: Iluminuras, 1995.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: [s. e.], 1904.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.

KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 2006.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Translated by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MAKKREEL, R. A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990.

MAKKREEL, R. A. Recontextualizing Kant's theory of imagination. In: THOMPSON, M. L. (ed.). *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013. p. 205–220.

OLIVEIRA, E. F. O que significa “esquematizar sem conceitos”? Imaginação, esquematismo cognitivo e esquematismo estético na filosofia de Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 19, e024002, p. 1–20, 2024.

TERRA, R. R. Reflexão e sistema: as duas introduções à *Crítica do Juízo*. In: KANT, Immanuel. *Duas introduções à Crítica do Juízo*. Organização de Ricardo Ribeiro Terra. Tradução de Ricardo Terra et al. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TREBELS, A. H. *Einbildungskraft und Spiel: Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik*. Bonn: H. Bouvier, 1967.

WINTERBOURNE, A. T. Construction and the role of schematism in Kant's philosophy of mathematics. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 13, p. 107-121, 1990.

Resenha - SANTOS, L. R. dos. Kant: Pensador da Terra¹

[Lisboa: Colibri, 2022b]

Inês Beatriz Dias Ferreira²

Universidade de Lisboa (Lisboa, Portugal)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.98234

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da bolsa individual de doutoramento com a referência 2025.05456.Bd e do projecto UID/00310/2025, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (<https://doi.org/10.54499/UID/00310/2025>).

² Estudante de Doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com um projeto de investigação financiado no âmbito de uma bolsa de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Faz parte do grupo de História da Filosofia (HPhil) do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. E-mail: inesbeatriz@edu.ulisboa.pt. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5135-4337>

O volume de ensaios *Kant: Pensador da Terra*, da autoria de Leonel Ribeiro dos Santos, vem à estampa em 2022, o mesmo ano em que é publicada a obra *A razão bem temperada: Do princípio do gosto em filosofia e outros ensaios kantianos* (Santos, 2022a). Em ambos os projetos de publicação está patente o esforço de tornar acessível ao público, especializado e não-especializado, a mais recente produção filosófica do autor. No caso de *A razão bem temperada*, lá se reúne um conjunto de ensaios redigidos nos últimos oito anos, agrupados em função de três grandes linhas temáticas do pensamento kantiano: a primeira, sobre o chamado *modo de pensar* kantiano, com a sua linguagem e poética próprias; a segunda, sobre filosofia moral, política e antropologia; e a terceira, sobre a receção, tanto da filosofia antiga e contemporânea por parte de Kant, como da própria filosofia kantiana por parte dos pensadores vindouros. Já *Kant: Pensador da Terra* apresenta-nos quatro ensaios, unidos, contudo, por um tópico comum. Trata-se, assim, e como o título da obra justamente declara, de estudar o pensamento de Kant sobre a Terra, ou sobre a geografia, em face de quatro ângulos de análise distintos, com questões e implicações próprias.

O motivo que justifica a importância da publicação deste volume será facilmente reconhecido, tanto pela hermenêutica kantiana, como pelo público menos especializado, porventura conhecedor das ideias que sobre o filósofo se têm perpetuado no decorrer dos anos e que se têm vindo a firmar com cada vez maior preponderância; para referir algumas, a acusação de que a sua filosofia estaria reduzida à questão dos apriorismos, ou que permaneceria absolutamente demarcada do domínio da experiência sensível, ou ainda que revelaria falta de interesse pela pluralidade cultural. Estes são preconceitos que frequentemente revelam uma interpretação parcial e pouco atenta do *corpus* do filósofo, e que se deixam alimentar de uma prática hermenêutica que escolhe seccionar arbitrariamente o estudo de um autor, afirmando a superioridade de uma parte da sua filosofia em face das restantes, e assim impede uma visão orgânica do conjunto da sua produção intelectual (Santos, 2022b, p. 10-11). É em contraste com estas tendências que o trabalho de Leonel Ribeiro dos Santos vem à luz. Não é, por isso, de estranhar o título da obra: consiste um dos objetivos do autor em mostrar de que modo é, afinal, possível ver Kant como um pensador da Terra – desta mesma Terra que *fisicamente* habitamos, da qual *dependemos*, e a respeito da qual vale a pena pensar a nossa *relação* com ela (Santos, 2022b, p. 9). Outro objetivo devidamente cumprido é o de tornar claro o modo como a envolvimento de Kant com as questões da geografia – esta entendida num sentido amplo, mais amplo do que o que lhe atribuímos atualmente – influi decisivamente nos vários eixos de análise da sua filosofia, tanto teórica como prática.

A suportar a investigação conduzida por Leonel Ribeiro dos Santos está um amplíssimo conhecimento do corpo de textos kantiano. Em particular, no presente volume, são os escritos comumente ditos de juventude, ainda muito pouco estudados pela hermenêutica, que tomam o lugar principal. A abordagem a estes textos permite dar conta, não apenas da sua fecundidade própria, como também da sua importância para melhor compreender o real alcance das teses mais conhecidas do filósofo, apresentadas no famoso período crítico. No primeiro ensaio, cujo título coincide com o da obra, “Kant, pensador da Terra” (Santos, 2022b, p. 17-60), é estudada a relação do homem com a Terra e o Cosmos. Nele se faz uma análise detalhada de três escritos de juventude, dois de 1754 (*Investigação da questão: se a Terra na sua rotação sobre o eixo, mediante o que se produz a alternância do dia e da noite, sofreu alguma alteração desde os primeiros tempos da sua origem, e como podemos certificar-nos disso* e *A questão, se a Terra envelhece, fisicamente considerada*) e um do ano seguinte *História universal da natureza e teoria do céu*. É destacado o interesse de Kant pelas ciências do seu tempo, mormente pela física e astronomia, e o modo como estas áreas de estudo, além de terem contribuído decisivamente para o panorama conceptual e temático que caracteriza distintamente o modo de pensar kantiano, foram devidamente desenvolvidas pelo filósofo, a tal ponto que muitas das hipóteses por ele esboçadas vieram então a ser agraciadas pelas ciências do século seguinte (Santos, 2022b, p. 28). Segue-se a análise do esboço de História natural da Terra a que o jovem Kant se dedicou com particular interesse nos primeiros anos da sua produção filosófica, e através do qual procurou explicar como, do caos desorganizado e

originário do mundo, o planeta se veio a constituir como um lugar mais ou menos estável de vida (Santos, 2022b, p. 31). Tal levá-lo-á a sugerir a existência de um *Weltgeist*, um “espírito do mundo”, que, mediante sucessivas destruições, revoluções e catástrofes, produz incessantemente novas realidades e transformações dessas realidades (Santos, 2022b, p. 32). O interesse de Kant pelo tema desde cedo se mostra, contudo, moldado pelas preocupações que preencherão a sua filosofia madura. Assim, o tópico geográfico é reenviado para um domínio canonicamente kantiano, a saber, o da questão da destinação do homem, agora considerado de um ponto de vista cosmológico. À semelhança da posição intermédia que a Terra ocupa no sistema solar e da sua instável condição, produtora de constantes transformações e desestruturas da realidade aparentemente consolidada, também o homem estaria colocado numa posição intermédia, em que “sendo habitante do mundo físico, é ao mesmo tempo membro do mundo moral, e religa em si a representação do e a pertença ao mundo físico com a sua participação como pessoa livre no mundo moral [...]” (Santos, 2022b, p. 41). A cosmologia kantiana fornece ainda, por fim, contributos importantes para pensar a experiência estética. Na sua aparente paz e ordem, a apreciação estética da Natureza daria a ver o verdadeiro significado do sentimento do belo, através do qual o sujeito frui a harmonia dos objetos que o rodeiam; contudo, por outro lado, com o seu poder destrutivo, a Natureza seria ainda responsável pelo irromper do sentimento do sublime, por via do qual cada um compreende a sua pequenez em face dos fenómenos que absolutamente o transcendem em força e poder, ao mesmo tempo que descobre em si um poder ilimitado e incondicionado, que não está adstrito ao domínio físico (Santos, 2022b, p. 57).

O segundo ensaio, “Um filósofo com os pés na Terra: pensamento geográfico e consciência cosmopolita” (Santos, 2022b, p. 61-113), tem como mote principal o de mostrar a pregnância do pensamento geográfico para as múltiplas faces da filosofia kantiana. O autor põe em destaque os Cursos de Geografia que Kant lecionou em Königsberg durante 40 anos, a partir de 1756. A indiferença tantas vezes concedida a esta faceta do pensamento kantiano é fruto, desde logo, das condições dúbias em que os textos nos chegaram às mãos, à custa do trabalho de edição levado a cabo por um antigo aluno de Kant, Friedrich Theodor Rink. Mas ela deve-se ainda a um preconceito impregnado na interpretação do *corpus* kantiano que tende a desvalorizar esta parte da sua produção, na medida em que se encontra repleta de considerações circunstanciais ou desatualizadas (Santos, 2022b, p. 67-69). Na arquitetura do pensamento kantiano, o estudo da Geografia não é despidendo para o da Filosofia, assim como o da Filosofia não o é para o da Geografia: a Filosofia aprende com a Geografia sobre a variedade da experiência sensível e a Geografia, por sua vez, colhe o raciocínio sistematizador e arquitetónico da Filosofia, que permite encontrar os princípios comuns e universais dessa variedade (Santos, 2022b, p. 87). Ora, é justamente desta relação, em que as duas partes se nutrem mutuamente, que se torna compreensível o lugar subsidiário que, ulteriormente, tais considerações ocupam na filosofia de Kant. Destaque-se ainda o facto de o pensamento espacial e geográfico estar presente no modo de conceber a filosofia transcendental kantiana. Em especial, o uso de metáforas é inúmeras vezes preferido por Kant para explicar alguns dos aspetos mais canónicos da sua meditação filosófica³. É o que sucede com a metáfora da esfericidade da Terra. Ela servirá, na perspetiva do projeto das *Críticas*, para explicar como se deve, tal como com o estudo da Terra, fazer uma topografia da razão que trace as suas dimensões e respetivas fronteiras (Santos, 2022b, p. 105); mas servirá também, no plano político, para explicar como, em face dos limites intransponíveis da Terra que partilham, os homens terão enfim que se encontrar e formar uma comunidade política devidamente organizada, em que já não imperam os conflitos ou as guerras para resolver os litígios, mas o princípio do direito (Santos, 2022b, p. 107-108).

O terceiro ensaio, “Pensar a catástrofe, pensar o acontecimento: os ensaios de Kant sobre o Terramoto de Lisboa” (Santos, 2022b, p. 115-143), presta justamente a devida atenção aos

³ Este tema, sobre a linguagem poética e metafórica kantianas e a sua pregnância para melhor compreender a filosofia do autor, foi aprofundadamente desenvolvido por Leonel Ribeiro dos Santos no seu trabalho de doutoramento e, desde então, tem permeado muita da sua produção filosófica: SANTOS, L. R. dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

escritos kantianos sobre o Terramoto de Lisboa, publicados em 1756. Embora movidos pela urgência de debater criticamente este funesto acontecimento que marcou o século XVIII, os ensaios permitem, acima de tudo, perceber como o interesse do jovem filósofo pela cosmologia e cosmogonia se revela útil para compreender o sentido dos fenómenos físicos da Terra. Em face da História natural que Kant vinha esboçando e que via a Natureza como um *processo* de constante renovação e transmutação, pode justificar-se o Terramoto de Lisboa a partir de uma certa economia da Natureza: ao lado dos fenómenos mais banais e dos mais belos e harmoniosos, ele constituir-se-ia como um acontecimento, sem dúvida trágico, mas indutor de transformação (Santos, 2022b, p. 132). A interpretação kantiana insere-se num debate cujas figuras titulares eram Voltaire (com o seu *Poème sur le désastre de Lisbonne*, de 1756) e Rousseau (com a *Lettre à Monsieur de Voltaire*, também de 1756), e contribui para uma visão renovada sobre a História e os seus acontecimentos. Se Voltaire acusara Deus de irresponsabilidade moral, Rousseau acusara os homens de imporem o seu modo de vida sobre a Natureza, o que naturalmente teria feito desabrochar a revolta da Terra (Santos, 2022b, p. 139-140). Para Kant, porém, as catástrofes naturais podem ser positivamente interpretadas, sem que se culpe diretamente Deus ou os homens, mas delas retirando uma importante lição de prevenção e de cuidado para com a Terra (Santos, 2022b, p. 135). E, uma vez mais, também elas permitem reenviar o homem para a mais importante tarefa que tem em mãos: elas fazem-no pensar a sua limitada condição física, e por isso a necessidade de se concretizar plenamente enquanto ser moral (Santos, 2022b, p. 142).

O último ensaio, “Do colonialismo ao cosmopolitismo: para uma nova lei da Terra e dos povos” (Santos, 2022b, p. 145-174), mostra como, na base da ideia kantiana de um *ius cosmopoliticum*, está presente a influência, não apenas de alguns pensadores modernos, como Hugo Grócio, nem apenas do estoicismo, habitualmente associado ao pensamento cosmopolita kantiano, mas ainda dos pensadores da Escola Ibérica da Paz, nomeadamente por via de Francisco de Vitoria e Francisco Suárez. Trata-se de uma influência que, não sendo direta, o é pelo menos em termos de afinidade de ideias, de tal modo que se pode dizer que em ambos os casos se encontra a clara convicção de que a paz somente é possível mediante a afirmação de princípios de justiça aplicáveis, não apenas à relação entre cidadãos de um mesmo Estado, mas ainda à relação entre Estados e nações (Santos, 2022b, p. 147). Com efeito, o direito cosmopolita, fundamentado na comum posse originária da Terra, assume um efetivo lugar de destaque no edifício jurídico kantiano. Ele deixa de ser um vago sentimento filantrópico, sem consistência jurídica, para passar a ser uma modalidade do direito público, que enquadra e completa as suas outras duas formas, o direito civil e das gentes, e garante um estado de verdadeira união e solidariedade entre os homens (Santos, 2022b, p. 155-157). Destaque-se, por fim, a última secção do ensaio de Leonel Ribeiro dos Santos, dedicada a uma faceta do pensamento kantiano tendencialmente desvalorizada e, aliás, frequentemente confundida com o seu contrário⁴. Falamos da crítica veemente do Professor de Königsberg ao colonialismo. A violência exercida pelos Europeus no decorrer dos séculos, sob a aparência das melhores intenções, violou consecutivamente os pressupostos e o alcance do direito de visita e hospitalidade que o cosmopolitismo kantiano prevê, pelo que não deixará de ser alvo de duras críticas (Santos, 2022b, p. 164). Nesse sentido, se é certo que a metáfora da esfericidade da Terra ajuda a compreender o modo como os homens, unidos num espaço limitado, são obrigados a estabelecer relações entre si, certo é também que essa união pressupõe a conservação da diversidade, e não o amalgamento dos vários povos do mundo numa cultura hegemónica europeia.

A obra de Leonel Ribeiro dos Santos apresenta, em suma, um muito claro e sempre lúcido desenvolvimento de um tópico que permanece obscurecido nos estudos kantianos. Trata-se de um volume de ensaios, pelo que a abordagem a certos assuntos se revela, por vezes, introdutória. Ele tem, não obstante, o mérito de muito bem mostrar que, ao cabo de largos séculos, a filosofia de Kant continua repleta de caminhos investigativos profícuos e sem dúvida merecedores de atenção. A geografia kantiana é justamente um deles. Sendo um tema de marcada importância

⁴ O tópico é abordado com maior profundidade num outro ensaio do autor: “O eurocentrismo crítico de Kant” (In: COSTA, F. G.; SILVA, H. G. da. *A ideia romântica de Europa: Antigos caminhos, novos rumos*. Lisboa: Colibri, 2002).

filosófica, ele é-o ainda pela pregnância de sentido para a atualidade. Auscultar esta atualidade e torná-la evidente tem sido, com efeito, um dos motivos que permeia há muitos anos a produção filosófica do autor e que, também em *Kant: Pensador da Terra*, não passa despercebida. Nele se encontram, no decorrer das páginas, várias observações, direcionadas de um modo certo para os seus alvos, sobre o estado atual de coisas, tão marcadamente *anti-kantiano* em diversos sentidos. Assim, numa linguagem que é tão límpida quanto categórica nas suas convicções, refere Leonel Ribeiro dos Santos:

Enquanto esse “admirável futuro” que já tem ampla literatura e ficção não chega, e com ele, porventura, o adeus definitivo à condição telúrica do homem (como alguns desejam e até recomendam, outros prometem e anunciam, e outros até já vendem), espero que esta evocação que aqui se faz do pioneirismo de Kant em colocar a Terra e a relação do Homem com ela não só como objeto de uma disciplina universitária [...], mas também como assunto explícito de meditação filosófica em vários planos, possa servir de estímulo e desafio para que os filósofos de hoje desçam por um momento do céu das suas ideias à Terra e, por uma vez, sejam ainda capazes de a pensar antes, talvez, da total depredação ou acelerada e irreversível destruição pelos humanos deste pequeno planeta que lhes foi dado por habitação, e onde, segundo tudo o indica, tão aleatoriamente foi possível a emergência disso tão maravilhoso e tão raro, e, que se saiba, até agora tão único, a que chamamos Vida. Que, enquanto não se fabrique [...] alguma nova espécie de trans-humanos ou pós-humanos, se pense ainda por uma vez o que falta cumprir daquilo que o filósofo de Königsberg entendia ser apenas, mas plenamente, um Homem (Santos, 2022b, p. 22-23).

Se dúvidas restassem, o pensamento geográfico revela a sua importância para a atualidade, absorva nas maquinacões de um futuro que quer promissor, fecundo e luminoso, mas incapaz de conservar o cuidado necessário para, em primeiro lugar, pensar o presente, terrivelmente devastado pelas mãos humanas. Pelo que regressar a Kant e ao seu pensamento geográfico tem, desde logo, esta muito importante tarefa: a de nos fazer pensar a Terra, a sua condição, mas também a relação que com ela estabelecemos e a nossa mesma condição. Eis uma tarefa deveras urgente. Era-o já no tempo do Professor de Königsberg; mas é-o ainda, de um modo indiscutível, nos tempos presentes.

Referência

COSTA, F. G.; SILVA, H. G. da. *A ideia romântica de Europa: antigos caminhos, novos rumos*. Lisboa: Colibri, 2002.

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

SANTOS, L. R. dos. *A razão bem temperada: do princípio do gosto em filosofia e outros ensaios kantianos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022a.

SANTOS, L. R. dos. *Kant: Pensador da Terra*. Lisboa: Colibri, 2022b.

Kant sobre as ideias da razão como conceitos e como intuições¹

[Dietmar Heidemann]

Tradução

Isabela Pereira de Lima²

Universidade de Campinas (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.102707

Resumo

Este artigo discute alguns dos problemas que surgem da concepção de Kant sobre ideias da razão. Estes problemas não dizem respeito apenas à ambiguidade das ideias da razão como conceitos e intuições, como também às questões sobre a geração de ideias transcendentais. No início, eu primeiro apresentarei a classificação geral de Kant acerca dos conceitos e intuições. O problema aqui é como um indivíduo cognoscente que é finito e discursivo poderia conceber ideias que parecem ir além das suas capacidades cognitivas discursivas. Na segunda seção, eu apresento uma segunda dificuldade à concepção de ideias da razão de Kant, i.e., a teoria de ideias estéticas como intuições intelectuais que o gênio possui. Aqui, o problema é como essa asserção se relaciona à restrição crítica da cognição em Kant. Na conclusão, eu exploro brevemente se a teoria de ideias transcendentais fornece os recursos para superar essas preocupações.

Palavras-chave: ideias transcendentais; representação; conceito; intuição; ideias estéticas; gênio estético.

Abstract

The paper discusses some of the problems that arise from Kant's conception(s) of ideas of reason. These problems concern not only the ambiguity of ideas of reason as concepts and intuitions but also questions about the generation of transcendental ideals. To start with, I will first present Kant's general classification of concepts and intuitions. The issue here is how a finite discursive cognizer can possibly conceive of ideas that seem to exceed discursive cognitive capabilities. In section two, I present a second challenge to Kant's conception of ideas of reason, i.e., the theory of aesthetic ideas as intellectual intuitions the genius has. Here the issue is, how this view relates to Kant's critical restriction of cognition. In the conclusion I briefly explore whether the theory of transcendental ideas provides the resources to overcome these concerns.

Keywords: transcendental ideas; representation; concept; intuition; aesthetic ideas; aesthetic genius.

1 Tradução do texto original *Kant on Ideas of Reason as Concepts and as Intuitions*, de Dietmar Heidemann. A tradução foi feita mediante financiamento do CNPQ. Este texto foi apresentado no *Congresso Kant 300 anos: Heranças e Perspectivas*, em Campinas, 10 de abril de 2024. Dietmar Hermann Heidemann é professor na Universidade de Luxemburgo e editor-chefe da Kant-Gesellschaft. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2228-6946>. Email: dietmar.heidemann@uni.lu.

2 Mestranda em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas. Atualmente, conta com o fomento da FAPESP (2025/01139-0). E-mail: i246798@dac.unicamp.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-1776-4723>.

Introdução³

De acordo com a “escala” dos tipos fundamentais de representação consciente na primeira edição da *Crítica*, a percepção objetiva (*perceptio*, *i.e.*, conhecimento⁴) é dividida em intuição e conceito. Os conceitos são empíricos ou puros, e conceitos puros são ou noções (conceitos puros do entendimento, *i.e.*, categorias) ou ideias da razão <*Vernunftbegriffe*>. As ideias da razão devem, por isso, ser concebidas como representações conscientes puras, conceituais e objetivas. A taxonomia kantiana dos tipos de representações aparenta ser bastante clara e parece apresentar uma útil classificação das representações conscientes que os humanos podem possuir. Kant oferece uma estrutura cognitiva bem definida das representações mentais, dentro da qual a posição sistemática das ideias da razão não parece ser ambígua. Sobretudo, uma ideia da razão não deve ser concebida como uma intuição ou uma representação singular. Isso porque ideias são representações conceituais, isto é, representações gerais, as quais são, com respeito ao tipo, diferentes de representações singulares. Intuição e conceito são simplesmente mutuamente exclusivos.

Apesar da taxonomia de Kant ser assim inteligível, a divisão não é tão clara como aparenta ser *prima facie*, ao menos não no que diz respeito às ideias da razão. Porque mesmo que aceitemos a classificação kantiana das ideias da razão como conceitos, e temos bons motivos para fazê-lo, há ainda passagens, não limitadas aos escritos pré-críticos, que vão de encontro ao que poderíamos chamar de conceitualismo de Kant sobre as ideias da razão. E mesmo na própria *Crítica da razão pura*, a concepção kantiana de ideias da razão como conceitos é menos definitiva do que aparenta ser inicialmente. Na sequência, eu discutirei alguns dos problemas que surgem da(s) concepção(ões) kantianas de ideias da razão e apontarei algumas das dificuldades ou inconsistências das quais Kant parecia não estar ciente. Estes problemas concernem não apenas à ambiguidade das ideias da razão como conceitos e intuições, como também às questões de geração lógica das ideias transcendentais. Para mostrar por que essa ambiguidade surge, eu irei primeiro discutir os aspectos relevantes da classificação geral kantiana de conceitos e intuições. Aqui, a questão crucial é compreender como é possível que sujeitos cognoscentes, discursivos e finitos possam conceber ideias que aparentam exceder as suas próprias capacidades discursivas cognitivas. Na segunda seção, eu apresentarei um segundo desafio à concepção kantiana das ideias da razão, *i.e.*, a teoria de ideias estéticas como intuições intelectuais pertencentes ao gênio. Aqui a questão é como essa proposta se relaciona à restrição crítica kantiana do conhecimento. Na conclusão, eu investigarei brevemente se a teoria das ideias transcendentais fornece os artifícios para superar esses problemas.

1. O isolamento tripartite da intuição, conceito e ideia

Na *Crítica da razão pura* e na filosofia transcendental interpretada mais amplamente, *Zergliederung* <análise> e *Isolation* <isolamento> destacam-se como os principais procedimentos metodológicos para identificar os elementos do conhecimento. Kant explicitamente distingue *Zergliederung* e *Isolation* das abordagens metodológicas de seus predecessores, já que, diferentemente de Meier, Baumgarten, Wolff ou Reimar, ele visa a análise ou o isolamento, não de conceitos, mas das faculdades cognitivas (*KrV*, B 90-91). Kant afirma explicitamente que a determinação do status científico de qualquer conhecimento depende da sua decomposição ou análise e especificamente do *isolamento* de seus elementos:

³ As citações de Kant serão feitas segundo as abreviações e paginação da edição dos *Gesammelten Schriften*: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften (W. De Gruyter, 1902-). Todas as citações utilizam as traduções referidas na bibliografia; *KrV* – *Kritik der reinen Vernunft*; *KU* – *Kritik der Urteiskraft*; *Refl* – *Reflexion*;

⁴ N.T.: Ao longo do artigo, optamos, como é comum na tradição, por traduzir “cognição” <*cognition*> por conhecimento.

É extremamente importante isolar conhecimentos que sejam diferentes entre si no que diz respeito ao seu gênero e à sua origem, e evitar que se misturem àqueles a que habitualmente estão ligados no uso. O que os químicos fazem ao separar os materiais, e os matemáticos em sua doutrina pura das quantidades, os filósofos têm de fazê-lo ainda mais para determinar com segurança a proporção que um tipo particular de conhecimento tem no uso errante do entendimento [...] (KrV, A 842/B 870; A 843/B 871).

Na primeira *Crítica*, Kant segue o método de um isolamento tripartite, a saber, o isolamento da sensibilidade, do entendimento e da razão: “Na Estética Transcendental isolaremos a sensibilidade [...]” (KrV, B 36); “Em uma Lógica Transcendental nós isolamos o entendimento [...]” (KrV, B 87); E na Dialética Transcendental, ele examina como “isolar” a razão como “uma fonte de conceitos e juízos que brotam apenas dela, e referindo-se assim a objetos” (KrV, B 362)⁵.

Dado que, na taxonomia kantiana, as ideias da razão são subsumidas sob o gênero de conceitos em geral, e dado que conceitos são distintos da intuição, eu irei primeiro discutir como Kant procede com o isolamento da sensibilidade e do entendimento, ou da intuição e do conceito, respectivamente. O processo do isolamento produz uma série de notas características da intuição e do conceito que permitem a especificação do que eles são enquanto representações e, em particular, de como eles devem ser distinguidos. Uma vez que saibamos o que caracteriza conceitos enquanto conceitos, nós também saberemos o que são ideias da razão enquanto espécie de conceitos. Porque o que diz respeito aos conceitos em geral, também diz respeito às ideias da razão.

No início da Estética Transcendental, Kant diz que nós “*isolaremos* a sensibilidade retirando primeiramente tudo aquilo que o entendimento nela pensa por meio de seus conceitos, de modo que nada sobre a não ser a intuição empírica” (KrV, A 22/B 36). De maneira correspondente, ele explica na introdução à Lógica Transcendental que aqui “nós isolamos o entendimento (assim como isoláramos antes, na estética transcendental, a sensibilidade) e destacamos apenas, em nosso conhecimento, a parte do pensamento que tem sua origem unicamente no entendimento” (KrV, B 87). Os primeiros dois passos do isolamento, então, identificam a sensibilidade e o entendimento como fontes únicas ou troncos do conhecimento que devem cooperar para torná-lo possível. Um elemento crucial da teoria de Kant é que as capacidades cognitivas permitem às faculdades cognitivas exercitarem suas funções particulares cognitivas. Para Kant, “sensibilidade” e “entendimento” são “fontes” ou “faculdades” do conhecimento, enquanto “intuição” e “conceito” são os tipos de representações dos quais aqueles são capazes. Ou seja, a sensibilidade possui meramente a capacidade de receber representações intuitivas, *i.e.*, singulares, enquanto o entendimento possui meramente a capacidade de formar ou produzir representações conceituais. Somente atribuindo à sensibilidade e ao entendimento capacidades cognitivas que lhes são únicas, a saber, respectivamente, a de receber representações intuitivas e a de formar representações conceituais, é que eles podem cumprir com a sua função.

Kant detalha a estrutura das capacidades cognitivas da seguinte maneira: a capacidade cognitiva da faculdade da sensibilidade é a capacidade da intuição, *i.e.*, das representações que são, para o sujeito cognoscente, *singulares*, *sensíveis* e *imediatas*. Em adição, as representações intuitivas são *inclusivas*, já que as “partes” da intuição são limitações que podem apenas conter umas às outras do mesmo modo que partes maiores de espaços contém partes menores; ademais, elas são *coordenadas*, já que partes da intuição só podem coexistir, no lugar de serem logicamente ordenadas. Em contraste, a capacidade cognitiva da faculdade do entendimento é a faculdade dos conceitos, *i.e.*, de representações que são, para o sujeito cognoscente, *gerais*, *intelectuais* e *indiretas*. Além disso, representações conceituais são *não-inclusivas*, já que conceitos não são compostos de partes, mas encerram a *subordinação* no que diz respeito ao gênero, e a *coordenação* lógica no que diz respeito à espécie. Esses aspectos que Kant atribui à intuição e ao conceito são

⁵ Eu desenvolvi o argumento de Kant em: *Das Einzelne und das Allgemeine – Band 1: Kants Begründung des Stämmedualismus* (Heidemann, 2024, p. 13-56).

irredutíveis e mutuamente exclusivos, de tal modo que a sensibilidade não tem a capacidade de representar conceitos e o entendimento não tem a capacidade de representar intuições. Já que as suas capacidades cognitivas são mutuamente exclusivas, as faculdades cognitivas são, também, mutuamente exclusivas.

Como nós já vimos, as ideias da razão são representações conceituais. Permitamo-nos, portanto, analisar o que são conceitos para Kant com mais precisão: na *Estética Transcendental*, Kant se refere à forma característica da representação da intuição como *repraesentatio singularis*: “A representação que só pode ser dada por meio de um único objeto, contudo, é uma intuição” (*KrV*, B 47). Isso significa que, se temos intuições, nós sempre representamos nelas apenas coisas singulares – porque a nossa intuição é sensível e não intelectual – *esta mesa, este tom, ou esta parte da estrada*. Entretanto, só podemos representar algo singular como uma limitação, ou recorte, dentro de *uma* intuição homogênea e contínua. Espaços e tempos, então, não podem ser representados originalmente como partes das quais a intuição como um todo é composta. Isso porque, nem as partes do espaço, nem as partes do tempo, podem ser vistas como espaços e tempos de hierarquia superior, que atuariam como características gerais, idênticas a todos os espaços e tempos particulares; tal superordenação e subordinação lógica de representações seria uma maneira discursiva de representar um conceito. É por isso que os objetos da intuição sensível nos são dados imediatamente pela afecção como *coisas singulares*, ao invés de mediados por uma representação mais elevada.

Em contraste, conceitos são concebidos como representações gerais, seguindo o modelo de subordinação. Eles são representações distributivas às quais pertence “uma grandeza infinita dada” (*KrV*, B 39) que contém “sob si” (*KrV*, B 40) “uma infinita variedade de diferentes representações possíveis (como sua característica comum)” (*KrV*, B 40). Diferentemente da intuição, portanto, existem gêneros e espécies ordenados entre os conceitos – representações mais ou menos elevadas que podem variar em abrangência e riqueza de conteúdo – por exemplo, o conceito de “árvore” é mais abrangente que o conceito de “bordo”, “carvalho”, “salgueiro”, etc., mas, ainda assim, é mais pobre em conteúdo. O conceito de “árvore” está de fato contido logicamente, como uma característica ou nota característica analiticamente idêntica, nos conceitos de diferentes espécies de árvores; inversamente, porém, ele não contém “em si” essas espécies e essas características específicas. Em vez disso, ele representa apenas a representação geral, abstraída das várias espécies de árvores, que caracteriza uma árvore enquanto tal. O conceito, desse modo, representa, como alguma generalidade *discursiva*, um complexo de “representações parciais” elevadas e inferiores (*KrV*, B 48) e, de acordo com Kant, não representa objetos concretos por si mesmo; ele pode, assim, apenas se referir a objetos indiretamente, “por meio de certas notas⁶ características” (*KrV*, B 33).

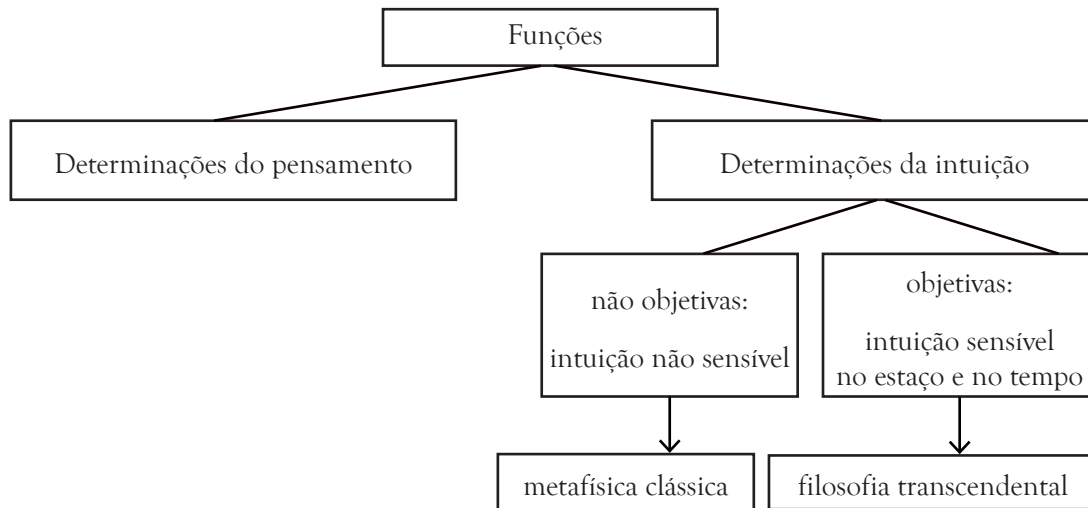
Em correspondência com a *Estética Transcendental*, Kant considera o procedimento de determinação das notas características dos conceitos na *Lógica Transcendental* como o isolamento do conceito. Comparado ao isolamento da intuição na *Estética Transcendental*, o isolamento de nossa faculdade conceitual na *Lógica Transcendental* é muito mais complexo. Kant se refere à característica por meio da qual o conceito é essencialmente diferenciado de nossa intuição *via* sua constituição formal como uma “função” (*KrV*, B 93). Assim como a intuição funciona por meio da receptividade e afecção para fornecer objetos do conhecimento, o conceito é baseado na espontaneidade e nas funções. A ideia operativa que está por trás do conceito de função indica a forma da representação que é particular ao conceito: um conceito discursivo se refere a objetos que representa apenas mediadamente – como já mencionado – porque, enquanto um complexo distributivo de notas características ou representações parciais, como as que constituem o conceito de “árvore”, ele representa apenas *generalidades*. Se, pois, várias representações são trazidas sob uma representação comum por meio de um conceito, então uma operação de ordenação deve, assim Kant postula, ocorrer quando diferentes

6 N.T.: Na tradução do Mattos da *KrV*, consta apenas “certas características”. Nós optamos aqui por manter a tradução utilizada pelo autor do texto.

representações são trazidas sob uma *única* representação, por exemplo: a ordenação lógica dos diferentes tipos de árvores, como “bordo”, “carvalho”, “salgueiro”, etc., sob o conceito “árvore”. Essa operação fundamental é expressa pelo conceito de função como “a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação em comum” (KrV, B 93), digamos, a ordenação de várias representações específicas de objetos naturais existentes sob o conceito coletivo “árvore”. Portanto, o conceito, enquanto uma representação comum, não representa *coisas singulares*, mas sempre *universais* — e isso diz respeito estruturalmente a todos os conceitos, ou seja, também às ideias da razão. Com isso, de acordo com a concepção kantiana, não é possível que um conceito (discursivo), enquanto função-ordenadora abstrata, refira-se imediatamente aos objetos. Isso porque cada conceito — estando, em princípio, em uma hierarquia infinita — pode apenas conter sob si outros conceitos. O conceito como *repraesentatio universalis* se mostra, então, como uma maneira de representar fundamentalmente distinta da intuição como *repraesentatio singularis*.

Tendo isolado a intuição na Estética Transcendental e o conceito na Lógica Transcendental, Kant se propõe, na Dialética Transcendental, a isolar a razão como uma terceira “fonte de conceitos e juízos que brotam apenas dela, e referindo-se assim a objetos” (KrV, B 362). À primeira vista, a razão parece ser uma fonte independente adicional do conhecimento porque é a “faculdade dos princípios” e, mais especificamente, a faculdade do raciocínio silogístico. Na verdade, a razão não é capaz de gerar conceitos, a saber, ideias, que poderiam ser consideradas como conhecimento, pois como a faculdade de inferência silogística, ela não lida com a intuição e não é, por isso, informativa sobre o mundo. Como Kant enfatiza diversas vezes, as ideias da razão não podem ter objetos correspondentes na intuição. Agora, é verdade que, de acordo com Kant, as ideias da razão são produtos de um mecanismo silogístico complexo que, no fim, leva a uma hipótese com o resultado de alma-mundo-Deus serem as principais ideias transcendentais da razão. No entanto, o raciocínio silogístico concerne apenas à maneira formal pela qual as ideias elevam-se como representações de um “máximo” ou da “totalidade das condições de uma coisa condicionada dada”. O raciocínio lógico não explica as ideias da razão enquanto conceitos *transcendentais*. O que é relevante aqui, ao invés do uso lógico da razão, é o seu uso real, isto é, a razão como a faculdade que gera conceitos transcendentais, conceitos que se referem ao mundo *a priori*. A analogia realizada por Kant é agora evidente: “que o conceito lógico forneça ao mesmo tempo a chave para o transcendental, e a tábua das funções do entendimento forneça ao mesmo tempo a linha genealógica para os conceitos da razão” (KrV, B 356). Esta afirmação é crucial: para compreender o que as ideias da razão são como conceitos transcendentais, em vez de lógicos, nós devemos obviamente retornar à tábua das funções lógicas. A expectativa é de que a explicação das categorias como funções lógicas concebidas como determinações da intuição sirva de modelo para explicar as ideias da razão como conceitos transcendentais.

Diz a passagem canônica: “A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo dá unidade também à mera síntese de diferentes representações em uma intuição e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento” (KrV, A 79/ B 105). Resumidamente, a citação diz que as categorias são as funções lógicas do juízo concebidas como determinações da intuição. Esta ideia inovadora é ainda mais explícita na segunda edição da *Crítica da razão pura*. A “explicação das categorias”, diz Kant, é que “Elas são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como *determinada* em relação a uma das funções lógicas do juízo” (KrV, B 128). No §20 da Dedução Transcendental, a mesma ideia se sustenta: “Todas as *categorias*, pois, são justamente essas funções de julgar, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas” (KrV, B 143).



Como o esquema mostra, Kant parece ter em mente a seguinte divisão: funções lógicas como “a unidade da ação de ordenação de diferentes representações sob uma representação comum” (*KrV*, A 68/ B 93) podem ser concebidas de duas maneiras fundamentalmente distintas, ou como determinações do pensamento <*Gedankenbestimmung*> (*KrV*, B 149), ou como determinações da intuição em geral. No primeiro caso, as funções lógicas devem ser compreendidas como formas do pensamento que organizam conceitos de modo que possam, e.g. como termo *sujeito* ou termo *predicado*, fazer parte de um juízo categórico: ‘S é P’. Já que a determinação do pensamento é, para Kant, meramente formal e não se refere à intuição, ela não tem nenhum valor: “Enquanto não haja intuição, não se sabe se através das categorias um objeto é pensado e sequer se algum objeto pode corresponder a elas” (*KrV*, B 288). No segundo caso, as funções lógicas são formas do pensamento referentes à intuição, i.e., ao conteúdo representado. É aqui que elas operam como categorias “de acordo com as quais o diverso de uma intuição dada é determinado” (*KrV*, B 143). Agora, já que as categorias não implicam analiticamente o tipo específico de intuição ao qual elas podem se referir (*KrV*, B 150), duas possibilidades principais devem ser distinguidas. Elas podem se referir, ou a uma intuição não sensível, i.e., a um tipo de intuição que humanos não possuem, ou precisamente ao tipo de intuição que nós temos, isto é, a intuição sensível no espaço e tempo, como fora deduzido na Dedução Transcendental.

A questão crucial agora é situar, no interior desse esquema, o lugar em que se encontram as ideias da razão enquanto conceitos supostamente transcendentais. Elas são meramente determinações do pensamento ou elas devem ser concebidas como determinações da intuição não-sensível? Por um lado, a razão é “a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios” (*KrV*, B 359), e deve “colocar o entendimento em completo acordo consigo mesmo, do mesmo modo como o entendimento coloca o diverso da intuição sob conceitos e, através deles, em conexão” (*KrV*, B 362). Nesse sentido, ideias da razão devem ser concebidas como “determinação do pensamento”, pois, enquanto tais princípios elas não unem a intuição, mas sim as regras do entendimento, i.e., elas exclusivamente se referem a conceitos ou ao pensamento. Por outro lado, entretanto, a razão se refere indiretamente à nossa intuição ao elevar as regras do entendimento à unidade mais alta possível. No primeiro caso, ideias transcendentais operam somente como princípios unificantes. Como tais princípios, elas não representam qualquer objeto concreto, mesmo que aquilo que elas unificam, os conceitos do entendimento, não seja em si mesmo vazio. Não obstante, ideias transcendentais não podem ser meramente princípios formais, pois os conceitos da totalidade última ou do incondicionado, como alma-mundo-Deus, gerados a partir do raciocínio silogístico, não devem ser concebidos como representações vazias.

A esta altura, um problema ainda mais fundamental deve ser levantado: A ideia transcendental é um conceito discursivo? Conceitos discursivos são os únicos conceitos que

a mente humana é capaz de formar. Parece que as ideias transcendentais enquanto conceitos de um máximo <Begriff eines Maximum> e de perfeição não podem ser concebidas como conceitos discursivos, mas devem ser pensadas como conceitos individuais completamente determinados. Porém, se ideias transcendentais são conceitos não-discursivos, nós, enquanto sujeitos cognoscentes discursivos, seríamos incapazes mesmo de concebê-las, apesar de elas serem conceitos logicamente possíveis. Tendo em vista a função regulativa positiva das ideias transcendentais, essa consequência seria deveras lamentável e certamente não a pretendida por Kant.

2. Ideias da razão como intuições

Como mostram alguns dos escritos pré-críticos e, em particular, as *Reflexões*, não publicadas, e as notas de aulas dos anos 70, Kant inicialmente concebia ideias como intuições. Nestes escritos, ele frequentemente associa as ideias da razão com as ideias platônicas. Na Reflexão 6050, por exemplo, ele diz que, *para Platão, ideias são intuições*, e confirma: *Platão está correto ao dizer que ideias não são conceitos e sim intuições* (Refl, AA 18: 434). Como nós vimos, isso definitivamente se altera na primeira *Crítica*. Nela, ideias da razão são conceitos, não intuições, de forma que a concepção das ideias de Platão não pode mais se sustentar⁷. Agora, na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant parece reintroduzir as ideias da razão como intuições, tese que havia sido descartada na primeira *Crítica* com a distinção entre a intuição e o conceito: ideias da razão são conceitos e não intuições. Entretanto, na terceira *Crítica*, ele explicitamente afirma que as ideias estéticas da imaginação do gênio devem ser concebidas como, ou quase como, ideias da razão, e que, como tais, elas são intuições (KU, AA 05: 314). Tendo por pano de fundo o que argumentei na primeira seção, discutirei agora se na terceira *Crítica* Kant mudou novamente de opinião sobre a conceitualidade das ideias da razão, ou se elas podem ser tanto conceito quanto intuição, mas em diferentes contextos sistemáticos.

A estética do gênio oferece uma resposta à questão “Como é possível uma obra de arte?” Ela recorre às capacidades cognitivas do gênio estético que é habilidoso na produção de arte de acordo com ideias estéticas. Estas devem ser concebidas, não como representações *discursivas*, i.e., conceitos, mas como intuições intelectuais. A proposta de Kant é que, com base nas “capacidades mentais” finitas, i.e., “imaginação e entendimento” (KU, AA 05: 316), o gênio estético dá origem a ideias estéticas que funcionam como normas estéticas não conceituais. As ideias estéticas não podem, porém, ser vistas como conhecimento, pois os seres humanos cognoscentes finitos são incapazes de ter intuições intelectuais. Apesar disso, as obras de arte, na sua singularidade estética exemplar, aparecem como representantes de uma ideia estética não conceitual do gênio. Aqui surge a dificuldade: a restrição cognitiva da primeira *Crítica*, que implica que os seres humanos cognoscentes são incapazes de ter intuições intelectuais, aparenta ser incompatível com a afirmação de que o gênio estético, um sujeito cognoscente finito, pode ter tais ideias estéticas não conceituais, isto é, as ideias da razão.

Kant apresenta o gênio estético como alguém com autoridade *exemplar* na elaboração da arte. O gênio, ele escreve, “é o talento (dom natural) que dá a regra à arte” (KU, AA 05: 307). Essas regras são especiais porque não são conceituais. De acordo com Kant, a avaliação estética não pode ser derivada “de alguma regra que tivesse por fundamento de determinação um conceito” (KU, AA 05: 307); mas, por outro lado, um produto jamais pode ser denominado artístico sem uma regra precedente” (KU, AA 05: 307). Pois, neste caso, tratar-se-ia de um produto acidental. Para Kant, é a estética do gênio que torna possível explicar como a bela arte está em conformidade com regras sem ser determinada por meio de conceitos discursivos. Existem ao menos quatro características que ele atribui ao gênio estético: em primeiríssimo

⁷ Para mais detalhes, conferir: *Vernunftidee und Sittlichkeit bei Kant und Platon* (Düsing, 2009, p.135-155; p.141-153).

lugar, “originalidade” e singularidade na elaboração da arte, *i.e.*, independentemente de regras conceituais; em segundo lugar, exemplaridade, pois seus produtos são “modelos” estéticos; em terceiro lugar, uma não-transparência cognitiva a respeito da produção da própria arte e a incapacidade de comunicar os “preceitos” estéticos correspondentes; e, em quarto lugar, a capacidade normativa concernente à bela arte isoladamente (KU, AA 05: 307-308). Dado esse perfil cognitivo do gênio estético, Kant define a “ideia estética” como

uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um *conceito*, possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível. – Vê-se facilmente que ela é a contraparte (*pendant*) de uma *ideia da razão*, a qual, inversamente, é um conceito ao qual nenhuma *intuição* (representação da imaginação) pode ser adequada (KU, AA 05: 314).

Portanto, uma ideia estética é uma intuição que não pode ser trazida sob conceitos. Visto que deve ser concebida como a representação de como uma obra de arte deve ser realizada, uma ideia estética é uma representação mental intuitiva, não conceitual. Em termos contemporâneos: uma ideia estética representa um conteúdo mental fundamentalmente distinto do conteúdo conceitual. Além disso, uma ideia estética não é uma intuição *sensível*, pois opera como uma *regra* de acordo com a qual o gênio torna seu trabalho exemplar, uma criação estética original. Esta é uma grande dificuldade na estética do gênio kantiana: conceber uma ideia estética como uma regra que não é nem sensível, nem conceitual, mas representa um produto da imaginação, *i.e.*, de uma faculdade cognitiva finita. Como o próprio Kant afirma, as ideias estéticas estão no limite da possibilidade do conhecimento

porque elas ao menos aspiram por algo que está além dos limites da experiência, buscando assim aproximar-se de uma exposição dos conceitos da razão (as ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade objetiva; em parte, e aliás principalmente, porque a elas, enquanto intuições internas, nenhum conceito pode ser inteiramente adequado (KU, AA 05: 314).

A inadequação conceitual das ideias estéticas se dá em razão de sua determinação material excedente, pois como representações da imaginação (estética) produtiva, elas vão além de qualquer apreensão conceitual. Ainda que, enquanto tais, as ideias estéticas pertençam ao gênio que as origina, o observador de uma obra de arte pode ser indiretamente afetado por elas na medida em que a percepção de uma obra de arte estimula a imaginação a dar “mais a pensar, por si mesma, do que um determinado conceito jamais permitiria compreender e, portanto, do que uma expressão linguística determinada”⁸ (KU, AA 05: 315). O tipo de relação proporcional entre a imaginação e entendimento que caracteriza a experiência estética está também presente no processo cognitivo do gênio estético. Porque o gênio não apenas representa o conceito de uma obra de arte como “fím”, mas concebe também o “material” “para a apresentação deste conceito”. Isso só é possível ao relacionarem-se a imaginação e o entendimento de um modo conforme a fins, de tal forma que o gênio sabe como chegar, de maneira não conceitual, a um “fím” estético.

Ao que parece, então, a estética do gênio de Kant exige que as ideias estéticas sejam consideradas como intuições intelectuais que valem como regras não conceituais e elevam normas estéticas. Ideias estéticas representam um conteúdo mental que é fundamentalmente distinto do conceitual. Elas não são discursivas, mas sim representações intelectuais intuitivas que combinam holisticamente a atividade da imaginação produtiva e o entendimento. Entretanto, qualquer cooperação não discursiva das faculdades cognitivas é impossível para a mente humana, porque intuições podem ser subsumidas apenas sob conceitos discursivos e não podem se misturar com eles, como é o caso das ideias estéticas. Por esse motivo, a mente humana, incluindo o próprio gênio, não pode sequer entender como uma ideia estética é capaz de representar algo, pois isto está para além do escopo do conhecimento humano possível.

8 N.T.: “e, portanto, do que uma expressão linguística determinada” não consta na tradução do Mattos, mas optamos por manter segundo a tradução do autor.

A conclusão a ser estabelecida parece ser que Kant considera que as ideias estéticas são, pelo menos, representações logicamente possíveis, intuições intelectuais, apesar de a mente humana ser incapaz de tê-las.

Ora, Kant, então, muda sua opinião sobre a natureza representativa das ideias da razão? Em outras palavras, ele permite uma natureza intuitiva das ideias da razão como fizera nos escritos pré-críticos? À primeira vista, não, pois ele concebe as ideias estéticas como uma *contraparte* <pendant> de uma ideia da razão, i.e., um conceito ao qual nenhuma intuição pode adequar-se — tal comparação seria fútil se Kant tivesse abandonado a tese das ideias da razão como conceitos. Se assim o fosse, haveria um conflito: de acordo com a taxonomia da primeira *Crítica*, ideias são conceitos, não intuições. Kant não descarta essa tese em nenhum momento da terceira *Crítica*. Por outro lado, é possível pensar que, mesmo que as ideias estéticas sejam conceitos, elas não são conceitos da razão e sim da imaginação. Entretanto, isso não resolve o problema, já que no §49 Kant explicitamente alinha as ideias estéticas e as ideias da razão de tal forma que as ideias estéticas são consideradas produtos da razão e não da imaginação. A conclusão a ser extraída da doutrina das ideias estéticas kantiana é que, no fim, Kant não chegou a uma solução harmônica para a teoria das ideias estéticas, pois, se elas são intuições, ele viola a restrição da possibilidade do pensamento e do conhecimento; e se elas devem ser concebidas como ideias da razão, então ele conserva o que é incompatível: ideias da razão como conceitos e, ao mesmo tempo, como intuições.

3. Conclusão

Na seção 1, eu argumentei que as ideias da razão são conceitos e que os únicos conceitos dos quais os humanos são capazes cognitivamente são os discursivos. Então, se as ideias transcendentais têm um uso real, elas devem se referir a algum tipo de conteúdo ou intuição, e essa referência deve ser imediata. Agora, ideias não são categorias e não se referem à intuição (humana). Portanto, elas parecem ser determinações do pensamento. Nesse caso, porém, elas não poderiam ser objetos transcendentais.

Na seção 2, eu tentei demonstrar que as ideias estéticas são, a rigor, ideias e, nessa medida, devem ser concebidas como conceitos. Isso parece problemático, porque Kant retrata ideias estéticas como intuições, mas ideias como conceitos não podem ser representações intuitivas. Novamente, como poderíamos apreendê-las discursivamente? Nós não podemos resolver esse conflito meramente tratando ideias estéticas como ideias da imaginação ao invés da razão. Isso porque a incompatibilidade entre ideias como conceitos e como intuições permanece, além de que Kant concilia ideias estéticas e ideias da razão.

Estaria Kant, então, confuso sobre as ideias da razão? Ou podemos simplesmente considerar que essas tensões são apenas pequenas inconsistências conceituais? Uma resposta possível a essa questão seria pontuar um fato, ou melhor, uma hipótese histórica: a Dialética Transcendental é o produto do pensamento pré-crítico kantiano, visto que já havia sido terminada, como alguns afirmam, por volta de 1770. — Essa afirmação, claro, é controversa. Outra resposta seria que nós deveríamos distinguir mais estritamente os contextos sistemáticos nos quais as ideias da razão têm algum papel, isto é, na filosofia especulativa, moral, na estética, teleologia e religião. A preocupação aqui é, eu presumo, que tal interpretação fragmenta a faculdade da razão e apaga o seu papel unificante geral na filosofia kantiana. — Mesmo assim, a incompatibilidade da ideia como intuição e conceito se mantém.

Referências

DÜSING, K. Vernunftidee und Sittlichkeit bei Kant und Platon. In: DÜSING, E.; DÜSING, K.; KLEIN, H. (eds.). *Geist und Sittlichkeit: Ethik-Modelle von Platon bis Levinas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

HEIDEMANN, D. *Das Einzelne und das Allgemeine*. Band 1: *Kants Begründung des Stämmedualismus*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2024.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2016.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2018.

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

Kant e l'interesse metafisico per la biologia: l'apriori categoriale tra sviluppo epigenetico e “preformismo del limite”

[*Kant and the metaphysical interest in biology: the categorical a priori between epigenetic development and “preformationism of the limit”*]

Jessica Segesta¹

Università degli Studi di Palermo (Palermo, Italy)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.102038

Abstract

Il saggio indaga le motivazioni metafisiche che hanno orientato l'interesse kantiano per il dibattito tra epigenetisti e preformisti in ambito biologico. Nella prima e seconda parte dello studio vengono ricostruite alcune tappe fondamentali della riflessione kantiana sul tema, mettendo in luce le ragioni di ordine metafisico che, di volta in volta, ne hanno guidato le scelte teoriche. L'analisi si concentra poi su alcuni passaggi della recensione alle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* di Herder, con l'obiettivo di individuare alcuni strumenti teorico-concettuali utili ad inquadrare la concezione critica dell'*a priori* categoriale. Sulla base di tali strumenti, viene quindi avanzata un'ipotesi interpretativa della conclusione epigenetica della *Deduzione trascendentale*, che integra elementi di natura preformista. A tal fine, viene introdotta la nozione di “preformismo del limite” per descrivere l'elemento strutturale che fonda e orienta l'epigenesi concettuale.

Keywords: Kant; epigenesi; preformismo; metafisica; Deduzione trascendentale.

Abstract

The essay investigates the metaphysical motivations that oriented Kant's interest in the biological debate between epigeneticists and preformationists. In the first two parts, I reconstruct several key stages of Kant's reflection on this issue, highlighting the metaphysical reasons that guided his theoretical choices at different moments. The analysis then focuses on selected passages from Kant's review of Herder's *Ideas for the Philosophy of the History of Humanity* in order to identify conceptual tools useful for framing the critical conception of the categorical *a priori*. On this basis, the essay advances an interpretative hypothesis concerning the epigenetic conclusion of the *Transcendental Deduction*, arguing that it integrates elements of a preformationist nature. To account for this structure, the notion of a “preformationism of the limit” is introduced to describe the structural principle that grounds and orients conceptual epigenesis.

Keywords: Kant; epigenesis; reformationism; metaphysics; Transcendental Deduction.

¹ Contrattista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche (SUM) dell'Università degli Studi di Palermo. E-mail: jessica.segеста@unipa.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9952-4132>.

Introduzione

È innegabile il debito che la filosofia trascendentale di Kant contrae fin da subito nei confronti dei dibattiti scientifici del tempo. Si pensi, innanzitutto, al confronto sulla natura dello spazio e del tempo, che aveva visto scontrarsi da un lato i leibniziani – sostenitori della natura prettamente relazionale dei loro concetti – dall'altra i newtoniani, per i quali invece spazio e tempo possedevano una realtà sostanziale di tipo assoluto². In fondo, è stato proprio nel tentativo di conciliarne le istanze che la riflessione kantiana è approdata, attraverso un percorso tutt'altro che lineare, a quel nuovo <Lehrbegriffe> (cfr. *Refl*, AA 18: 69, R. 5037; *KrV*, A 491 B 519) che finirà col rivoluzionare le sorti dell'intera speculazione metafisica: la tesi sull'idealità trascendentale delle forme pure della nostra intuizione. Analogamente un altro dibattito accompagna e segna, prima sotterraneamente e poi in termini via via sempre più espliciti, la concezione kantiana stavolta dell'apriori categoriale: è quello che, da tempo, animava il fervido panorama delle cosiddette scienze della vita³, ovvero, il dibattito tra epigenetisti e preformisti riguardante la generazione e lo sviluppo dei corpi organici.

Dopo gli studi pionieristici di Phillip Sloan⁴ e Timothy Lenoir⁵, negli ultimi anni una nuova generazione di studiosi ed interpreti si è impegnata a dimostrare l'ineludibilità delle questioni e delle problematiche attinenti all'ambito delle scienze della vita per una comprensione più coerente e compiuta della filosofia critica kantiana. In questo contesto, particolare attenzione merita certamente l'opera di Jennifer Mensch *Kant's Organicism: Epigenesis and the Development of the Critical Philosophy*, nella quale l'autrice mette in evidenza il ruolo chiave che, nello sviluppo della filosofia critica kantiana, è ricoperto dalla progressiva appropriazione di concetti mutuati dalle scienze empiriche, come per l'appunto quello di epigenesi e, più in generale, di sviluppo organico⁶. D'altra parte, la stessa teoria epigenetica che Kant elegge a modello di spiegazione dello sviluppo della ragione umana nel testo della seconda edizione della *Critica della ragion pura* (B 167), come pure quella di stampo preformista, da lui chiamata enigmaticamente in causa per discutere dell'origine dei concetti puri del nostro intelletto (A 66, B 91), non rappresentano semplicemente due teorie embriologiche di segno opposto, bensì riflettono dei paradigmi esplicativi legati a due differenti ordini di considerazione di natura e ontologica e fisico-teologica⁷ (Zammito, 2015, p. 203).

A tal proposito, un primo obiettivo di questo studio sarà mostrare come, a guidare le riflessioni kantiane in merito alla disputa tra gli allora sostenitori del preformismo e quelli dello sviluppo epigenetico in sede embrionale, sia stato fin da principio *un interesse profondamente metafisico* e non strettamente biologico⁸. La prima parte del lavoro sarà quindi dedicata a

2 Per uno sguardo più generale sul tema si rimanda a: Futch, 2008; Arthur, 2021; Belkind, 2013.

3 Per un quadro più esaustivo del dibattito cfr. Mensch, 2013, p. 1-7; Sloan, 2002; Bertolotti 1990, p. 15-18; La Padula, 2023.

4 Sloan, 1979.

5 Lenoir, 1980; 1989.

6 Ferrarin fa notare che, in sede di *Critica della ragion pura*, l'analogia con lo sviluppo organico affianca e integra quella che assimila lo sviluppo delle conoscenze razionali pure alla progettazione e costruzione di un edificio: "If reason develops its system of pure cognitions out of its spontaneity, its making is more comparable to the generation of organism in epigenesis than to the technical production of artifacts. At the same time, the idea avails itself of deliberate efforts and designs [...]. Kant need both the organic unity of reason and the appeal to the architect" Ferrarin, 2015, p. 41.

7 Secondo Lebrun, mutuando il concetto di sviluppo organico dalla biologia la filosofia kantiana opera un deciso slittamento di prospettiva in vari ambiti del sapere, compiendo così un passo decisivo verso la rottura con la teleologia tradizionale (Lebrun, 1993, p. 358); una rottura che, secondo quanto riporta Lebrun, si realizza di fatto solo con la *Kritik der Urteilskraft* e la teorizzazione del giudizio riflettente. È all'interno di tale opera, d'altronde, che Kant teorizza l'idea di organismo come <Naturzwecke> (§64; §66); concezione che ne definisce al meglio il profilo autonomo, non inquadrabile nell'ottica di una produzione demiurgica (Lebrun, 1993, p. 327-328), né in quella visione meccanicistica della natura che è tipica del pensiero moderno (Marques & Brito, 2014, p. 101-106). Sul concetto kantiano di organismo nella *Kritik der Urteilskraft* e sulle opere successive si rimanda a: Emundts, 2001; si veda anche: Fellbaum, 2005

8 Un'idea, questa, che riprende quanto messo in luce da Mensch (Mensch, 2013, p. 214, n. 283). Diversa è la

ripercorrere brevemente le tappe che hanno segnato il posizionamento kantiano all'interno del dibattito biologico del tempo, mettendo di volta in volta in luce le ragioni metafisiche che ne hanno determinato e definito le tendenze teoriche. Più nello specifico, verranno analizzati alcuni passaggi tratti dal testo del *Beweisgrund* (1763) nei quali si fa esplicitamente riferimento ai modelli biologici del preformismo individuale e dell'epigenesi meccanica, per mostrare innanzitutto come in questi primi anni le esigenze metafisiche della filosofia kantiana spingano verso una forma emendata di preformismo. Si analizzeranno poi alcune riflessioni manoscritte risalenti agli anni settanta, all'interno delle quali è piuttosto ad un peculiare modello epigenetico che Kant rimanda per definire stavolta lo sviluppo "organico" dei principi della conoscenza umana.

Saranno infine presi in esame alcuni passi specifici tratti dal testo della recensione di Kant all'opera di Herder *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*; ciò al fine di individuare alcuni strumenti teorico-concettuali che, come si mostrerà in corso d'opera, risultano essere indispensabili per meglio inquadrare la più matura concezione kantiana dell'*a priori* categoriale, tenendo conto delle note ambiguità che le fanno da contrassegno nel testo della *Critica della ragion pura*. Trattasi di ambiguità che, come è noto, derivano dalla scelta kantiana di appropriarsi in via ufficiale del modello di sviluppo epigenetico per descrivere il paradigma epistemico istituito dalla *Deduzione trascendentale* (B 167), mantenendo al contempo degli elementi di natura preformista nella descrizione della loro origine (A 66, B 91). A questo proposito, nella parte conclusiva dello studio si appronterà, alla luce degli strumenti teorico-concettuali acquisiti, un'ipotesi di lettura riguardante la conclusione epigenetica della *Deduzione* che contempla una base di natura preformista di tipo particolare. Si introdurrà quindi la nozione di "preformismo del limite", avanzando un'ipotesi teorica che intende porsi come alternativa alla tesi del preformismo minimale di Günter Zöllner, nella misura in cui prefigura uno slittamento categoriale del problema, individuando come elementi "preformati" non tanto disposizioni già date, ma piuttosto le *limitazioni* di una forma spontanea di produzione.

1. Per una forma "emendata" di preformismo: le ragioni metafisiche del Kant precritico

Già a partire dalla seconda metà degli anni '50 si hanno espliciti rimandi, da parte di Kant, alle teorie biologiche sulla generazione dei corpi organici. Piuttosto noti, a questo proposito, sono i riferimenti al modello epigenetico di Georges-Louis Leclerc de Buffon⁹ all'interno delle lezioni di geografia fisica¹⁰. Si trattava, in estrema sintesi, di un modello secondo il quale la formazione dell'embrione era considerata avvenire a partire dalla combinazione di molecole organiche determinata dall'azione meccanica di "microforze" prive di finalità intrinseca, analoghe a quelle di stampo newtoniano (Gaissinovich, 1968; Hall, 1968). A questa concezione si opponevano i sostenitori¹¹ di un preformismo di tipo individuale – teoria che, al tempo, faceva eco all'armonicismo di derivazione leibniziana –, per i quali l'origine dei corpi organici era riconducibile invece allo sviluppo di germi e/o semi preesistenti ad ogni singolo atto generativo, nei quali l'individuo risultava essere completamente dato in una sorta di forma

posizione di Zammito, per il quale le considerazioni kantiane sul tema restituirebbero delle autentiche ipotesi teoriche concretamente volte a contribuire al dibattito scientifico dell'epoca (Zammito, 2015).

9 Esiste in verità una notevole controversia riguardante la collocazione della teoria embriologica di Buffon, dal momento che molti interpreti trovano non pochi elementi di "preformismo" in essa (Zammito, 2015, p. 203). Buffon credeva infatti che l'epigenesi potesse essere assimilata a un approccio materialista e che utilizzasse meccanismi, anche se non poteva essere ridotta *tout court* ad un meccanismo (Hoquet, 2005).

10 L'opera principale di Buffon, la *Histoire naturelle générale et particulière* (1749), veniva adoperata da Kant come riferimento per le lezioni di geografia fisica iniziate nel 1756.

11 Tra le forme più influenti di preformismo nell'età moderna vi era sicuramente l'ovismo, teoria secondo la quale il feto sarebbe già *completamente preformato* all'interno dell'ovulo femminile. Tra i sostenitori di tale teoria si ricordano Albrecht von Haller (1708-1777) e Charles Bonnet (1720-1793).

“miniaturizzata”.

Kant dimostra di essere ben consapevole del fatto che il dibattito biologico ruoti in questi anni attorno a queste due teorie – quella dell’epigenesi “meccanica” e quella del preformismo “individuale” – e dimostra anche di avere le idee piuttosto chiare su dove posizionarsi. Ce ne dà prova all’interno dell’opera del 1763 intitolata *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*; un testo la cui reale vocazione, come il titolo stesso basterebbe a suggerire, è tutt’altro che di natura biologica. All’altezza della considerazione 4° della 2° sezione, nel contesto di quello che si presenta essere a tutti gli effetti un tentativo di emendazione dell’allora prova di stampo fisico-teologico¹², ritroviamo infatti un commento, tutt’altro che neutro, ai due modelli di sviluppo organico menzionati sopra. Kant scrive infatti:

La struttura delle piante e degli animali dimostra una disposizione tale, che sono per essa insufficienti le leggi universali e necessarie della natura <die allgemeine und nothwendige Naturgesetze unzulänglich sind>. Ora, pur essendo assurdo considerare la prima generazione di una pianta o di un animale come un risultato meccanico accessorio di leggi universali della natura, tuttavia rimane ancora una duplice questione, che dalla ragione addotta non è risolta: se, cioè, ogni individuo sia immediatamente costituito da Dio e perciò sia di origine soprannaturale, essendo solo la riproduzione, cioè il passaggio da tempo a tempo, affidata per lo sviluppo ad una legge naturale, ovvero se alcuni individui del regno vegetale e animale siano certo di immediata origine divina, ma siano tuttavia dotati di un potere, per noi inconcepibile <uns nicht begreiflichen Vermögen>, di generare il proprio simile secondo una ordinata legge di natura, e non soltanto di svilupparlo <nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln>. Da entrambi i lati si affacciano delle difficoltà. È forse impossibile stabilire quale sia la più grande (BDG, AA 02: 114; tr. p. 158).

Poco dopo ritroviamo anche un riferimento esplicito alle tesi di Buffon e di Maupertuis¹³:

Le forme interiori del signor di Buffon, e gli elementi di materia organica, che secondo l’opinione del signor di Maupertuis, si congiungono in conseguenza dei loro ricordi secondo le leggi del desiderare e dell’abborrire, sono o non intelligibili <unverständlich>, proprio come la cosa stessa, o del tutto inventati arbitrariamente <ganz willkürlich erdacht>. Ma se non teniamo conto di simili teorie, dobbiamo poi per questo lanciarne un’altra egualmente arbitraria <die eben so willkürlich ist>, e cioè che tutti gli individui siano di origine soprannaturale, sol perché non si capisce il modo naturale della loro nascita? Qualcuno ha forse mai resa comprensibile meccanicamente la facoltà del lievito, di generare il suo simile? Eppure non ci si appella per questo ad un principio soprannaturale (BDG, AA 02: 115; tr. p. 159).

Ci sono almeno due elementi che, specie ai fini del presente studio, vale qui la pena sottolineare. Innanzitutto, è degno di nota il fatto che Kant accomuni sotto il segno della *totale arbitrariness* tanto la teoria epigenetica quanto la teoria preformista, sottolineando come a nessuna delle due competeva un reale valore esplicativo in ambito biologico – idea che, come è noto, resterà pressoché inalterata fino alla stagione critica¹⁴. D’altra parte, se il ricorso esclusivo ad un principio di ordine soprannaturale per spiegare i fenomeni del mondo naturale è già sintomo, per il Kant precritico, di quella pigrizia intellettuale che contraddice ogni genuina indagine

12 Basata sul principio di causalità efficiente e non sul *nexus finalis* (Menichetti, 2001, p. 189). Il principale difetto della allora prova fisico-teologica era individuato da Kant nel potenziale tratto “antiscientifico” che contraddistingueva il ragionamento di tipo finalistico. Per concludere a Dio dalla bellezza e dal finalismo osservabile in natura era, infatti, indispensabile riconoscere il carattere del tutto contingente di questo ordine, che invece il determinismo scientifico problematizzava. È soltanto nella *Kritik der Urteilskraft* che il potenziale conflitto fra la fisico-teologia ed il principio di causalità verrà scongiurato, con l’introduzione della distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente. Il principio trascendentale di finalità non risulterà allora di per sé anti-scientifico, ma, per la sua originarietà, pre-scientifico.

13 Le teorie di Maupertuis furono espone per la prima volta nella sua *Dissertation physique à l’occasion du nègre blanc* (1744), pubblicata in forma anonima e riedita in versione rivista con il titolo *Vénus physique* (1745). Una versione ulteriormente rivista fu poi presentata nella prima parte del *Système de la nature* del (1751), pubblicato in tedesco nel 1754. Kant possedeva una copia personale di questa edizione.

14 Cfr. V-MP/Mron, AA 29: 761.

filosofica¹⁵, l'alternativa epigenetica presentata da Buffon e Maupertuis restituisce anch'essa un'ipotesi del tutto arbitraria e, per questo, destinata al fallimento in ambito scientifico¹⁶.

Al di là delle questioni di ordine metodologico, alle quali Kant pure si mostra essere qui particolarmente sensibile (Zammito, 2015, p. 204-205), sono le più profonde ragioni metafisiche che le sottendono ad interessare propriamente il filosofo prussiano: “Ciò che a noi importa è solo far notare la prevalenza delle ragioni in quanto metafisiche <der Gründe, in so fern sie metaphysisch sind>” (BDG, AA 02: 114; tr. p. 158). Ed è su tale piano che l'epigenesi ed il preformismo rivelerebbero per Kant il loro volto più problematico. La prima farebbe esclusivamente appello a forze di tipo meccanico, escludendo del tutto la presenza di ordinamenti di tipo finalistico in natura. Così facendo essa contraddirebbe quella che, agli occhi del giovane Kant, restituisce una sorta di evidenza empirica: “una grande arte ed una combinazione contingente, fatta con libera scelta in conformità a certi scopi <durch freie Wahl gewissen Absichten gemäß>, sono ivi evidenti” (BDG, AA 02: 114; tr. p. 158). Il preformismo individuale, di contro, si appella alla causalità finalistica del divino dando vita ad un modello di spiegazione dei fenomeni naturali che non solo risulta essere del tutto privo di necessità nei suoi effetti – l'intelletto divino avrebbe infatti potuto dare vita ad un ordinamento diverso da quello a cui apparteniamo¹⁷ –, ma finisce altresì col sottrarre forza formativa alle singole creature. Entrambe ragioni per le quali Kant non è disposto, né di fatto lo sarà mai¹⁸, ad accettare una tale versione del preformismo.

Nel 1763 Kant sembra quindi voler suggerire un'alternativa tanto al meccanicismo epigenetico quanto alla teleologia preformista; alternativa per la quale, pur ammettendo un'insondabile origine divina degli esseri viventi, pure si concede loro una reale *capacità produttiva* e non meramente riproduttiva, secondo leggi di natura. “Il mio scopo”, scrive infatti Kant, “è soltanto quello di mostrare [...] come alle cose naturali si debba concedere una maggiore possibilità di produrre conseguenze secondo le leggi universali <eine größere Möglichkeit nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen>” (BDG, AA 02: 115; tr. p. 160). Si tratta, detto in altri termini, di riconoscere alle singole sostanze un'attitudine non soltanto a “sviluppare <entwickeln>”, ma anche a “generare <erzeugen>” il proprio simile (BDG, AA 02: 115; tr. p. 159) secondo le leggi universali vigenti in natura. Poco più in là nel testo, nella sezione dedicata alle regole del metodo emendato della teologia fisica, Kant aggiunge: “nella struttura stessa di un animale è da supporre che una disposizione unica <ein einzige Anlage> abbia una capacità feconda di molte conseguenze utili <eine fruchtbare Tauglichkeit zu viel vortheilhaften Folgen>” (BDG, AA 02: 126; tr. p. 170). Si tratta di un'indicazione particolarmente degna di nota, dal momento che offre un primo importante chiarimento circa la funzione assegnata in questi anni alle *Anlagen* – nozione che, come è noto, avrà un ruolo chiave nella definizione dell'apriori categoriale in sede critica. In questi anni, con tale termine Kant sembra di fatto rinviare alla *capacità propria* di ogni organismo di dare vita a molteplici forme di sviluppo, eludendo così il rischio di incorrere nelle rigidità tipiche di un preformismo a trazione meramente divina.

D'altra parte, al netto delle critiche che vengono riservate in questi anni ad entrambe le teorie embriologiche, ciò che sembra delineare Kant tra le pagine meno frequentate del *Beweisgrund* è di fatto una *revisione* del modello preformista¹⁹, secondo la quale verrebbe concessa una maggiore capacità produttiva secondo le leggi naturali alle singole creature, “limitando” il potere causale che il divino esercita su di esse. Alternativa, questa, che si inserisce a pieno titolo

15 Cfr. *V-MPLI/Pöhlitz*, AA 28: 233; see *V-MP/Mron*, AA 29: 760-63.

16 Il fallimento è dovuto al fatto che una tale teoria tende ad attribuire un potere eccessivo alla materia, tanto da esser liquidata da Kant come una forma di “ilozoismo”.

17 Da tenere presente è il fatto che Kant, in questi anni, ammette la possibile esistenza di più mondi in senso metafisico, riconoscendo la possibilità che il divino possa aver scelto di dare vita ad ordinamenti mondani che seguono schemi di natura spazio-temporale alternativi (cf. *PND*, AA 01: 414; tr. it. p. 50).

18 In sede critica, sarà l'adozione di un modello di sviluppo epigenetico non meccanico e su base preformista la soluzione approntata da Kant per *rendere ragione* tanto del carattere spontaneo, quindi puro dei concetti puri dell'intelletto umano, quanto della necessità del loro riferimento oggettivo.

19 Sulla presenza di elementi espressamente preformisti nel Kant precritico vedi: Zöller, 1988.

all'interno di quello che, come si è in parte già accennato, sarebbe stato il tentativo da parte di Kant di emendare la prova fisico-teologica basandola non più sul *nexus finalis*, ma sul principio di causalità efficiente della scienza (Menichetti, 2001; p. 189). Un tentativo che, a sua volta, riflette l'originaria esigenza kantiana di approntare una spiegazione di ordine metafisico dei fenomeni naturali capace di armonizzarsi con i paradigmi esplicativi dell'allora scienza fisico-matematica²⁰.

2. La “svolta” epigenetica nelle *Reflexionen* degli anni Settanta

Se nel corso dei primi anni Sessanta Kant sembra di fatto intenzionato a riformare il modello preformista concedendo maggiore capacità produttiva al singolo organismo vivente, senza però mettere in questione la sua “immediata origine divina” (BDG, AA 02: 115; tr. p. 159), a partire dagli anni Settanta è invece ad un modello di sviluppo di tipo epigenetico che egli fa esplicitamente riferimento. E lo fa, stavolta, non per fornire ipotesi sull'origine dei corpi organici, bensì per *descrivere* l'origine organica²¹ dei principi della conoscenza umana. Sono questi, infatti, gli anni in cui si fa oramai più che evidente l'intenzione kantiana di riappropriarsi di quei modelli di spiegazione che in sede biologica non hanno una reale ed effettiva valenza epistemica, per *restituirli* al piano dell'indagine metafisica (Mensch, 2013)²² cui originariamente appartenerebbero, quello che riguarda appunto lo sviluppo delle facoltà conoscitive umane.

In questi anni, determinante è per Kant l'influenza esercitata dalle tesi di J. N. Tetens (La Padula, 2023; p. 192-198), che nei *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* ipotizzava una forma di evoluzione dall'interno (da forme già date), capace di coesistere con un modello di sviluppo epigenetico; ammettendo così una sorta di “epigenesi per mezzo dell'evoluzione o una evoluzione che produce nuove forme” (Ferrini, 2022, p. 115). Una “via di mezzo”, quella prospettata dal filosofo e matematico tedesco, da lui impiegata nell'ambito di una vera e propria teoria riguardante lo sviluppo delle facoltà umane (La Padula, 2023; p. 193). Una teoria, condotta però secondo quel metodo osservativo che era tipico della psicologia empirica e che, per Kant, non poteva che risultare del tutto inadeguato all'oggetto trattato (cf. *Refl*, AA 18: 23, R. 4900). Per Tetens la questione era dimostrare se lo sviluppo delle nostre facoltà conoscitive “sia un'evoluzione di disposizioni naturali già esistenti o un'epigenesi che produce nuove facoltà per cui in precedenza era presente non più che la recettività a poterle accogliere” (Tetens, 2008, p. 997). Un punto sul quale il Kant dei primi anni settanta sembra avere già le idee piuttosto chiare, come sembrano confermare alcune riflessioni risalenti a questi anni, che vale qui la pena di prendere in considerazione.

All'interno della *Reflexion* 4275, risalente ai primi anni '70, Kant ammette piuttosto esplicitamente che il suo sistema filosofico contempla un'origine epigenetica dei principi razionali, ponendosi come alternativa rispetto al modello crusiano²³ della preformazione da principi soggettivi, ma anche rispetto ai sistemi basati sull'*influxu physico* ed a quelli fondati

20 Già all'interno dei *Gedanken* Kant aveva ammesso che, se si vuole determinare ad esempio la vera misura delle forze vive presenti in natura occorre “congiungere <verknüpfen> le leggi metafisiche con le regole della matematica”; GSK, AA 01: 107, tr. it. 131.

21 Noto è il parallelismo che, in sede di *Architettonica della ragion pura*, Kant istituisce tra la sistematicità delle conoscenze razionali e l'organicità delle forme di vita (K γ V, A 832-36, B 860-64).

22 Goy ha fatto notare che, accanto ad un ampio uso del concetto di epigenesi in ambito metafisico, in questi anni Kant ricorre con frequenza anche alla nozione di *vis formativa*, conferendogli una valenza prettamente epistemica e non ancora un inquadramento biologico, come lo avrà invece all'interno della *KU* (cfr. AA 05, § 65). Tale concetto, nello specifico, serve in questi anni a designare la fonte di *produzione spontanea* delle rappresentazioni mentali tanto nell'uomo quanto nell'animale (Goy, 2014, p. 45).

23 Kant tornerà a riferirsi al modello crusiano nella nota conclusiva del §36 dei *Prolegomeni*, identificandolo con un modello alternativo tanto alla generazione spontanea quanto all'epigenesi (*Prol.* AA 04: 320).

invece sull'*intuitu intellectuali*²⁴.

Crusius spiega i principi reali della ragione a partire dai principi soggettivi secondo il *systemate praeformationis*; Locke secondo l'*influxu physico* come Aristotele; Platone e Malebranche a partire dall'*intuitu intellectuali*; noi secondo l'*epigenesis* dall'uso delle leggi naturali della ragione (*Refl*, AA 17: 492; traduzione mia).

Nella coeva *Reflexion* 4446 Kant spiegherà poi le ragioni del suo rifiuto del modello preformista, qui emblematicamente associato a Crusius e non direttamente a Leibniz (Lu-Adler, 2018, p. 38): secondo questo modello, scrive il filosofo, noi “non sappiamo cosa Dio ci ha dato” (*Refl*, AA 17: 554; traduzione mia), restiamo cioè inconsapevoli circa l'effettiva natura di ciò che ci sarebbe dato. In un'altra riflessione manoscritta, stavolta risalente alla seconda metà degli anni Settanta, Kant ammette poi che i concetti dell'intelletto non sono concetti edotti, bensì prodotti; questione non di poco conto, se si tiene presente che il preformismo era anche definito una teoria dell'eduazione, l'epigenesi, di contro, una teoria della produzione (*KU*, AA 05: 376). Nello specifico, i concetti dell'intelletto sono concetti che vengono prodotti del tutto *a priori*, perché per il tramite della coscienza che noi stessi abbiamo della natura formale del nostro intelletto.

(Se i concetti siano semplicemente edotti o prodotti*. Preformazione ed epigenesi)

*(prodotti o attraverso l'influsso fisico (empirico) o attraverso la consapevolezza della natura formale della nostra sensibilità e dell'intelletto in occasione dell'esperienza <durch gel Bewusstseyn der formalen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit und Verstandes bey gelegenheit der Erfahrung>, quindi comunque prodotti *a priori*, non *a posteriori*) (*Refl* AA 18: 08, R. 4851; traduzione mia).²⁵

Queste, come altre riflessioni²⁶, mostrano come a partire dagli anni Settanta Kant abbia preso nettamente posizione a favore dell'epigenesi intellettuale, adottando quello che sulla carta si presenta già essere una sorta di sistema della *produzione a priori dei concetti puri*. Un'adozione del tutto coerente con quella che di lì a breve sarà l'assunzione del modello della *acquisitio originaria*²⁷ dei concetti puri dell'intelletto (*ÜE*, AA 08: 221-222); l'unico che, agli occhi del Kant più maturo, si mostrerà capace di rendere ragione non soltanto della purezza di tali concetti, ma finanche della necessità del loro riferimento oggettivo. Tra le espressioni forse più rivoluzionarie del criticismo kantiano, c'è infatti che una siffatta necessità non risulta più derivare dalla dogmatica assunzione di una loro insondabile origine divina, ma essere piuttosto legata all'*originarietà del processo di acquisizione* dei suoi elementi (De Azevedo Marques, 2008). In ottica critica, detto in altri termini, la necessità che fa da contrassegno ai concetti puri dell'intelletto umano non può essere frutto di una donazione ad opera del divino: se così fosse, nulla garantirebbe che non siano poste in noi rappresentazioni concettuali contrarie a quelle che possediamo attualmente e che sono, per questo, capaci di annullarne la (nei fatti solo) presunta necessità. Per Kant, una tale necessità è piuttosto il portato di un'acquisizione di tipo originario, perché di fatto totalmente *ad opera* del nostro intelletto e non appannaggio di un intelletto altro, per quanto di natura divina²⁸. È questo, in fondo, il senso per cui, tra le note apposte alla prima edizione

24 Qui, accanto al nome di Platone, Kant pone quello di Malebranche, rappresentate di spicco di quell'occasionalismo che, allora, costituiva l'alternativa metafisica tanto all'armonicismo leibniziano, quanto al sistema dell'influssionismo di matrice aristotelico-cartesiana. Per quanto concerne il dibattito tra influssionismo e armonicismo rinvio a: Watkins, 1998.

25 All'interno della *Refl*. 4859 Kant fa inoltre riferimento ad un'origine dei concetti trascendentali che avverrebbe “*per epigenesin intellectualem*”; *Refl*, AA 18: 12.

26 Cfr. *Refl*, AA 17: 416, R. 4104; *Refl*, *Refl*, AA 17: 491, R. 4275.

27 Secondo Lu-Adler la stessa *acquisitio originaria* dei concetti puri chiama in causa una combinazione di preformismo ed epigenesi (Lu-Adler, 2018). È lo stesso Kant, sottolinea Lu-Adler, che riferendosi ai concetti puri dell'intelletto, evidenzia la necessità di avere un fondamento “innato” da cui muovere per la loro acquisizione (cfr. *ÜE*, AA 08: 221).

28 Ricordiamo che, già in sede di *Nova Dilucidatio*, Kant aveva riconosciuto il carattere arbitrario delle rappresentazioni poste in essere dall'intelletto divino (*ND*, AA 01: 414; tr. it. p. 50). A quel tempo, come si è mostrato nella prima parte di questo studio, il filosofo prussiano aveva optato per una forma emendata di preformismo, che limitava il peso della determinazione arbitraria del divino, assegnando maggiore potere espressivo alle singole creature.

della *erste Kritik* Kant scriverà che “una necessità impiantata <eingepflanzte Nothwendigkeit> non dimostrerebbe la necessità” (HN, AA 23: 26; traduzione mia); ragion per la quale è del tutto escluso che i concetti puri siano delle semplici *disposizioni soggettive al pensare* “piantate in noi con la nostra esistenza e ordinate dal nostro creatore” (KrV, B 167), secondo ragioni che a noi risultano essere del tutto ignote. Si tratta, piuttosto, di principi che sono “pensati da sé <selbst-gedachte>” (ivi), ovvero, di principi che sono *spontaneamente prodotti* dal nostro intelletto e, come tali, originariamente dati con e a partire da esso.

3. Epigenesi concettuale e “preformismo del limite”

Alla luce di quanto detto finora, resta il nodo legato a tutti quei passaggi tratti dalla prima edizione della *Critica della ragion pura*, ma che sono stati mantenuti nel testo della seconda e che da sempre — non senza ragione — hanno destato non poco disorientamento tra le fila degli interpreti e degli studiosi della filosofia critica kantiana. Piuttosto noto è il passaggio all'altezza di A 66 B 91 che introduce alla *Analitica dei concetti*, nel quale Kant sembra adottare un linguaggio tipicamente preformista per discutere dell'origine dei concetti puri dell'intelletto, tanto da aver spinto diversi interpreti a parlare di una vera e propria “analogia preformista” e non epigenetica in sede di *Deduzione trascendentale* (Sloan, 2002; Zammito, 2007; 2015). Nel passo in questione si legge infatti:

Noi dunque seguiremo i concetti puri sino ai loro primi germi <ersten Keimen> e alle loro prime disposizioni <Anlagen> nell'intelletto umano, lì dove stanno pronti <vorbereitet liegen>, fino a quando non vengano finalmente sviluppati in occasione dell'esperienza <bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt...werden> e, proprio mediante lo stesso intelletto — una volta liberati dalle condizioni empiriche che vi inervano —, non vengano presentati nella loro purezza.

Come interpretare passaggi di questo tipo alla luce del progressivo avvicinamento di Kant alle tesi epigenetiche nel corso degli anni Settanta? Ma, ancor di più, considerata quella che sarà poi la sua ufficiale adesione, nel testo della seconda edizione della *Critica della ragion pura*, al “sistema dell'epigenesi della ragion pura” (B 167)? È a tale sistema e non a quello della preformazione, né tantomeno a quello della *generatio aequivoca*²⁹ che si appella il filosofo prussiano nel §27 della *Deduzione trascendentale* per chiarire la necessità oggettiva dei concetti puri dell'intelletto. Su di un punto la letteratura critica sembra essere concorde: sul fatto che non è possibile derubricare passaggi come quello sopracitato semplicemente destituendoli dall'impianto del sistema critico, imputandoli ad un'improbabile dimenticanza del suo autore. E ciò perché tali passaggi rivelerebbero in realtà un aspetto peculiare della stessa *Deduzione trascendentale*, ovvero, il fatto che in essa il modello di sviluppo epigenetico, per poter salvaguardare la purezza e l'originarietà dei suoi elementi, sembra dover necessariamente chiamare in causa una dose “minima” di preformismo (Zöller, 1988; Lu-Adler, 2023, p. 119). Ancora oggi, una delle tesi più accreditate al riguardo è quella del cosiddetto “preformismo minimale”³⁰ teorizzata sul finire degli anni '80 da Günter Zöller. Secondo l'autore, vi sarebbe infatti una solida base preformista che accompagna la speculazione kantiana fin dai primi anni di attività e che, in sede critica, si sarebbe fatta garante della purezza dell'epigenesi concettuale — limitata per Zöller al solo riferimento oggettivo delle categorie (Zöller, 1988, p. 88) —, riducendo al minimo, ovvero

29 Nella *KU* Kant caratterizza la *generatio aequivoca* come la visione secondo cui un essere organico può essere generato “attraverso il meccanismo della materia grezza e non organizzata” (*KU*, AA 05: 419 nota; Kant 1999, p. 252).

30 La tesi del “preformismo minimale” può essere riassunta in tre punti: 1) il preformismo è un elemento costante nella speculazione kantiana fin dall'epoca precritica; 2) l'epigenesi della ragion pura non è una epigenesi della ragione, ma un'epigenesi attraverso di essa e su base preformista; 3) l'epigenesi concettuale non riguarda le categorie, la loro essenza ed origine, ma solo il loro riferimento agli oggetti dell'esperienza. Per un'analisi più dettagliata del preformismo minimale si rimanda a: Malabou, 2020, p. 77-95.

al piano delle mere cause occasionali, il ruolo dell'esperienza³¹.

Nelle pagine che seguono, mio intento sarà innanzitutto quello di chiarire la natura degli elementi preformisti implicati nell'epigenesi concettuale, mostrando come la loro presenza non escluda affatto il ruolo "attivo" dell'esperienza, né circoscriva l'epigenesi al solo sviluppo del riferimento oggettivo del categoriale. Mostrerò quindi che il modello di sviluppo epigenetico adottato da Kant in sede critica presuppone alla sua base quello che può essere definito una sorta di "preformismo del limite", secondo il quale ad essere dati in forma germinale non sarebbero tanto le nostre disposizioni soggettive al pensare, quanto le *naturali limitazioni* che affettano il nostro intelletto nella concreta realizzazione della sua stessa capacità formativa e, cioè, nella determinazione dell'esperienza oggettiva. A questo scopo, prenderò in esame un testo che Zöller stesso non ha mancato di chiamare in causa per supportare la tesi del preformismo minimale: si tratta della recensione³² che Kant scrive all'opera di Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785)³³. Al suo interno, come mostrerò, possono essere rinvenuti alcuni elementi che risultano essere indispensabili per chiarire la vera natura degli elementi preformisti che stanno alla base dell'epigenesi concettuale. Ma vediamo più in dettaglio la questione.

Nella seconda parte del testo della recensione Kant contesta l'idea di Herder di *una natura invisibile* che opererebbe sulla materia dandole vita e animazione, sottolineando che una tale idea non pertiene al piano dell'indagine naturale, ma risponde piuttosto ad un assunto speculativo di carattere espressamente dogmatico (*RezHerder*, AA 08: 53-54). Al contempo, però, Kant sembra riconoscere una certa vicinanza tra la sua posizione e quella del filosofo tedesco. Entrambi, infatti, respingono come *fondamenti esplicativi del tutto inadeguati* tanto il sistema evolutivo – altro nome per designare il vecchio modello della preformazione individuale – quanto quello dell'influsso meccanico da cause esterne; e assumono che sia piuttosto una forza che opera *internamente*³⁴ all'organismo e che pure è capace di modificarlo in accordo al variare delle circostanze esterne, a determinare ad esempio la differenziazione climatica riscontrabile nella specie umana.

L'Autore vuole respingere come fondamenti esplicativi inadeguati <als untaugliche Erläuterungsgründe> da un lato il sistema evolutivo, dall'altro però anche l'influsso semplicemente meccanico di cause esterne, e assume come causa di quella differenziazione climatica un principio vitale che modifica se stesso internamente secondo la diversità delle condizioni <sein innerlich nach Verschiedenheit der äußeren Umstände sich selbst diesen angemessen modificirendes Lebensprincip>, conformandosi ad esse; ciò con cui il recensore concorda interamente (*RezHerder*, AA 08: 62; tr. it. p. 115).

A differenza di Herder, che attribuisce a tale principio una *vis formativa* pressoché illimitata, Kant ne ammette invece un potere che, per natura, è limitato a dare origine solo ad certo numero e grado di differenziazioni: limitazione necessaria per evitare, nel caso specifico, che la diversificazione climatica di una specie possa tramutarsi in variazione della specie stessa³⁵.

31 Obiettivo di Zöller è preservare l'epigenesi concettuale da ogni rischio di contaminazione empirica. In questo senso, le letture del §27 della *Deduzione* che sono state offerte in passato da J. Wubnig (1969), A. C. Genova (1974) e De Vleeschauer (1934-1937), risultano per lui del tutto insoddisfacenti, proprio perché conferirebbero un ruolo eccessivo all'esperienza.

32 *RezHerder*, AA 08: 43-66.

33 L'opera, rimasta incompiuta, è strutturata in quattro parti: la prima è dedicata alla filosofia della natura e alla storia dell'evoluzione; la seconda tratta invece dell'antropologia e dell'etnologia; la terza completa il passaggio dalla storia naturale dell'Uomo a quella della successione delle culture; la quarta e ultima parte affronta il tema dello sviluppo e dell'unificazione culturale dell'Europa.

34 Citando Herder, Kant nel testo della recensione riporta: "Nessuno ha mai visto germi preformati. Quando si dice di una epigenesi, allora, si parla impropriamente come se le membra crescessero dall'esterno. La formazione (genes) è l'effetto di forze interne <eine Wirkung innerer Kräfte> alle quali la natura aveva approntato una materia che esse conformano a sé <denen die Natur eine Masse vorbereitet hatte die sie sich zubilden>, in cui dovevano rendersi visibili" (*RezHerder*, AA 08: 50; tr. it. p. 103).

35 In quest'ottica, all'interno del saggio intitolato *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788), Kant scrive: "a proposito di ciò che nella specie umana si può chiamare varietà, faccio qui notare che neppure in

Aggiunge infatti Kant:

con la riserva che, se la causa che organizza dall'interno fosse limitata dalla propria natura soltanto ad un certo numero e grado di differenziazioni nella formazione della sua creatura (così che dopo l'assestamento di questa tale causa non sarebbe ulteriormente libera, in presenza di condizioni modificate, di dar luogo a formazioni sulla base di un altro modello), questa determinazione naturale della natura formatrice <*diese Naturbestimmung der bildenden Natur*> potrebbe ben essere chiamata germe o disposizione originaria <*Keime oder ursprüngliche Anlagen*>, senza perciò considerare tali germi come meccanismi e gemme posti sin dall'origine e che si sviluppano solo all'occasione (come nel sistema evolutivo); ma bensì come semplici limitazioni, non ulteriormente spiegabili, di una facoltà autoformatrice <*bloße, weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst bildenden Vermögens*>, facoltà che altrettanto poco possiamo spiegare o renderci comprensibile; <*Ibidem*>.

Ci sono almeno due elementi che, a mio parere, vale qui la pena di sottolineare. Il primo, di carattere più generale, riguarda ancora una volta il posizionamento kantiano rispetto al dibattito tra epigenetisti e preformisti e, questione ancor più rilevante, le ragioni che ne stanno alla base. Nel dirsi d'accordo con Herder, Kant prende infatti nuovamente posizione contro il preformismo di tipo individuale (qui detto sistema evolutivo) e contro il sistema dell'epigenesi meccanica, entrambi considerati modelli *inadeguati* a spiegare le ragioni dello sviluppo differenziato della specie umana nelle varie regioni e sotto i diversi climi terrestri. Aspetto, questo, che era già emerso nel corso dei primissimi anni Sessanta, quando Kant aveva accomunato entrambi i modelli di spiegazione sotto il segno della totale arbitrarietà (BDG, AA 02: 115), negando loro una reale valenza epistemica in ambito biologico. D'altra parte, ciò che allora interessava realmente al filosofo prussiano era – lo ricordiamo – far notare “la prevalenza delle ragioni in quanto metafisiche” (BDG, AA 02: 114); e su questo piano, ad aver la meglio erano state allora le *ragioni finalistiche* del preformismo che, al netto di certi emendamenti, risultava preferibile al meccanicismo epigenetico, perché capace di contemplare una maggiore libertà produttiva delle singole creature.

Nell'85, nel pieno cioè del criticismo kantiano, sono invece le ragioni metafisiche³⁶ sottese alla teoria “genetica” proposta da Herder ad intercettare l'interesse del filosofo di Königsberg, che nel frattempo – lo ricordiamo – ha preso nettamente posizione a favore dell'epigenesi intellettuale. Kant ammette infatti di concordare con l'idea herderiana che alla base della differenziazione climatica del genere umano vi sia una forza formativa³⁷ capace di auto-organizzarsi internamente in accordo al mutare delle condizioni esterne. Anche stavolta, però, viene avanzata una riserva ben precisa: in questo caso non si tratta certo di limitare il potere causale del divino sulle singole creature per dare spazio ad una maggiore capacità produttiva delle stesse, ma è piuttosto la libertà della forza formatrice che si presume operi al loro interno ad essere limitata da una “determinazione naturale”. Ed è qui che entra in gioco il secondo elemento: per designare una tale determinazione Kant ricorre proprio ai concetti di *Keime* e *Anlagen*³⁸, *gli stessi che erano stati adoperati solo un paio di anni prima nel passaggio introduttivo*

relazione a questa si deve considerare la natura come creatrice in piena libertà <*nicht als in voller Freiheit bildend*>; si deve ritenere bensì che essa si limiti (...) a sviluppare questa varietà e sia, riguardo a questa varietà medesima, predeterminata da disposizioni originarie <*durch ursprüngliche Anlagen vorausbestimmt*>” (ÜGTP, AA 08: 165-166; tr. it. p. 40).

³⁶ Contrariamente ai propositi dello stesso Herder, l'idea di una forza organica auto-formatrice quale principio della molteplicità delle specie, si trova per Kant del tutto al di fuori dell'osservazione naturale e appartiene quindi esclusivamente alla filosofia speculativa (cfr. *RezHerder*, AA 08: 54).

³⁷ In seguito sarà il concetto di *Bildungstrieb* o *nisus formativus* formulato da Blumenbach a divenire un punto di riferimento per la concezione kantiana dello sviluppo organico (cfr. Blumenbach, 1791; KU, AA 05: 372-375). Sul rapporto tra Kant e Blumenbach vedi: Lenoir, 1980. Sul ruolo giocato dalla nozione di *Bildungstrieb* di Blumenbach nella *Critica del Giudizio* cfr. La Padula, 2023, p. 198-206. Per uno sguardo di carattere più generale sulla nozione di *Bildungstrieb* si rimanda invece a: Bertolotti, 1990.

³⁸ Nel *Beweisgrund*, il termine *Anlagen* indicava la disposizione unica di un organismo che ha “una capacità feconda di molte conseguenze utili” (BDG, AA 02: 126; tr. it. p. 170). Nel saggio del 1775, intitolato *Von den verschiedenen Races der Menschen*, Kant adopera invece il termine *Anlagen* per indicare le condizioni di un certo sviluppo meccanico degli organismi, che riguarda però solo le dimensioni e il rapporto tra le parti; distinguendole dai *Keime* quali

del testo della prima edizione della *Analitica dei concetti* per indicare l'origine delle nostre categorie. Ma è la chiarificazione offertaci qui da filosofo ad essere particolarmente degna di nota: con i suddetti concetti – scrive Kant – non si fa affatto riferimento a “meccanismi e gemme posti sin dall'origine”, bensì alle *limitazioni non ulteriormente spiegabili* di una facoltà auto-formatrice che, per noi, risulta essere altrettanto poco spiegabile.

Questa puntualizzazione sullo statuto di *Keime* e *Anlage*, a mio avviso, restituisce una chiave privilegiata per chiarire la natura degli elementi preformisti che concorrono a definire il modello *critico* dell'epigenesi concettuale. Vediamo quindi più nel dettaglio la questione. Con i concetti di *Keime* e *Anlage* non si deve fare riferimento, scrive Kant nel testo della recensione all'opera di Herder, a meccanismi o a gemme “posti sin dall'origine <uranfänglich eingelegt> e che si sviluppano solo all'occasione”; un assunto, cui farà eco un rinnovato rifiuto delle istanze metafisiche del preformismo individuale consegnatoci a conclusione del testo della seconda edizione della *Deduzione trascendentale*. Nel § 27 Kant esclude infatti che le categorie siano “disposizioni soggettive al pensare piantate <eingepflanzte Anlagen zum Denken> in noi con la nostra stessa esistenza, e ordinate dal nostro creatore in modo tale che il loro uso si accord[i] precisamente con quelle leggi della natura secondo le quali si svolge l'esperienza” (*KrV*, B 167). Che genere di *semi* e *disposizioni* starebbero allora alla base dello sviluppo epigenetico delle categorie? Traslando quanto riportato nel testo della recensione kantiana a Herder nel contesto della *Deduzione trascendentale*, si potrebbe ammettere che l'origine dell'apriori categoriale non sia affatto da ricercare in disposizioni o *pre-disposizioni a* (al pensare in accordo alle leggi dell'esperienza) poste in noi *ab extra* da un'intelligenza di natura divina. Questo genere di spiegazione, come in fondo era stato evidente a Kant già in epoca precritica, non sarebbe invero capace di rendere ragione del carattere strettamente necessario degli elementi chiamati in gioco. A definire l'origine del nostro apparato categoriale sarebbero, piuttosto, le *limitazioni non ulteriormente spiegabili* della nostra facoltà legislativa di conoscenza, di quel “potere formativo” che opera in noi in *abstracto* (*VMet-L/Politz*, AA 28: 239) e che prende per l'appunto il nome di intelletto. L'inspiegabilità che nel testo della recensione a Herder fa da contrassegno alla *Bildende Vermögen* come anche alle sue naturali limitazioni è infatti la stessa che, in sede critica, accompagna l'intelletto e le sue categorie:

Per quanto riguarda invece quella peculiarità del nostro intelletto, per cui esso realizza *a priori* l'unità dell'appercezione solo mediante le categorie, anzi solo mediante questo tipo e questo numero di categorie <nur gerade durch diese Art und Zahl derselben>, non ci è possibile dare una ragione, così come non si può spiegare perché possediamo queste e non altre funzioni dei nostri giudizi (*KrV*, B 145-146).

Ci sono, mi pare, elementi a sufficienza per forzare ulteriormente l'analogia con quanto riportato all'interno del testo della recensione a Herder, e avanzare così l'ipotesi che a base dell'epigenesi categoriale vi sia una sorta di *preformismo del limite*³⁹, per il quale ad essere dati in forma germinale non sarebbero tanto delle disposizioni soggettive al pensare in accordo alle leggi dell'esperienza che sono poste in noi dall'intelletto divino, bensì le limitazioni che specificatamente fanno da contrassegno all'intelletto *umano*⁴⁰ – da qui l'idea di un preformismo che è generico perché “di genere” (Ferrini, 2022, p. 105) – nella realizzazione della sua autentica capacità formativa. Lì dove tale realizzazione risponde *stricto sensu* alla definizione dell'esperienza quale conoscenza oggettiva: diversamente da un intelletto divino <archetypus>, l'intelletto umano <ectypus>⁴¹ non crea gli oggetti per mezzo delle sue rappresentazioni, ma si *limita* piuttosto a *produrre* l'unità oggettiva delle rappresentazioni che gli sono date dai sensi. Produzione che,

condizioni per lo sviluppo di nuove parti (cfr. *VvRM*, AA 02: 434).

39 A questo proposito, particolarmente rilevante è quanto riportato da Zöller. L'autore scrive infatti che: “Sebbene le categorie dell'esperienza non siano effettivamente preformate nell'intelletto, ci sono tuttavia dei limiti fondamentali nella generazione della conoscenza *a priori*; limiti i quali non sono imposti da fatti empirici ma da quelli *a priori*”; Zöller, 1988, p. 89.

40 Il concetto stesso di un'epigenesi intellettuale fa riferimento allo sviluppo di conoscenze che non date da un intelletto divino, ma sorgono da un intelletto finito (Zöller, 1988, p. 83-84).

41 Cfr. *Refl*, AA 17: 647, R. 4674.

perché *a priori*, finisce col coincidere con la determinazione del valore necessario dei suoi concetti.

Con i termini *Keime* e *Anlage* nel § 27 della *Deduzione trascendentale* Kant farebbe quindi riferimento alle naturali (in senso metafisico) limitazioni del pensare razionale – il quale, di per sé, eccede fisiologicamente l'intellettualità categoriale⁴² –, che *nell'umano* sono orientate alla *messa in forma* dell'esperienza oggettiva. Un'ipotesi questa, che tra le altre cose, presuppone che quella “funzione epistemologica della finalit ” (Marcucci, 1991; 1994) che sar  di fatto formalizzata all'interno della *Critica del Giudizio*, operi gi  ad un livello sub-categoriale, inteso quale livello da cui il categoriale ha origine. Ed   qui che entra in gioco un ulteriore elemento che emergerebbe dal confronto tra quanto scritto da Kant nel testo della recensione a Herder e quanto invece riportato all'interno del testo della *Deduzione*. Su un punto sembrerebbe infatti esserci una totale discrepanza tra i due testi: nella recensione a Herder Kant sottolinea che con i termini *Keime* e *Anlagen* non ci si riferisce affatto ad elementi che sono posti sin dall'origine in noi e che si sviluppano “solo occasionalmente <nur gelegentlich>”. All'interno del primo libro della *Analitica dei concetti* egli sembra invece sostenere esattamente il contrario: i “primi germi” e le “prime disposizioni” dei concetti puri “stanno pronti”, fino a quanto non “vengano sviluppati in occasione dell'esperienza <bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt...werden>” (*KrV*, A 66 B 91). Eppure, basta avere un minimo di familiarit  con la filosofia critica di Kant per rendersi conto che il rimando all'esperienza ha qui un significato tutt'altro che univoco.

L'esperienza si presta infatti a restituire l'occasione di sviluppo dei concetti puri dell'intelletto in un senso duplice: da un lato essa   ci  che offre “le cause occasionali <Gelegenheitsursachen> della loro produzione, li dove le impressioni dei sensi danno il primo impulso per poter rivelare tutta la forza conoscitiva <Erkenntniskraft> dei concetti” (*KrV*, A 86)⁴³. Forza conoscitiva,   bene tenerlo presente, che   costitutivamente limitata e, come tale, destinata alla determinazione dell'esperienza come conoscenza di oggetti. Quest'ultima rappresenta l'occasione di sviluppo dei concetti puri del nostro intelletto nel senso pi  specifico, secondo il quale   punto alla sua realizzazione che mira tale sviluppo: “und Erfahrung zu Stande zu bringen” (*Ivi*), conclude infatti Kant. All'interno del § 27 della *Deduzione trascendentale* sarebbero ci  in gioco due diversi concetti di esperienza: 1) l'esperienza empirica, quella legata alla mera percezione dei sensi, la quale   in grado di dare l'impulso per la reale “produzione <Erzeugung>” dei concetti puri dell'intelletto. Questa accezione dell'esperienza gioca certo un ruolo chiave all'interno della *Deduzione* (Zöller, 1988, p. 87), ma non ha nulla a che vedere con l'effettiva origine di tali concetti. 2) l'esperienza metodicamente organizzata, ovvero, l'esperienza fondata di una natura in generale <Natur  berhaupt> (Marcucci, 1988, p. 37), che da parte sua rappresenta il “primo prodotto” dell'intelletto umano (*KrV*, A 1) – ci  cui propriamente   diretto e, come tale, limitato l'effettivo potere del suo impulso formativo.

Il modello epigenetico che Kant elegge a spiegazione dell'origine dei concetti puri dell'intelletto ruota attorno a questa duplice accezione dell'esperienza. In rispondenza ad essa la *produzione* dell'apriori categoriale riflette gi  quel “doppio movimento” di azione e retroazione che, come   stato suggerito qualche anno fa da Catherine Malabou,   il tratto costitutivo della razionalit  epigenetica kantiana (Malabou, 2020, p. 248). Se da un lato, infatti, l'intelletto umano sviluppa la propria capacit  formativa agendo sulle impressioni dei sensi per determinare la necessaria unit  oggettiva delle stesse, dall'altro   attraverso la realizzazione di tale unit  che le forme dell'azione intellettuale, del pensare discorsivo, acquisiscono, per cos  dire, il diritto originario di riferirsi ad esse. Nel presente studio si   inteso mostrare che il “doppio movimento” di azione e retroazione che caratterizza lo sviluppo epigenetico della ragione kantiana   in fondo gi  in opera all'interno della *erste Kritik* e lo   proprio nel contesto teorico della *Deduzione*: li

42 Ad essere qui in gioco   la distanza che, per Kant, separa la spontaneit  dell'intelletto umano da quella di cui   invece capace la ragione: se tramite la prima non si producono altri concetti se non quelli *destinati* alla determinazione sintetica dei dati empirici, la seconda opera invece secondo una spontaneit  talmente pura da andare oltre ogni dato empirico (cfr. *GMS*, AA 04: 452). Su questo tema cfr: Neiman, 1994, p. 59.

43 Corsivo mio. Su questo punto ha particolarmente insistito Zöller.

dove l'epigenesi struttura lo sviluppo *aprioristicamente limitato* della forza formativa dell'intelletto umano, perché finalisticamente orientato alla messa in forma dell'esperienza oggettiva.

Riferimenti

ARTHUR, R. T. W. *Leibniz on time, space, and relativity*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

BELKIND, O. Leibniz and Newton on space. *Foundations of Science*, v. 18 n. 3, p. 467-497, 2013.

BERTOLETTI, S. F. *Impulso formazione e organismo*. Per una storia del concetto di «Bildungstrieb» nella cultura tedesca. Firenze: L.S. Olsch., 1990.

BLUMENBACH, Johann Friedrich. Über den Bildungstrieb. [Abbildung]. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1791.

DE AZEVEDO MARQUES, U. R. Considerazioni su un tema incomodo: «a priori», «innato» e «originariamente acquisito». *Kant e-prints*, v. 3, n. 2, p. 223-228, 2008.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*. Antwerpen-Paris-Gravenhage: De Sikkel-Champion-Nijhoff, 1934-1937.

EMUNDT, Dina. Das Problem der Organismen in Kants Kritik der Urteilskraft und im Nachlasswerk. In: GERHARDT, Volker; HORSTMANN, Rolf; SCHUMACHER, Ralph (org.). *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin; New York: De Gruyter, 2001. p. 503-512.

FELLBAUM, A. Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F. W. J. Schellings. *Archiv Für Begriffsgeschichte*, v. 47, p. 215-223, 2005.

FERRARIN, A. *The Powers of Pure Reason*. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.

FERRINI, Cinzia. *Alle origini del concetto di razza: Kant e la diversità umana nell'unità di specie*. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 2022.

FUTCH, M. J. *Leibniz's metaphysics of time and space*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008.

GAISSINOVICH, A. E. Le rôle du Newtonianisme dans la renaissance des idées épigénétiques en embryologie du XVIIIe siècle. In: *Actes Du Xie Congrès International D'Histoire Des Sciences*, 11., 1965, Varsóvia. *Anais [...]*. [S. l.: s. n.], v. 5, p. 105-110, 1968.

GENOVA, A. C. Kant's Epigenesis of Pure Reason. *Kant-Studien*, v. 65, n. 3, p. 259-273, 1974.

GOY, I. Epigenetic theories: Caspar Friedrich Wolff and Immanuel Kant. In: GOY, I.; WATKINS, E. (Eds.). *Kant's Theory of Biology*. Dordrecht: Springer, 2014, p. 43-60.

HALL, T. S. On biological analogs of Newtonian paradigms. *Philosophy of Science*, v. 35, n. 1, p. 6-27, 1968.

- HOQUET, T. *Buffon: Histoire naturelle et philosophie*. Paris: Champion, 2005.
- KANT, I. *Gesammelten Werken der Akademie Ausgabe aus den Bänden 1-23* (Elektronische Edition: <https://www.korpora.org/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>).
- KANT, Immanuel. *Critica della facoltà di giudizio*. Traduzione di E. Garroni; H. Hohenegger. Torino: Einaudi, 1999.
- KANT, Immanuel. *Critica della ragion pura*. Traduzione di C. Esposito. Milano: Bompiani, 2004-2007. (Paginazione originale A e B).
- KANT, Immanuel. L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio. In: *Scritti precritici*. Traduzione di P. Carabellese; rivista da R. Assunto e R. Hohenemser. Roma; Bari: Laterza, 1990.
- KANT, Immanuel. Nuova illustrazione dei principi primi della conoscenza metafisica. In: *Scritti precritici*. Traduzione di P. Carabellese; rivista da R. Assunto e R. Hohenemser. Roma; Bari: Laterza, 1990.
- KANT, Immanuel. Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità (parti I e II). In: *Scritti di filosofia della storia*. Traduzione di F. Gonnelli. [S. l.: s. n.], 2007.
- KANT, Immanuel. Sull'impiego dei principi teleologici in filosofia. In: *Scritti sul criticismo*. Traduzione di G. De Flaviis. Roma; Bari: Laterza, 1991.
- LA PADULA, C. L'intelletto kantiano come spontaneità organica: Una riflessione analogica sul sistema dell'epigenesi della ragion pura a partire dal confronto con Tetens e Blumenbach. *Thaumazein*, v. 11, n. 1, p. 189-209, 2023.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafisica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LENOIR, T. Kant, Blumenbach, and vital materialism in German biology. *Isis*, v. 71, n. 1, p. 77-108, 1980.
- LENOIR, T. *The strategy of life: Teleology and mechanism in nineteenth-century biology*. 2nd ed. Chicago/London: University of Chicago Press, 1989.
- LU-ADLER, H. Epigenesis of Pure Reason and the Source of Pure Cognitions: How Kant is No Nativist about Logical Cognition. *Rethinking Kant*, v. 5, p. 35-70, 2018.
- LU-ADLER, H. Kant on Language and the (Self)Development of Reason. *Kant-Yearbook*, v. 15, n. 1, p. 109-134, 2023.
- MALABOU, C. *Divenire forma: Epigenesi e razionalità*. Milano: Meltemi, 2020.
- MARCUCCI, S. Categorie e finalità nella concezione kantiana della scienza. *Studi Kantiani*, vol. 4, p. 11-36, 1991.
- MARCUCCI, S. Kant e l'esperienza scientifica (1770-1803). *Studi Kantiani*, v. 1, p. 13-84, 1988.
- MARCUCCI, S. L'«appropriatezza» epistemologica dell'idea di finalità in Kant. *Rivista di Storia della Filosofia*, v. 50, n. 2, p. 231-254, 1995.

MARQUES, V. & BRITO, C. The rise and fall of the machine metaphor: Organizational similarities and differences between machines and living beings. *Verifiche*, v. 43, n. 1-4, p. 77-111, 2014.

MENICHETTI, M. Il passaggio dalla fisico-teologia all'etico-teologia nella kantiana «Kritik der Urteilskraft». *Studi Kantiani*, v. 14, p. 185-199, 2001.

MENSCH, J. *Kant's organicism: Epigenesis and the development of the critical philosophy*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2013.

NEIMAN, S. *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

SLOAN, P. Buffon, German biology, and the historical interpretation of biological species. *British Journal for the History of Science*, v. 12, n. 2, p. 109-153, 1979.

SLOAN, P. R. Performing the categories: Eighteenth-century generation theory and the biological roots of Kant's *a priori*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 40, n. 2, p. 229-253, 2002.

TETENS, J. N. *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Milano, Bompiani, 2008.

WATKINS, E. From pre-established harmony to physical influx: Leibniz's reception in eighteenth-century Germany. *Perspectives on Science*, v. 6, n. 2, p. 136-203, 1998.

WUBING, J. The epigenesis of pure reason: A note on the Critique of Pure Reason. *Kant-Studien*, v. 60, n. 2, p. 147-152, 1969.

ZAMMITO, J. H. Bringing Biology Back In: The Unresolved Issue of "Epigenesis" in Kant. *Contextos Kantianos: International Journal of Philosophy*, v. 1, p. 197-216, 2015.

ZAMMITO, J. H. Kant's persistent ambivalence toward epigenesis. In: ZAMMITO, J. H.; HEIDELBERGER, M. (ed.). *Understanding purpose: Kant and the philosophy of biology*. Rochester: University of Rochester Press, 2007. p. 51-74.

ZÖLLER, G. Kant on the generation of metaphysical knowledge. In: OBERER, H.; SEEL, G. (org.). *Kant: Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988. p. 71-90.

Kant and Hegel on logic and ontology: Philosophizing without judgments and syllogisms. A Hegelian response to the logocentric predicament

Miguel Herszenbaun¹

CONICET-UNIFE/UBA (Buenos Aires, Argentina)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.99968

Abstract

In *Hegel's Logic and Metaphysics*, McNulty interprets the *Science of Logic* as an inversion of Kant's relation between formal logic and ontology, highlighting a fundamental problem: Kant presupposes formal logic to derive transcendental logic. McNulty calls this the *logocentric predicament* and claims that Hegel proposes a theory of categories that does not presuppose formal logic. After discussing this approach, I offer an alternative thesis. I claim that Hegel's *Logic* includes a retroactive-retrospective dimension, meaning subsequent elements are somehow present and operative in earlier stages of this logical development. The *Logic* does not presuppose formal logic but progressively deduces its methodology through an intellectual experience revealing the movement of object and thought. However, these progressively deduced elements are somehow present and operative in earlier logical stages. McNulty overlooks this, leading to mistaken conclusions about the absence of concepts, judgments, and syllogisms throughout Hegel's *Logic*.

Keywords: transcendental logic; formal logic; speculative logic; method; logocentric predicament.

¹ Miguel Herszenbaun is a researcher at Conicet, holds a PhD in Philosophy, and is Professor of Philosophy and Lawyer. He teaches at both the Faculty of Law and the Faculty of Philosophy at the Universidad de Buenos Aires. He specializes in the philosophy of Kant and Hegel, as well as in modern philosophy. He is the author of the book *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*, and among his recent publications is the article "Kant and the Production of the Antinomy of Pure Reason" in *Kant-Studien*. E-mail: mherszen@gmail.com.

I - Introduction

The Science of Logic is not – as is well known – a treatise on formal logic. Nevertheless, Hegel’s work does not overlook this matter. In fact, in the *WdL* Hegel attempts a deduction and justification of formal logic as a possible response to a methodological problem that the post-Kantians had identified in Kant’s work. Broadly speaking, the German idealists locate this problem in Kant’s critical project – namely, that it presupposes formal logic in at least two ways. On the one hand, Kant presupposes the validity of general logic; he does not subject logic to any critical assessment. In other words, logic is simply taken as given and employed in the *Critique of Pure Reason*. Kant relies on general logic in the *Critique* without ever questioning whether logic is valid at all. He assumes the validity of its principles and uncritically employs its inferential procedures and its formal elements (concepts, judgments). On the other hand, Kant presupposes logic to deduce the categories of pure understanding. He takes the table of judgments as given and assumes that these judgments correspond to the activities of pure understanding. Thus, Kant uses general logic to deduce or uncover the intrinsic activities of pure understanding, without offering any critical treatment of logic itself or even questioning whether general logic would provide a reliable guide for discovering the operations of the understanding (A 69/B 94–A 80/B 106). Moreover, Kant relies on the logical use of the faculties to investigate their so-called “real use” (e.g., A 299/B 355–A 309/B 366). According to McNulty, this presupposition of formal logic within the act of philosophizing led the German idealists to question the very foundations of philosophy (McNulty, 2023, p. 16-19–20): if philosophy rests on unfounded assumptions, philosophy itself may collapse. In other words, if formal logic is presupposed and lacks further grounding, the entire edifice of rationality is at risk. This is what McNulty calls the *logocentric predicament* (McNulty, 2023, p. 10).

Among the German idealists, the most radical response to this problem is arguably found in Hegel, who ultimately brings the investigation to what he calls the *absolute method*. This absolute method has the task of grounding the methodological procedure implemented in *The Science of Logic*, thereby ensuring that the method of metaphysics is itself justified (or self-justifying).

With the aim of addressing the way Hegel resolves the logocentric predicament, McNulty offers a reading of the *Science of Logic* focused on the deduction of formal logic. He asks why it is necessary to ground formal logic and how Hegel, without presupposing logic, succeeds in deducing and grounding it. For my part, I find that Hegel’s methodological proposal is much more radical than McNulty assumes, and that McNulty’s logocentric problem is only a small part of a broader issue (the problem of grounding the method) left unresolved in the *Critique of Pure Reason*. Put simply, Kant not only presupposes formal logic in the *KrV*; he presupposes his entire methodology – the operations that make logical progression possible.

To resolve this problem, Hegel must reject central aspects of modern methodology. In short, I take it that Hegel cannot accept the inferential order presupposed in modernity by the analytic–synthetic method (namely, the requirement that premises precede the conclusion without presupposing it). Hegel breaks with this and resolves the problem of grounding method through a risky proposal: he defends the presence of subsequent elements within earlier logical stages. This requires abandoning the inferential unidirectionality maintained from antiquity to modernity. The particular way in which Hegel addresses the problem includes, as one element among others, the derivation of formal logic over the course of the inferential development. But this is only a part of a more general strategy – namely, that subsequent elements must in some sense already be present within earlier stages.

In the present work, I aim to defend certain aspects of this alternative methodological reading (which requires defending the claim that the *WdL* involves an “intellectual experience” carried out by following the development of the “semantic materiality” of categories), and I do

so by engaging critically with McNulty's work, which identifies a central problem from a partial or incomplete perspective.

II - Formal Logic and Philosophy: The Logocentric Predicament

Let us begin with the *logocentric predicament*. This dilemma consists in philosophy's dependence on logic and the consequent question concerning the philosophical grounding of logic. In short, in order to think, we need logical laws and formal logical elements (concepts, judgments, and syllogisms). We rely on these resources in all philosophical and scientific disciplines, but we cannot justify logic through any further discipline, nor can it justify itself. Thus, the logocentric predicament is framed.

McNulty traces this dilemma back to Aristotle himself, who assumes logic as the *organon* of all science, while being a discipline incapable of justifying itself.² According to McNulty, in the history of philosophy there are two types of responses to the logocentric predicament (McNulty, 2023, p. 17-22-23, 166). The first type of response can be found in Aristotle and represents the path most commonly taken in the history of philosophy. It consists in invoking the self-evidence of logical laws. McNulty presents this as an appeal to *brute facts*. This solution justifies logic by appealing to the facts of consciousness or to some form of self-reflection.

McNulty considers that nearly the entire philosophical tradition from Aristotle to Kant (and maybe Fichte) falls under this strategy. When we think of them, logical laws appear to us as necessary. We experience their necessity directly.

McNulty explains this by showing how Hegel interprets Aristotle (McNulty, 2023, p. 45-46, 48; Hegel, *Enz. §20 Zusatz*; Hegel, *Vorlesungen über die Logik*, Bd. 10, p. 3-4). According to Hegel, Aristotle grounds the laws of logic and their elements not through deduction or argumentation, but through an empirical and inductive procedure. Beginning with the empirical observation of the activity of the mind, Aristotle resorts to induction and thereby formulates the laws of logic. At the other end of the history of philosophy, we find Kant simply assuming formal logic, and Fichte attempting to deduce it by claiming (McNulty, 2023, p. 63-85, 89-90) that the act of self-consciousness and the principle "A = A" could lead to the derivation of the logical principle of identity or of non-contradiction. This derivation would rest on a self-evident apperceptive act.

McNulty is somewhat ambiguous as to whether Fichte should be counted among those who attempt to ground logic in brute facts. On the one hand, Fichte appears to be the first to recognize the need for a deduction of logic; on the other hand, he once again resorts to acts of consciousness. However, this is not the main point. The point is that this is, in fact, Hegel's reading of Aristotle. Hegel's well-known accusation against Kant is that he proceeds empirically in justifying the table of categories (Hegel GW 33, 68-69; GW 21, 31; GW 12, 28). It is therefore not surprising that Hegel also detects an element of "empiricism" in Aristotelian logic. Indeed, McNulty draws a connection between Hegel's critiques of both Aristotle and Kant, suggesting that the philosophical tradition from Aristotle to Kant (and perhaps even Fichte) has generally followed this path: grounding logic in acts of consciousness, whether by means of induction or apperception.

In fact, it is doubtful that Aristotle actually does this. Unfortunately, we cannot elaborate on this point here, but it must be said that, although Aristotle understands logical principles as evident and indemonstrable, they can be defended through a dialectical procedure (as

² Being the first and most general principles of science, and the necessary conditions for any further demonstration, logical principles – according to Aristotle, Apo 75b35-76a, 76a15-35, Met 1005b5, 1005b30, 1006a1-10 – cannot themselves be demonstrated.

characterized in the *Topics* 101a36-101b4). A plausible example is to be found in the defense of the principle of non-contradiction in *Metaphysics* IV (1006a11-12).³

The second response to the logocentric predicament would be a rarely attempted path. Instead of presupposing the self-evidence of logic (or trying to justify it through an act of consciousness), it would consist of resorting to argumentation. McNulty attributes this path almost exclusively to Hegel, and perhaps to Plato (McNulty, 2023, p. 112).⁴ This path involves proceeding without presupposing the laws and elements of logic (cf. Hegel, GW 11, 15), and eventually deducing them, thus reaching them through *argumentation*. As one can imagine, the difficulty lies in how to do this without resorting to judgments, syllogisms, logical principles, etc.

In summary, we are faced with a dilemma: how to justify logic if all thinking requires and presupposes it, and logic can be justified neither by another discipline nor by itself. This dilemma presents two possible responses: to invoke the self-evidence of logic based on some brute facts of consciousness, or to proceed argumentatively without presupposing logic and provide reasons for its derivation. According to McNulty, Hegel embarks on this second path.

III - McNulty's Thesis: Hegel's *Logic* without Concepts or Judgments

Let us then see how Hegel proceeds according to McNulty. McNulty argues that Hegel inverts Kant's order of dependence between logic and ontology (McNulty, 2023, p. 167-246). While Kant derives his ontology from formal logic (he derives the table of categories from the table of judgments and uses logical functions to study the real use of the faculties), Hegel derives logic from his ontology. According to this, the *Science of Logic* would be an ontology that allows for the derivation of logical laws and logical elements. The theory of categories leads to a derivation of the principles of non-contradiction, identity, and the logical elements *concept*, *judgment* and *sylogism*.

In accordance with this inversion, Hegelian *Logic* should proceed without presupposing the laws or elements of formal logic. Indeed, McNulty understands Hegelian *Logic* as *non-formal-logical*, *pre-predicative*, and *non-inferential* (McNulty, 2023, p. 25-38, 110, 125, 203) – yet this does not preclude its rationality. It relies on dialectic, which is a *rational* method or mode of argumentation, but not a formal-logical or inferential one.

It is also worth noting that, for McNulty, the object of analysis in Hegel's *Logic* is the *concept* itself. What unfolds and becomes progressively enriched throughout the *Logic* is precisely the concept. The Doctrine of Being offers monadic categories, the Doctrine of Essence provides dyadic (or relational) categories, and finally, the Doctrine of the Concept offers triadic categories (McNulty, 2023, p. 204-206). Thus, the development of the *Logic* proceeds without judgments, predication, or syllogistic inference. McNulty even goes so far as to claim that the Doctrine of Being is, to some extent, *non-conceptual* or *pre-conceptual* (McNulty, 2023 p. 204).

Clearly, this raises questions about the viability of Hegel's *Logic* itself. How does Hegel manage to proceed rationally and argumentatively without relying on concepts, judgments, or syllogisms?

Put in a nutshell, McNulty's solution involves employing a series of distinctions that provide him with a differentiated framework of enunciation, allowing him to characterize Hegel's procedure without relying on terms such as *concept*, *judgment*, *sylogism*, *inference*, and so

³ Irwin (1988, p. 19-20, 175) defends a dialectical access to first principles in Aristotle.

⁴ McNulty draws a parallel between Hegel and Plato, suggesting that Plato, like Hegel, does not rely on predication or definitions – and therefore does not rely on judgments either. I will examine this topic in greater detail later.

on. Put more simply, McNulty uses alternative terms to refer to the linguistic elements appearing in the *Logic*, thereby avoiding labeling them as *concepts*, *judgments*, *sylogisms*, or *inferences*. This strategy enables him to argue that Hegel's *Logic* proceeds without presupposing these logical elements and ultimately derives them. Let us examine this further.

For instance, McNulty introduces the distinction between *judgment* and *claim* or *statement*. To support this distinction, he references Hegel's well-known distinction between *Urteil* and *Satz*. He asserts that not every *statement* corresponds to the logical form of a *judgment* and does not imply *predication* (McNulty, 2023, p. 110 footnote 6, p. 125). Consequently, the *Logic* would allow for *statements* that do not take the form of *judgments* and do not entail predication or syllogistic inference (by excluding the use of *judgments*, the use of *sylogisms* – composed of them – is also excluded).

However, to explain how the *Science of logic* advances through *claims* or *statements* that are not *judgments*, McNulty proposes an equivalence that seems questionable. He equates *judgment*, *predication*, and *definition*. By equating the use of judgments and predication with the act of defining, McNulty concludes that, insofar as Hegel does not provide definitions, he also does not employ predications and judgments. To elucidate this, McNulty refers to the Platonic dialogues, wherein – according to him – the Athenian philosopher also refrains from offering definitions (instead, he inquires into a topic) and, therefore, does not make judgments that predicate a property of a subject.

Regarding all this, several points should be made. Firstly, there is a well-known passage in the *Encyclopedia* (§85) where Hegel states that the progression in the *Logic* is a constant and insufficient attempt to provide definitions of the absolute. This not only indicates that Hegel indeed offers definitions of the absolute⁵, but also that this clearly involves the use of judgments: both from Hegel's and from McNulty's perspective – having equated judgment and definition – it must be acknowledged that if Hegel provides definitions, then he must be employing judgments.⁶

In my opinion, a more viable thesis than McNulty's would be to assert that Hegel rejects *beginning with unalterable definitions*, rather than claiming that he does not provide definitions at all. Holding this thesis does not imply that Hegel never offers potentially modifiable definitions or that he refrains from predicating concepts of a given subject (the use or non-use of definitions is – in my opinion and *contra* McNulty – to some extent independent of predication: isn't stating that 'being is nothing' an act of *predication* without being a *proper definition*?). However, not resorting to definitions pertains less to the use or non-use of judgments – as McNulty

5 Bowman (2013, p. 16, 173, 186) argues for the presence of definitions throughout the *Logic*. He maintains that the first and third moments of each stage of logical development correspond to nominal and real definitions, respectively. Karin de Boer (2004, p. 808–809, 811; 2010, p. 45–47) likewise acknowledges the presence of definitions throughout the *Logic*. Categories function as definitions of the Absolute, meant to be sublated.

6 McNulty acknowledges this (2023, p. 125–126), but seeks to avoid the objection by claiming that, in this passage, Hegel rejects the idea that these intended definitions constitute judgments in the logical sense. For example, "the Absolute is Being" would be – according to McNulty, 2023 p. 125–126 – a definition but not a judgment, only a pseudo-judgment. However, as I see it, this passage admits at least two alternative interpretations. First, Hegel does not state that these definitions are not *judgments* <Urteile>, but rather that they are not *statements* or *propositions* <Sätze> – which is, if anything, even more puzzling. Secondly, Hegel could be interpreted as follows: if we employ the forms of *traditional, static* definitions, then we are connecting in a sentence a term full of meaning (let's say, 'Being') with an undetermined term ('God', 'the Absolute'), thus failing to form an actual judgment, even a statement (Hegel takes these terms as mere *Namen* and *Vorstellungen* GW 21 54). However, this does not necessarily preclude that, if we gain some determination of those as yet undetermined terms ('God', 'Absolute'), these definitions would be statements or even judgments. If we pay attention to GW 12, 55–56, where Hegel explains the difference between *Sätze* and *Urteile*, it seems to me quite clear that these definitions may end up as *Urteile* (they express a relation of a universal to a particular or singular). In my opinion, Hegel is not stating that *Logic* provides definitions but not judgments; he is stating that these definitions are not finished, they need further, progressive development (as judgments do) and they can gain the actual status of a *Hegelian judgment*, i.e., their dialectical character, through this development. These definitions need reinterpretation and re-elaboration. Without this development, terms such as 'Absolute' or 'God' might be meaningless, leaving us without a judgment or even a statement. But if they are enriched, they will display the development of a concept, which will pass through the stage or form of (Hegelian) judgments and syllogisms.

believes — and more to Hegel’s rejection of the geometric method (which starts with *unalterable definitions*). In this regard, McNulty’s comparison of Hegel with Plato is pertinent. Yet, McNulty seems to misstate the issue: he claims that Plato does not provide definitions (and, therefore, does not employ predication and judgments).⁷ Plato, like Hegel, does offer definitions, uses judgments, engages in predication (without these terms being synonymous) and — unlike Hegel — arguably presupposes the laws of formal logic.⁸ However, like Hegel, Plato does not begin with *unalterable* definitions. This means that these philosophers do not preclude the use of definitions in any way but rather exclude their use as *static starting points* (i.e., as definitions appear in the geometric method).

Now, Hegel’s rejection of the geometric method is indeed related to the insufficiency of judgments. However, what Hegel denounces is not, in my view, the use of judgments *per se* and predication, but the use of judgments understood from a pre-Hegelian standpoint (what he calls the standpoint of the Understanding). Hegel rejects the pre-Hegelian conception of judgments and their use. That is, Hegel rejects expressions that establish static and rigid semantic relations between two concepts, thus rendered incapable of expressing speculative truths. However, elaborating on this issue would lead us off-topic. What must be clear is that Hegel does not reject judgments, definitions, or predication, but rather a certain use and a certain conception of them. Hegel employs definitions (but not as static, rigid, and definitive statements), judgments, and predication, without these terms being strictly synonymous.⁹

The second problem is that Hegel’s distinction between *Urteil* and *Satz* does not appear to align with McNulty’s proposed distinction between *judgment* and *statement*, or at least it does not seem to be made with the same intentions. Hegel’s intention, in any case, does not seem to be to claim that the *Logic* consists of *Sätze* that are not *Urteile*. If anything is excluded from the *Logic*, it is the mere *Sätze* that refer to accidental, non-essential matters, etc. (Hegel, GW 12, 55-56; GW 33, p. 156 §167). Moreover, in §167 of the *Encyclopedia*, Hegel states that all things are judgments (“*alle Dinge sind ein Urteil, – d.h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind [...]*”). Therefore, Hegel’s distinction between *Urteil* and *Satz* does not lead to the conclusion that the *Logic* proceeds without *judgments*. On the contrary, this Hegelian distinction is introduced to indicate the metaphysical or philosophical irrelevance of certain *Sätze* <statements> that do not constitute *Urteile/judgments*.

Thus, in summary, the device McNulty employs to characterize the linguistic elements of

7 Gonzalez (1998) supports a reading of Plato according to which knowledge, for Plato, is nonpropositional. However, what Gonzalez understands by “nonpropositional” seems to differ significantly from McNulty’s use of the term — namely, that nonpropositional knowledge is “knowledge-how,” whose object resists description and is inseparably tied to self-knowledge. Gonzalez argues that dialectical knowledge (which he deems nonpropositional) stands in contrast to Plato’s hypothetical method, which remains confined to the propositional level. I do not think this corresponds to McNulty’s understanding of Hegel’s nonpropositional *Logic*. I believe Hegel would reject any form of mystical access to truth. That said, while I disagree with Gonzalez’s reading, this is not the place to discuss his interpretation in detail.

8 In Plato’s *Phaedo*, we find a passage (89d–91c) that suggests Socrates — and by extension, Plato — presupposes and accepts certain technical knowledge related to argumentation, rhetoric, and logic (“*τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης*”, Harold North Fowler translates “proper knowledge concerning arguments”). Throughout the *Phaedo*, Socrates offers various methodological prescriptions for engaging in philosophical inquiry. In the aforementioned passage, he contrasts his position with those of the eristic and the misologist. The misologist, having been misled in the past by sophists and eristics due to a lack of this proper knowledge concerning arguments, comes to distrust all forms of reasoning. The eristic, by contrast, possesses such technical knowledge but uses it to persuade others by any means necessary. Socrates distinguishes himself from the eristic by seeking not only the conviction of others — who serve as judges of the argument’s soundness — but above all his own. In doing so, the deliberate use of fallacies is necessarily excluded. He also distances himself from the misologist, which implies that the philosopher must possess expertise in the techniques of argumentation (and, accordingly, admits its laws). This is reinforced by the well-known passage at 99d–101e (Socrates’s “second voyage in quest of the reason”), where Socrates asserts that his metaphysical inquiry must proceed through arguments (*λόγοι*). Taken together, these considerations suggest that Plato presupposes and relies on logical principles. For a discussion of how Plato positions himself in relation to figures such as the sophist, the eristic, antilogic, and dialectic, see Kerferd (1984, p. 59–67).

9 For further details on my reading on Hegel with regard to the geometric method, see Herszenbaun 2024.

Hegel's *Logic* as non-predicative or non-judgmental does not align with Hegel's characterization of these linguistic elements. It must be acknowledged, however, that Hegel recognizes that the *Logic* does not begin with judgments. Therefore, it should not be understood that every linguistic expression in the *Logic* is indeed a judgment. For example, the initial equivalence of being and nothing does not, in principle, constitute a judgment.¹⁰ I will return to this in the following section. As I will show there, the *Logic* involves a progressive gestation of logical elements (for instance, of the judgment). In this I believe I agree with McNulty, although I understand this gestation differently.

I believe there are two underlying issues in McNulty's argument. The first – of utmost relevance and one that permeates the entire *Logic* – is how, in Hegelian *Logic*, a certain theoretical element is both present and not present at a certain stage of the logical development prior to its explicit presentation and justification. This can be said of the judgment, the absolute, the spirit, or the method. How does the *Logic* proceed without presupposing the judgment, the method, the absolute idea, and how are these elements present, in some way, before their actual deduction? The second issue would be, I believe, the connection between language and categorial development. In this case, the question is whether the linguistic expression through which the *Logic* is conveyed corresponds one-to-one with the proper conceptual development occurring within the *Logic*. I will return briefly to this second issue later.

Now, returning to the central question – namely, how subsequent elements are present in earlier stages or moments of the logical development – this is a key problem in Hegel's *Logic*. In any case, even if we acknowledge that Hegel cannot begin the “Doctrine of Being” by presupposing the logical form of the *judgment*, it is equally true that the conclusion McNulty reaches does not seem plausible: to expel *judgments* from Hegel's *Logic*, leaving only mere *Sätze* – statements whose grammatical form must, after all, also be presupposed. Thus, following McNulty's strategy, the problem is not actually resolved; it is merely postponed: the *logocentric predicament* is replaced by a *grammatocentric predicament*.

Up to this point, these are the arguments McNulty uses to claim that the *Logic* is pre-predicative and non-inferential, and the problems I find with them. Let us now examine how McNulty argues that the “Doctrine of Being” is non-conceptual.

As stated, according to McNulty, in the “Doctrine of Being” Hegel resorts to monadic logical structures. Thus, for McNulty, here we do not even find the logical element “concept” since the concept for Hegel is a triadic structure.¹¹ In this case, McNulty distinguishes between the *Hegelian concept* (a triadic and dynamic structure that articulates universal, particular and

10 In the *Anmerkung 2* of the chapter “Sein” (GW 21, 77–78), Hegel describes the expressions concerning being and nothing as *Sätze*, as opposed to the form of the judgment. This could suggest – in favor of McNulty – that the *Logic* proceeds with *Sätze* and not with *Urteile*. In my view, however, opposing *Satz* to *die Form des Urteils* in this logical stage and when referring to the *Ausdruck spekulativer Resultate* and to the expression of the relation of identity and difference between being and nothing does not indicate such a primacy of *Sätze* over *Urteile*. Rather, it indicates an unconditioned beginning in which speculative truths cannot yet be expressed, due to the absence of an adequate logical form. Once properly developed, the judgment will culminate in the mature dialectical-speculative form of the syllogism, which will be able to express speculative truths. Due to the absence of such logical development, Hegel must characterize the linguistic expressions concerning being and nothing as mere *Sätze*; but once his theory of the concept, judgment, and syllogism is deduced, we will understand that they were in fact *Urteile*, albeit afflicted with the following ambivalence: taken naively, they are insufficient to express speculative truth; understood in a conceptually adequate way, they express the original partition (*ursprüngliche Teilung*) of the concept (GW 12, 55) and must be carried through to their full dialectical development in the form of the syllogism. This shows that judgments are imbued with speculative and spiritual vitality and movement, and – as the main thesis of this paper states – are somehow present and operative even before their actual deduction (to see the potentially dialectical character of judgments see GW 12 242: “Dieses sosehr synthetische als analytische Moment des Urteils, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst, als das Andere seiner sich bestimmt, ist das Dialektische zu nennen”; in GW 12, 27–28, Hegel compares two approaches to logical forms. Against the Kantian approach, Hegel implicitly suggests that, for example, the positive judgment may possess a dialectical character of its own).

11 “Hegel can argue for the concept in nonconceptual terms if he can invoke only nontriadic structures that do not yet have the triadic structure of the Concept”, McNulty, 2023, p. 204.

singular) and the *traditional logical concept* (a shared common note obtained through abstraction). Since the categories involved in it do not possess this Hegelian triadic conceptual structure, the “Doctrine of Being” would be considered non-conceptual.

Leaving aside the question of whether the categories in the “Doctrine of Being” are triadic or not (e.g., “being-nothing-becoming” forms a *triad*), the problem is that McNulty’s interpretation of Hegel’s procedure in the “Doctrine of Being” fails to resolve the *logocentric predicament*. Solving this dilemma requires the capacity to philosophize without relying on any presupposed logical elements – whether from traditional formal logic or from any revised form of logic. That is, to avoid falling into the trap posed by the *logocentric predicament*, Hegel must argue without employing *any* logical element whatsoever. He must be able to deduce the Hegelian *concept* without presupposing *any* kind of *concept* (whether *Hegelian* or *traditional*).

The problem is that the solution McNulty proposes does not meet the aforementioned requirement. According to McNulty, Hegel would argue without presupposing his own dialectical logic (that is, he would derive his theory of the *concept* without presupposing the Hegelian *concept*), but he would do so by relying on *traditional concepts* – monadic conceptual structures – (which means relying on traditional logic). Therefore, in the end, if we followed McNulty, Hegel would fall into the very error he attributes to Kant: deriving *transcendental logic* from *formal logic*. In this case, it would be a matter of deriving *dialectical logic* (the Hegelian *concept*) using *formal logic* (the traditional *concept*), which is still being used without any deduction or rational justification whatsoever.

In summary, even if we were to accept McNulty’s description of Hegelian *Logic*, it would still fail to resolve the *logocentric predicament*. Therefore, we must now consider whether this description accurately captures Hegel’s procedure. Let us examine this more closely.

IV - Hegel’s Method Revisited

As already mentioned, McNulty’s topic of interest appears to lead us to a crucial issue in Hegelian logic. The central problem is not merely the foundation of formal logic or whether it is presupposed in philosophical thinking. In Hegel’s case, the issue is, I believe, somewhat broader, given the nature of his response. The problem lies, in a certain sense, in the presence of later elements within earlier logical stages or moments – elements that have not yet been deduced. As we know, the concept, the judgment, the syllogism, the absolute, the method, the idea, and so forth are all properly deduced toward the end of the *Logic*; and yet, in some way, they already seem to be operative in earlier stages of the logical development that leads to them. Hegel’s way of addressing the logocentric predicament is closely tied to this argumentative strategy. He does not need to presuppose the inferential rational procedures through which the work unfolds, because these procedures will be deduced and justified in due course – however, in a somewhat mysterious fashion, they are already latent in the earlier moments.

This complex articulation between earlier and subsequent elements has been addressed in various ways in the specialized literature. For example, Angelica Nuzzo (2005, p. 190-192, 194-196) speaks of a gap that must exist between the preceding logical development and the absolute idea – a gap that is coupled with a necessary articulation between the absolute idea, now become method, and the logical progression that precedes it. In short, the absolute idea must be distinguishable from the preceding logical development from which it arises, while at the same time exerting a retrospective, conceptual, and methodological determination over it. Only through this retrospective determination does the logical course acquire necessity and scientific character. It is this retroactive application of the method to the preceding logical development that renders the beginning as such (GW 12 240, 249-250). Moreover, Nuzzo (2011,

p. 121-126-128) acknowledges the need to establish a clear distinction between the immanent, genetic deduction – that is, the inferential movement progressing from beginning to end – and a retrospective movement that allows us to reinterpret earlier logical moments in light of subsequent elements. Dieter Henrich himself (1971, p. 75-154) recognizes these different paths across the *Logic*, acknowledging the aforementioned retrospective determination. Similarly, Giacomo Rinaldi (2012, p. 57-59) argues that Hegel breaks with the dichotomy between foundationalism and antifoundationalism, as Hegelian *Logic* integrates both logical movements, such that the teleological retrospective determination reconfigures the natural inferential course.

In my view, this feature of Hegel's *Logic* marks a rupture with the modern tradition. In a certain way, the introduction of this retroactive-retrospective dimension into the *Logic* can be seen as a response to a central concern of modernity. Already in the Renaissance (Galileo) and early modernity (Descartes), we find that the proper order of knowledge becomes a central issue. Both Galileo and Descartes are guided by a desire to philosophize in accordance with the mathematical model. However, when they appeal to the mathematical method, they are not referring specifically to arithmetic or algebraic operations or to any kind of quantitative analysis. Rather, both are primarily concerned with the correct ordering of cognitions – an exposition that makes explicit all the involved terms and accepted assumptions, and proceeds in such a way that nothing in the demonstration is presupposed before it is actually demonstrated.¹²

From my perspective, this feature of modern philosophy stems from the analytic-synthetic method of the Greek mathematical tradition and the Aristotelian axiomatic system. This method was revived during the Renaissance through the Latin translations of Pappus's and Euclid's works, and from there, it became a structuring principle of the scientific and philosophical method in modernity (Engfer, 1982). Hegel breaks with this – not by reverting to some kind of “pre-mathematical disarray,” if I may use the term, just as his break with Kant does not entail a return to pre-critical metaphysics.

The central idea, I believe, is that Hegel maintains that subsequent elements must be deduced solely from earlier ones, without being presupposed; and yet, at the same time, these subsequent elements must restructure and re-signify the earlier ones, exerting a retroactive-retrospective semantic effect on them – and ultimately, they must somehow already be present in those earlier moments. In my view, this is the secret of the Hegelian method. This methodological model goes beyond the logocentric predicament, while also encompassing it: Hegel's solution to the logocentric predicament appears as a particular instance of this broader methodological dynamic.

Obviously, this is a topic of considerable importance, and I cannot offer a comprehensive treatment here. However, I can outline a few points that may help us reflect on the viability of such an approach.

In order to understand such a procedure, one must first consider both the beginning and the end of the *Science of Logic*. “Being-Nothing-Becoming” and “The absolute idea” offer fundamental guidelines for how Hegel proceeds throughout the *Logic*.

“The absolute idea” articulates the absolute method through which the *Logic* unfolds. This method is only deduced at the end, as a further categorial result. Yet it is not *merely a method*; it is the very dynamic of pure thought itself – the movement by which the categories of pure thought are derived (that is, the very movement through which the *Logic* develops), and the procedure through which the intellectual object of pure thought undergoes transformations.

¹² Regarding Galileo's method, see Wisan, 1978, p. 35–36. For Descartes, see *Discours de la Méthode*, 1987 p. 19; *Regulae ad directionem ingenii*, “Regulae” 4, 5 and 6; *Méditations métaphysiques*, 2011, p. 121: “Dans la façon d'écrire des géomètres, je distingue deux choses, à savoir l'ordre, et la manière de démontrer. L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent”.

In “The absolute idea,” Hegel describes this procedure in terms of analysis, synthesis, negation, and negation of the negation (Hegel, *GW* 12, 242, 244-7). These procedures present the dynamic through which the *concept* enriches itself through inner development. The initial *concept* generates an inner difference that further specifies it, and then this difference becomes autonomous, after which it must be reintegrated into a superior structure that contains the differentiated extremes.

Since Hegel is here offering a characterization of the very process through which the *Logic* begins – a procedure that remains operative throughout its entire development – it must be understood that, although Hegel invokes the term “negation”, it is not the kind of negation that functions within the structure of a judgment. At this stage, there is, and at the same time is not, a judgment or syllogism involved. What is at play, rather, is the inner dynamic of the concept itself, which Hegel equates with the self-differentiating activity of a self-conscious “I”. A useful point of comparison here may be Kant’s notion of apperceptive synthesis, which helps to illuminate Hegel’s account.

In Kant’s *Critique of Pure Reason* (B 130-131, 137-8, 141, 143), the intellectual act of synthesis through which an object is constituted requires or coincides with a judgment. In order to posit something distinct from itself (i.e., the object), the “I” makes use of a judgment.¹³ In Hegelian terms, we could express this by saying that the I’s self-distinction depends on a judgment. Still, one may ask: does the mere act of apperception – the mere act of thinking “I” – not imply an act of splitting and reuniting the “I” with itself? And, in that case, would this thought qualify as a *judgment* according to Kant? Kant does not even assign it the status of a concept (A 346/B 404). Thus, Kant finds himself – from Hegel’s perspective – confronting the conceptual inadequacy of his formulation: the fundamental operation of distinction and reunion cannot be categorized in any way because it is neither a concept nor a judgment.

Hegel, by contrast, equates the dynamic of the concept with the synthetic act of differentiation and recognition performed by the transcendental “I” (*GW* 12 18-19, 22). What Kant understood as the operation of an “I”, Hegel conceives as the dynamic of the concept. The concept is, therefore, a triadic, dynamic structure that presupposes the gestation of an internal difference and its subsequent reunion. This conceptual structure can develop or unfold. Such development of the concept does not initially require a judgment, but it will eventually give rise to the form of judgment and reveal that this form is already implicitly contained within it. (Or, to put it another way, the form of judgment will develop and make explicit the dynamic of the concept, *GW* 12, 55). Let us now examine whether this birth of judgment can be further clarified.

Let us now take a look at the beginning of the *Logic*. Hegel states that the *Logic* begins without presuppositions (*GW* 21 55-56) – with the mere act of thinking and its immediate object: Being. *Being* is the name given to the immediate object of pure thought. Pure thought aims to think without presupposing any ontological category, logical operation, or law. What pure thought finds before itself is an absolutely indeterminate object, which Hegel calls *being*. But in attempting to think *being*, this object becomes an absolute vacuity, which Hegel calls *nothing*. This initial conceptual movement constitutes the core of the *Logic*’s beginning and offers a glimpse into how it proceeds. Hegelian dialectic does not follow a pre-established procedure governed by formal laws or rules of inference. Rather, it follows the movement of *die Dinge an*

¹³ The synthetic activity responsible for the constitution of the object is the synthetic activity of the understanding, not of the imagination. The imagination by itself could not carry out any synthesis without the categories supplied by the understanding. On the one hand, the categories provide the rules of synthesis, without which no object could ever be constituted as such. On the other hand, synthetic activity is a capacity of the transcendental I, which deploys this synthesis in various modes (i.e., through the categories). The schema is a product of the interaction between the synthesis of the understanding and the form of sensibility. Imagination is not the original source of synthetic activity. According to the reading I follow, imagination is not an independent faculty, but rather a certain combination or joint operation of understanding and sensibility. Since the synthetic activity of the understanding coincides with judging, the synthesis of a manifold in the constitution of an object always implies or involves a judicative activity.

und für sich selbst (GW 12 242) or *die Sache selbst* (GW 11, 15) – that is, the movement of the very categories involved. This is, as we can see, not only the development of the intellectual object but also the development and enrichment of thought itself. Since the object is the necessary intellectual object of pure thought, what we learn about the ontological determinations of the object is also a lesson in the conceptual determinations of pure thought. And the dynamic of its unfolding is the dynamic of the development of the *Logic*, as well as a further stage in the self-knowledge of pure thought: pure thought comes to know the dynamic of its own development, which is nothing other than method itself.

I would like to return to something I said earlier: in describing the moments of the method, “The Absolute Idea” reveals the inner dynamic of the concept. Indeed, if one attends closely to the description of the method’s movements in “The Absolute Idea”, it feels like reliving the movement of *Being* at the beginning of the *Logic*. This is the case not only because Hegel explicitly refers to *Being* there (GW 12, 239-240), but more importantly because the intellectual experience we undergo in “The Absolute Idea” appears analogous to that at the beginning of the *Logic*: here, a conceptual movement is enacted – now with methodological awareness – yet with the terminological simplicity characteristic of the *Logic*’s opening. In other words, at the beginning of the *Logic*, Hegel guides us through an experience that follows the movement of both object and thought. In “The Absolute Idea”, the development of the concept is once again experienced – this time, as noted, with methodological awareness. Hegel again guides us through this movement, now employing a terminology that renders this methodological awareness explicit (characterizing the beginning as universal, the logical progression as negation, and so forth).

I would like to clarify two points: (1) what I mean by *intellectual experience*, and (2) a point I mentioned earlier – namely, the correspondence between the linguistic expression of the *Logic* and the categorial development that constitutes it.

First, when I speak of “intellectual experience” here, I am not referring to an apperceptive or self-conscious act, nor to any kind of empirical observation of the inner states or operations of our mind, nor to a noetic grasp of a transcendent object or an intellectual access to a first principle, or anything of the sort. The hypothesis we are considering is the following: when Hegel begins his *Logic*, he does not yet have a properly deduced and justified conceptual terminology, nor a proper definition/characterization of the intellectual object of pure thought. He cannot assume logical laws or formal logical elements, nor can he rely on traditional metaphysical notions in order to refer to the object of *Logic*. Therefore, the only path forward he can find is to use certain terms and statements that, without properly defining or describing the object of investigation, *induce the reader to conceptually conceive of the object* (in this case, *Being* – that is, the immediate and indeterminate object of pure thought, which will be designated by this name, as if Hegel were attaching a label to something previously unknown, simply to have a way of referring to it).

I insist on this point: Hegel cannot provide us with a proper *definition* of this object or an actual *description*. Instead, he induces us by indirect means into an *intellectual experience* – so to speak – and leads us through certain linguistic expressions – likely imprecise – to think about a certain intellectual object of pure thought. In light of this, one might think that the linguistic expression of the *Logic* is an “all-too-human” attempt to express in words something that, in principle (though not exclusively), must be intellectually experienced firsthand. This would imply that we should not necessarily expect, at every moment of the logical development, a one-to-one correspondence between the linguistic expression of the *Logic* and its categorial unfolding.

This intellectual experience to which I refer is nothing more than the actual development of the intellectual object of pure thought. *Logic* is intended to just follow the necessary development of its object: the intellectual object of pure thought, which is, at the same time,

pure thought itself. Accordingly, *Logic* follows the inner development of pure thought. This intellectual experience is just letting pure thought's object develop according to its inner requirements.¹⁴

In the end, if the course of the *Science of Logic* is adequate, we should conclude with an appropriate characterization of pure thought, its object, and the dynamic of its movement. If this journey is sound, we should have followed a path in which no logical element or law has been presupposed. The derivations that Hegel makes in the “Doctrine of Essence” from the logical laws, as well as the derivation of the logical elements in the “Doctrine of the Concept”, would not be sustained by a pre-established procedure, logical rule, or unfounded presupposed method. They would arise from a rational procedure that progressively exhibits itself, generating itself step by step, together with the material it processes. This procedure presupposes nothing and, in the process, progressively grounds itself argumentatively, coinciding with the immanent development or unfolding of the concept, as we have explained above.

In other words, the method or procedure develops *movement by movement*, with each movement taking place upon a certain conceptual-semantic materiality, and being driven forward by that very semantic materiality. By this peculiar expression (“semantic materiality”), I refer to the specific content we think of in each corresponding concept. What I mean is this: the transition from *Being* to *Nothing* is imposed by the very meaning of these concepts or objects of thought, or it is imposed by the act of thinking itself, which, according to Hegel, is identical with its object. Thought's movement – or the passage from one category to another – is not dictated by a presupposed methodological, procedural, or inferential rule. With this movement – imposed by thought's object itself – certain intellectual operations¹⁵ are also deduced. This will eventually lead to the deduction of Hegelian logical laws, method, and logical elements. In short, the logical progression is driven forward by the specific content of each category.¹⁶ This impulse allows for the step-by-step deduction of not only certain specific categories but also certain intellectual operations, methodological procedures, and, eventually, logical elements and laws (arguably reformulated). These intellectual operations and procedures ultimately provide not only the method of the *Logic*, but also a self-understanding of pure thought. In following this logical movement, thought deduces its own operations and procedures and, thus, learns about itself. In the end, the *Logic* is pure thought's self-examination.

Conclusions

As I see it, the method of Hegel's *Logic* – as well as the logical laws and logical elements

¹⁴ Put in a nutshell, I aim to demonstrate that the logical and methodological procedures applied in the *Logic* are actually deduced within this work itself, rather than being presupposed. This is not a novelty in Hegelian scholarship; the novelty lies in my account of how this occurs. To elucidate how this is possible, I maintain that in each category and at every stage of the categorial development (a) the progression is driven by the particular meaning of the categories involved – what I call the “semantic materiality” of the category – and (b) at each of these stages pure thought acquaints itself with certain operations, procedures, and so forth, intrinsic to pure thought. This is the manner in which the logic and methodology of the *WdL* are to be deduced. However, in order to explain how this development may begin without any presuppositions – without presupposing inferential procedures, concepts, metaphysical categories, or without Hegel providing a *definition* or *description* of its object – I propose that Hegel offers some imprecise characterizations of the object of pure thought, such that the reader may think of it and begin their journey by following the inner development of this object. This is what I call “intellectual experience”. It does not concern the experience of inner or mental states, nor the noetic grasp of a transcendent object; rather, it concerns following the necessary operations and development of the immanent object of pure thought.

¹⁵ I use the term ‘intellectual operations’ *lato sensu*. I do not intend to refer to the intellect strictly speaking, but rather to operations of thought more broadly conceived.

¹⁶ This seems to be what Stephen Houlgate (2006, p. 65) has in mind when explaining the progression of the logical development.

– emerges from the categorial development driven forward by the specific meaning of each categorial element. Along with the development of the categories, certain intellectual operations or methodological procedures are also generated. Thought progressively becomes aware of the movements involved in each category or logical stage, as well as of the operations involved in these movements. In this way, the development of the *Logic* does not presuppose a method, logical laws, or elements; rather, these are progressively deduced through an intellectual experience that exhibits the movement of both object and thought. These ultimately deduced elements reveal themselves, in the end, as already present and operative throughout the entire preceding procedure. Accordingly, in following this intellectual experience, we must not let ourselves be misled by the linguistic expression to which Hegel resorts in his exposition of the categorial development. In following this path for the first time – that is, the immanent genetic development or deduction – we may find concepts, judgments, and syllogisms to be missing. However, from the perspective of the absolute method (or the absolute idea), these logical elements, methodological procedures, and intellectual operations are, somehow, already there.

McNulty's approach appears to have identified a legitimate problem in the *Logic* – one that is, in my opinion, a particular instance of a broader issue: namely, how subsequent elements can be both present and absent at earlier logical stages. McNulty does not address this broader issue and, therefore, overlooks the retroactive-retrospective dimension of the *Logic*. At the same time, he seems overly attached to what we have here called Hegel's linguistic expression of the categorial development. By failing to consider this retrospective dimension, he is led to mistaken conclusions regarding the absence of concepts, judgments, syllogisms, or other inferential procedures throughout the *Logic*.

References

- ARISTOTLE. *Aristotle's Dialectic: Topics, Sophistical Refutations & Related Texts*. Translated by C. D. C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2024.
- ARISTOTLE. *Aristotle's Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- ARISTOTLE. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- BOWMAN, Brady. *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- DE BOER, Karin. *On Hegel: The Sway of the Negative*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- DE BOER, Karin. The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic. *The Review of Metaphysics*, v. 57, n. 4, p. 787–822, 2004.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1987.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques: Objections et réponses*. Paris: Flammarion, 2011.
- DESCARTES, René. *Regulae ad directionem ingenii: Rules for the Direction of the Natural Intelligence*. A bilingual edition of the Cartesian treatise on method. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1998.

- ENGFER, Hans-Jürgen. *Philosophie als Analysis: Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982.
- GONZALEZ, Francisco J. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Gesammelte Werke, Bd. 33. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Band I. Werke, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Logik: Berlin 1831*. Band 10. Edited by Udo Rameil and Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begriff*. Gesammelte Werke, Bd. 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein (1812)*. Gesammelte Werke, Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein (1832)*. Gesammelte Werke, Bd. 21. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.
- HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
- HERSZENBAUN, M. A. Hegel contra la axiomática: en torno a cuestiones metodológicas y rasgos sistemáticos estructurales de la *Ciencia de la lógica*. *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, n. 46, p. 1-13, 2024.
- HOULGATE, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2006.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. In: KANT, Immanuel. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- MCNULTY, Jacob. *Hegel's Logic and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- NUZZO, Angelica. The end of Hegel's logic: absolute idea as absolute method. In: CARLSON, D. G. (ed.). *Hegel's Theory of the Subject*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 187-205.
- NUZZO, Angelica. Thinking being: method in Hegel's logic of being. In: HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (ed.). *A Companion to Hegel*. Oxford: Blackwell Publishing, 2011. p. 111-138.
- PLATO. *Euthyphro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge/London: Harvard University Press, 2005.

RINALDI, Giacomo. The “Idea of Knowing” in Hegel’s Logic. In: *Absoluter Idealismus und zeitgenössische Philosophie: Absolute Idealism and Contemporary Philosophy: Bedeutung und Aktualität von Hegels Denken: Meaning and Up-to-dateness of Hegel’s Thought*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012. p. 53–74.

WISAN, Wilfred Lovell. Galileo’s scientific method: a reexamination. In: BUTTS, R. E.; PITT, J. C. (ed.). *New Perspectives on Galileo*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978. p. 1–57.

Sentido común estético y conocimiento en Kant

[*Aesthetic common sense and knowledge in Kant*]

Matías Oroño¹

UBA-CONICET (Buenos Aires, Argentina)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.102109

Resumen

En este artículo se estudia la función antiescética del sentido común estético, tal como es desarrollado en la *Crítica de la facultad de juzgar* de I. Kant. La principal tesis que aquí se sostiene afirma que el sentido común estético no sólo es garantía de la necesidad de los juicios de gusto, sino que además cumple un rol antiescético que puede estudiarse en dos niveles: (1) como condición subjetiva de la constitución de la objetividad y (2) en la reflexión sobre aspectos empíricos particulares. En primer término, se ofrece una reconstrucción del momento modal del juicio de gusto, conciliando la función epistémica del sentido común con los resultados principales de la *Crítica de la razón pura*. En segundo lugar, se muestra de qué manera el sentido común estético es una condición subjetiva que está presupuesta en el desarrollo de nuevos conceptos empíricos que permiten conocer la infinita particularidad y diversidad de la naturaleza.

Palabras-chave: Kant; sentido común; modalidad; gusto; conocimiento; antiescepticismo.

Abstract

This article examines the anti-sceptical function of aesthetic common sense, as developed in I. Kant's *Critique of the power of judgment*. The main thesis argued here asserts that aesthetic common sense not only guarantees the necessity of judgements of taste, but also fulfils an anti-sceptical role that can be studied on two levels: (1) as a subjective condition for the constitution of objectivity and (2) in the reflection on particular empirical aspects. First, a reconstruction of the modal moment of judgements of taste is offered, reconciling the epistemic function of common sense with the main results of the *Critique of pure reason*. Second, it is shown how aesthetic common sense is a subjective condition that is presupposed in the development of new empirical concepts that allow us to know the infinite particularity and diversity of nature.

Keywords: Kant; common sense; modality; taste; knowledge; anti-scepticism.

¹ Doctor en Filosofía (UBA). Miembro de la Carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Jefe de trabajos prácticos en la cátedra de "Historia de la Filosofía Moderna" de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: matiasoro@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7963-1838>.

1. Introducción

En el marco teórico del proyecto crítico de Kant un juicio de gusto o juicio sobre lo bello no determina cognitivamente aspectos de un objeto, sino que expresa un particular sentimiento de placer frente a ciertos particulares que son enjuiciados como bellos. El primer tratamiento sistemático del juicio de gusto lo encontramos en la “Analítica de lo bello”. Esta sección de la *Crítica de la facultad de juzgar* presenta cuatro definiciones de lo bello, cada una de las cuales se corresponde con un momento categorial. Así pues, según la cualidad un objeto bello es aquel que despierta un particular tipo de placer estético, sin que medie interés alguno por la existencia del objeto en cuestión. La segunda definición de lo bello (según la cantidad) nos dice que se trata de un placer universal, sin mediación de concepto alguno. La tercera definición de este sentimiento estético presenta una relación de finalidad entre el objeto bello y nuestras facultades cognoscitivas, como si el objeto bello fuese apto para nuestras facultades (a saber, la imaginación y el entendimiento) y esta relación de finalidad es pensada sin presuponer un fin o concepto determinado. Por este motivo, Kant nos habla de una *finalidad sin fin*. Finalmente, la definición que se sigue del cuarto momento se ocupa de la perspectiva modal. Allí se sostiene: “Bello es lo que es conocido sin concepto como objeto de una complacencia necesaria” (KU, AA 05: 240). En este contexto, Kant sostiene que la necesidad propia de un juicio de gusto presupone la idea de un sentido común estético, sin la cual carecería de sentido esperar que otros sujetos necesariamente estén de acuerdo con mi enjuiciamiento de algo como bello. Pero además, Kant sostiene que tenemos fundamentos para admitir el sentido común “[...] como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento, que debe ser supuesta en toda lógica y en todo principio de conocimiento que no sea escéptico” (KU, AA 05: 239).

El objetivo principal de este trabajo es analizar esta función antiescéptica del *sentido común estético* en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En particular, trataré de defender la tesis según la cual el sentido común estético, tal como es presentado por Kant en el cuarto momento de la “Analítica de lo bello”, no sólo permite legitimar la necesidad de los juicios de gusto, sino que además, desempeña una función antiescéptica que debe analizarse en dos niveles: (1) como condición subjetiva de la constitución formal de la objetividad; (2) en la reflexión sobre aspectos empíricos particulares que caen por fuera de la síntesis llevada a cabo por las categorías y que tampoco son capturados por conceptos empíricos previamente disponibles en el acervo conceptual de un sujeto. Es decir, el sentido común cumple una función antiescéptica. Por un lado, es una condición subjetiva sin la cual no sería posible la constitución formal de la objetividad, y por otro, el sentido común establece un marco dentro del cual es posible reflexionar sobre aspectos empíricos particulares de los objetos empíricos.

La exposición argumentativa estará dividida en dos secciones. En primer lugar, me encargaré de reconstruir algunos aspectos del cuarto momento del juicio de gusto, donde Kant presenta la noción de sentido común estético y su función antiescéptica. Allí trataré de conciliar la función epistémica que Kant le atribuye al sentido común estético con los resultados medulares de la *Crítica de la razón pura*. En segundo término, intentaré mostrar de qué manera el sentido común estético es una condición subjetiva para el desarrollo de nuevos conceptos empíricos que permitan conocer aspectos que remiten a la infinita particularidad y diversidad de los objetos.

La tesis que aquí defiendo se halla en consonancia, al menos parcial, con aquellas interpretaciones que exploran la función epistémica del juicio de gusto en el criticismo de Kant (e.g. Ginsborg, 1990; Longuenesse, 1998; Makkreel, 1990; Tillería Aqueveque, 2021 y Zuckert, 2007). Asimismo, el trabajo que aquí se presenta toma distancia de aquellas interpretaciones que rechazan las implicancias epistémicas del sentido común estético (e.g. Allison, 2001; Guyer, 1997; Rind, 2003 y Wenzel, 2005).

2. El cuarto momento del juicio de gusto

En los §§ 18-22 de la “Analítica de lo bello”, Kant se ocupa de la modalidad del juicio de gusto. El § 18 comienza con un análisis de los modos a través de los cuales el placer puede estar enlazado con una representación. Estos modos de enlace se presentan siguiendo el hilo conductor de las categorías modales (*i.e.* posibilidad, realidad efectiva y necesidad).

En primer lugar, Kant indica que es posible un enlace entre una representación cualquiera y un sentimiento de placer. Por ejemplo, puedo sentir placer cuando tengo en mi mente la representación de un pez que nada en el océano o cuando me represento un triángulo inscrito dentro de un cuadrado. El segundo momento modal es la *realidad efectiva*. Aquí aparece lo agradable (es decir, un placer sensorial privado que tiene lugar de manera efectiva en la mente). Lo agradable es aquello que genera placer en el modo de la *realidad efectiva*. Si algo me resulta agradable, es innegable la realidad efectiva del placer que se enlaza con la representación del objeto que produce en la mente un sentimiento de agrado. Por último, el tercer momento modal es la necesidad. En este punto, Kant sostiene lo siguiente: “De lo bello, empero, se piensa que tiene una relación *necesaria* con la complacencia” (KU, AA 05: 236). Lo bello produce placer de un modo necesario. Esta exigencia de necesidad requiere de una fundamentación.

En este contexto, Kant presenta tres tipos de necesidad, a saber: (1) la necesidad teórica objetiva; (2) la necesidad práctica; y (3) la necesidad ejemplar. A continuación, explicaré brevemente en qué consiste cada uno de estos conceptos modales. La necesidad teórica objetiva rige en el ámbito del conocimiento. Algunos ejemplos de este tipo de necesidad son: “La suma de los ángulos interiores de un triángulo es necesariamente 180°” o “Si x es un objeto empírico, entonces x debe poder subsumirse bajo el concepto puro de sustancia”. Se trata de un tipo de necesidad que surge en el plano del conocimiento, y por tanto, presupone la constitución de objetos, sean estos triángulos o sustancias fenoménicas. Por su parte, la necesidad práctica rige en el ámbito del juicio moral. La ley moral dicta que debe actuarse sin más de cierta manera (sin tener en mente la obtención de algún beneficio privado como resultado de la acción). Así pues, es necesario actuar obedeciendo la ley moral. Esa necesidad se presenta como un mandato o un deber que emana de la propia conciencia moral. Por último, lo bello es presentado como portador de un tipo de necesidad que no es teórica ni práctica. Kant habla aquí de una *necesidad ejemplar*, la cual debe ser entendida como: “[...] la necesidad del asentimiento *de todos* a un juicio que es considerado como ejemplo de una regla universal que no puede ser aducida” (KU, AA 05: 237).

Es decir, la formulación de un juicio del tipo “x es bello” conlleva una necesidad según la cual se espera de manera necesaria que otros sujetos juzgantes coincidan con el juicio estético emitido, el cual puede ser considerado como ejemplo de una regla universal que no es posible indicar. A fin de comprender esta referencia a una regla universal que no es posible indicar, es preciso que realicemos una primera aproximación a la noción de *libre juego* entre la imaginación y el entendimiento que Kant desarrolla en el segundo momento de la “Analítica de lo bello”. En el juicio de gusto no se subsume un particular bajo un concepto determinado, sino que lo múltiple sensible es aprehendido por la imaginación *como si* esta facultad obedeciera a una unidad conceptual. Es decir, el múltiple sensible no es aprehendido de manera azarosa o caótica sino que la imaginación recorre el múltiple *como si* estuviese siendo guiada por un concepto. En el marco de un juicio de gusto, los conceptos sólo pueden operar de un modo indeterminado. Es importante observar que la actividad llevada a cabo por el concepto no está ausente en un juicio de gusto. Sugiero que este nivel de actividad conceptual (indeterminada) remite a aquellos rasgos que son comunes a toda actividad conceptual. Los conceptos realizan actos de síntesis y efectúan dicha actividad siguiendo reglas determinadas. La actividad de síntesis llevada a cabo por el concepto indeterminado deja de lado las reglas contenidas por los conceptos determinados y se funda en la observancia de una regla universal indeterminada.

En el cuarto momento de la “Analítica de lo bello”, el juicio estético es presentado como ejemplo de esa regla universal o concepto indeterminado que está presupuesto en todo juicio estético. En la experiencia de lo bello se ejemplifica una regla universal o concepto indeterminado que subyace a todo juicio de gusto, pues la indeterminación del concepto permite que la imaginación opere de un modo libre, sin las restricciones impuestas por un concepto determinado.

Según el § 19 de la “Analítica de lo bello”, la necesidad ejemplar de lo bello está condicionada. Sobre esta cuestión, Kant afirma que en un juicio de gusto: “Se aspira al asentimiento de cada uno de los otros, porque para ello se tiene un fundamento que es a todos común [...]” (KU, AA 05: 237). Es decir, la pretensión implicada en el juicio de gusto, según la cual todos deberían estar de acuerdo con mi enjuiciamiento de algo como bello, reposa sobre la siguiente condición: debe haber un fundamento común a todos los sujetos juzgantes, sin el cual sería ilegítimo pretender la concordancia de todos con mi juicio de gusto.

En el § 20 Kant añade que si el juicio de gusto tuviese un principio objetivo determinado, todo sujeto juzgante que se atuviera a tal principio podría pretender necesidad incondicionada para su juicio. Ahora bien, si los juicios de gusto no tuviesen ningún fundamento común a todos los sujetos, estos juicios no podrían aspirar a ningún tipo de necesidad. De este modo, los juicios de gusto:

Deben tener, por consiguiente, un principio subjetivo que determine, solo por sentimiento y no por concepto, y sin embargo, con validez universal, lo que plazca o displazca. Pero tal principio sólo podría ser considerado como un *sentido común*, que es esencialmente diferente del entendimiento común (KU, AA 05: 238).

Es decir, el principio que legitima la necesidad del juicio de gusto es un principio subjetivo (esto quiere decir, que se trata de un principio mediante el cual no se añaden determinaciones objetivas). Mediante este principio subjetivo se discierne si algo es bello o no. Esta capacidad para discernir no se basa en un concepto mediante el cual se podría indicar cuáles son las notas que debe presentar un objeto para ser enjuiciado como bello, sino que se basa en un sentimiento. A pesar de fundarse en un sentimiento, esta determinación de algo como bello tiene pretensión de necesidad (i.e. si emito un juicio de gusto, ello implica la pretensión según la cual todo el mundo debe estar de acuerdo con mi enjuiciamiento).

Este principio subjetivo sin el cual no sería posible la necesidad ejemplar de los juicios de gusto es el sentido común estético. Kant indica de manera explícita que el sentido común que aquí emerge es esencialmente diferente del entendimiento común. Esto se debe a que el primero juzga según un sentimiento, mientras que el segundo lo hace según conceptos. De este modo, Kant ofrece una primera caracterización del sentido común, según la cual se trata de un principio subjetivo que permite discernir si algo es bello.

En el último párrafo del § 20 encontramos una segunda caracterización del sentido común:

[...] sólo bajo el supuesto de que haya un sentido común (por tal no entendemos, empero, un sentido externo, sino el efecto [que proviene] del libre juego de nuestras fuerzas cognoscitivas), sólo bajo la suposición, digo, de un tal sentido común, puede ser emitido el juicio de gusto (KU, AA 05: 238).

Esta segunda caracterización del sentido común estético lo presenta como el efecto del libre juego entre la imaginación y el entendimiento. Para comprender esta segunda formulación del sentido común estético es preciso reconstruir con cierto detalle un argumento presente en el § 9 de la KU, donde Kant desarrolla la noción del libre juego entre la imaginación y el entendimiento:

Premisa 1: la representación de lo bello involucra un libre juego entre la imaginación y el entendimiento, pues en el marco del juicio de gusto ningún concepto determinado (sea

este de origen puro o empírico) restringe el operar de dichas facultades. A pesar de esta falta de determinación conceptual, la imaginación opera *como si* fuese guiada por la regla contenida en un concepto.

Premisa 2: el estado del libre juego entre la imaginación y el entendimiento está presupuesto por el *conocimiento en general*, pues la representación por medio de la cual se nos da un objeto presupone un operar armónico entre la imaginación y el entendimiento.

Premisa 3: El conocimiento es la única representación que vale para todo el mundo, pues se trata de una determinación objetiva con la cual deben coincidir las diversas representaciones que tienen diversos sujetos.

Conclusión: El estado del juego libre entre la imaginación y el entendimiento debe poder comunicarse universalmente, pues se trata de un estado mental que está presupuesto como condición subjetiva de todo conocimiento en general.

Así pues, la exigencia de comunicación universal del estado de la mente en el libre juego de las facultades tiene como efecto la idea de un sentido común estético, pues en caso contrario no sería posible la comunicabilidad universal de dicho estado mental.

Hasta este punto de la exposición, he señalado que la idea de un sentido común es la condición sin la cual no sería posible la necesidad ejemplar de los juicios de gusto. El siguiente movimiento en la argumentación de Kant consiste en indicar el fundamento que nos permite presuponer de manera legítima un sentido común estético. Este movimiento argumentativo permite inferir dos niveles de fundamentación. En un primer estrato, el juicio de gusto se funda sobre la idea de un sentido común estético. En un segundo nivel, la presuposición legítima del sentido común estético requiere algún tipo de fundamentación. Sin esta última, el argumento desarrollado por Kant podría ser circular, ya que podríamos objetar que la necesidad ejemplar del juicio de gusto presupone la idea de un sentido común estético, el cual debe ser presupuesto porque de otro modo no podría fundamentarse la necesidad del juicio de gusto. Así pues, es preciso que la idea de un sentido común estético esté fundamentada en algo externo al juicio de gusto. Este es el problema del cual se ocupa Kant en el § 21, cuyo argumento principal puede reconstruirse del siguiente modo:

Premisa 1: los conocimientos y los juicios deben poder comunicarse universalmente. De lo contrario, serían en su conjunto un juego meramente subjetivo, lo cual nos conduciría al escepticismo;

Premisa 2: si los conocimientos han de poder comunicarse, también debe poder comunicarse universalmente la coincidencia armónica de las facultades cognoscitivas presente en todo conocimiento en general;

Premisa 3: la coincidencia armónica de las facultades que tiene lugar en el enjuiciamiento de lo bello sólo puede determinarse por medio del sentimiento (no según conceptos);

Premisa 4: la coincidencia armónica de las facultades en el juicio de gusto y el sentimiento de esta armonía deben poder comunicarse universalmente;

Conclusión: Podemos suponer con fundamento un sentido común, ya que de lo contrario no podríamos cumplir con la exigencia de comunicabilidad universal que subyace a todo conocimiento en general.

Así pues, el sentido común estético es la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento. Por ello, el sentido común estético debe presuponerse en todo principio del conocimiento que no sea escéptico (*cf.* KU, AA 05: 239). Es decir, según la interpretación que aquí estoy desarrollando, el fundamento para aceptar la idea de un sentido común no es la necesidad del juicio de gusto, ya que ello implicaría una circularidad lógica. Por

mi parte, considero que para evitar esta circularidad el sentido común debe fundarse sobre algo externo al juicio de gusto, a saber: la exigencia de comunicación universal de todos nuestros conocimientos.²

De este modo, es formulada la función antiescética del sentido común, el cual se revela no sólo como garantía de la necesidad ejemplar del juicio de gusto, sino también como fundamento de la posibilidad del conocimiento en general. En la interpretación que aquí estamos desarrollando, asumimos que el sentido común tematizado en el § 21 de la *KU* es el mismo sentido común que fue introducido en el § 20 de dicha obra. En contraposición con la interpretación aquí desarrollada, algunos intérpretes sostienen que, por un lado, habría un sentido común estético (que aparece en los párrafos §§ 20 y 22 del cuarto momento de la “Analítica de lo bello” y posteriormente es retomado en el § 40), y por otro lado, contaríamos con un sentido común epistémico, que sería abordado en el § 21 de la *KU*. De este parecer es Allison, quien sostiene que el argumento del párrafo § 21 no pretende ser una legitimación del sentido común como condición del gusto, sino que es un intento de mostrar que el conocimiento presupone un sentido común, y de manera análoga, sería legítimo esperar un sentido común como condición del gusto.³ Para Allison, el sentido común abordado en el § 21 debe identificarse con el “talento peculiar” (*KrV*, A 133/B 172) de la facultad de juzgar, gracias al cual podemos emitir juicios, es decir, subsumir un caso particular bajo una representación conceptual. Kant sostiene que se trata de un talento que no puede ser enseñado, sino sólo ejercitado. Allison sugiere que este talento peculiar de la facultad de juzgar consiste en una capacidad para reconocer la concordancia entre la imaginación y el entendimiento frente a una representación dada (Cfr. Allison, 2001, p. 153-155). Considero que esta identificación entre el sentido común abordado en el § 21 de la *KU* y el “talento peculiar” de la facultad de juzgar abordado en la *KrV* es incorrecta. A continuación expondré algunas razones que fundamentan mi posición. En primer término, el “talento peculiar” es tratado en el marco de la *KrV*, y en ese contexto, la facultad de juzgar es usada para emitir juicios determinantes, no reflexionantes. Los ejemplos allí ofrecidos por Kant sugieren fuertemente un uso determinante de la facultad de juzgar:

[...] un médico, un juez, o un politólogo, puede tener en la cabeza muchas excelentes reglas patológicas, jurídicas o políticas, hasta tal punto, que pudiera llegar a ser un profesor muy exacto; y sin embargo, puede errar fácilmente en la aplicación de ellas, ya sea porque le falte la natural facultad de juzgar (aunque no el entendimiento), de modo que puede entender lo universal *in abstracto*, pero no puede discernir si un caso *in concreto* está sometido a ello; o bien porque no haya sido preparado suficientemente para ese juicio, con ejemplos y casos reales (*KrV*, A 134/B 173).

Es decir, las reglas ya están dadas de antemano. Aquello que puede faltar es un talento para discernir si un caso particular se subsume bajo un concepto que ya está dado. En segundo lugar, Kant identifica la falta de ese talento peculiar con la insensatez y señala que un defecto tal no puede remediarse (Cfr. *KrV*, A 133/B 172). Ahora bien, es difícil creer que Kant hubiera podido calificar de insensatos a quienes carecen de gusto, pues una y otra vez subraya que el juicio de gusto no se basa en la correcta aplicación de conceptos determinados. En términos kantianos, un sujeto puede emitir un juicio sobre lo bello frente a un fenómeno natural que

2 Excede los límites de este trabajo decidir si el sentido común estético remite, en última instancia, a un fundamento suprasensible. En el marco de la “Dialéctica del juicio estético” (*KU*, AA 05: 337 y ss.) Kant afirma lo siguiente: “El juicio de gusto debe referirse a algún concepto, pues de lo contrario no podría en modo alguno pretender validez necesaria para todo el mundo” (*KU*, AA 05: 339). Unas líneas más adelante, Kant sostiene que el fundamento del juicio de gusto es un concepto indeterminable que no es apto para ampliar nuestro conocimiento de los objetos. Asimismo, en el texto kantiano se sugiere que el fundamento último del juicio de gusto es el concepto de lo suprasensible (cfr. *KU*, AA 05: 340-341). Según la interpretación que aquí estoy proponiendo, es posible dar cuenta de la universalidad y necesidad del juicio de gusto sin remitirnos al concepto de lo suprasensible. Del mismo parecer es Longuenesse (2006, p. 219). Es objeto de una investigación futura estudiar en qué medida es legítimo el llamado de Kant al concepto de lo suprasensible en el marco de la “Dialéctica del juicio estético” (*KU*, AA 05: 337 y ss.).

3 También Longuenesse (2006, p. 216) y Matherne (2015, pp. 4-8) consideran que en el § 21 de la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant se ocupa de un sentido común epistémico que debe ser diferenciado del sentido común estético.

desconoce y para el cual incluso podría carecer de conceptos empíricos bien definidos.

Por otro lado, creo que la distinción entre sentido común estético y sentido común epistémico trazada por Allison carece de base textual. Por el contrario, encontramos afirmaciones explícitas que permiten comprender que el sentido común estético es condición del gusto y del conocimiento en general:

En cada cual este placer [de lo bello] debe reposar necesariamente en las mismas condiciones, porque ellas son *condiciones subjetivas* de la posibilidad de un conocimiento en general, y la proporción de estas facultades de conocimiento que es requerida para el gusto es también requerible para el común y sano entendimiento, que puede presuponerse a propósito de cada cual (KU, AA 05: 292-3, el subrayado es propio).

A partir de este pasaje es posible inferir que sólo hay un sentido común que subyace tanto a la posibilidad del gusto, como del conocimiento en general. Es cierto que en este pasaje no se menciona explícitamente el sentido común. Sin embargo, se hace referencia a la proporción de las facultades que subyace tanto al gusto como al conocimiento. El sentido común es la capacidad que tenemos para tomar conciencia de esta relación idónea entre la imaginación y el entendimiento. Por ello, considero que es innecesario distinguir un sentido común estético y un sentido común epistémico. Es un mismo sentido común el que debemos suponer como condición subjetiva del juicio de gusto y del conocimiento en general, pues de otro modo, no podría garantizarse la comunicabilidad universal presupuesta tanto por el gusto como por nuestros conocimientos.⁴

Esta lectura que estoy proponiendo acerca de la unidad del sentido común implica que es una misma capacidad la que es capaz de discernir a través del sentimiento (y no así, a través de conceptos) la proporción entre las facultades que está presupuesta tanto por los juicios de gusto como así también por los juicios de conocimiento. ¿Significa esto que la unidad del sentido común implica la tesis según la cual “todo es bello”? Considero que la respuesta es negativa, pues el sentido común no se identifica con el gusto, sino que es aquella capacidad que debemos presuponer para que sean posibles tanto los juicios de gusto como los juicios de conocimiento. La diferencia entre ambos tipos de juicios reposa en el siguiente aspecto: los juicios de gusto presuponen una relación armónica y concordante entre la imaginación y el entendimiento, donde la imaginación se halla libre respecto de toda determinación conceptual; por su parte, los juicios de conocimiento también presuponen una relación armónica y concordante entre las facultades, pero aquí la imaginación se halla constreñida por el operar de algún concepto determinado. De este modo, tanto los juicios de conocimiento como los juicios de gusto reposan sobre una misma condición subjetiva: la capacidad para reconocer a través del sentimiento el vínculo concordante entre la imaginación y el entendimiento. Considero que en el caso de los juicios de gusto, el sentimiento a través del cual se reconoce el vínculo armónico entre las facultades es el placer involucrado en la experiencia de lo bello. En el caso de los juicios de conocimiento, dicho sentimiento no se identifica con el placer de lo bello, ya que este tipo de placer sólo emerge en la medida en que la actividad conceptual está indeterminada. En el caso de los juicios cognitivos se trata de un sentimiento que emerge como resultado de haber alcanzado un propósito. En esta dirección, Kant sostiene en la sección VI de la Introducción definitiva a la KU:

El logro de todo propósito está vinculado con el sentimiento de placer [...] De hecho, en tanto que no hallamos en nosotros ni el más mínimo efecto de la coincidencia de las percepciones con las leyes según conceptos universales de la naturaleza (las categorías) sobre el sentimiento de placer, y tampoco podemos hallarlos, porque el entendimiento, sin propósito ulterior, procede con ellos de modo necesario siguiendo su naturaleza, por otra parte la unificabilidad descubierta de dos o más leyes empíricas heterogéneas bajo un principio que las abarca a ambas es el fundamento de un placer muy notorio [...] (KU, AA 05: 187).

⁴ Coincido es este punto con Sethi (2022, p. 259)

En este pasaje queda indicado que la unificabilidad de leyes empíricas heterogéneas bajo un principio superior es el fundamento de un sentimiento de placer. En contraste con ello, la coincidencia de las percepciones con las categorías no involucra un sentimiento de placer, pues en estos casos el entendimiento procede de manera necesaria (sin seguir un propósito ulterior). Así pues, el placer que podemos experimentar en un juicio de conocimiento implica que nos situemos en un nivel empírico que excede la mera aplicación de las categorías a un múltiple sensible. Así pues, es la naturaleza considerada en su infinita diversidad la que actúa como ocasión para que podamos experimentar un sentimiento de placer. En aquellos casos en los cuales contamos con conceptos previos de antemano, el placer no se identifica con lo bello, sino que se trata del placer que se sigue del hecho haber logrado un propósito: subsumir distintas leyes empíricas bajo un principio superior. Por su parte, si carecemos de conceptos previamente dados (sean estos puros o empíricos), la concordancia libre entre imaginación y entendimiento es el fundamento de un peculiar tipo de placer que Kant identifica con lo bello.

Ahora bien, a mi modo de ver, la función antiescéptica del sentido común estético no puede ser una condición constitutiva del conocimiento de los objetos en sus aspectos formales (i.e. objetos que están sometidos a la síntesis categorial y se hallan situados en un espacio-tiempo único), pues ello implicaría que la teoría del conocimiento desarrollada en la *KrV* es insuficiente para dar cuenta de la constitución de los objetos. En particular, cobra relevancia la argumentación presente en la sección denominada “De la deducción de los conceptos puros del entendimiento” (*KrV*, A 84/B 116 y ss.), también conocida como “Deducción trascendental de las categorías”. El objetivo principal de esta pieza argumentativa es demostrar que las categorías (o conceptos puros del entendimiento) se aplican necesariamente al múltiple sensible dado según las formas sensibles del espacio y del tiempo. Si aceptamos la validez del argumento desarrollado en la “Deducción trascendental de las categorías”, la aplicación de estos conceptos puros al múltiple sensible espacio-temporal debería ser suficiente para constituir representaciones objetivas, y de ese modo, alejar la amenaza del escepticismo.

Para resolver este aparente problema creo que es útil distinguir entre *condiciones constitutivas* y *condiciones subjetivas* del conocimiento. Las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento son *condiciones constitutivas* del objeto de conocimiento, pues para dar cuenta de la constitución formal de la objetividad es suficiente con señalar que el sujeto aporta las formas del espacio y del tiempo para recibir un múltiple sensible que será sintetizado por las categorías (también aportadas por el sujeto). Frente a estas *condiciones constitutivas* tenemos *condiciones subjetivas*, las cuales no constituyen aspectos formales del objeto, sino que indican el requerimiento de un peculiar tipo de relación de conformidad o acuerdo entre la imaginación y el entendimiento. Como ya he señalado, estas condiciones subjetivas no realizan un aporte específico a la constitución de la objetividad, como sí lo hacen las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento. No obstante, las *condiciones subjetivas* establecen ciertos requisitos que indican ciertas condiciones *subjetivas* sin las cuales no sería posible emitir juicios de gusto, ni juicios cognitivos. De este modo, el sentido común puede ser pensado como una capacidad para tomar conciencia, a través de un sentimiento, de aquella relación armónica y concordante entre la imaginación y el entendimiento que está presupuesta por nuestros juicios de gusto y también por nuestros actos cognitivos en su nivel fundante, es decir, en la constitución de la objetividad en sus aspectos formales.⁵ En el caso de los juicios de gusto la relación armónica y concordante tiene lugar en ausencia de conceptos determinados. En el caso de los juicios cognitivos la armonía entre las facultades también está presupuesta como una *condición subjetiva* aunque *no constitutiva* del

⁵ Aquí tomo distancia de aquellas interpretaciones que identifican el sentido común estético con el sentimiento de placer que se genera a partir del libre juego entre la imaginación y el entendimiento (Cfr. Allison 2001, p. 148; Dobe, 2010, pp. 48-50; Hughes, 2007, p. 178; Kalar, 2006, p. 138; Matherne, 2019, pp. 9-10; Rind, 2003, p. 18; Stoner, 2019, p. 88; Wang, 2018, pp. 261-5; Zinkin, 2006, p. 157; Zuckert, 2007, p. 336. Citados por Sethi, 2022, p. 273). Considero que dicha identificación carece de soporte textual, y además, torna ininteligible la relación entre sentido común y conocimiento, pues si el sentido común se identifica con el placer experimentado en un juicio de gusto, entonces todo conocimiento debería presuponer un sentimiento de placer. En última instancia, esta identificación entre sentido común y placer sienta las bases para extraer la tesis paradójica según la cual *todo es bello*.

conocimiento. La relación armónica entre imaginación y entendimiento está presupuesta por toda conciencia de objeto; sin embargo, únicamente aquellos estados de conciencia en los cuales nuestra facultad de juzgar opere de manera reflexionante, y por lo tanto, se carece de un concepto determinado dado de antemano, el vínculo entre la imaginación y el entendimiento es experimentado a través de un sentimiento de placer que se identifica con lo bello, y esto se debe a que la ausencia de una regla determinada implica una vivificación de nuestro estado mental.

3. El sentido común estético como condición de nuevos conocimientos

Hasta aquí he intentado explicar el vínculo entre el sentido común estético y el conocimiento de objetos en sus aspectos formales. En esta última sección voy a indicar que el sentido común estético es, además, una condición subjetiva de la adquisición de nuevos conocimientos empíricos que remiten a aspectos de la objetividad que caen por fuera del alcance de la síntesis llevada a cabo por las categorías.

En la sección IV de la “Introducción” definitiva a la *KU*, Kant define la facultad de juzgar en general como la capacidad para pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Ahora bien, esta relación entre lo particular y lo universal puede darse de dos maneras. Si lo universal está dado, la tarea de la facultad de juzgar consiste en subsumir aquellos casos que cumplen con los requisitos establecidos en la representación universal previamente dada. En este caso, se trata de un uso *determinante* de la facultad de juzgar. Esto es lo que acontece cuando un particular es subsumido bajo un concepto puro o bajo un concepto empírico que ya tenemos de antemano. Por ejemplo, un objeto puede ser conocido como un sustrato o soporte de accidentes, lo cual es posible gracias a la aplicación de la categoría de sustancia. Asimismo, si ya contamos previamente con los conceptos empíricos correspondientes, podemos aplicar por ejemplo el concepto de mesa o de silla, lo cual nos permite determinar algunos aspectos empíricos particulares del objeto.

Cabe destacar que el uso determinante de la facultad de juzgar implica ignorar o dejar de lado aquellos aspectos que no encajan con el concepto previamente dado. A modo de ejemplo, mediante un juicio determinante un cuerpo móvil en el espacio puede ser clasificado como barco si cumple con las notas esenciales (necesarias y suficientes) contenidas en el concepto de “barco”. En contraste con ello, aspectos como el color, el diseño o el tamaño resultan datos irrelevantes para que el fenómeno en cuestión sea considerado como un caso particular del concepto que se tiene en mente.

El segundo uso de la facultad de juzgar tiene lugar cuando es dado lo particular, pero aún no se posee el universal bajo el cual realizar la subsunción. En este caso, el universal debe ser buscado y la facultad de juzgar es *reflexionante* (*cf.* *KU*, AA 05: 179). Este uso de la facultad de juzgar cobra sentido en la medida en que la naturaleza presenta infinitas variedades y modificaciones que no pueden ser capturadas por la síntesis categorial, ni por conceptos empíricos previamente adquiridos. El caso paradigmático en el cual podemos tener conciencia de esta infinita variedad y diversidad de la naturaleza es el juicio de lo bello, pues allí las representaciones del objeto no se hallan constreñidas por reglas conceptuales provenientes de conceptos puros ni empíricos. En virtud de esta ausencia de conceptos determinados se abre un espacio para reflexionar sobre los infinitos detalles empíricos que fueron dejados de lado cuando emitimos un juicio determinante sobre el mismo objeto.

En contraste con el juicio determinante, el juicio reflexionante parte de lo dado y carece de una regla o ley bajo la cual subsumir aquello que es dado. En el caso de los juicios de gusto es dado un objeto particular sin que para ello opere ningún concepto determinado (sea este puro

o empírico). La representación mediante la cual es dada este particular sensible activa un libre juego entre la imaginación y el entendimiento, en el cual la imaginación actúa *como si* estuviese siendo guiada por un concepto, aunque de hecho tal concepto no se esté presente. En esa representación de un objeto como bello es posible tomar conciencia, a través del sentimiento, de las infinitas formas en las cuales puede desplegarse la naturaleza y de la coincidencia de estas formas particulares con nuestras facultades cognoscitivas, las cuales operan de manera armónica (*como si* estuviesen siendo guiadas por un concepto determinado). Es decir, aquellos aspectos particulares que quedan indeterminados por las categorías y por los conceptos empíricos con los que contamos de antemano en el juicio determinante son accesibles, aunque de un modo no cognitivo, para la conciencia estética que experimenta una satisfacción necesaria frente a un objeto dado. Esta satisfacción necesaria presupone, como ya hemos visto, la idea de un sentido común estético, el cual permite afirmar que si emito un juicio de gusto frente a un particular dado, todo el mundo debería estar de acuerdo con mi enjuiciamiento, pues si el objeto bello (con todas sus particularidades) despierta un libre juego en mis facultades cognoscitivas, entonces lo mismo debería suceder en la relación que otros sujetos pueden entablar con el mismo particular dado. De este modo, queda fundada la idea de que compartimos un sentido común que permite acceder, a través de un sentimiento de placer, a aquellos aspectos empíricos y particulares de la naturaleza que no pueden ser anticipados por las categorías, ni por conceptos empíricos previamente dados.

En consonancia con la interpretación aquí desarrollada, Sethi sostiene que el sentido común desempeña un rol necesario no sólo en los juicios de gusto, sino también en los juicios reflexionantes a través de los cuales adquirimos conceptos empíricos. Según la autora, éste sería el rol que Kant tiene en mente cuando afirma que el sentido común es necesario para la comunicabilidad universal del conocimiento (Cfr. Sethi, 2022, p. 267).

Hay tres operaciones del entendimiento en la formación de conceptos empíricos, a saber: la comparación, la reflexión y la abstracción. Un ejemplo, es dado en la *Lógica Jäsche* (Log, AA 09: 94-95), donde Kant describe el proceso de adquisición del concepto de árbol. Supongamos que observamos un abeto, un sauce y un tilo. Al compararlos tomamos conciencia de lo siguiente: los troncos, las ramas y las hojas son diferentes entre sí. En un segundo momento, reflexionamos sobre lo que estos objetos poseen en común, a saber: el tronco, las hojas y las ramas. En un tercer momento, hacemos abstracción del tamaño y figura de estos elementos en común y obtenemos el concepto empírico de árbol. Tal como señala Jáuregui (2014, p. 21), esta explicación no deja de ser problemática, pues: “La comparación del abeto, el sauce y el tilo supone que estos tres objetos ya han sido agrupados por una relación de semejanza; y podríamos pensar que esta semejanza supone, a su vez, la posesión del concepto de árbol” (Jáuregui, 2014, p. 21). Para evitar esta circularidad, la autora sostiene que la comparación de estas tres especies de árboles no supone la posesión del concepto de “árbol”, pero sí la posesión de cierto esquema empírico según el cual troncos, ramas y hojas suelen presentarse juntos. Este esquema, generado por la síntesis reproductiva de la imaginación empírica, permite agrupar los objetos que han de ser comparados a fin de formar el concepto correspondiente. La formación del concepto permitirá, a la vez, elevar a la conciencia el “patrón de aprehensión” que operaba en el esquema de un modo “pre-conceptual” (Jáuregui, 2014, p. 21-22). Según la autora, esto parece suponer la existencia de semejanzas intuitivamente dadas, lo cual acontece sobre el presupuesto de que los objetos ya han sido constituidos en sus aspectos formales. Es decir, las semejanzas intuitivamente dadas, a partir de las cuales es posible construir un concepto empírico, presuponen la aplicación de las categorías a un múltiple sensible que es dado en un espacio y tiempo que son unitarios.

¿Cómo se conecta el tema de la adquisición de nuevos conceptos empíricos con el rol desempeñado por el sentido común estético? Al parecer, la reflexión se da sobre aspectos empíricos que exceden la determinación efectuada por la aplicación de las categorías. El sentido común estético (el principio que en un juicio de gusto permite sentir la armonía de las facultades frente a los detalles empíricos de los objetos) es condición para reflexionar sobre

aquellos aspectos empíricos de la objetividad que exceden la síntesis categorial y que además exigen el desarrollo de nuevos conceptos empíricos.⁶ Expresado en otros términos, el sentido común (en tanto capacidad para percatarnos del vínculo concordante entre la imaginación y el entendimiento) nos permite tomar conciencia de que la naturaleza se muestra como algo que es apto de ser conocido, incluso en aquellos aspectos particulares que caen por fuera del alcance de las síntesis efectuadas previamente por las categorías o por conceptos empíricos previamente adquiridos.

Bajo la presuposición de un sentido común estético es posible considerar los aspectos particulares e infinitamente diversos a través de los cuales se presenta la naturaleza y para los cuales el universal -es decir, un nuevo concepto empírico- debe ser buscado. De esta manera, el sentido común estético es un presupuesto sin el cual no sería posible avanzar en el conocimiento de nuevos aspectos de la naturaleza, para los cuales es preciso buscar nuevos conceptos empíricos.

4. Conclusiones

La necesidad ejemplar del juicio de gusto reposa sobre la idea de un sentido común estético, el cual no sólo es una condición subjetiva del gusto sino también del conocimiento en general. Hemos visto que el sentido común desempeña una función antiescéptica que puede ser analizada en dos niveles: (1) como condición subjetiva (y no constitutiva) de la concordancia entre imaginación y entendimiento que subyace a la constitución de todo objeto en sus aspectos formales y (2) en la indagación de aspectos empíricos, particulares y diversos, que caen por fuera de la constitución categorial de los objetos. El juicio de gusto no implica conocimiento de esos aspectos particulares y diversos de la naturaleza, pero abre un espacio para que la comunidad de sujetos juzgantes reflexione sobre esas peculiaridades empíricas de la objetividad y pueda posteriormente avanzar en el conocimiento de la particularidad e infinita diversidad de la naturaleza.

Referencias

ALLISON, H. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DOBE, J. Kant's common sense and the strategy for a deduction. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Oxford, v. 68, n. 1, p. 47-60, 2010.

GINSBORG, H. *The role of taste in Kant's theory of cognition*. New York; London: Garland Publishing, 1990.

⁶ El vínculo entre el sentido común y la formación de conceptos empíricos es aceptado por diversos intérpretes, aunque no sin controversia acerca de cómo debemos entender la actividad de la imaginación. Wang (2021, pp. 213-15) sugiere que la formación de conceptos empíricos requiere de la reflexión sobre la "legalidad sin ley" que es exhibida en el acuerdo mutuo de la imaginación y el entendimiento. Wang sugiere que la imaginación sintetiza de acuerdo con los requerimientos del entendimiento (2021, p. 208) al aprehender la multiplicidad de la intuición incluso antes de que esta sea aprehendida bajo un concepto. En contraste con ello, Sethi considera que la imaginación procede de acuerdo con una legalidad propia (Sethi, 2022, p. 276). Excede los límites de este trabajo tomar una posición frente a esta divergencia. Ya sea que la imaginación sea poseedora de una legalidad autónoma o actúe presuponiendo los requerimientos del entendimiento, el vínculo entre ambas facultades debe ser armónico a fin de que sea posible subsumir una multiplicidad empírica bajo un concepto (sea este de origen puro o empírico).

GUYER, P. *Kant and the claims of taste*. 2. ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997.

HUGHES, F. *Kant's aesthetic epistemology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

JÁUREGUI, C. Condiciones conceptuales de posibilidad de la experiencia en la filosofía de I. Kant. *Estudos Kantianos*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 11-28, 2014.

KALAR, B. *The demands of taste in Kant's aesthetics*. London: Continuum, 2006.

KANT, I. *Kants Werke: Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KANT, I. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991 [1790].

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2022 [1781/1787].

LONGUENESSE, B. Kant's leading thread in the Analytic of the Beautiful. In: KUKLA, R. (ed.). *Aesthetics and cognition in Kant's critical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MAKKREEL, R. *Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the Critique of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

MATHERNE, S. Kant on aesthetic autonomy and common sense. *Philosophers' Imprint*, [s. l.], v. 19, n. 24, p. 1-22, 2019.

MATHERNE, S. Images and Kant's theory of perception. *Ergo*, [s. l.], v. 2, n. 29, p. 737-777, 2015.

RIND, M. Kant's beautiful roses: a response to Cohen's "second problem". *British Journal of Aesthetics*, Oxford, v. 43, p. 65-74, 2003.

SETHI, J. Kant on common sense and empirical concepts. *Kantian Review*, Cambridge, v. 27, p. 257-277, 2022.

STONER, S. Kant on common-sense and the unity of judgments of taste. *Kant Yearbook*, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 81-99, 2019.

TILLERÍA AQUEVEQUE, L. La forma para-epistémica del juicio estético en Kant. *Revista Ciencia y Humanidades*, Medellín, v. 13, n. 13, p. 160-176, 2021.

WANG, W. Kant on the formation of empirical concepts. *Kant-Studien*, Berlin, v. 112, n. 2, p. 195-216, 2021.

WANG, W. Three necessities in Kant's theory of taste: necessary universality, necessary judgment, and necessary free harmony. *International Philosophical Quarterly*, New York, v. 58, n. 3, p. 255-273, 2018.

WENZEL, Ch. H. *An introduction to Kant's aesthetics: core concepts and problems*. New York; Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.

ZINKIN, M. Intensive magnitudes and the normativity of taste. In: KUKLA, R. (ed.). *Aesthetics and cognition in Kant's critical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ZUCKERT, R. *Kant on beauty and biology: an interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Gadamer on Kant and the problem of prejudice: a critical reading¹

[Gadamer sobre Kant e o problema do preconceito: uma leitura crítica]

Claudia Laos Igreda²

Pontificia Universidad Católica del Perú, GIKFS (Lima, Peru)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.104389

Abstract

The hermeneutical rehabilitation of prejudice carried out by Hans-Georg Gadamer, often understood as a response to the modern reduction of prejudice to a mere source of error, contributes to recovering the role of tradition as a source of truth. However, his conception of prejudice seems to overlook the contribution of Immanuel Kant in relation to his distinction between prejudices and preliminary judgments. Kant's sustained reflection on these topics shows a remarkable proximity with Gadamer with respect to the acknowledgment of a permanently autocorrective and anticipatory awareness that accompanies every ongoing process of judgment. Moreover, in contrast to Gadamer – who refers to true and false prejudices – Kant also draws a thin but sharp line between preliminary judgments and prejudices, thereby introducing a critical criterion.

Keywords: prejudice; provisional judgment; German Enlightenment; error; illusion.

Resumo

A reabilitação hermenêutica do preconceito realizada por Hans-Georg Gadamer, frequentemente entendida como uma resposta à redução moderna do preconceito a uma mera fonte de erro, contribui para recuperar o papel da tradição como fonte de verdade. No entanto, a sua concepção de preconceito parece negligenciar a contribuição de Immanuel Kant em relação à sua distinção entre preconceitos e juízos preliminares. A reflexão contínua de Kant sobre estes temas mostra uma notável proximidade com Gadamer no que diz respeito ao reconhecimento de uma consciência permanentemente autocorretiva e antecipatória que acompanha todo o processo em curso de julgamento. Além disso, em contraste com Gadamer – que distingue entre preconceitos verdadeiros e falsos – Kant também traça uma linha fina, mas rigorosa, entre juízos preliminares e preconceitos, introduzindo assim um critério crítico.

Palavras-chave: preconceito; juízo provisório; Iluminismo alemão; erro; ilusão.

¹ This article is a revised and expanded version of a conference paper originally presented in Spanish at the 19th Peruvian Conference on Phenomenology and Hermeneutics (CIPHER), “Democracy, Ecology, Technology: Phenomenology and Hermeneutics in the Face of the ‘New Invisibility’”, November 15-17, 2023.

² PhD in Philosophy from the University of Santiago de Compostela (2021). E-mail: laoscm2022@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5919-176X>.

Preliminary note

Kant's reflections on preliminary judgment and prejudice within the field of applied logic neither invalidate nor diminish the richness of Gadamer's contribution to hermeneutic philosophy, whose ontological scope is not affected by the reading of the relatively little-known Kant that I offer in the present contribution. Nonetheless, relating both thinkers in connection with Kant's reflection on prejudice within the context of his broad and robust conception of judgment may help clarify the interpretative scope of Kant's account of prejudice.

In what follows, the discussion is developed in four sections that present Kant's conception of provisional judgment and prejudice in parallel with that of Gadamer, within a framework that critically revisits Gadamer's reading of Kant, while also highlighting the dialogical dimension of the Kantian thought and its openness to the philosophical tradition.

1. On prejudice of authority and tradition

According to Gadamer's reading of the Enlightenment, there is a division of prejudices that explicitly refers to Descartes and implicitly to Kant. On the one hand, in relation to Descartes, there are prejudices of overhastiness, understood as a source of "errors that arise in the use of one's own reason" and thus avoidable through the methodical use of reason. On the other hand, both in relation to Descartes and especially to Kant, there are prejudices of authority, "responsible for one's not using one's own reason at all" (Gadamer, 2004, p. 279).

The prejudice of authority leads us directly to the well-known essay *What Is Enlightenment?* (1784) and, along with this, to the Kantian principle of autonomous thought, which consists in thinking for oneself. However, to associate only these two types of principles with the Enlightenment, even though they are central to this process according to the history of the effects of modernity, is overly reductive. Even more problematic is identifying the prejudice of authority only, or mainly, with the struggle against the propensity for the old and for tradition. For Kant, what is commonly translated as "prejudices of authority" <*Vorurteile des Ansehens*>, (Log, AA 09: 78-79) and can also be translated as prejudices of reputation includes the authority of persons, the authority of the multitude, and the authority of time. Crucially, the latter encompasses both excessive esteem for the old and uncritical esteem for novelty.

The Kantian promotion of the critical use of reason does not imply a radical rejection of tradition, nor that there is in his thought "a mutually exclusive antithesis between authority and reason" (Gadamer, 2004, p. 279), which is, for Gadamer, the basis of the Cartesian distinction between prejudices. In this sense, although Gadamer admits that German Enlightenment popular philosophy has often limited the pretensions of reason, recognizing the authority of the Bible and the Church, he argues that the true consequence of the Enlightenment is "the subjection of all authority to reason" (Gadamer, 2004, p. 279).

Actually, Kant would fully agree with Gadamer when he states that, although authority usurps the place of one's own judgment, this fact "does not preclude its being a source of truth" (Gadamer, 2004, p. 280). The reason for this lies in the doctrine of the impossibility of total error³, found in the German Enlightenment, to which Kant gives an original form. In simple and concise terms, this doctrine states that every error in which human reason can commit is only partial. From the logical dimension of this doctrine, it means that even when we err, we use true rational principles that correspond to universal human reason that is, reason shared equally by all human beings. Consequently, this doctrine also has a communicative and dialogical dimension that affects how we should approach others, whether they are contemporary

³ On this topic, see Hinske (1980) and Laos (2020).

interlocutors or ancient philosophers, and, of course, their writings. One of the texts where this is expressed very clearly is the passage on philosophy in the *Critique of Pure Reason*, which states:

One can only learn to philosophize, that is, to exercise the talent of reason in following its universal principles through certain available exercises; yet always with the reservation of reason's right to examine them in their own sources and to confirm or reject them (*KrV*, A 838/B 866).

The message of this quotation is compatible with Gadamer's statement that "the authority of persons is ultimately based not on the subjection and abdication of reason but on an act of acknowledgment and knowledge" (Gadamer, 2004, p. 281). In Kant's passage above, the reference to the "exercise of the talent of reason" and its basis in certain "available exercises" refers precisely to those attempts carried out by thinkers within a wide philosophical tradition. Likewise, the invocation of the "right of reason" to examine those exercises in their own sources, and to confirm or reject them, corresponds to an attitude of "acknowledgment and knowledge" claimed by Gadamer. If one considers how the passage begins, dialogue with those exercises is not optional but necessary, since it is recognized in these efforts both the presence of a shared rationality and the impossibility of total error in its findings. In other words, for both authors it is impossible to step outside tradition. In section 4, it will be shown how the prejudices of self-love and logical egoism, which Kant places at the opposite extreme of the prejudices of authority, are situated within the dialogical dimension of his doctrine of partial error.

2. Provisional judgement in Kant and productive judgement in Gadamer

Kant, like Gadamer, is familiar with the jurisprudential sense of prejudice <*praejudicium*> or prior judgment <*judicia praevia*>, as a pre-decision of a court ruling before the final verdict (Gadamer, 2004, p. 273). However, given the critical imprint of his thought with respect to prejudice <*Vorurteil*>, Kant begins to distinguish prejudice from prior judgment in order to name the latter "provisional judgment" <*vorläufiges Urteil*>. This distinction is developed by Kant in the mature period of his thought. A provisional judgment is a kind of judgment in which there are more reasons in favor than against the truth of something, but not yet sufficient for a determinative judgment (*Log*, AA 09: 74). As we can observe, this characterization of provisional judgment is quite close to the conception that, according to Gadamer, corresponds to the original meaning of prejudice as "the judgment that is rendered before all the elements that determine a situation have been finally examined" (Gadamer, 2004, p. 273). However, while Gadamer attributes to prejudice an intrinsic evaluative neutrality that can be either positive or negative, Kant undertakes a more detailed analysis insofar as he links it with the doctrine of holding-to-be-true and, therefore, with degrees and forms of certainty.

The fact that in provisional judgments there are more reasons in favor than against the truth of something, although these are not sufficient, transforms these judgments, for Kant, into hypotheses for inquiry, thereby revealing their heuristic dimension. In that sense, these judgments resemble what Gadamer terms "productive prejudices that enable understanding" (Gadamer, 2004, p. 295). However, for Kant, the fact that the reasons for provisional judgments are not sufficient for a decisive judgment also makes them "a consciously held problematic judgment" (*Log*, AA 09: 74). This last aspect of provisional judgment is the least developed in Gadamer, because it is more directly linked, in Kant's case, to the control that this kind of judgment must exercise over what Kant calls prejudice.

The approach of Hans-Georg Gadamer in recognizing the temporal and historical dimension of the human sciences and of the human condition itself restores to prejudice an ontological-hermeneutic status that operates as an epistemic mediation between tradition

and the ongoing configuration of meaning, within which we are always already inextricably embedded. In order to carry out this task, Gadamer must confront the prejudice against prejudices that emerges in modernity as one of its most hegemonic features. Thus, the section in which Gadamer vindicates the authority of tradition and develops his critique of the foundational project of modern science – that is, its attempt to divest itself of all prejudices – bears as its heading a central idea: “Prejudices as conditions of understanding” (Gadamer, 2004, p. 278).

Now, returning to the parallel with Immanuel Kant, it can be said that, if prejudices are for Gadamer conditions of understanding, Kant’s provisional judgments function as something like the heuristic-critical condition of knowledge, but also of understanding. Let us now consider the passage in which the approximative, perspectival, and self-corrective character of provisional judgment in Kant is expressed:

It is admirable how every determinative judgment is preceded by a provisional one. When we read, we first spell out the words, and in the same way we act in all other domains. We never judge immediately in a determinative manner, since this would require a complete concept of what the object is – something, however, we do not possess at first sight. Before attaining it, we must first consider the object from all points of view <allen Gesichts Punkten> and select those that correspond to all its appearances. I see a house from one of its sides. Here I do not yet have a representation of the whole house, but only of how the house appears to me from precisely this side. I must view it from all sides, and then there arises in me the idea of a house that is entirely different from all the appearances <Erscheinungen> I have so far had. Provisional judgments belong to all our knowledge and are continually made. However, when one takes them to be the true grounds of a determinative judgment, then an illusion arises from this, and that is error (*Phil Enz*, AA 29: 24-25).

Kant adopts here the standpoint of someone who is faced with the observation of an object for the first time, as a first-time observer would do. In this case, the referent of the provisional judgment is an empirical object (“a house”) rather than a text. Certainly, the example is limited insofar as it does not consider whether the observer already has a prior representation similar to a house as shelter. Nevertheless, what deserves to be emphasized, beyond the perspectival observation of the object, is the essayistic, provisional, and evaluative character of our approach to it.

Moreover, attention should be drawn to the implicit presence through which we constantly generate and reformulate provisional judgments that accompany our knowledge. As La Rocca (2001, p. 335ss) points out, the returns provided by preliminary judgments are due to a complex process of self-regulation. Furthermore, such judgment also involves awareness of the provisionality of its formulations, and requires deliberation concerning the legitimate use of principles in each case. That is to say, it consists in a constant readjustment of our assessments, which does not occur arbitrarily, but according to rules and criteria grounded in the object in question. Nothing in this type of judgment is at odds with the structure of pre-understanding that Gadamer inherits from Heidegger. On the contrary, insofar as it serves to formulate hypotheses of knowledge, the preliminary judgment has an anticipatory dimension, regardless of whether it operates with content taken as a presupposition for such hypotheses or with our universal way of knowing, for example, *a priori* knowledge.

As La Rocca has pointed out, a view with which I agree, the preliminary judgment can be either an actual judgment or merely a principle for judging. It is important to retain this distinction in order to grasp its partial – and more importantly, its essential – difference from prejudice. Given the awareness that we possess only provisional judgments, and alongside the possibility of suspending judgment, we can also formulate modalized judgments. An example of such a judgment is “the planets appear to be moving backwards” (*Prol*, AA 04: 291). What matters in such cases is that we maintain awareness of the provisional character of the judgment due to its lack of sufficient grounds. In this sense, the process of self-regulation mentioned

above at once reveals its cathartic and preventive dimension in relation to prejudice and error⁴. It is only when we lose the awareness of not having sufficient reasons to convert it into a decisive judgment that an illusion arises, which can lead us to error.

3. Prejudice and preliminary judgement in Kant

In the *Logic* we can read:

Prejudices are provisional judgments insofar as they are taken as principles. Every prejudice must be regarded as a principle of erroneous judgments. From prejudices, not prejudices arise, but erroneous judgments. It is therefore necessary to distinguish false knowledge resulting from prejudice from its source, namely prejudice itself. Thus, for example, the significance of dreams is not in itself a prejudice, but rather an error that originates in the universally accepted rule: what occurs sometimes occurs always, or must always be regarded as true. This principle, under which the significance of dreams also falls, is a prejudice (*Log*, AA 09: 75).

To understand the first statement of this passage it is necessary, first, to remember what was pointed out in the second part of this exposition, that provisional judgements could be of two types: principles to judge and factual judgements. The distinction Kant establishes between prejudice as a principle of erroneous judgments with respect to false knowledge aims to direct our attention to how the subjective principle or rule operates within us: in the specific case of the example, as a form of universalization. Even when the content of the resulting judgment is true, the mere fact that provisional judgments or prejudices, insofar as they function as principles, are taken as valid principles or as determinative judgments without sufficient grounds renders them, for Kant, illegitimate and thus prejudices.

What should be clear is that, while all prejudices are provisional judgements, not all provisional judgements are prejudices. The crucial difference, in a strict and rigorous sense, is that prejudices cannot, for Kant, be genuine judgments, such as it is expressed in the following passage of one of the *Lectures of logic*:

A prejudice is never a singular proposition, for example: "The apple does not fall far from the tree." This is not itself a prejudice, but merely a consequence of it. For no prejudice is a proposition, but only a maxim for deriving propositions from it (*VLo/Dohna-Wundlacken*, AA 24: 737-738).

What Kant is pointing out is that such individual judgments are not, as such, prejudices; rather, the prejudice lies in the unfounded maxim that makes us believe that children inevitably inherit the vices of their parents. The fact that Kant denies that a prejudice can be a *proposition* certainly implies the identification of the categorical type of judgment with determinative judgement, that is, with a judgement that is made with the claim of truth⁵. The sphere of what does not fall within the scope of determinative categorical judgment is, therefore, that of problematic judgment, which may operate with modalized actual judgments or be conceived simply as principles of judgment, accompanied by the awareness of insufficient grounds.

4. Gadamer and Kant facing the critical question: time and illusion

The problem of the "critical question", as termed by Grondin (2003, as discussed in Bárcenas, 2017), is summarized in the question: how do we distinguish true prejudices from

⁴ On this topic, see Capozzi (2006, p. 123-181).

⁵ On this topic, can see Capozzi (2002, p. 448ss).

false ones? The answer that Gadamer offers, roughly speaking, involves bringing prejudices to consciousness in order to control them in some way, suspending their validity (Gadamer, 2004, p. 298)⁶. Coincidentally, this is one of the functions that Kant assigns to the awareness that accompanies provisional judgement⁷. If the provisional judgments that accompany inquiry arise from consciously insufficient grounds (*VLo/Dohna-Wundlacken*, AA 24: 737), the suspension of judgment is the resolution not to allow a preliminary judgment to become a determinative judgment (cf. *VLo/Wiener Logik*, AA 24: 860). Nonetheless, Gadamer points out that due to the fact that prejudices and previous opinions are not at our disposal, the interpreter is not in a position to distinguish for themselves the productive prejudices from those that are not (Gadamer, 2004, p. 295). Because the situated character of the interpreter prevents him from distancing himself from the situation in which he is immersed, the interpreter cannot distance himself from it (Gadamer, 2004, p. 295).

Faced with this difficulty, Gadamer considers that, along with other factors, it is principally the distance in time which allows us to filter out illegitimate prejudices and distortions of true sense, which will be replaced by new sources of sense (Gadamer, 2004, p. 279ss). Kant would partially agree with the consideration of distance in time as a factor in overcoming prejudices, although only taken from a negative perspective, as can be seen in *What is Enlightenment?* In this work, after describing how the public were sown with prejudices by teachers, they then take revenge on those sowers, affirm: “Thus a public can only attain enlightenment slowly” (WA, AA 08: 36). Besides, Kant is also conscious of the human capacity for reinstalling epochal prejudices when he affirms: “it will never produce a true reform in ways of thinking; rather, new prejudices will serve, just like the old ones, as leading-strings for the unthinking masses” (WA, AA 08: 36). Indeed, the context in which Kant offers this explanation is one that contrasts a regime of freedom with one brought about by revolution, the latter being precisely what would foster the reinstatement of new prejudices. However, the programmatic Enlightenment dimension of autonomous thought in Kant – aimed at promoting the progress of humanity – is articulated with full awareness of its tension with the conflictual character of social interaction within the human species in history, as illustrated in *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*.

A reading that updates Kant in relation to his conception of prejudice may well extend beyond the specific context that opposes a regime of freedom to one established through revolution. This latter issue has not only retained its relevance but is continually rearticulated through new relations of domination and power, now manifesting in multiple and unprecedented forms on a global scale. All of this entails understanding, with Gadamer, the emerging senses that seek to take shape, as well as those already established; and, with Kant, the task of discerning them.

In that sense, beyond time, there is another factor of especial interest in Kant’s approach, concerned with the determination of truth and the prevention of error: reflection and investigation. A previous study has documented the written sources from Kant’s *Logic* and *Lectures on Logic* that make it possible to develop an interpretation of the relationship between these mental operations and prejudice, which I summarize below (Laos, 2020, p. 107-134). Reflection is proposed as an antidote against prejudice as a source of error. Although there are many other senses in which Kant uses this concept, reflection, oriented to prevent errors, is understood as a mediate or immediate comparison of reason with its principles, but also with subjective maxims that can arise from different sources. Among the principal sources of prejudice Kant considers: imitation, custom and inclination. Precisely, Kant refers to prejudice by imitation in some works as the propensity to the passive use of reason or to the mechanism of reason. However, as we can see from the previous explanation about reflection, this does not

⁶ For Gadamer, this suspension operates at the hermeneutical level as a space of questioning. However, the author only suggests this idea without making its connections to the rest of his arguments more explicit.

⁷ The modalization referred to in the previous section entails, in my opinion, a form of suspension, namely that of determinative judgment.

mean that there is no use for reason. What we have is an uncritical comparison of subjectively assumed maxims, or in some cases, unconscious maxims.

Returning now to what was anticipated in section 1, Kant precisely situates the prejudices of authority mentioned there within the group of prejudices by imitation and distinguishes them from prejudices of self-love or logical egoism, which he situates on the opposite side (*Log*, AA 09: 80). Prejudice of logical egoism consists of considering the concordance of one's own judgement with that of others as unnecessary or dispensable. That is, unlike prejudices of authority, in logical egoism there is an inclination or preference for one's own understanding, for example, one's own system of thinking. For Kant, scholars are prone to this type of prejudice.

It is important to stop and consider this type of prejudice, because this allows us to highlight that, although the fight against prejudices of authority is based on the principle of autonomous thinking – “to think by oneself” – the fight against prejudice of logical egoism is based on the principle of broad thinking, whose principle is “to think in the place of the other”⁸. Both are considered by Kant rules for avoiding error (*Log*, AA 09: 57). Having said that, the *Logic* does not expose all the prejudices that Kant considers; there exists a very important one, the prejudice of common understanding, and it consists of taking the phenomenon for the thing in itself⁹, as is explained in the *Critique of Pure Reason* (*KrV*, A 740/B 768).

As can be observed, unlike Gadamer, Kant considers in his division of prejudices a wider diversity of sources, some of which concern aspects of applied logic and anthropology but also transcendental philosophy. And, although he does not seem interested in elaborating the strictly logical dimension together with the anthropological one, he does have a proposal for identifying, preventing and counteracting the errors that prejudices can cause. This proposal consists of detecting and fighting the illusion that is hidden in them. However, this illusion is of a different kind from that called transcendental illusion, which, as is well known, has its seat in reason and is unavoidable, although that does not make the error to which it leads unavoidable as well¹⁰. Using the conceptual pair subjective/objective in the *Logic Pölitz* (*V-Lo/Politz*, AA 24: 548), Kant distinguishes the subjective side of prejudice as propensity to persuasion and the objective side of this as illusion <*Schein*>, which is set as the principle of truth. This distinction involves, on the one hand, becoming aware that one is merely holding an opinion without sufficient subjective or objective principles, and on the other, evaluating the content of that which is put forward as a principle of truth and which, as a principle of illusion of truth, can cause an erroneous judgement or a distorted understanding.

It must be observed that Kant is very aware that the task of unveiling the illusory appearance of prejudices is not a task that can be carried out in isolation and, therefore, it is important to understand his thoughts about prejudice within the framework of his dialogical conception of rationality and of his doctrine of the partiality of error. For this reason, in the Canon of the *Critique of Pure Reason*, Kant will argue that, while the external criterion of truth expressed in the principle *consentientia uni tertio consentiant inter se* is not enough in order to provide conviction for knowledge, it is enough to get us out of the state of persuasion (*KrV*, A 821/B 849). Moreover, Kant seems to ground the epistemic duty of extracting appearance in an ethical duty: the duty of virtue based on respect, when he states in the *Metaphysics of Morals*:

On this is grounded a duty of respect for the human being himself in the logical use

⁸ I have discussed this issue in a previous work (Laos, 2024), where I examine how this principle is already implicitly at work in an early text such as *Dreams of a Spirit-Seer*, along with its connection to the search for an external criterion of truth, illusory appearance, universal human reason, and the phenomenon of conflict in the 1770s.

⁹ On this topic, see Hinske, 1993, p. 103-121.

¹⁰ That transcendental illusion is unavoidable does not imply that no control can be exercised over it. Kant argues that it is possible to keep it from deceiving us, even though it does not thereby vanish (*KrV*, A 297/B 354). Moreover, the error to which it leads can be combated, since error always lies in judgment and is therefore avoidable and corrigible.

of his reason: not to reproach its missteps [...] but rather to presuppose that there must nevertheless be something true in it, and to seek this out; while at the same time uncovering the deceptive appearance (the subjective element in the grounds of determination of judgment, which was through oversight taken to be objective) [...] (MS, AA 06: 463-464).

Let us now return to the critical question. The Gadamerian discovery that the contemplation of a work of art or the reading of a text is an infinite process that presupposes prejudices as conditions of pre-comprehension highlights the positive role that prejudices play in hermeneutics. Nonetheless, it is a real problem to assign principally to time the role of suppressing negative prejudices. As pointed out by Bárcenas (2017, p. 137-138), time can also have a concealing and perpetuating effect on prejudices, principally when they are promoted and respond to instances of power.

Looking now at the distinction between provisional judgements and prejudices in Kant, it is clear that the difference between the two, rather than placing prejudice at a non-propositional level, consists of two different ways of assuming illusory appearance. In this sense, if Kant can contribute something to the problem of the critical question, it is precisely to remind us that we must learn to live with illusion. And, in a manner that not only surrenders to illusion, but also practices the permanent and tireless task of identifying, revealing and dispelling it when it is foreseen that this may lead to error or deception.

Conclusion

Revisiting Gadamer's interpretation of the modern rejection of prejudice, and focusing it on Kant, has made it possible to shed light on aspects of Kantian philosophy that have not yet been sufficiently addressed, as well as to offer a more balanced interpretation that highlights the non-exclusionary character of his conception of prejudice with respect to tradition.

Kant's distinction between provisional judgments and prejudices shows a notable proximity of the former to the epistemic potential that productive prejudices have in Gadamer, although this author does not develop them at that level. Likewise, as a central contribution, it has been shown that, unlike Gadamer, Kant does provide a critical criterion to distinguish between prejudices and provisional judgments. The key to this criterion lies in the capacity to examine and maintain awareness of not having sufficiently well-reflected subjective and objective principles as grounds for making determinative judgments.

Finally, this comparative approach opens up a possible extension toward a dialogue between Gadamer's ontological-hermeneutic perspective and Kant's critical-epistemic conception, which may be relevant for contemporary reflections on the theory of prejudice.

References

BÁRCENAS, R. El prejuicio y la cuestión crítica: una tensión fundamental en Verdad y método. *Valenciana*, v. 10, n. 19, p. 125-143, 2017. DOI: 10.15174/rv.v0i19.199.

CAPOZZI, M. *Kant e la logica*. Napoli: Bibliopolis, 2002.

CAPOZZI, M. Kant on heuristics as a desirable addition to logic. In: CELLUCCI, C.; PECERE, P. (ed.). *Demonstrative and non-demonstrative reasoning in mathematics and natural science*. Cassino:

Edizioni Università di Cassino, 2006.

GADAMER, H.-G. *Truth and method*. New York: Continuum, 2004.

HINSKE, N. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1980.

HINSKE, N. Georg Friedrich Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis: noch eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantschen Antinomienlehre. In: CESA, C.; CARBONCINI, S. (ed.). *Kant und sein Jahrhundert: Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*. Frankfurt am Main; Berlin; New York: Peter Lang, 1993.

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.

LAOS, C. *Error, apariencia ilusoria y juicio: la doctrina de la imposibilidad del error total como pauta de lectura de la lógica trascendental de Kant*. 2020. 319 f. Tese (Doutorado) – Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2020. Available at: <<https://minerva.usc.gal/entities/publication/f2ba56a9-3751-4781-b27c-2aaceacacbaa>>. Accessed in Apr., 2026.

LAOS, C. *Del cuerpo propio y el juicio de los otros en los Sueños de un visionario al Phänomenon del conflicto*. *Daimon*, [preprint], 2024. Available at: <<https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/16781>>. Accessed in Apr., 2026.

LA ROCCA, C. Vorläufige Urteile und Urteilskraft: zur heuristischen Logik des Erkenntnisprozesses. In: GERHARDT, V. et al. (ed.). *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. v. 2. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001.

MEIER, G. F. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle: Johann Justinus Gebauer, 1752. Reimpresso em: KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-. v. 16, p. 3-872.

O estatuto do progresso nos opúsculos de Kant na década de 1780¹

[*The status of progress in Kant's opuscula in the 1780s*]

Gabriel Martins Ferreira²

Universidade de Brasília (Brasília, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.101069

Resumo

O presente artigo, em sua proposta mais geral, pretende expor a noção de progresso mobilizada pela filosofia da história de Kant em seus opúsculos publicados da década de 1780. De um ponto de vista mais específico, recorrendo aos opúsculos *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784); *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* (1784); e *Começo conjectural da história humana* (1786), o presente artigo tenciona apresentar a hipótese geral de acordo com a qual Kant concebe a história a partir de *fundamentos antropológicos* do progresso, isto é, o progresso deve ser buscado a partir do ser humano e com vistas a fins estritamente humanos.

Palavras-chave: Kant; progresso; esclarecimento; educação; filosofia da história; razão.

Abstract

In its broadest sense, this article aims to explore the notion of progress as articulated in Kant's philosophy of history in his short works published in the 1780s. More specifically, drawing on the short works *Idea for a universal history with a cosmopolitan aim* (1784); *An answer to the question: What is enlightenment?* (1784); and *Conjectural beginning of human history* (1786), this article intends to present the general hypothesis according to which Kant conceives of history based on anthropological foundations of progress, that is, progress must be sought from the human being and with a view to strictly human ends.

Keywords: Kant; progress; enlightenment; education; philosophy of history; reason.

¹ Este artigo representa uma versão modificada das seções 2.2 a 2.5 do capítulo segundo da dissertação de mestrado do autor, intitulada *O Projeto Moderno de uma Teoria do Ser Humano Segundo Kant: Sobre Autonomia e Perfectibilidade*, defendida em janeiro de 2021 pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB PPG-Fil).

² Graduado em filosofia pela Universidade de Brasília. Mestre em filosofia pela Universidade de Brasília. Atualmente doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPG-Fil) sob orientação do prof. Dr. Alexandre Hahn. Este trabalho foi financiado com recursos do Edital Dpg nº. 001/2025. Email: gabrielmkhan@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3922-8358>.

Introdução

O presente artigo investiga a noção de progresso na filosofia da história de Immanuel Kant, buscando responder à seguinte questão central: em que medida o progresso histórico, tal como concebido por Kant, pode ser compreendido a partir de fundamentos antropológicos? Em particular, trata-se de examinar como o desenvolvimento das disposições racionais humanas estrutura uma concepção de história como processo orientado ao aperfeiçoamento do gênero humano.

Do ponto de vista metodológico, o artigo adota uma abordagem interpretativa de caráter conceitual e reconstrutivo, centrada na análise dos argumentos desenvolvidos por Kant em seus opúsculos da década de 1780. O corpus textual acionado é composto pelos opúsculos *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784), *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* (1784) e *Começo conjectural da história humana* (1786), nos quais se procuram estabelecer os elementos fundamentais da filosofia da história de Kant. A hipótese defendida sustenta que a noção kantiana de progresso possui um fundamento eminentemente antropológico, na medida em que se ancora no desenvolvimento das disposições racionais humanas e em sua transmissão intergeracional. Nesse sentido, o progresso não deve ser compreendido nem como decadência, nem como redenção, mas como um processo histórico de aperfeiçoamento contínuo orientado por fins humanos.

Como contribuição, o artigo pretende explicitar a centralidade da dimensão antropológica na filosofia da história kantiana, evidenciando o papel do esclarecimento e da educação como condições fundamentais para o desenvolvimento histórico. Ao fazê-lo, busca-se oferecer uma interpretação sistemática que articule progresso, racionalidade e formação humana como elementos indissociáveis da filosofia de história de Kant³.

1. Progresso como desenvolvimento das disposições naturais

Parece haver consenso de que a pedra angular de toda a filosofia da história de Kant é a ideia de acordo com a qual há no gênero humano um “progresso para o melhor”, todavia, é imperioso buscar oferecer uma caracterização mais precisa de que progresso Kant está a falar. A concepção de filosofia da história sustentada por Kant parece se assentar no pressuposto de que o gênero humano se encontra em um contínuo progresso que compreende o campo das ciências e das artes; das instituições político-jurídicas e de sua disposição moral de ânimo. O progresso sobre o qual versa a filosofia da história kantiana é um processo concernente ao desenvolvimento das disposições <Anlagen> racionais de que é dotado o ser humano, de modo que atingir o desenvolvimento completo destas disposições constitui a destinação final do gênero humano, e Kant concebe tal destinação como uma destinação eticamente fundada. Apoiando-se em tal noção de desenvolvimento das disposições racionais, Kant procura caracterizar a história da humanidade como um processo cujo ponto de chegada seria o estabelecimento de “uma

³ Duas críticas podem ser formuladas ao artigo: (I) a ausência de uma contextualização mínima, a qual enseja a impressão de uma filosofia kantiana da história absolutamente inédita, como se emergisse em um “vácuo histórico”; (II) a inexistência de uma hermenêutica comparada que permita situar as ideias kantianas no horizonte mais amplo da *Aufklärung* alemã. Em face dessas objeções, o autor as reconhece e apresenta as seguintes respostas: (I) invoca a limitação de espaço inerente ao tipo de publicação; (II) enfatiza o escopo e a delimitação temática do artigo; e (III) remete, de modo complementar, a outros trabalhos de sua autoria, nos quais as lacunas apontadas são devidamente contempladas. Nesse sentido, recomenda: Ferreira, G. M. Kant entre Franceses, Ingleses e Alemães: Diretrizes Histórico-Filosóficas da Gênese da Antropologia Kantiana (Partes 1 e 2). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, <S. l.>, v. 10, n. 1, p. 459-486; v. 10, n. 2, p. 267-298, 2022, respectivamente. Tal artigo, desenvolvido em duas partes, examina as condições histórico-filosóficas no interior das quais se configura a problemática do progresso na filosofia kantiana, respondendo, assim, à primeira crítica formulada. No que concerne à segunda objeção — a adequada inserção de Kant no contexto da *Aufklärung* alemã —, o autor indica ainda: Ferreira, G. M. Progresso e perfeição na filosofia de Kant. *Estudos Kantianos <EK>*, Marília, SP, v. 11, n. 2, p. 31, 2024.

constituição política perfeita interiormente” (*IaG*, AA 08: 27)⁴.

Segundo o que se lê nas duas primeiras proposições de *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (doravante *Ideia*), Kant considera que a meta do progresso é o desenvolvimento completo das disposições, que, no caso do ser humano, como única criatura racional sobre a terra, são disposições voltadas ao uso da razão. Assim, o processo de desenvolvimento no tempo das disposições inerentes ao gênero humano corresponde a um processo de desenvolvimento da capacidade do ser humano em fazer uso da razão. Kant na *Ideia* apresenta algumas indicações acerca destas disposições na terceira proposição:

Que tenha dotado o ser humano de razão e da liberdade da vontade, que nela se funda, era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objeto de cuidado e ensinado mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo. A invenção do seu vestuário, da sua proteção, da sua segurança e defesa exterior (para a qual ela não lhe deu nem os cornos do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cão, mas apenas as mãos), de todo o deleite que pode tornar a vida agradável, inclusive o seu discernimento e a sua prudência <seine Einsicht und Klugheit>, e até a bondade da sua vontade, deviam integralmente ser obra sua. A natureza, aparentemente, comprouve-se aqui em sua máxima parcimônia, mediu com tanta concisão o seu equipamento animal e de modo tão ajustado à máxima necessidade de uma existência incipiente como se quisesse que o ser humano, se alguma vez houvesse de passar da maior rudez à máxima destreza, à perfeição interna do seu pensar e assim (tanto quanto é possível na terra) à felicidade, fosse o único a disso ter o mérito e apenas a si estar agradecido; como se a ela importasse mais a sua auto-estima racional do que qualquer bem-estar (*IaG*, AA 08: 19-20, tradução modificada).

Todavia, Kant não nomeia quais seriam as disposições inerentes ao gênero humano que estariam destinadas ao desenvolvimento completo, tampouco esclarece como seria possível identificarmos o momento em que tais disposições estariam completamente desenvolvidas. Para lançar luz sobre estes questionamentos é necessário recorrer a outras fontes do *corpus* kantiano, onde o filósofo é explícito sobre quantas e quais são estas disposições. Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de 1798, na seção acerca do caráter da espécie humana, contexto no qual boa parte das teses apresentadas em 1784 é retomada, Kant apresenta de modo explícito quais são as disposições inerentes ao gênero humano voltadas ao uso da razão: a disposição técnica; a disposição pragmática e a disposição moral.

A disposição técnica se refere às habilidades necessárias para a conservação e reprodução dos indivíduos e da espécie. Mais precisamente, ela concerne às características físico-biológicas que possibilitam ao gênero humano utilizar a natureza com vistas à sua autoconservação. De acordo com Kant, ainda que a disposição técnica seja uma disposição mecânica ela não se desvincula da “consciência”, e seu desenvolvimento habilita o gênero humano à “manipulação das coisas”, tornando-o hábil a “conseguir todos os seus fins”, daqui seu vínculo com o desenvolvimento de suas capacidades racionais (cf. *Anth*, AA 07: 322; *Päd*, AA 09: 455).

A disposição pragmática concerne àquelas qualidades que no gênero humano são propriamente sociais, a propensão inerente ao gênero humano para abandonar seu estado de rudeza natural e ingressar em uma ordem civil, adotando um comportamento civilizado, bem como sua habilidade de “utilizar outros seres humanos <andere Menschen> segundo suas intenções” (*Anth*, AA 07: 322, tradução modificada). O desenvolvimento da disposição pragmática visa à prudência, em vista da qual o ser humano “se forma como cidadão” e se torna capaz de “tirar partido da sociedade civil para seus fins como conformar-se à sociedade” (*Päd*, AA 09: 455).

⁴ As referências às obras de Kant seguem a paginação original conforme à edição da *Preussische Akademie der Wissenschaften*. Muitos dos trechos citados basearam-se em traduções para o português, quando havia traduções disponíveis. As traduções utilizadas podem ser consultadas na bibliografia. Eventuais traduções e/ou modificações nas traduções utilizadas de nossa autoria serão devidamente indicadas e contam com referência ao original em alemão. As abreviações seguem o padrão estabelecido pela *Kant-Studien*.

Já a disposição moral é referente ao poder que o ser humano tem para “agir em relação a si mesmo e aos demais segundo o princípio da liberdade sob leis” (*Anth*, AA 07: 322). A disposição moral diz respeito, portanto, à capacidade dos seres humanos, considerada subjetivamente, de agir moralmente segundo os mandamentos da razão pura prática, e isso deixa claro que a disposição moral não deve ser confundida com a lei moral propriamente dita. Kant sustenta que a disposição moral é que se desenvolve mais tardiamente, quer no caso da formação dos indivíduos através dos processos de educação (cf. *Päd*, AA 09: 455), quer no caso do desenvolvimento da espécie através do processo histórico (cf. *IaG*, AA 08: 21). Daí por que Kant sustenta na sexta proposição da *Ideia* que, através da arte e da ciência, o ser humano esteja “cultivado em alto grau”, graças às boas maneiras e decoro social esteja civilizado “até o excesso”, o ser humano ainda está muito longe de ser efetivamente sujeito moral, isto é, ter como móveis de destinação de seu arbítrio apenas o respeito à lei moral.⁵ Kant considera que o desenvolvimento da disposição moral do gênero humano é devedor em alguma medida do desenvolvimento das disposições técnica e pragmática, por isso, ainda que a cultura e a civilização não devam ser confundidas com a moralidade, todo aperfeiçoamento no desenvolvimento das disposições técnica e pragmática deve ser considerado como uma espécie de preparação, quer dizer, como condição necessária, porém não suficiente, do desenvolvimento da disposição moral do gênero humano.

Diante deste esclarecimento, temos base textual e conceitual sólida para retornarmos ao argumento do desenvolvimento das disposições e perceber o modo como as disposições técnica, pragmática e moral já estão presentes no texto de 1784, pois quando Kant sustenta que o ser humano inventa para si seu vestuário e que o desenvolvimento de “seu discernimento <Einsicht>” e “sua prudência <Klugheit>” são obras suas tudo isso corresponde ao desenvolvimento da disposição pragmática.⁶ Ora, o desenvolvimento das disposições técnica, pragmática e moral, corresponde àquilo que Kant designa na sétima proposição da *Ideia* como cultivo <Cultivierung>, civilização <Civilisierung> e moralização <Moralisierung> respectivamente (cf. *IaG*, AA 08: 26).

Cumpra destacar que Kant na segunda proposição da *Ideia*, opera uma distinção entre as disposições que o gênero humano partilha com os demais animais e aquelas que são exclusivamente humanas. Nesse contexto, Kant utiliza termos diferentes para designar o processo por meio do qual as disposições que nós partilhamos com os animais se realizam e para designar o desenvolvimento de nossas disposições racionais. O processo de realização das disposições que nós partilhamos com os animais é descrito pelo verbo *auswickeln* e os resultados que delas se seguem são descritos pelo substantivo *Auswicklung*, de modo que o vernáculo empregado por Kant teria melhor tradução em português se vertido por “desdobrar” (ou desenrolar) e “desdobramento”, respectivamente. Já com relação ao processo de realização das disposições exclusivas do gênero humano, Kant emprega o verbo *entwickeln*, e os resultados que delas decorrem são designadas pelo substantivo *Entwicklung*, cuja tradução é normalmente “desenvolver” e “desenvolvimento”, respectivamente.⁷ Esta distinção terminológica empregada por Kant é de suma importância para uma compreensão adequada do significado do desenvolvimento das disposições voltadas para o uso da razão. As disposições que partilhamos com os animais podem ser realizadas pelos indivíduos isoladamente e denotam um processo finito e fechado: cada ser humano considerado individualmente é capaz de desdobrar suas disposições animais, sem que isso careça ser transmitido, pela educação, às gerações seguintes, e estas disposições que partilhamos com os demais animais podem se realizar completamente no indivíduo. No que tange ao desenvolvimento das disposições próprias do ser humano, sua realização só se concretiza de maneira gradual, bem como de uma maneira que transcenda o tempo de vida de cada ser humano, portanto, só pode ser levada a cabo pelo legado que uma

5 cf. *IaG*, AA 08: 26; *KrV* B 776; *Päd*, AA 09: 451.

6 Assim se lê em *Sobre a Pedagogia*: “A formação da prudência <die Bildung zur Klugheit> porém o prepara para tornar-se cidadão <er zum Bürger gebildet>, uma vez que lhe confere valor público. [...] A prudência <Klugheit> é a capacidade de usar bem e com proveito a habilidade própria” (*Päd*, AA 09: 455).

7 Nadai, 2011, p. 241. Aliás, desde ponto em diante Nadai é meu interlocutor principal.

geração transmite às demais, o que denota um processo aberto e infinito.

O argumento de Kant apresentado na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* estabelece que a história humana tem por finalidade o desenvolver completo <vollständig entwickeln> das disposições técnica, pragmática e moral, e um tal grau de desenvolvimento depende da transmissão de uma geração à outra, durante um longo decurso do tempo, através do aprendizado acumulado pelo gênero humano ao longo de incontáveis gerações. O desenvolvimento das disposições voltadas ao uso da razão “precisa de tentativas, exercício e aprendizagem” para que gradualmente avance de “um estágio do conhecimento para outro” (*IaG*, AA 08: 18-19). A junção destes dois elementos, o exercício das disposições e a transmissão às gerações vindouras por meio da educação, promove um prognóstico histórico, a saber: se a destinação do gênero humano se desenvolve na história ao longo de uma série indeterminada de gerações que educam umas às outras, é possível que o gênero humano represente para si mesmo a possibilidade de “seu destino cumprir-se aqui na Terra”, e tal possibilidade por sua vez é capaz de oferecer uma “vista consoladora do futuro” (*IaG*, AA 08: 30), já que o gênero humano não precisaria projetar a ideia de um outro mundo no qual a sua autorrealização pudesse se efetivar⁸.

2. O percurso histórico da humanidade

Na década de 1780, houve um outro opúsculo de Kant devotado ao tema do progresso humano, a saber, o *Começo conjectural da história humana* de 1786, no qual é reafirmada e retrabalhada a posição da *Ideia universal da história com um propósito cosmopolita* segundo a qual história está fundada no desenvolvimento das disposições próprias do ser humano e supõe a ideia de aprendizado historicamente determinado. No *Começo conjectural da história humana*, Kant propõe remontar ao “primeiro desenvolvimento da liberdade a partir das disposições originárias do ser humano” (*MAM*, AA 08: 109). Neste contexto, em 1786 Kant retoma a distinção estabelecida na nona proposição da *Ideia* entre a história empírica e uma história composta a partir de um fio condutor racional. O fio condutor ali, conforme é sabido desde a primeira proposição da *Ideia* é uma concepção teleológica da natureza, de modo que a história conjectural pretendida por Kant no opúsculo de 1786 não deve ser confundida com uma história empírica que está baseada em documentos e evidências factuais, mas sim em uma história que pretende oferecer uma hipótese plausível capaz de conferir sentido ao percurso (racionalmente orientado) do gênero humano desde a saída de sua condição inicial de rudeza e animalidade até o presente estado de cultura e civilização. Diz Kant:

Certamente é permitido *mesclar* conjecturas no *desdobramento* de uma história com a finalidade de preencher lacunas nas informações, pois o que precede, como causa distante, e o que se segue, como efeito, podem, para tornar concebível a passagem, oferecer uma direção consideravelmente segura na descoberta das causas intermediárias. Contudo, deixar que uma história surja totalmente e apenas a partir de conjecturas não parece ser muito melhor do que o projeto de escrever um romance. Além disso, ele não poderia levar o nome de uma *história conjectural*, mas de uma mera *ficção*. — Entretanto, o que não se permite ousar no desdobramento da história do agir humano, bem pode ser tentado através de conjecturas em relação ao *primeiro início* mesmo, desde que a natureza o produza. Ora, não se permite inventá-lo, mas ele pode ser tirado da experiência se se supõe que ela, no primeiro início, não era melhor nem pior do que como nós a encontramos agora: uma suposição que está de acordo com a analogia da natureza e não traz consigo nenhum risco. Uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir de sua disposição originária na natureza do ser humano é, por isso, algo completamente distinto da

⁸ Este ponto abriria o horizonte para um diálogo mais amplo que envolveria debates sobre teleologia, mal radical, problema da compatibilização entre moralidade e progresso histórico. Infelizmente, considerando o escopo da temática aqui apresentada não nos permite aprofundar este tema, ficando reservando seu tratamento em um artigo futuro.

história da liberdade em seu desdobramento, a qual pode fundar-se apenas sobre informações (MAM, AA 08: 109).

De acordo com a passagem acima, é preciso ter claro duas coisas: em primeiro lugar, quando Kant reivindica o uso de conjecturas para considerar a história do gênero humano, ele restringe tal uso somente à necessidade de pensar o “primeiro início” da história humana, por assim dizer – ou dito de outro modo: Kant estabelece que as conjecturas são necessárias para auxiliar a razão a pensar adequadamente a passagem do estado de rudeza e animalidade para o estado civil e não para pensar a história da espécie humana. A história concernente ao desenvolvimento de povos e sociedades individuais é objeto da história empírica e não pode ser objeto de consideração numa história conjectural. Em segundo lugar, vale destacar que uma história conjectural não é um processo de criação imaginativa, é um recurso metodológico que necessita estar calcado em um procedimento analógico de acordo com o qual o ser humano natural e o ser humano civil não são essencialmente diferentes, mas apenas segundo “modalidades”, isto é, as disposições que agora se encontram em um maior grau de desenvolvimento no ser humano civil já poderiam ser encontrada também no ser humano natural, ainda que em gérmen.⁹

Assim, a história conjectural possui uma finalidade de natureza moral: como uma visão moral do mundo, a história humana conjecturada se opõe a outras visões da história do gênero humano, principalmente porque desresponsabilizam o ser humano de sua atual condição. A caracterização da história conjectural humana está inserida no quadro da filosofia da história de Kant cujo horizonte normativo é o estabelecimento e legitimação de uma visão moral do mundo que autorize o gênero humano a depositar suas esperanças no futuro a partir da ideia de que há um progresso contínuo e ininterrupto da espécie humana rumo à sua autorrealização moral.

A plausibilidade da história conjectural se dá devido ao fato de que as conjecturas acerca do primeiro início da história do gênero humano partem de um começo que “não precisa ser inventado, mas pode ser extraído da experiência se se pressupõe que em seu começo ela não era nem melhor nem pior do que a encontramos agora” (MAM, AA 08: 109). Ora, o que não precisa ser inventado e que é atestado pela experiência não é outra coisa senão as disposições originárias exclusivas do gênero humano. As disposições exclusivas do gênero humano são o melhor ponto de partida para uma história conjectural porque, conforme já explicamos, seu desenvolvimento não é hereditário, mas algo cujo cultivo depende de processos de aquisição e transmissão pedagógicas. O desenvolvimento das disposições próprias do gênero humano parte sempre do mesmo ponto, pois cada novo indivíduo que nasce é dotado das mesmas disposições que seus antepassados, que portavam também certas disposições análogas àqueles que os antecederam, e assim por diante, num regresso que remonta até o primeiro casal que *supostamente* teria dado origem a toda humanidade.

Kant é partidário da tese de acordo com a qual as disposições racionais do gênero humano não sofrem variações no decurso do tempo, isto é, as disposições elas mesmas não surgem no tempo, elas apenas se desenvolvem. É nesse sentido que Kant sustenta que o início da história do gênero humano “não era nem melhor nem pior” do que nos deixa ver hoje a experiência. A explicação correta para o fato de o gênero humano se encontrar em um estado de maior cultivo e civilização do que no início de sua história não é um progresso da razão, mas apenas um maior grau de desenvolvimento das disposições naturais voltadas ao uso da razão, ou seja: *não é a razão que se desenvolve no decurso do tempo, mas sim a capacidade humana para fazer uso dela.*

Kant toma a narrativa bíblica do Gênesis como um tipo de “guia” em suas conjecturas acerca do desenvolvimento da história da humanidade. Todavia, contrariamente a muitos de seus contemporâneos, Kant não considera que aquilo que se encontra registrado no texto bíblico possa ser tomado como um documento histórico, e que é a razão a responsável por construir, por assim dizer, o terreno da conjectura histórica representado literariamente pelo

⁹ Klein, 2019, p. 15.

texto bíblico. Sob tal aspecto, o mito de Adão e Eva narrado no Gênesis é tomado por Kant como o *primum initium* da história do gênero humano, é o estado inicial de completa rudeza onde as disposições racionais inerentes aos seres humanos ainda não haviam começado a se desenvolver. Também é preciso destacar o fato de que a conjectura kantiana acerca deste estado inicial sustenta que os seres humanos, no início de sua história, tinham desdobradas apenas as disposições naturais que compartilha com os demais animais. Kant propõe que conjecturemos se tratar de um casal (para que possa haver reprodução), que este casal se encontra situado em um lugar seguro, onde possa estar a salvo do ataque de predadores e onde esteja provido de alimentos (para que, mesmo sem o desenvolvimento de sua disposição técnica, o casal tenha condições de subsistência), e, por fim, tem de ser tão só *um* casal (para que na ausência da disposição pragmática e na ausência do Estado civil não surja a guerra).¹⁰

A história humana teria seu início propriamente dito quando as disposições originárias exclusivas do gênero humano começam a ser desenvolvidas. O momento em que “a razão se faz notar” é identificado com as primeiras tentativas do gênero humano de transitar da qualidade de “animal dotado da faculdade de razão” para se tornar “animal racional”, para ficarmos com os termos de Kant na *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Este trânsito teria compreendido, segundo Kant, quatro passos fundamentais que explicam o caminho traçado pelo gênero humano desde “o abandono do seio materno da natureza” até o atual estado de cultura e civilização. Kant anuncia os quatro passos nos seguintes termos:

(I) A ocasião para renegar o impulso natural pode ter sido apenas uma trivialidade; porém, o sucesso da primeira tentativa, a saber, tornar-se consciente de sua razão enquanto uma capacidade de estender-se para além dos limites aos quais todos os animais estão confinados, foi muito importante e decisivo para o seu modo de vida. Que tenha sido, pois, um fruto cujo aspecto, por meio de sua semelhança com outros frutos agradáveis já experimentados, convidou para a tentativa; que para isso tenha servido de exemplo um animal cuja natureza se adequasse a esse desfrute, ainda que este fosse prejudicial ao ser humano e, conseqüentemente, um instinto natural a ele se opusesse: isso pôde dar à razão a primeira ocasião para zombar da voz da natureza e, a despeito do protesto da última, fazer a primeira tentativa de uma escolha livre, a qual, por ser a primeira, provavelmente não se deu conforme à expectativa (MAM, AA 08: 112).

(II) O ser humano descobriu em seguida que o estímulo sexual, que nos animais se baseia em um impulso passageiro e em grande parte periódico, nele é capaz de ser prolongado e até mesmo aumentado por meio da imaginação, a qual de fato exerce sua função com mais moderação, mas ao mesmo tempo o impulsiona de modo tanto mais duradouro e uniforme quanto mais o objeto é afastado dos sentidos. Assim ele descobriu também que através disso se pode evitar o fastio a que conduz a satisfação de um desejo meramente animal. A folha de figo foi, portanto, o produto de uma manifestação da razão muito maior do que ela mostrara nos primeiros estágios do seu desenvolvimento (MAM, AA 08: 113).

(III) O terceiro passo da razão, depois que ela se misturou às primeiras necessidades básicas imediatas, foi a espera refletida do futuro. Esta capacidade de gozar não meramente os momentos presentes da vida, mas também de tornar presente o tempo futuro, frequentemente muito afastado, é o mais decisivo sinal da prerrogativa humana de, em conformidade com sua destinação, preparar-se para fins mais distantes (MAM, AA 08: 114).

(IV) O quarto e último passo dado pela razão, elevando o ser humano completamente acima da sociedade com os animais, foi ter concebido (ainda que apenas obscuramente) que ele é verdadeiramente o *fim da natureza* e que nada que vive sobre a Terra pode competir com ele nesse aspecto (MAM, AA 08: 115).

O primeiro passo diz respeito ao momento no qual o ser humano se apercebe que sua alimentação não está limitada àquilo que seu instinto lhe prescreve. O ser humano se dá conta (por intermédio da razão) de que ele não está limitado àquilo que a natureza lhe impõe e que é capaz de se elevar muito além destes limites. Ao se aperceber de que por meio de sua imaginação

¹⁰ Cf. MAM, AA 08: 110

é capaz de prolongar o estímulo sexual afastando dos sentidos o objeto de desejo, a humanidade toma consciência de que a razão é capaz de se sobrepor aos instintos e impulsos.¹¹ O segundo passo, portanto, diz respeito ao momento em que a humanidade se dá conta de que é capaz de escolher não somente objetos diversos da inclinação (conforme o passo anterior), mas também que é capaz de estabelecer uma hierarquia entre os diversos objetos de inclinação. O gênero humano, portanto, é capaz de atribuir *valor* aos objetos do mundo. Os dois primeiros passos se mostram como frutos do desenvolvimento da *disposição técnica*.

O terceiro passo dá conta, por sua vez, do início do desenvolvimento da *disposição pragmática* e marca, em alguma medida, o início do Estado civil já que o terceiro passo diz respeito ao momento no qual a humanidade se apercebe de que sua sobrevivência depende de seu próprio esforço, a humanidade desenvolve a capacidade racional não somente de projetar no futuro um estado melhor, mas também de, no limite de suas forças, criar as condições de concretização desta projeção futura, a constituição de um Estado civil. No terceiro passo, se inicia propriamente a propensão do gênero humano para as qualidades típicas da vida civil como a inclinação para as boas maneiras e a polidez, bem como o estabelecimento de vínculos sociais.¹²

O quarto passo concerne ao momento no qual a humanidade se apercebe de que pode usar todas as outras criaturas da natureza como meio para a consecução de seus próprios fins. Todavia, com a apercepção de que pode usar toda a natureza para a consecução de seus fins, o ser humano também se apercebe que “não deve dirigir-se de tal modo a nenhum *ser humano*, mas tem de considerá-lo como participante igual nas dádivas da natureza”. Daí argumentar Kant:

[...] assim o *ser humano* pôs-se em pé de *igualdade* com *todos os seres racionais*, qualquer que seja a sua posição (III, 22): isto é, em relação à pretensão de *ser seu próprio fim*, de ser aceito como tal por todos os outros e de não ser usado por ninguém como simples meio para outros fins. Aqui, e não na razão considerada meramente como instrumento para a satisfação das várias necessidades, encontra-se o fundamento da tão ilimitada igualdade do próprio *ser humano* com os seres superiores, os quais podem, para além de toda comparação possível, ultrapassá-lo em relação aos dotes naturais, mas nem por isso têm o direito de dele dispor a seu bel-prazer (MAM, AA 08: 115).

Pretender ser seu próprio fim e não usar a outrem nem a si mesmo como meio é o que constitui o núcleo duro da ideia de dignidade humana, peça-chave na ética e na antropologia kantiana.

Os quatro passos enumerados por Kant no *Começo conjectural da história humana*, especialmente o quarto passo, podem ser entendidos como o processo por meio do qual o gênero humano vai paulatinamente tomando consciência da dimensão moral (enquanto disposição) inscrita em sua racionalidade e que se expressa na ideia da dignidade inerente a cada ser humano. A destinação moral do gênero humano se faz notar já nos primeiros desenvolvimentos das disposições voltadas ao uso da razão. Ao longo deste processo de desenvolvimento, o gênero

11 “O ser humano descobriu em seguida que o estímulo sexual, que nos animais se baseia em um impulso passageiro e em grande parte periódico, nele é capaz de ser prolongado e até mesmo aumentado por meio da imaginação, a qual de fato exerce sua função com mais moderação, mas ao mesmo tempo o impulsiona de modo tanto mais duradouro e uniforme quanto mais o objeto é *afastado dos sentidos*. Assim ele descobriu também que através disso se pode evitar o fastio a que conduz a satisfação de um desejo meramente animal” (MAM, AA 08: 112).

12 Lê-se: “O recato, uma inclinação para, por meio das boas maneiras (ocultando aquilo que poderia causar desprezo), insuflar nos outros o respeito para conosco, ofereceu, enquanto verdadeira base de toda sociabilidade, o primeiro indício da formação do *ser humano* como uma criatura moral. — Um pequeno começo que, no entanto, fez época, pois deu uma direção totalmente nova ao modo de pensar e é mais importante do que toda a série indeterminada dos desenvolvimentos posteriores da cultura” (MAM, AA 08: 113-114). De modo muito semelhante encontramos a seguinte passagem na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: “A disposição pragmática da civilização por meio da cultura, principalmente das qualidades do relacionamento, e a propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia, já é um nível superior” (Anth, AA 07: 323).

humano abandona seu estado inicial de rudeza e ausência de desenvolvimento cultural e ingressa no Estado civil. Com isso, o gênero humano ingressa também no estágio “do trabalho e da discórdia, enquanto prelúdio da união em sociedade” (MAM, AA 08: 118). Com o surgimento da cultura e da arte também teria surgido

[a] instituição de alguma constituição civil e justiça pública, primeiro decerto em relação apenas aos maiores atos de violência, cuja vingança não mais era deixada aos indivíduos, como no estado selvagem, mas a um poder legal que unifica o todo, isto é, a uma forma de governo contra a qual nenhum exercício da violência tinha lugar (MAM, AA 08: 120).

A conclusão da conjectura de Kant acerca dos primórdios da história do gênero humano é bastante semelhante àquela da história do porvir da humanidade desenvolvida na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, já que o texto de 1786 insiste na ideia de que os primeiros usos da razão efetuados pelo gênero humano tenham sido malsucedidos, daí por que a concepção de história do *Começo conjectural da história humana* resulta numa apresentação de uma história “proveitosa e útil para a instrução e melhoramento do gênero humano” (MAM, AA 08: 123).

Na visão kantiana, ao adotar o ponto de vista segundo o qual a história do gênero humano revela “o curso das coisas humanas em seu todo, o qual não se inicia no bem e avança para o mal, mas se desenvolve gradualmente do pior para o melhor” e que, para tal progresso, cada indivíduo “contribui cada um com sua parte, na medida de sua força, por meio do chamado da natureza” (MAM, AA 08: 123), assim, seríamos levados à compreensão de que a destinação do gênero humano (como espécie) consistiria no progredir para a perfeição (enquanto ideal), processo no qual o aperfeiçoamento dos indivíduos na medida de suas forças também contribui para a viabilizar o ideal da perfeição e, portanto, o próprio progresso da espécie.

3. A tensão entre progresso do indivíduo e progresso da espécie

Se o progresso é o produto do esforço do gênero humano para promover o desenvolvimento das disposições racionais, precisa-se ainda estabelecer o modo pelo qual o progresso pode ser levado a cabo; em outros termos, é preciso estabelecer as forças e instituições responsáveis pela promoção do progresso do gênero humano. Sendo o progresso, portanto, fruto de uma atuação intencional do gênero humano, é possível – e mesmo necessário – que para ser levado adiante dependa de um plano racionalmente orientado para sua consecução. É nesta linha que Kant argumenta:

Pode-se também avançar na cultura cegamente e sem plano, e a natureza também a isso não nos deixou escolha. Porém, ao nos aproximarmos de um fim, é forçoso desenvolver um plano: constituir um ponto de contato entre a educação, o governo, a religião, a bem-aventurança e a moral (HN, AA 15: 896, tradução de minha autoria).¹³

A passagem acima consta das anotações privadas de Kant acerca da antropologia e data da década de 1780, e a atmosfera filosófica na qual o texto supracitado é aquela do embate filosófico travado com Herder. Herder, que fora aluno de Kant entre os anos de 1762 e 1764, tornou-se um crítico voraz da filosofia de seu antigo mestre, conforme lemos na passagem da obra de Herder, *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, cuja primeira parte fora publicada em 1784:

Existe, portanto, uma educação do gênero humano, pois cada ser humano se torna

¹³ No original lê-se: „Man kan auch blind und ohne Plan in der Cultur fortgehen, und die Natur hat dieses auch nicht unserer Wahl überlassen. Sind wir aber damit beynahe zu Ende, so muß ein Plan gemacht werden: der Erziehung, der Regierung, der Religion, darin Glückseligkeit und Moral den Beziehungspunct ausmachen“.

um ser humano apenas por meio da educação, e todo o gênero não vive senão nessa série de indivíduos. No entanto, se alguém diz que não é o ser humano singular, mas o gênero que é educado, então fala para mim algo incompreensível, pois gênero e espécie são apenas conceitos gerais que existem nos seres singulares (Herder, 1985, p. 226 *apud* Klein, 2016, p. 145).

O que não ficou sem a devida réplica de Kant:

Certamente, quem diz que nenhum cavalo individual possui chifres, mas que a espécie equina o possui, esse diria simplesmente uma absurdidade. Pois espécie não significa nada além de uma característica segundo a qual todos os indivíduos precisam concordar exatamente uns com os outros. Mas se a espécie humana significa um *todo* de uma série contínua e infinita (indeterminável) de gerações (tal como é o sentido mais comum), e assumindo-se que essa série se aproxima incessantemente da linha de sua destinação, a qual corre ao seu lado, então se pode dizer que não há nenhuma contradição (*RezHerder*, AA 08: 65).

Ora, o que se argumenta é isto: haveria uma contradição tão somente se fosse afirmado que somente a espécie pode progredir e não os indivíduos, mas a tese de Kant na *Ideia* não inviabiliza o progresso dos indivíduos, apenas sustenta que o desenvolvimento completo, portanto, a sua perfeição, é algo que somente pode ser esperado da espécie, não dos indivíduos. Atendo-se ao texto kantiano *in stricto sensu litterae*, sua posição é a de que mesmo que os indivíduos singulares não possam alcançar a perfeição das disposições voltadas ao uso da razão, mas somente a espécie, o progresso da espécie é devedor do progresso dos indivíduos.¹⁴ Se o progresso fosse uma característica restrita somente à espécie, não seria possível escapar à objeção de Herder, e Kant estava plenamente consciente disto.

A questão acerca do que progride na humanidade, o gênero ou o indivíduo, encontrava-se em voga naquele contexto de discussão. Cabe considerar aqui a obra de Adam Ferguson, *Um ensaio sobre a história da sociedade civil* (doravante *Ensaio*), publicada em 1767 e que foi rapidamente traduzida para o alemão no ano seguinte por Christian Friedrich Jünger com o título de *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* e que gerou grande impacto nas discussões sobre progresso nos meios intelectuais alemães¹⁵.

Logo nas primeiras linhas de seu ensaio Ferguson argumenta:

Produtos naturais são geralmente formados por graus. Vegetais crescem a partir de uma tenra semente, e os animais a partir de um estado infantil. Os últimos, sendo ativos, expandem juntos suas operações e seus poderes, e obtêm uma progressão naquilo que executam, bem como nas faculdades que eles adquirem. Este progresso, no caso do ser humano, é levado adiante até a maior expansão, mais do que qualquer outro animal. Não apenas o indivíduo avança da infância para a idade adulta, mas a espécie ela mesma da rudeza à civilização (Ferguson, 1995, p. 7, tradução de minha autoria).

Ferguson pretende no *Ensaio* estabelecer diretrizes científicas para a compreensão do progresso dos indivíduos e da sociedade como oriundos de um processo no qual o gênero humano desenvolve a habilidade no uso de sua própria razão.¹⁶ Ferguson reivindica que o gênero humano é capaz de se aperfeiçoar e que este aperfeiçoamento diz respeito ao aperfeiçoamento do uso da razão, de modo que por causa disso propõe uma *explicação antropológica* da história na qual o núcleo duro reside na ideia de acordo com a qual há no gênero humano um “desejo

¹⁴ Concordo aqui com a posição de Klein, 2016, p. 147-62. A análise subsequente é devedora da hipótese levantada por ele, de modo que aqui ele é nosso interlocutor privilegiado a partir de suas hipóteses interpretativas desenvolvidas nas páginas mencionadas.

¹⁵ Waszek 2006, p. 56. Há boas indicações da relação entre a filosofia de língua inglesa e a filosofia produzida na Alemanha, não apenas no século XVIII, mas também os ecos da filosofia escocesa em autores do século XIX como Hegel e Marx.

¹⁶ “The latest efforts of human invention are but a continuation of certain devices which were practiced in the earliest ages of the world, and in the rudest state of mankind. What the savage projects, or observes, in the forest, are the steps which led nations, more advanced, from the architecture of the cottage to that of the palace, and conducted the human mind from the perception of sense, to the general conclusions of science” (Ferguson, 1995, p. 14).

de perfeição” que impele a humanidade a empregar e aperfeiçoar as capacidades e poderes que lhes foi dada pela natureza (cf. Ferguson, 1995, p. 16). Um ponto importante que merece ser salientado aqui é que Ferguson também exige que se estabeleça uma história científica do progresso do ser humano, argumentando contra as tentativas de história conjectural que versavam sobre o estado de natureza (Rousseau e Hobbes) e que eram dominantes à época.

A partir da constatação de que o gênero humano foi dotado da faculdade da razão, Ferguson sustenta que a humanidade se apercebe da impossibilidade de basear sua existência apenas no instinto e, daí em diante, o êxito do gênero humano passa a ter como causa os atos dos indivíduos e o uso da razão desencadeando um processo, longo e gradual, no qual a humanidade vai pouco a pouco através de si mesma desenvolvendo suas capacidades para a consecução de seu fim, qual seja, o ingresso na sociedade civil. Sob este prisma, a questão de como os indivíduos podem auxiliar no progresso da espécie também se encontra no horizonte das preocupações de Ferguson. O autor escocês estrutura sua filosofia da história segundo o pressuposto de que o desenvolvimento das capacidades humanas é transmitido de uma geração para outra e as novas gerações constroem novos conhecimentos a partir do legado que lhes foi transmitido pelas gerações anteriores, de modo que essa adição de conhecimentos representa um *progresso* de uma geração à outra. Ora, justo isto implica a necessidade de um progresso dos indivíduos, portanto, a espécie somente pode alcançar seu “desenvolvimento completo” (para falar nos termos de Kant) a partir do progresso dos indivíduos.

Todavia, os indivíduos não vivem isolados e suas predisposições naturais só se desenvolvem de modo apropriado a partir do ingresso dos indivíduos na sociedade civil, o que fatidicamente causa conflitos. O conflito, na visão de Ferguson, se mostra como um princípio ativo responsável por motivar os indivíduos a desenvolverem suas predisposições — portanto, progredir — e com isso concretizar as habilidades da razão. A natureza pode ser a causa de muitos males para os seres humanos, outrossim, é de extrema utilidade no processo de concreção do desenvolvimento das predisposições naturais e, conseqüentemente, do desenvolvimento da moral, da cultura e da sociedade civilizada. O conflito é um componente essencial do progresso, é algo que assegura o desenvolvimento social e força os homens à mútua cooperação. Os indivíduos somente podem cultivar a si mesmos quando cumprem seus deveres como bons cidadãos, de modo que a ordem civil se torna uma parte vital do progresso humano, pois somente na ordem civil e por meio dela é que se pode assegurar a liberdade e a igualdade de todos através do respeito pela lei civil (constituição).

Tópicos relacionados à sociedade civil, à natureza da política eram temáticas chave no horizonte da reflexão filosófica do século XVII, de modo que debates concernentes a temas como o progresso das sociedades/cultura, os tipos de governo, as relações entre os Estados nacionais e descrições de possíveis desenvolvimentos da história do gênero humano estavam em voga àquela altura, e os filósofos liam-se uns aos outros, o que ocasionou um debate frutífero por toda a Europa. Durante o século XVIII, em universidades alemãs, foram ministrados cursos sobre autores escoceses, com enfoque especial em Adam Smith. Dadas as conexões britânicas com as cidades de Hanover e Göttingen, e as relações comerciais-portuárias com Königsberg, não é surpreendente a difusão que as ideias filosóficas produzidas no mundo de língua inglesa tenham tido na Alemanha.

A filosofia da história de Kant parece estar imbuída dos argumentos de Ferguson (especialmente na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* onde esta influência é mais evidente¹⁷) especialmente com sua ideia de que no gênero humano como espécie racional e livre se encontram as condições para seu aperfeiçoamento, conforme se pode constatar a partir da leitura da segunda e terceira proposição da *Ideia*. Kant não adere às teses de Ferguson *in toto*, pois certamente escapa ao horizonte das investigações filosóficas de Ferguson uma noção de teleologia como mediação racional para pensar a história humana. O recurso de Kant a

17 Cf. IaG AA: 08 p. 18-24.

uma “doutrina teleológica da natureza” marca a adesão, por assim dizer, de Kant à tradição da filosofia especulativa alemã, mas as teses de Ferguson iluminam a compreensão de Kant, pois, ao compreender a história humana a partir daquilo que deveríamos aspirar, Kant pensa poder oferecer um princípio racional capaz de determinar um objetivo final para o gênero humano.

4. A noção kantiana de esclarecimento

Com base nesta tensão entre progresso do indivíduo e progresso da espécie, busco sustentar que a filosofia da história de Kant exige uma relação mútua entre o progresso do indivíduo e o progresso da espécie no que concerne à autorrealização moral da humanidade, quero dizer: se do ponto de vista da realização completa das disposições racionais a perfeição somente pode ser esperada a partir da história do gênero, isso não implica que os indivíduos não tenham um papel fundamental para o desenvolvimento destas disposições.

Para evidenciar esta posição, o opúsculo *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* de 1784 fornece um bom material de apoio. No parágrafo de abertura do opúsculo, lemos uma das famosas passagens da obra:

Esclarecimento é a saída do ser humano da menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de um outro. O ser humano é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tende coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (WA, AA 08: 35).

Uma compressão mais profunda deste texto, que escape a chavões e lugares comuns, exige que se perceba que o conceito de esclarecimento é usado em pelo menos dois sentidos, de modo que todo o texto se encontra estruturado na tentativa de Kant de mostrar que, embora existam dois contextos distintos, há uma relação entre eles. Num primeiro plano, temos uma perspectiva concernente aos indivíduos e, num segundo plano, temos referência a uma característica de uma época histórica que se conecta a um determinado contexto político. Kant procura compreender o significado do esclarecimento tanto no plano individual quanto o significado do esclarecimento nas concepções políticas e sociais de seu tempo. Os dois contextos não ficam isolados, e o ponto de contato entre eles parece ser o conceito kantiano de uso público da razão, que funda o âmbito responsável pela transição do plano individual para o plano coletivo. Uma das grandes dificuldades envolvidas na interpretação do opúsculo sobre o esclarecimento é o próprio andamento do texto, pois ao final da leitura da passagem supracitada o esclarecimento é identificado com o fazer uso do próprio entendimento, o que já suscita ao menos duas indagações: o que significa fazer uso do próprio entendimento? E, ao fazer uso do entendimento, este é um uso de que tipo, exclusivamente teórico ou também prático? É de pouca ou nenhuma ajuda recorrer ao chavão de que esclarecimento é pensar por si mesmo, ou que esclarecimento é estar livre das amarras da religião e do Estado, pois nos dois casos (para citar apenas alguns) estamos às voltas com frases vazias que nada nos dizem acerca do fenômeno que Kant está se propondo a examinar neste opúsculo. Ainda que no terceiro parágrafo encontremos algum lampejo do que Kant quer dizer com esclarecimento, quando lemos a seguinte declaração:

Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre (WA, AA 08: 36).

Ainda assim, essa passagem, ao invés de tornar explícito o que significa fazer uso do próprio entendimento, portanto, acerca do que é esclarecimento, acaba por despertar mais

dúvidas: quais são estes preceitos e fórmulas que servem como os grilhões da eterna menoridade? Kant estaria aqui defendendo que se abandonasse toda e qualquer regra para o pensar?

Para dirimir tais dificuldades é que devemos ler o texto kantiano não de maneira isolada, mas buscando compreender o lugar que este opúsculo ocupa no todo da filosofia de Kant. Sob tal aspecto, em primeiro lugar, é fundamental que se compreenda que quando Kant reivindica que o espírito do esclarecimento é o de “fazer uso do próprio entendimento”, e que preceitos e fórmulas são grilhões da menoridade, ele não está querendo dizer que devemos pensar sem regras, mas ao contrário: fazer uso do próprio entendimento (ou da própria razão) significa primordialmente pensar segundo regras *estritamente* racionais, isto é, regras que a razão fornece a si mesma. Ao compararmos as passagens supracitadas nos deparamos com o seguinte cenário: ou há uma contradição flagrante por parte de Kant ao afirmar que fórmulas e preceitos são grilhões da eterna menoridade, ao mesmo tempo em que sustenta que nossa razão deve funcionar segundo regras e princípios, ou aquilo que Kant entende por regras e princípios é completamente distinto das fórmulas e preceitos que mantêm o ser humano na eterna menoridade. Para compreendermos mais precisamente a discussão de Kant é conveniente voltarmos ao texto de Kant, onde se lê:

É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um método que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis (WA, AA 08: 35).

Depreendemos da passagem acima que o combate de Kant é à submissão à autoridade de outrem, pois as fórmulas e preceitos representam uma autoridade extrarracional que pretende comandar nosso pensamento e macular nossa autonomia e corromper nossa dignidade enquanto agentes racionais. Portanto, tornar-se esclarecido não significa: (I) pensar de maneira desregrada; (II) a recusa da opinião de outrem, pois isso seria cair no egoísmo lógico;¹⁸ (III) abrir mão da coerência e da concordância com o pensamento de outrem. Sob tal aspecto, ao postular a covardia e a preguiça como causas de permanência do ser humano em seu estado de menoridade, Kant trata de estabelecer a condição através da qual se pode estabelecer o esclarecimento, e esta é “o uso público” da razão. Público aqui quer dizer tão somente uma discussão que pode ser publicamente conduzida e legitimada; é a esfera dialógica na qual todos podem “fazer uso da palavra”, por assim dizer. Com isso Kant está colocando o debate acerca dos limites e do significado do esclarecimento em bases completamente novas, na medida em que ao propor que a condição fundamental para o estabelecimento do esclarecimento é uma racionalidade de caráter público, Kant contesta incisivamente os modelos que pensam o esclarecimento como uma introspeção que permitiria ao indivíduo, privadamente, ter uma “intuição” de conceitos.

A resposta kantiana para o esclarecimento se distingue de todas as outras devido ao

18 Diz Kant: “O egoísmo pode conter três espécies de presunção: a do entendimento, a do gosto e a do interesse prático, isto é, pode ser lógico, estético ou prático. O egoísta lógico tem por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento de outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque < *Scriterium veritatis externum* >. É porém, é tão seguro que não podemos prescindir desse meio de nos assegurar da verdade de nosso juízo, que talvez seja esta a razão mais importante por que a classe erudita clame com tanta insistência pela liberdade de expressão, porque, se esta é recusada, nos é simultaneamente subtraído um grande meio de examinar a retidão de nossos próprios juízos, e seremos abandonados ao erro. Que não se diga que ao menos a matemática é privilegiada por decidir por conta própria, pois ela mesma não teria se livrado do receio de cair em erro em algum ponto, se não tivesse havido antes a percepção da total concordância entre os juízos do matemático e os juízos de todos os outros que se dedicaram a essa disciplina com talento e aplicação. Também há muitos casos em que nem mesmo confiamos unicamente no juízo de nossos próprios sentidos, por exemplo, se o som dos sinos badalando ocorre meramente em nossos ouvidos ou estamos ouvindo realmente o repicar deles, mas achamos necessário perguntar ainda a outros se também assim não lhes parece. E ainda que ao filosofar não possamos exatamente recorrer a outros juízos para a confirmação do nosso, tal como os juristas recorrem aos juízos dos especialistas em direito, ainda assim todo escritor que não encontrasse adeptos cairia em suspeita de erro por sua opinião declarada publicamente, a qual, todavia, é importante” (Anth, AA 07: 128-129).

fato de Kant reivindicar para o esclarecimento um caráter processual, pois o esclarecimento na visão kantiana é um *momento da história presente* que ao mesmo tempo se contrapõe a um passado de menoridade, o esclarecimento é o momento no qual o ser humano *a partir de si mesmo* estabelece como meta *para si mesmo* um futuro autônomo. O esclarecimento diz respeito à saída da menoridade, portanto, a um momento de passagem no qual o gênero humano se vê forçado a se posicionar em relação ao seu passado e estabelecer as condições de seu futuro.¹⁹ Desta maneira, não há outra referência a não ser o próprio gênero humano e suas capacidades, pois é sobre o gênero humano que recai a responsabilidade por seu estado de menoridade e estagnação, de modo que é também no gênero humano onde se pode encontrar as condições de superação deste estado de menoridade.

A menoridade é incapacidade de fazer uso do próprio entendimento sem a tutela de outrem cujas causas, segundo Kant, se encontram na preguiça e covardia que conduzem o ser humano à condição de ser tutelado. Aparecem aqui dois componentes fundamentais do projeto kantiano do esclarecimento: o aspecto político e o aspecto antropológico do esclarecimento. Segundo o aspecto antropológico, Kant esforça-se para apresentar as insuficiências do ser humano que levam ao estado de menoridade: indecisão, comodidade, fraqueza da disposição moral etc., todas elas conduzem de um modo ou de outro à preguiça e à covardia mencionadas pelo filósofo como as causas do estado de menoridade. Se o gênero humano se encontra tutelado é por sua própria vontade, pois uma tal dominação somente existe pela sua inépcia em lutar contra esta dominação munido das armas que lhes são fornecidas pela razão e, com isso, livrar-se da tutela e tornar-se enfim esclarecido e emancipado. Nessa atmosfera é escrita a seguinte passagem:

A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites para os seus projetos <*keine Grenzen ihrer Entwürfe*>. Não atua, porém, de modo instintivo, mas precisa de tentativas, de exercício e de aprendizagem, para avançar de forma gradual de um estágio do conhecimento para outro (*IaG*, AA 08: 18-19, tradução modificada).

O bom uso da razão, a razão esclarecida, é a fonte a partir da qual emerge a coragem enquanto uma virtude do gênero humano, fonte do impulso para a saída da menoridade. O gênero humano através da razão educada (esclarecida) extrai de si mesmo as condições para superar o estado de menoridade e tutela no qual se encontra. Assim nos encontramos dentro do seguinte cenário projetado por Kant: a educação da razão é a causa das conquistas do gênero humano (a instauração de uma ordem civil juridicamente concebida, por exemplo); a cada conquista do gênero humano a razão reforça a ousadia do saber e isso impulsiona a razão a querer e ousar mais e mais, de tal forma que o ser humano, no exercício de sua razão, vai se tornando livre de sua condição num primeiro momento de servo da natureza e depois de servo de preconceitos; em suma, através do exercício de sua razão através das tentativas e fracassos o gênero humano avança de um estágio de conhecimento para outro, *aperfeiçoando-se paulatinamente* e galgando degraus na concreção de sua liberdade à medida que o gênero humano vai se descobrindo como fonte dos princípios que determinam o seu agir. Nesse sentido, o que se nota é que para Kant a liberdade humana é passível de aperfeiçoamento, a liberdade não é algo que se efetiva num único ato, nem uma dádiva de Deus, a liberdade humana é parte de um processo do qual ela mesma é fundamento.

Se por um lado Kant se esforça em identificar as causas inerentes à natureza do gênero humano que ocasionam o estado de menoridade, por outro, ele também busca perscrutar nesta mesma natureza humana as condições de superação desta condição de menoridade. Renunciar a tutela de outrem implica em servir-se do próprio entendimento, o que equivale a reconhecer que o entendimento não conhece outro guia a não ser a faculdade dos princípios, isto é, a

19 Menezes, 2000, p. 144

razão.²⁰ O ser humano é um ser cuja característica fundamental, conforme já apresentamos, é a razão, por isso compete ao próprio ser humano ser seu próprio tutor. Em consonância com a ideia de acordo com a qual o esclarecimento diz respeito a pensar segundo as regras que a razão impõe, podemos perceber claramente que Kant não está interessado no conteúdo dos livros, dos mandamentos morais, dos conselhos do clérigo, ou mesmo em qual dieta deveria ser seguida; ele está preocupado em compreender como os indivíduos assumem para si tais discursos e conteúdos enquanto crenças, de modo que não está em questão para Kant a modificação pura e simples das crenças, pois poder-se-ia substituir determinadas crenças e preconceitos por outros quaisquer. Pelo contrário, o esclarecimento diz respeito não a ter tais e tais crenças, mas à atitude que os indivíduos têm diante delas, quer dizer, a preocupação de Kant é com o esforço que é feito na avaliação e legitimação de tais crenças.

O pensamento esclarecido não admite a assunção de preceitos e fórmulas irrefletidas, é preciso sempre que eles sejam submetidos ao escrutínio da razão, que é a única instância capaz de apresentar as bases e os princípios de sustentação legítimos para uma determinada posição. Neste contexto, desponta a seguinte questão: quem oferece à razão os princípios e regras para a justificação de uma posição qualquer? Esta questão tem uma resposta dupla: em primeiro lugar, do ponto de vista formal, a *Lógica* geral é a ciência responsável deve “proceder o pensar”; a *Lógica* é a responsável por apresentar o caminho seguro que deve ser percorrido pela razão para um uso concordante consigo mesma. Já no ponto de vista matéria, a disciplina que é responsável por justificar determinados discursos é a filosofia, que “é a ciência da remissão de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana <teleologia rationis humanae>, e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana” (KrV B 867).

A filosofia deve investigar e estabelecer as regras e princípios segundo os quais estabelecer-se-ia do ponto de vista material as regras corretas para o reto pensar, e isto somente pode acontecer quando há um exercício do uso público da razão. Nesta direção, Kant argumenta:

Entendo [...] sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer ser humano, enquanto erudito <als Gelehrter>, faz dela diante do grande público letrado (WA, AA 08: 37).

O uso público da razão supõe a existência de um âmbito no qual existe um certo grau de isonomia entre os membros, a esfera pública onde se dá o diálogo entre estes membros é regulamentada por regras estritamente racionais, e isso é claramente depreendido do fato de Kant reivindicar que pode fazer uso público da razão indivíduos com um mínimo de entendimento no assunto em questão. A exigência de Kant de que os indivíduos no uso público de sua razão se portem *als Gelehrter* não tem a intenção de estabelecer uma casta especial na sociedade, apenas quer estabelecer um padrão mínimo que regule a discussão pública com vistas a evitar que a discussão descambe para uma mera exposição de opiniões infundadas, desconexas e sem coerência alguma, bem como o contágio da discussão com figuras transloucadas que não entendem acerca de um determinado tema e ainda sim querem fazer parte da discussão. O uso público da razão deve levar em consideração não somente a exigência de princípios racionais que permeiem o debate, mas também os conhecimentos historicamente acumulados por aquela comunidade e as recém-descobertas.

De tal modo que se o esclarecimento é num primeiro momento produto de um ato de coragem individual no qual o indivíduo *decide* usar seu próprio entendimento, num segundo momento o esclarecimento também denota um processo do qual todo o gênero humano é parte interessada, de modo que o esclarecimento também assume um aspecto político, pois Kant estabelece a esfera pública como o espaço de atuação do *gênero humano em sua coletividade*

²⁰ “Pensar por si mesmo significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o esclarecimento. [...] Servir-se de sua própria razão não quer dizer outra coisa senão, em tudo aquilo que devemos admitir, perguntar a nós mesmos: achamos possível estabelecer como princípio universal do uso da razão aquele pelo qual admitimos alguma coisa ou também a regra que se segue daquilo que admitimos?” (WDO, AA 08: 146. Nota)

para a concreção do esclarecimento e, portanto, do alcance da maioridade. O sentido de público adquire em Kant contornos dinâmicos no qual a esfera normativa (as instituições políticas e educacionais, por exemplo) se constroem como o antídoto das superstições, dos falsos julgamentos e da tirania. Através destas instituições que fomentam nos indivíduos o desenvolvimento de suas disposições racionais, o gênero humano em sua totalidade avança progressivamente à medida que o esclarecimento representa a saída da menoridade para a maioridade, de modo que o progresso *via* esclarecimento anda de mãos dadas, por assim dizer, com o progresso do gênero humano.

Öffentlichkeit é o termo alemão empregado por Kant para significar esta esfera normativa na qual o esclarecimento se concretiza. Na própria semântica do termo alemão está inscrito caráter dinâmico e progressivo do esclarecimento, pois *Öffentlichkeit* quer significar nada além de uma opinião que pode ser tornada pública e, portanto, unir-se à massa de outras opiniões públicas que se dão a conhecer a partir da liberdade de opinião e da liberdade da “pena”.²¹ Esta esfera normativa construída a partir do grande diálogo que se estabelece entre os *Gelehrten* é aquilo que lança as condições de formação do debate público, que por sua vez constrói as condições de possibilidade da *formação* dos demais membros da sociedade segundo os parâmetros da racionalidade pública que permite aos indivíduos *progredirem* dentro desta esfera. Ao fincar pé na ideia de uma humanidade que está caminhando para sua maioridade, que pensa por si mesma, Kant exalta a aurora de uma nova época (a época da “crítica”),²² na qual crescem o pensamento e a ação movidos pela razão esclarecida, que se empenha a favor da concreção da liberdade e do progresso. O projeto kantiano do esclarecimento não se deixa reduzir a uma simples metafísica do futuro, mas antes deve ser compreendido como a investigação das condições por meio das quais o gênero humano, segundo suas capacidades, é capaz de alcançar este futuro e do modo pelo qual o próprio gênero humano leva a cabo a concreção deste futuro.²³

Com base em toda esta argumentação, pretendeu-se esclarecer por que o uso público representar uma espécie de intersecção entre o domínio individual (privado) e o domínio coletivo (público), uma vez que o uso público da razão é *conditio sine qua non* para que os indivíduos possam exercer seu livre pensar e amadurecer seu entendimento em um processo que envolve um diálogo permanente com os outros e constante autocorreção, que culmina no *melhoramento* moral e intelectual dos indivíduos mantenedor do processo que contribui para o *progresso* da espécie. Nesse sentido, o esclarecimento enquanto um fenômeno histórico representa o momento em que a razão aparece como fato histórico, no movimento de passagem entre menoridade e maioridade, ele diz respeito a uma época em que o gênero humano começa a tomar consciência de suas capacidades racionais e, respectivamente, de quais são os entraves para sua autorrealização. O esclarecimento é a época na qual o gênero humano começa a proclamar para si mesmo “Raciocineis!”. É a época em que tem início a defesa incessante e intransigente de cada indivíduo, de que cada um tem o direito (e o dever) de fazer uso público de sua razão.

5. A transmissão do legado cultural do gênero humano: a importância da educação

Segundo muitos estudiosos, o século XVIII pode ser caracterizado como sendo o século

21 Raullet, 1995, p. 28

22 “Nossa época é a verdadeira época da *crítica* a que tudo tem de submeter-se. A *religião*, por meio de sua *sacralidade*, e a *legislação*, por meio de sua *majestade*, querem em geral escapar a ela. Desse modo, porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pôde suportar o seu livre e público teste”(KrV A XI).

23 Menezes, 2000, p. 164

da *Pedagogia* legando questões que permanecem em pauta até hoje como, por exemplo, a de que o progresso do gênero humano depende da educação.²⁴ Imbuído do espírito de progresso, o esclarecimento não se caracteriza simplesmente pela busca por verdades, mas fundamentalmente, *na capacidade humana de encontrá-las, transmiti-las e aperfeiçoá-las pela educação*. Nesse sentido, se por um lado a morte é a causa da interrupção do aperfeiçoamento individual, por outro lado, este inconveniente (se me é facultado uma tal jocosidade) esbarra na continuidade da espécie, de modo que a educação no projeto kantiano do esclarecimento (e do esclarecimento em geral) não está restrita somente ao âmbito de investigações pedagógicas. A educação se converte no projeto moderno do esclarecimento (do qual Kant é um dos principais arquitetos) como o vetor fundamental do progresso do gênero humano, pois é a educação que fornece a base para a crença da humanidade na esperança de um plano conjunto do melhoramento progressivo do gênero humano em direção ao melhor.²⁵ Outras épocas também foram conscientes e depositaram enorme valor no processo educativo, mas na modernidade a educação passa a ser concebida dentro de um *ideal histórico* no qual os homens são os responsáveis por sua própria formação e conduta. O gênero humano tem o dever de perseguir e de criar as condições de sua formação, de modo que o gênero humano é o responsável por criar a sua própria história. A educação é o que nos torna o que somos e, somente através dela podemos nos tornar melhores, de modo que os conhecimentos e ações humanas passam a ser concebidos segundo uma visão de aprendizagem e aprimoramento em vista da ideia de uma formação pessoal e coletiva. Na modernidade, a *Pedagogia* não é simplesmente a tentativa de estabelecer métodos de ensino e aprendizagem com vistas à aquisição e retenção de conhecimentos, nem de formar o estamento técnico do Estado. A educação é a busca do gênero humano pela propagação de uma identidade em consonância com as aspirações e inspirações surgidas no mundo e no tempo presente, de modo que os princípios norteadores da educação devem permitir a inserção do indivíduo na comunidade.²⁶

Inserir o indivíduo na comunidade, portanto permitir-lhe o exercício da cidadania, requer instrumentos eficazes de sociabilidade, dentre os quais me interessa sobremaneira destacar a instrução. Instruir um povo significa civilizá-lo e, dentro deste paradigma, uma educação esclarecida tem por diretriz a ideia de que o gênero humano é capaz de criar e de transformar sua própria natureza, e, para levar a cabo uma tal tarefa, a educação deve ser centrada na *formação moral* do indivíduo, ou nos termos de Kant: é preciso que educação faça desenvolver a disposição moral do gênero humano. A história representa o processo de educação do gênero humano em sua totalidade como espécie e não a de um indivíduo isolado, mas isso não implica dizer que os indivíduos não desempenham papel importante no processo de aperfeiçoamento da espécie. Conforme apresentamos na seção anterior, o projeto kantiano do esclarecimento está centrado na ideia da autonomia do pensar, o que demanda a produção de uma maneira renovada de pensar: as novas formas de pensar que seriam os veículos da autonomia são possíveis apenas através de um longo processo educativo que se confunde com o próprio ideal do esclarecimento. Realizar o esclarecimento é algo que somente a espécie pode almejar, mas para que isso se concretize se exige um longo processo de educação dos indivíduos, uma vez que o trabalho pedagógico não consiste em técnicas de ensino, mas demanda que se burile constantemente o indivíduo, de modo que tanto o processo de educação quanto o esclarecimento se encontram interconectados: o esclarecimento demanda homens esclarecidos; para ser um ser humano esclarecido é preciso ser um ser humano educado; ser um ser humano educado implica esclarecer-se. Esta interdependência entre esclarecimento e educação garante uma continuidade que aprimora ininterruptamente o ideal de humanidade. Os lentos passos rumo ao melhor demandam o conceito de uma estrutura educacional apropriada através da qual uma geração transmite à outra suas experiências e conhecimentos acumulados, formando

24 Acerca da temática do século XVIII como o século da educação cf. Gusdorf, 1973, p. 155; Raulet, 1995, p. 343 ss; Hazard, 1974, p. 253 ss.

25 Menezes, 2000, p. 165

26 Menezes, 2000, p. 167

desta maneira um legado cultural que permite a avaliação e a definição do progresso.

O ser humano aprende através de erros e acertos, de modo que sua história é o resultado obtido através destas experiências. Desta maneira, pode-se perceber o vínculo entre *Pedagogia* e história, na esfera da pergunta sobre o esclarecimento, para Kant: o gênero humano possui uma história porque possui uma capacidade infinita de aprendizagem, ou em outras palavras, o gênero humano possui uma capacidade infinita de aperfeiçoamento de suas disposições racionais. Assim não é surpreendente que Kant sustente que “o ser humano é a única criatura que precisa ser educada” (*Päd*, AA 09: 441). Isso se deve ao fato de que a espécie humana *deve, através de suas próprias forças*, desenvolver todas aquelas disposições racionais, o que quer dizer: o animal dotado da faculdade da razão deve se fazer animal racional. Os outros animais “cumpram espontaneamente seu destino”, enquanto o ser humano “é obrigado a tentar conseguir seu fim” (*Päd*, AA 09: 445). Os animais podem desenvolver completamente em cada um dos indivíduos da espécie suas disposições naturalmente, pois o processo de desenvolvimento de suas disposições é governado por seu instinto. Já com relação à espécie humana, tal regra não se aplica, pois:

O ser humano tem necessidade de sua própria razão. Não tem instinto, e precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de o realizar, mas vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele (*Päd*, AA 09: 441).

Assim a educação é trazida à baila, pois é por intermédio dela que o gênero humano consegue extrair de si mesmo, pouco a pouco, as forças para levar a cabo o desenvolvimento de suas disposições. Dessa maneira, o desenvolvimento humano – seu aperfeiçoamento – não é somente um processo de desenvolvimento biológico, mas é primordialmente um processo de desenvolvimento pedagógico que carece de uma mediação institucional e cultural.

A conexão entre a filosofia da história e a *Pedagogia* no sistema kantiano se dá a partir da ideia desenvolvida em *Sobre a Pedagogia*, onde Kant sustenta que:

Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para desenvolver uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a espécie humana a seu destino (*Päd*, AA 09: 446).

Sob este prisma, o desenvolvimento ontogenético (o desenvolvimento dos indivíduos) e o desenvolvimento filogenético (o desenvolvimento da espécie) se encontram interrelacionados, reforçando assim a tese que desenvolvemos na seção anterior, uma vez que a ontogênese retoma a filogênese devido ao fato de que os indivíduos necessitam se apropriar dos conhecimentos e habilidades acumulados e conservados pelas gerações anteriores, pois, se não fosse assim, o gênero humano estaria fadado a “começar do zero” a cada nova geração. Porém, a filogênese também depende da ontogênese, pois a espécie depende do progresso e esforço dos indivíduos para que novos conhecimentos e habilidades sejam desenvolvidas, bem como os conhecimentos acumulados sejam preservados. Sem o esforço e trabalho dos indivíduos, a espécie não pode progredir. A educação, na visão kantiana, é vista como um processo histórico infinito no tempo, no qual somente à espécie é facultado o direito a aspirar o desenvolvimento completo (perfeito) de todas as suas disposições, mas esta aspiração concernente ao gênero humano é mediada também pelo esforço e empenho de cada um dos indivíduos.

Já tivemos a oportunidade de esclarecer que as disposições naturais voltadas ao uso da razão são a disposição técnica, pragmática e moral, de modo que para Kant um método pedagógico satisfatório concebe uma educação capaz de desenvolver cada uma destas disposições, mas especialmente a *disposição moral*. A primeira finalidade da educação é o desenvolvimento da disciplina e é incumbência daquilo que Kant chama de educação física, enquanto o desenvolvimento e cultivo das disposições naturais voltadas ao uso da razão (o processo de cultivo, civilização e moralização) pertence àquilo que Kant designa de educação prática ou moral. A conexão entre a *Pedagogia* e a filosofia da história não poderia ser mais clara: em ambas

se trata das mesmas três disposições que devem ser desenvolvidas através do esforço do gênero humano.

Já fizemos menção também ao fato de que a disposição moral é aquela que mais tardiamente se desenvolve seja no indivíduo, seja na espécie, devido ao fato de que ela pressupõe já que as outras duas disposições (a técnica e a pragmática) tenham atingido um certo grau de desenvolvimento. É somente com o desenvolvimento da disposição moral que o ser humano passa a enxergar a si mesmo como sendo possuidor de um valor absoluto, isto é, ele toma consciência de que é uma pessoa com uma dignidade intrínseca que não lhe permite considerar a si mesmo e a seus iguais como meios para a consecução de fins. À medida que a disposição moral se desenvolve o ser humano vai paulatinamente se apercebendo como um ser livre. A partir destas considerações, Kant enuncia o princípio ordenador de sua *Pedagogia* nos seguintes termos:

Um princípio de *Pedagogia* o qual mormente os homens que propõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: *não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é segundo a ideia de humanidade e de sua inteira destinação*. Esse princípio é da máxima importância. De modo geral, os pais educam seus filhos para o mundo presente, ainda que seja corrupto. *Ao contrário, deveriam dar-lhes uma educação melhor, para que possa acontecer um estado melhor no futuro*. Mas, aqui se deparam com dois obstáculos: os pais não se preocupam ordinariamente senão com uma coisa, isto é, que seus filhos façam uma boa figura no mundo, e os príncipes consideram os próprios súditos apenas instrumentos para os seus propósitos (*Päd*, AA 09: 445, grifos meus).

A “inteira destinação” mencionada por Kant diz respeito ao desenvolvimento completo das disposições naturais voltadas ao uso da razão, que só pode ser alcançado pelo gênero, mas que deve também ser buscado pelos indivíduos. Já a “ideia de humanidade” indica o caminho que deve orientar um método pedagógico voltado para o desenvolvimento da disposição moral do ser humano. Ideia, conforme a primeira *Crítica*, é um tipo de representação conceitual sem validade objetiva, isto é, ela não tem nenhuma referência sensível, mas se encontra fundada “necessariamente na natureza da razão humana” (*KrV* B 380). As ideias da razão têm um uso teórico e outro prático: do ponto de vista teórico, as ideias têm um uso meramente regulativo, isto é, elas não constituem um conhecimento objetivamente válido ainda que sirvam de orientação *ideal* da razão para estabelecer a unidade completa de seus conhecimentos; já em um uso prático (que é o caso na passagem acima, interesse primordial desse estudo), as ideias são constitutivas de nossos juízos morais, pois elas servem como critério de valoração de nossas ações ou como medida de avaliação dos indivíduos:

Eu entendo por *ideia* uma perfeição para qual nada pode ser dado adequadamente na experiência, nem por isso as ideias morais são algo transcendente, isto é, ideias sobre as quais nós não podemos sequer determinar suficientemente o conceito ou sobre as quais é incerto se lhe corresponde em geral um objeto, como as ideias da razão especulativa, mas servem, enquanto arquétipos da perfeição prática, de norma imprescindível da conduta moral e ao mesmo tempo de *padrão de medida de comparação* (*KpV*, AA 05: 127, nota).

Por humanidade, Kant quer significar aquilo que há de mais elevado, mais perfeito na espécie humana, como contraconceito ao conceito de “animalidade”. Enquanto o campo semântico do conceito de humanidade recobre domínios como “racionalidade”, “modo de pensar perfeito”, “maioridade da razão”, “autonomia”, o campo semântico do conceito de animalidade significa tudo aquilo que remete à menoridade, selvageria, em suma, ao não-humano. A ideia de humanidade se vincula a uma racionalidade guiada pela razão prática, de modo que aquilo que no ser humano é o mais próprio, aquilo que constitui o *seu* si próprio, é a sua capacidade de agir segundo os ditames da razão pura prática. Portanto, uma educação moral guiada pela ideia de humanidade significa que as crianças devem ser educadas com vistas ao desenvolvimento não só das disposições técnica e pragmáticas, mas especial e fundamentalmente da disposição moral.

Neste contexto, Kant está convencido de que os métodos pedagógicos empregados por seus contemporâneos não estão voltados para desenvolver uma verdadeira educação moral e promover o melhoramento moral do mundo (cf. *Päd*, AA 09: 450-451). Os métodos empregados por seus contemporâneos baseavam-se, segundo Kant, fundamentalmente em exercícios mnemônicos, na aprendizagem pelo exemplo e na aplicação de castigos, eles não almejam que as crianças “aprendessem a pensar”, o que implicaria ensiná-las a “observar os princípios dos quais todas as ações derivam” (*Päd*, AA 09: 450), pois é isso o que permitiria estabelecer padrões para a formação de um bom caráter e do desenvolvimento da autonomia pessoal das crianças. Uma educação mecânica praticada pelos pais e por aquelas instituída pelos príncipes é, para Kant, desprovida de um plano pedagógico adequado e traz consigo muitas falhas e equívocos, daí a necessidade de conceber uma *Pedagogia* a partir de um plano racional que vise ao desenvolvimento da natureza própria do gênero humano tendo em vista a realização daquilo que é a sua destinação (cf. *Päd*, AA 09: 447).

O esclarecimento está profundamente identificado com este projeto educativo já que os ideias de humanidade e de autonomia seriam meras fabulações urdidas por nosso cérebro, pois quando os ideias de humanidade e autonomia adentram o plano pedagógico de educação do gênero humano o projeto do esclarecimento é posto em prática, por assim dizer, e o gênero humano alcança a compreensão de que não carece buscar em instâncias extrarracionais os mecanismos capazes de justificar seu conhecer e, sobretudo, seu agir, de modo que segundo a concepção pedagógica de Kant a história da humanidade faz da educação das futuras gerações a nova base sobre a qual se assenta o progresso do gênero humano. O cultivo do ser humano a partir da educação é o que permite emergir uma nova maneira de pensar, *emancipada* das superstições e de dogmatismos de qualquer natureza. Nesse sentido, a educação para Kant se deixa traduzir em um ideal pedagógico aberto ao futuro, o que exige que a educação esteja consorte a uma filosofia da história que estabeleça de modo seguro e apropriado como é possível o progresso do gênero humano.

Referências

FERGUSON, A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

FERREIRA, G. M. Kant entre franceses, ingleses e alemães: diretrizes histórico-filosóficas da gênese da antropologia kantiana (parte 1). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 459-486, 2022.

FERREIRA, G. M. Kant entre franceses, ingleses e alemães: diretrizes histórico-filosóficas da gênese da antropologia kantiana (parte 2). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 267-298, 2022.

FERREIRA, G. M. Progresso e perfeição na filosofia de Kant. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 11, n. 2, p. 31, 2024.

GUSDORF, G. *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*. Paris: Payot, 1973.

HAZARD, P. *O pensamento europeu no século XVIII*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bd.

1-22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23) und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin: de Gruyter, 1900 ff.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2013 [1781/1787].

KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. Tradução de Artur Morão. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2007[1784a].

KANT, I. Resposta à pergunta “o que é Esclarecimento?”. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2011 [1784b].

KANT, I. Recensões das ideias para a filosofia da história da humanidade de J. G. Herder. Tradução de Joel Thiago Klein. *Studia Kantiana*, v. 13, p. 121-147, 2012; v. 14, p. 190-214, 2013 [1785].

KANT, I. Começo conjectural da história humana. Tradução de Bruno Nadai. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 13, p. 109-124, jan./jun. 2009 [1786a].

KANT, I. Que significa orientar-se no pensamento? Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2011 [1786b].

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. São Paulo: Vozes, 2016 [1788].

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006 [1798].

KANT, I. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep, 1999 [1803].

KLEIN, J. T. *Kant e a ideia de uma história universal*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

KLEIN, J. T. A questão da natureza humana: Kant leitor de Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 42, n. 1, p. 9-34, 2019.

MENEZES, E. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: Editora UFS, 2000.

NADAI, B. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RAULET, G. *Aufklärung: les Lumières allemandes*. Paris: Flammarion, 1995.

WASZECK, N. The Scottish Enlightenment in Germany, and its translator, Christian Garve (1742-98). In: HUBBARD, T.; JACK, R. D. S. (ed.). *Scotland in Europe*. Amsterdam/New York: Rodopi, 2006. p. 55-72.

A imaginação na reflexão estética: síntese e espontaneidade imaginativa na *Crítica da faculdade de julgar*¹

[Imagination in aesthetic reflection: synthesis and imaginative spontaneity in the *Critique of the Power of Judgment*]

Eliakim Ferreira Oliveira²

Universidade de São Paulo/FAPES (São Paulo, Brasil); Université Paris Cité/HTL (Paris, França)
DOI: 10.5380/sk.v24i1.102764

Resumo

O artigo investiga o papel da imaginação na reflexão estética kantiana, conforme desenvolvida na *Crítica da faculdade de julgar*, enfocando a possibilidade de uma função sintética específica da imaginação no âmbito estético. O problema central é determinar se o caráter estético da imaginação rompe com sua função cognitiva na *Crítica da razão pura* ou se há um fundo comum entre ambos os domínios. Contra interpretações que limitam a imaginação estética à mera apresentação <Darstellung>, sustenta-se que existe uma síntese imaginativa vinculada à sensibilidade enquanto sentimento. Argumenta-se que o “esquematismo sem conceitos” (§35) deve ser entendido como sensificação da unidade do juízo de gosto, produzida no livre jogo entre imaginação e entendimento pela faculdade de julgar reflexionante. Essa síntese explica a pretensão à universalidade dos juízos estéticos e a continuidade entre os domínios cognitivo e estético, mostrando a reflexão estética como dimensão essencial da atividade imaginativa transcendental.

Palavras-chave: imaginação; juízo estético; faculdade de julgar reflexionante; esquematismo sem conceitos; livre jogo das faculdades.

Abstract

The article examines the role of imagination in Kantian aesthetic reflection, as developed in the *Critique of the Power of Judgment*, focusing on a specific synthetic function of imagination in the aesthetic domain. The central question is whether the aesthetic character of imagination ruptures its cognitive function in the *Critique of Pure Reason* or whether a common ground exists between the domains. Against interpretations that reduce aesthetic imagination to mere presentation <Darstellung>, the article argues for a distinct imaginative synthesis linked to sensibility as feeling. Kant’s “schematism without concepts” (§35) is understood as a sensification of the unity of the judgment of taste, produced in the free play of imagination and understanding mediated by the reflecting power of judgment. This synthesis explains the universality of aesthetic judgments and the structural continuity between cognitive and aesthetic domains, presenting aesthetic reflection as an essential dimension of transcendental imaginative activity.

Keywords: imagination; aesthetic judgment; reflective power of judgment; schematism without concepts; free play of the faculties.

¹ Parte significativa da pesquisa que resultou neste artigo se beneficiou de uma bolsa CAPES (2021-2023). Universidade de São Paulo/FAPESP (Processo 24/00609-0).

² Doutorando em Filosofia pela USP. E-mail: eliakim.oliveiras@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7101-5128>.

Introdução: a passagem do caráter cognitivo para o caráter estético da imaginação

O problema geral discutido neste artigo pode ser formulado do seguinte modo: qual é o papel da imaginação no domínio estético da filosofia de Kant, particularmente na reflexão estética por meio da qual se tornam possíveis os juízos estéticos de reflexão, como o juízo de gosto? Para responder a essa questão, oponho-me à tese segundo a qual haveria uma lacuna entre os caracteres cognitivo e estético da imaginação. Procurarei, assim, por meio de uma leitura da *Crítica da faculdade de julgar*, mostrar que Kant estabelece um vínculo sistemático entre esses dois âmbitos da atividade imaginativa, o que implica, desse ponto de vista, a possibilidade de uma passagem entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da faculdade de julgar*. Há um fundo comum entre o caráter cognitivo e o caráter estético da imaginação, o que permite afirmar que também no âmbito estético há um esquematismo operado pela imaginação, ao mesmo tempo em que o juízo de gosto — uma das manifestações do juízo estético de reflexão — depende de um acordo entre imaginação e entendimento comparável, em sentido funcional, ao acordo que essas faculdades estabelecem no domínio cognitivo. Para tornar inteligível essa continuidade, sustento que, na reflexão estética, há igualmente uma síntese operada pela imaginação, não sobre o diverso da intuição enquanto objeto, mas sobre a sensibilidade enquanto sentimento, síntese sem a qual não seriam possíveis os juízos de gosto. Trata-se, contudo, de uma síntese imaginativa apenas em sentido funcional e subjetivo, que, no livre jogo entre imaginação e entendimento, é responsável por *ligar* o sentimento suscitado pela contemplação estética da forma do objeto à própria reflexão entre essas faculdades de conhecimento. Essa síntese não consiste, portanto, em uma síntese do diverso segundo o conceito de objeto, como seria o caso de uma *synthesis intellectualis* ou de uma *synthesis speciosa*.

Para ficar clara essa diferença, é preciso ter em mente, ao longo da leitura deste artigo, como a síntese imaginativa se efetua no domínio cognitivo. Nesse domínio, a imaginação *age* sobre a sensibilidade enquanto diverso da intuição a ser unificado em um conceito de objeto, e nisso consiste o caráter espontâneo da imaginação nesse domínio. Nesse contexto, Kant sublinha a subordinação da imaginação ao entendimento, subordinação esta que implica a unificação do diverso segundo as categorias do entendimento, enquanto regras de síntese. Nesse sentido, Kant distingue, na Dedução B, uma síntese realizada exclusivamente pelo entendimento (intelectual) e que se refere ao diverso da intuição em geral (sem a imaginação) de uma síntese da imaginação (figurativa) sobre o diverso da intuição sensível. Como essa síntese da imaginação é espontaneidade (no sentido de também ser uma atividade), a imaginação também pode ser chamada *produtiva*, que é como Kant a diferencia da imaginação *reprodutiva*, aquela que não pode pertencer à filosofia transcendental, porquanto a sua síntese se submeta apenas às leis empíricas da associação e não à possibilidade do conhecimento *a priori*, que é uma das condições necessárias do caráter transcendental que acompanha essa faculdade.

No âmbito estético, entretanto, o caráter espontâneo dessa faculdade também se expressa, mas em outro tipo de *síntese*: trata-se da unificação da forma do objeto orientada para o sentimento da contemplação estética com relação à reflexão, quando imaginação e entendimento entram em acordo mútuo. Nesse caso, de um lado, a imaginação atua diretamente sobre a sensibilidade enquanto sentimento, de modo a unificá-lo para que, na reflexão, se busque para ele uma regra que, como veremos, não é dada como um conceito, mas como finalidade subjetiva. Por outro lado, o entendimento atua naquilo que lhe é próprio enquanto faculdade de julgar <*Vermögen zu urteilen*>, a saber, na formação de um *juízo*, com sujeito e predicado, no qual, fundado na reflexão entre as faculdades (entendimento e imaginação), o elemento que designa o objeto cuja forma suscita o sentimento é ligado ao predicado que designa o próprio sentimento, tal como no juízo paradigmático “Esta rosa é bela”. Essa unificação promovida pela imaginação pode ser chamada de uma síntese em sentido fraco, diferente daquela operada no âmbito cognitivo, porque ela não unifica o *material* do diverso da intuição em vista do conceito de um objeto,

como se espera de uma síntese objetiva, mas liga o sentimento suscitado pela *forma* do objeto à reflexão sobre essa forma com vistas a uma regra que a faculdade de julgar <Urteilskraft> dá a si mesma. É essa atividade que permite a formação de um juízo de gosto, em que a reflexão sobre o sentimento predica a forma do objeto, o que não seria possível se a imaginação, através da apreensão e unificação da forma do objeto, não se voltasse para o próprio sentimento e atuasse sobre ele ao *ligá-lo* à reflexão.

1. Imaginação, apresentação e síntese na experiência estética

Na leitura do papel da imaginação na *Crítica da faculdade de julgar*, duas posições se destacam. Uma posição é aquela que, ao investigar o papel da imaginação e, nesse sentido, do esquematismo (sem conceitos determinados) da 3ª *Crítica*, acentua a *apresentação* <Darstellung> que subjaz à atividade dessa faculdade, seja no processo artístico de simbolização, seja na especificação reflexionante, razão pela qual a imaginação seria mais livre e produtiva do que em sua função cognitiva. Essa é a tese de Makkreel (1990)³. Tomando a distinção de Makkreel, também é possível pensar que o caráter cognitivo dessa faculdade se expressa em sua função sintética, ao passo que seu caráter estético se expressa no termo abrangente *apresentação*, que inclui, segundo Makkreel, as diferentes maneiras pelas quais a imaginação se relaciona com a sensibilidade, incluindo aquela do processo artístico de simbolização (cf. Makkreel, 1990, p. 55), no qual a apresentação não envolveria uma síntese tal como na apresentação imaginativa própria ao âmbito cognitivo. Como vou discutir mais à frente, não considero que a função sintética da imaginação se reduza a seu papel na cognição, na medida em que há também, na reflexão estética, uma *síntese subjetiva* associada à sensibilidade enquanto sentimento, ao qual se vincula a esquematização que essa faculdade opera nesse âmbito.

Nesse sentido, a minha posição se aproxima daquela que transfere ao papel da imaginação na 3ª *Crítica* também uma função sintética, especialmente na reflexão estética, tal como nas posições de Freyberg (2005) e de Fricke (1990, 2001). Freyberg entende a síntese como o “centro do sistema nervoso central” da filosofia crítica, de tal maneira que, para o intérprete, a síntese “bate no coração de todas as três” críticas (Freyberg, 2005, p. 5)⁴. O intérprete também estabelece uma relação direta entre a síntese e a imaginação, enfatizando a afirmação kantiana de que a síntese é um mero efeito do poder da imaginação, de tal maneira que também é necessário assumir que haja, na atividade reflexiva de concordância entre o entendimento e a imaginação, algum tipo de síntese. Dessa tese, em particular da referência à função sintética da imaginação na *Crítica da faculdade de julgar* (já defendida, muito antes, por Trebels (1967)), Makkreel (1990, p. 47) discordou radicalmente, como discutirei abaixo.

Já para Fricke, se o esquema de um conceito é uma transformação da regra conceitual e abstrata numa regra mais concreta que permite a realização efetiva de uma síntese, o esquematismo sem conceitos da 3ª *Crítica*, de que depende a reflexão estética, é também um tipo de síntese, “para a qual entretanto o entendimento não fornece uma regra” (Fricke, 2001, p. 8). Para Fricke (1990, p. 113), há claramente uma síntese na relação que o entendimento estabelece com a imaginação nesse esquematismo:

3 Em um trabalho posterior, Makkreel (2013) também explora o que considera os diversos tipos de “apresentação da imaginação”, incluindo a “apresentação simbólica”. Vale mencionar a posição de Förster (2011, p. 137-8) como uma que se aproxima da de Makkreel, ao também acentuar a noção de apresentação da imaginação no tratamento do livre jogo entre imaginação e entendimento.

4 Embora Ginsborg (2014) não aborde diretamente o tema da síntese imaginativa na reflexão estética, toca lateralmente nessa questão, ao apontar, por um lado, para a existência de uma síntese não-conceitual (no sentido proposto por Guyer (1997)), no livre jogo entre imaginação e entendimento (tese que a intérprete não parece aprofundar) e, por outro lado, ao oferecer uma leitura segundo a qual a apreensão “primitiva” já carregaria uma pretensão de correção (normatividade), o que ampararia a proposta de uma síntese específica na reflexão. Foge à minha proposta, no entanto, explorar essa dimensão normativa da síntese, que envolve um domínio mais amplo que o estético.

Como da beleza não há conceito do objeto e o juízo puro de gosto não pode fundar-se em conceitos objetivos, não está disponível, como fio condutor para a síntese estética que subjaz ao juízo puro de gosto, nenhum conceito objetivo. Por essa razão, Kant descreve essa síntese como uma atividade das faculdades de conhecimento que ocorre em livre jogo. Tanto na síntese cognitiva quanto na síntese estética, as faculdades de conhecimento procuram alcançar entre si uma proporção harmoniosa.

Há também, nesse caso, uma unificação do que é apreendido pela imaginação, em vista de uma finalidade almejada pela faculdade de julgar reflexionante. Essa finalidade, a qual Kant chama uma “finalidade sem fim”, é aquela apresentada na *Primeira introdução à crítica da faculdade de julgar* enquanto uma finalidade da natureza em relação ao nosso poder de conhecê-la, para a qual a relação entre as nossas faculdades de conhecimento, tanto para a reflexão cognitiva, que visa à formação de um esquema e do conceito correspondente, quanto para a reflexão estética, na qual a imaginação esquematizaria a própria “regra” de finalidade, o que consiste, segundo Fricke, na esquematização de um “supra-conceito”. É esse supra-conceito, segundo a intérprete, que permite compreender a estrutura interna de um objeto individual e sua beleza, se for esse o caso, e é ele que orienta a síntese em que consiste o esquematismo sem conceitos:

Na contemplação estética de um objeto representado intuitivamente, a faculdade de julgar reflexionante atua segundo o seu princípio em sua forma geral: ela procura colocar imaginação e entendimento em uma relação de concordância recíproca, na qual se manifesta uma conformidade a fins da natureza – ou da parte da natureza que está sendo representada em cada caso – para a faculdade de conhecimento humana. O fim epistêmico em relação ao qual essa parte da natureza deve mostrar-se conforme a fins não é previamente dado. Apenas está excluído que esse fim possa ser pensado como um conceito objetivo. Isso, porém, não significa outra coisa senão que “o princípio do gosto... é o princípio subjetivo da faculdade de julgar em geral” (KU, 145). Pois o princípio do gosto é o fio condutor da síntese estética; enquanto tal, esse papel é desempenhado pelo princípio da faculdade de julgar, segundo o qual a natureza é conforme a fins para a faculdade de conhecimento humana (Fricke, 1990, p. 124).

Levando em consideração o esquematismo e a síntese subjacente a ele na reflexão estética, o caráter estético da imaginação não seria um domínio tão distante do domínio cognitivo ao qual reporto o caráter cognitivo dessa faculdade. A chave para entender essa aproximação é, de um lado, a própria atividade da faculdade de julgar e, de outro lado, a atividade sintética da imaginação, comum no esquematismo da 1ª e da 3ª *Crítica*.

Com efeito, para compreender essas duas posições acerca do papel da imaginação na reflexão estética e tomar partido frente a elas, é preciso que eu me volte para a reflexão estética e para o papel da imaginação nessa atividade, especialmente no chamado esquematismo sem conceitos do §35 da *Crítica da faculdade de julgar*, recentemente discutido por Oliveira (2024). Mas, para tanto, é preciso que sejam consideradas as pré-condições desse esquematismo. Nesse sentido, é necessário mapear o solo conceitual do qual deve nascer um esquematismo cujas exigências diferem daquelas do esquematismo apresentado na 1ª *Crítica*. É o mapeamento desse solo que vai permitir entender em que sentido há uma síntese imaginativa no âmbito estético e é nesse mapeamento que vou me concentrar neste artigo.

Para esquadrihar os elementos que compõem esse solo, tais como a particularidade da faculdade de julgar reflexionante, as características dos juízos estéticos em geral e dos juízos de gosto em particular e em que consiste o chamado livre jogo entre imaginação e entendimento, vou partir da seguinte questão: como estabelecer o vínculo entre o esquematismo da 1ª *Crítica* e o esquematismo, desprovido de conceitos, da 3ª? Esse talvez seja o subproblema mais agudo que deriva do problema da unidade entre os caracteres cognitivo e estético da imaginação kantiana. Não é sem razão que logo na *Primeira Introdução* o filósofo retome e rearranje o vínculo com as questões enfrentadas na *Crítica da razão pura*: a relação entre determinação e reflexão, a comparação entre juízos lógicos e estéticos e a relação entre a imaginação e o entendimento. É particularmente importante, nesse cotejo de questões, a retomada da noção de reflexão, que

dá à 3ª *Crítica* uma abertura de horizonte em relação à 1ª, o que permite a compreensão tanto da faculdade de julgar reflexionante quanto da nova relação articulada entre imaginação e entendimento. Sem essa compreensão da reflexão, não se pode entender como a imaginação concorre para a formulação de juízos que não são fundados em conceitos, tais como os estéticos e, especialmente, os juízos de gosto; do mesmo modo, sem compreender a impossibilidade de esses juízos serem fundados em conceitos que determinem um objeto, não se poderá compreender de que maneira dependem da atividade da imaginação para a consecução de um esquematismo sem conceitos: tal como defende Oliveira (2024), uma sensificação da regra buscada pela faculdade de julgar reflexionante de modo a dar uma unidade à apreensão da imaginação em relação à representação do sentimento de prazer ou desprazer. A reflexão (que depende de uma proporção entre a imaginação e o entendimento), o caráter subjetivo dessa atividade e a pretensão à universalidade dos juízos que dela resultam são os elementos que permitem compreender, do ponto de vista das faculdades, uma *liberdade* imaginativa (e não uma mera *subordinação* ao conceito do entendimento) e, do ponto de vista da proposição, a formação de um juízo sem que aquilo que lhe dá unidade seja o conceito de um objeto, mas a própria *ligação* entre a representação de um sentimento e a reflexão sobre ela segundo uma finalidade subjetiva. Essa unidade do juízo de gosto, enquanto é sensificada pela imaginação, fornece um esquematismo que não se funda em um conceito de objeto e que não é, portanto, a sensificação da unidade do juízo em que consiste uma categoria.

Na reflexão estética, a legalidade do entendimento não submete a imaginação a uma unidade conceitual. Pelo contrário, Kant ressalta que a reflexão estética depende de um livre jogo entre a imaginação, em sua liberdade, e o entendimento, em sua legalidade. Não é por mero acaso que a reflexão estética dependa não da atuação da faculdade de julgar determinante, mas da reflexionante, e não se submeta, nesse sentido, a um conceito de objeto, mas busque uma regra para um caso que já está posto. O filósofo realiza a seguinte distinção na 1ª *Introdução*:

A faculdade de julgar pode ser considerada ou como mera faculdade de *refletir* segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível, ou como uma faculdade de *determinar*, através de uma dada representação empírica, um conceito que serve de fundamento. No primeiro caso ela é a *faculdade de julgar reflexionante*; no segundo, é a *determinante* (EEKU, AA 20: 211)⁵.

Diferente da faculdade de julgar determinante, a reflexionante parte do caso dado em busca da regra. No julgamento estético, não há um conceito determinado disponível que sirva de regra de julgamento e que poderia ser aplicado a um caso dado. É por esse motivo que, como bem ressalta Terra (1995, p. 25), a faculdade de julgar reflexionante “leva a reflexão às últimas instâncias” – justamente em busca dessa regra que se pretende universal e que vai servir de unidade para o juízo estético de reflexão.

Mas onde poderia estar essa regra de julgamento que dá unidade a um juízo de gosto senão na finalidade sem fim da forma de um objeto? Com efeito, essa finalidade é pensada como a estrutura interna da forma do objeto tomada como particularidade no interior de uma natureza considerada como sendo um sistema cuja ordem deve estar de acordo com o nosso poder de conhecê-la, isto é, de acordo com a própria harmonia que pode se estabelecer entre nossas faculdades de conhecimento, a imaginação e o entendimento, fundada ou não em um conceito de objeto. Nesse sentido, não seria para a ordenação da intuição com a qual a imaginação se relaciona na apreensão estética que a faculdade de julgar buscaria uma regra que não poderia ser senão subjetiva (uma ideia de finalidade da forma do objeto)? A reflexão estética não estaria no *vínculo* de um sentimento (de prazer ou desprazer) enquanto representação com a

⁵ Sobre a distinção entre a faculdade de julgar determinante e a reflexionante e sobre como o conceito de reflexão permite pensar uma unidade entre *Crítica da razão pura* e a *Crítica da faculdade de julgar*, são bastante elucidativos os comentários de Longuenesse (1998). A intérprete mostra que a *Crítica da razão pura* não se restringe à faculdade de julgar determinante, mas que a própria aplicação das categorias é inseparável de um processo cognitivo que tem um aspecto reflexionante (cf. Longuenesse, 1998, p. 164).

unidade pretendida pelo próprio juízo estético? Não estaria nessa atividade meramente reflexiva (de *manter juntas* representações *ligadas* a um sentimento, portanto, a uma instância subjetiva) a compreensão de um esquematismo sem conceitos?

De fato, no §35 da *Crítica da faculdade de julgar*, quando Kant enuncia a expressão “esquematizar sem conceitos”, retoma a relação dessa faculdade com o entendimento, o que remete à harmonia que se estabelece entre essas faculdades e que é o próprio fundamento do juízo de gosto: uma atividade reflexiva que precede o próprio sentimento de prazer. Nesse sentido, é possível estabelecer uma relação direta entre a atividade imaginativa e a atividade reflexiva de que depende o julgamento estético. Muitos intérpretes se orientam segundo esses dois aspectos: por um lado, uma análise do juízo de gosto e sua pretensão à validade e necessidade universais, por outro lado a explicação da atividade das faculdades cognitivas como uma resposta estética a um objeto. É o caso da interpretação de Guyer (1997), para quem “Kant apresenta sua descrição do juízo estético como parte de uma teoria mais ampla do juízo reflexivo” (Guyer, 1997, p. XV). Para Guyer, a teoria estética de Kant começa com uma análise do próprio conceito de um juízo estético em si, isto é, quando esse juízo deve ser feito através de uma resposta essencialmente subjetiva, “na medida em que é ‘estético’, mas também reivindica uma validade universal intersubjetiva para essa resposta, porquanto seja propriamente um ‘juízo’” (Guyer, 1997, p. XVI). Mas, para que as afirmações sobre essa análise do juízo estético sejam demonstradas, é preciso dar uma explicação sobre um processo reflexivo que envolve a imaginação: para mostrar que “o sentimento de prazer que não é fundado em qualquer conceitualização de um objeto” ainda é julgado como intersubjetivamente válido, é necessária “uma explicação que inevitavelmente vai além da mera análise linguística no reino da psicologia cognitiva” (Guyer, 1997, p. XVII). Para Guyer há uma indissociabilidade entre a reflexão estética e a atividade imaginativa, de modo que se identificam. Guillermit (1981) é um intérprete que também enfatiza o vínculo necessário entre a reflexão estética e a atividade imaginativa. Em sua tese, que foca na primeira parte da *Crítica da faculdade de julgar*, quando o intérprete francês se volta para a caracterização da faculdade de julgar reflexionante, destaca justamente a sua relação com a atividade reflexiva das faculdades de conhecimento. Com efeito, é justamente sobre essa atividade reflexiva das faculdades de conhecimento – entendimento e imaginação – que o juízo de gosto funda a sua pretensão à validade necessária e universal.

Makkreel é um intérprete que também examina como o papel da imaginação “é estendido em relação à faculdade de julgar reflexionante” (Makkreel, 1990, p. 45) e que, no livre jogo com o entendimento, age de modo mais livre do que agia enquanto imaginação figurativa, justamente por não estar, nessa atividade reflexiva, estritamente limitada pelas leis do entendimento. O que há, nesse acordo entre as faculdades cognitivas, é, segundo Makkreel, uma *coordenação* e um *mútuo desempenho* das duas faculdades. Para o intérprete, essa coordenação não pode consistir em uma síntese, já que uma harmonia entre faculdades deve envolver “uma relação recíproca entre dois elementos distintos”, ao passo que uma síntese, segundo Makkreel, “envolve uma influência unilateral em prol de uma unidade estrita” (Makkreel, 1990, p. 47). Essa interpretação só é possível, a meu ver, quando se concede o privilégio da síntese (ou do coroamento dela) apenas ao entendimento, tese da qual discordo, uma vez que, como mencionei na introdução, se destaca o papel sintético da imaginação não apenas na *Dedução A* e na *Dedução B* (enquanto *synthesis speciosa*), como também no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, texto que não foi modificado na segunda edição da *Crítica da razão pura*. Em outros termos, Makkreel parece desconsiderar que é possível defender que a imaginação opere uma síntese que não se reduz à síntese intelectual do entendimento.

A propósito do vínculo entre a imaginação e a reflexão estética, Fricke (1990, 2001) procura entender justamente aquela asserção do §35 da *Crítica da faculdade de julgar* segundo a qual a imaginação “esquematiza sem conceitos” e que, em um “livre jogo” com o entendimento, harmoniza a sua própria liberdade com a legalidade. Com isso, não é afastando Kant das condições transcendentais do conhecimento, como fundamento da *Crítica da razão pura*, que

Fricke encontra o lugar para explicar essa pretensa universalidade. “Esquematizar sem conceitos” é, na verdade, vincular “o critério da reflexão estética às condições do conhecimento, o que é fundamental para explicitar a intersubjetividade do juízo-de-gosto” (Fricke, 2001, p. 7; cf. Fricke, 1990, p. 127ss), como procurarei mostrar adiante.

Com efeito, na *Crítica da razão pura*, a noção de reflexão pressuposta na interação entre faculdades já tinha sido abordada por Kant, de um modo que bem pode lançar luz sobre a reflexão na *Crítica da faculdade de julgar*. No apêndice à *Analítica transcendental*, em que Kant discute a chamada anfibolia dos conceitos da reflexão (que deriva “da confusão do uso empírico do entendimento com o uso transcendental” dessa faculdade), o filósofo afirma (em consonância com a reflexão pensada a partir de um juízo reflexionante) que “a reflexão <reflexio> não tem de lidar com os próprios objetos, para diretamente deles receber conceitos, mas é antes o estado da mente em que primeiramente nos preparamos para descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos” (K ν V: A 260, B 316, ênfase minha). Nesse caso, as representações não se referem aos objetos, mas sim às próprias fontes de conhecimento, de que resulta o caráter subjetivo da atividade reflexiva. Nesse sentido é que se destaca – como um modo de evitar a anfibolia – uma reflexão transcendental, em que se comparam representações de modo a encontrar, para cada uma, a sua fonte. Com isso, a reflexão transcendental é “a ação pela qual eu junto a comparação das representações em geral com o poder cognitivo em que ela é realizada, e pela qual distingo se elas são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível” (K ν V: A 261, B 317). É justamente a ação de comparação entre representações que remete àquela reflexão discutida na 1ª Introdução à *Crítica da faculdade de julgar*, que é o que se verifica, como indicado, na definição de reflexão para a elucidação de como opera a faculdade de julgar reflexionante: “refletir (ponderar) é: comparar e interconectar dadas representações, em vista de um conceito assim tornado possível, ou com outras representações, ou com a sua faculdade de conhecimento” (EEKU, AA 20: 211), caso este que remete à reflexão transcendental. É na mesma seção da 1ª Introdução à *Crítica da faculdade de julgar* que Kant se refere ao esquematismo da 1ª *Crítica*:

No que diz respeito aos conceitos universais da natureza, sob os quais se torna possível um conceito da experiência (sem determinação empírica particular), a reflexão já tem o seu direcionamento no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, e a faculdade de julgar não necessita de um princípio particular da reflexão, mas a esquematiza a priori e aplica esses esquemas a cada síntese empírica, sem a qual nenhum juízo de experiência seria possível. A faculdade de julgar é aqui, em sua reflexão, ao mesmo tempo determinante, e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra sob a qual intuições empíricas dadas são subsumidas (EEKU, AA 20: 212).

Se o filósofo menciona especificamente a relação entre a faculdade de julgar determinante e o esquematismo da 1ª *Crítica* na 1ª Introdução à 3ª, é por considerar, como pretendo indicar, que, na 3ª *Crítica*, a faculdade de julgar e o esquematismo serão postos em outra perspectiva. A *Crítica da faculdade de julgar* não se debruçará, em primeiro lugar, sobre o aspecto determinante da faculdade de julgar como o centro de sua investigação. No aspecto determinante dessa faculdade, o esquema servia de regra ou procedimento a partir do qual os conceitos do entendimento eram aplicados a intuições, de modo a promover, em cada uma dessas aplicações, uma síntese pura. O esquema produzido pela imaginação transcendental tinha o papel, enquanto representação intermediária entre o conceito do entendimento e a intuição, de análogo ao termo médio entre uma representação universal e abstrata e uma representação particular (cf. Allison, 1981). No entanto, Kant está preocupado com a crítica ao aspecto reflexionante da faculdade de julgar, que, ao vincular-se à representação (através da imaginação) de um objeto dado, atribui à faculdade imaginativa uma liberdade que ela não tinha na *Crítica da razão pura*:

Como o juízo não tem aqui por fundamento um conceito do objeto, ele só pode consistir na subsunção da própria imaginação (em uma representação pela qual um objeto é dado) sob a condição de que o entendimento em geral avance da intuição aos conceitos. Ou seja, como a liberdade da imaginação reside justamente no fato de ela

esquematar sem conceitos, o juízo de gosto se baseia então em uma mera sensação da animação recíproca entre a imaginação em sua *liberdade* e o entendimento com sua *legalidade* (KU, AA 05: 287).

Com efeito, para compreender como se associam a liberdade da imaginação e a legalidade do entendimento em uma animação recíproca de faculdades, é preciso entender como o juízo de gosto é um juízo que depende do caráter reflexionante da faculdade de julgar e, nesse sentido, é desprovido de um conceito de objeto que lhe seja previamente dado pelo entendimento e lhe sirva de fundamento.

Vou dirigir a minha atenção, agora, para algumas passagens da 1ª *Introdução*, da 2ª *Introdução* e da *Análítica do belo* que podem clarificar a existência de juízos sem conceitos de objeto, especialmente no julgamento estético. Em primeiro lugar, em consonância com o caráter reflexivo desse julgamento, Kant enfatiza o seu elemento subjetivo, voltado para um sentimento de prazer ou desprazer e não para a representação de um objeto que pudesse ser subsumido por um suposto conceito do belo. O filósofo escreve no §1 (cujo título é a afirmação de que “o juízo de gosto é estético”) que, “para distinguir se algo é belo ou não, não relacionamos a representação ao objeto através do entendimento, visando ao conhecimento, mas sim ao sujeito e ao sentimento de prazer ou desprazer, através da imaginação (talvez ligada ao entendimento)” (KU, AA 05: 203). O fundamento de determinação, no caso de um juízo estético, não sendo o conceito de um objeto, como em um juízo de conhecimento, é *subjetivo*, e vinculado, desse modo, a um sentimento. É o *sujeito* que se *sente afetado* pela representação, de modo que *nele* é produzido um sentimento que, do meu ponto de vista, estará *vinculado* com a cópula do juízo estético de reflexão, isto é, o vínculo entre um objeto e o sentimento de prazer ou desprazer que a apreensão da forma dele suscita, de que resulta contemplá-lo enquanto belo. Com isso, quando uma sensação se vincula apenas ao agradável, e não simplesmente à percepção de um objeto, ela é *subjetiva*, de maneira que nenhum objeto é representado. O máximo que se pode dizer, como o próprio Kant menciona no §3, é que é, na verdade, o *objeto de uma satisfação* e, nesse sentido, *não é o conhecimento de um objeto*.

O caráter subjetivo de um juízo estético, como o de gosto, que resulta do caráter subjetivo do sentimento que lhe é fundamento de determinação, não impossibilita, no entanto, uma pretensão à validade universal – isto é, não inviabiliza a busca por uma regra, ou, na expressão de Terra, uma reflexão às últimas instâncias, mediante a faculdade de julgar reflexionante. Nesse sentido, a busca da faculdade de julgar reflexionante por uma regra que unifique casos particulares se torna mais clara: para Kant, é absurdo que se afirme de um objeto que é belo *para mim* sem que no julgamento estético haja a pretensão legítima ao assentimento de *todos*, em cujo fundamento há uma proporção entre as faculdades de conhecimento. Se fosse um juízo de conhecimento ou juízo moral, essa pretensão à validade estaria fundada em um conceito, na medida em que, em função da determinação da faculdade de julgar, a regra seria previamente dada pelo entendimento ou pela razão. Mas isso não é o caso de um juízo estético como o juízo de gosto, de tal modo que Kant terá que lançar mão da representação da universalidade como sendo subjetiva. De fato, é uma universalidade que, como o próprio filósofo transcendental assume, é bastante curiosa, pois não é a postulação de um assentimento, como seria no caso de um juízo lógico, mas apenas a atribuição de um assentimento a todos, como um caso da regra cuja confirmação é esperada não de conceitos, mas do *assentimento dos outros*. É o que Kant chama de “*voz universal* em relação à satisfação sem a mediação dos conceitos” (KU, AA 05: 216). Nesse sentido, a voz universal é apenas uma mera ideia.

Por não ser determinável por conceitos, portanto, por regras oriundas do entendimento, o gosto, enquanto faculdade ou talento, “necessita dos *exemplos* daquilo que, no decorrer da cultura, contou por mais tempo com assentimento” (KU, AA 05: 283). Com efeito, uma faculdade de julgar que não se guia por regras, mas que busca regras, mediante a faculdade de julgar reflexionante, até as últimas instâncias, deve amparar-se naquilo que é mais concreto no decorrer da cultura de seu uso: os *exemplos*. Ora, não se deve ignorar esse vínculo entre o

gosto, que é guiado por uma faculdade de julgar, e a noção de *exemplo*, que invoca justamente o preâmbulo do capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento* da *1ª Crítica*.

No início da *Análítica dos princípios*, Kant associa a faculdade de julgar à atividade de *subsumir*: “Se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, a faculdade de julgar é, então, a faculdade de *subsumir* sob regras, i. e., de distinguir se algo está sob uma dada regra <*casus datae legis*> ou não” (KrV: A 133, B 172). A passagem que mais me interessa é aquela em que a faculdade de julgar é tomada como um talento e como passível de melhoramento através de *exemplos*, que enfatiza, do meu ponto de vista, o seu caráter “não autônomo” (ao menos, não autônomo no sentido da autonomia do entendimento):

Um médico, pois, ou um juiz, ou um estudioso da política, podem ter regras de patologia, regras jurídicas ou políticas na cabeça, até o grau em que possam tornar-se professores rigorosos no assunto; mas podem facilmente perder-se na aplicação das mesmas, seja porque lhes falta algo na faculdade natural de julgar (mesmo não lhes faltando no entendimento), sendo-lhes até possível compreender o universal *in abstracto*, mas não distinguir se um caso se subsume sob ele *in concreto*; seja porque não tenham sido ensinados, através de exemplos e atividades concretas, a utilizar esse juízo (KrV: A 134, B 173).

Esta é a única e grande utilidade dos exemplos: “Os exemplos são, assim, a muleta da faculdade de julgar, algo de que não pode prescindir quem é carente daquele talento natural”.

Não me parece uma gratuidade que, porquanto a faculdade de julgar careça de exemplos mesmo quando as regras são previamente dadas, como no julgamento cognitivo, careça ainda mais deles quando o julgamento é estético e, portanto, desprovido de regras previamente dadas, como conceitos determinados. Com efeito, a explicitação do caráter concreto dos exemplos no início da *Análítica dos princípios* vinculava-se, no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, à sensificação de conceitos, particularmente dos conceitos puros do entendimento mediante a síntese transcendental da imaginação. É justamente o *vínculo do esquematismo com a sensificação* que se torna uma questão no esquematismo sem conceitos de que depende um juízo estético de reflexão. Aqui também está em jogo o modo como a imaginação sensifica a unidade desse juízo e como essa sensificação se vincula à animação recíproca e a uma relação harmônica entre a imaginação e o entendimento (cf. Oliveira, 2024).

2. O livre jogo entre imaginação e entendimento

Na reflexão estética não está em questão a determinação de um objeto mediante ações da faculdade espontânea do saber. Em um juízo meramente reflexionante, o entendimento não produzirá um conceito que unifique a síntese da imaginação sobre o diverso. Na verdade, nesse caso, imaginação e entendimento mantêm uma relação uma com o outro *na* faculdade de julgar, que reflete no interior da relação que ambas as faculdades mantêm diante de uma dada percepção. Aqui se prefigura a harmonia que se dá, na reflexão estética, entre o entendimento e a imaginação, relação em que a imaginação não se subordina à unidade do entendimento e a que Kant chama um “livre jogo”.

Na *1ª Introdução*, o filósofo se limita, a princípio, a falar de um *acordo* recíproco entre a apreensão do diverso de um objeto dado na intuição, isto é, a apreensão na imaginação, e a exposição de um conceito do entendimento, mas *sem* que esteja, contudo, *determinado qual conceito é esse*. Esse acordo recíproco entre as duas faculdades consiste em um reforço mútuo da atividade conjunta na reflexão estética. Não é, portanto, o entendimento que coroa essa relação, como na *1ª Crítica*, mediante a elevação da síntese da imaginação à unidade do conceito. Não me parece que haja, também, uma síntese intelectual, tal como Kant discutiu na *Dedução B*. É a reflexão promovida pela faculdade de julgar em vista dessa harmonia subjetiva que a leva

a perceber o objeto conforme a um fim. Essa é, entretanto, uma finalidade apenas subjetiva. Nenhum conceito é requerido ou produzido pelo entendimento. Dessa atividade subjetiva entre a imaginação (que lida diretamente com a sensibilidade enquanto sentimento) e o entendimento (que lida com as regras e com o juízo) pela mediação da faculdade de julgar não pode resultar, portanto, um *juízo de conhecimento*, mas sim um *juízo estético de reflexão*. Sentimento <Gefühl> não tem o mesmo significado de sentido <Sinn> enquanto mera modificação do nosso estado, não sendo, desse modo, um sentido objetivo, “cuja determinação pudesse ser usada para o *conhecimento* de um objeto”, na medida em que “intuir ou conhecer algo com prazer não é uma mera relação da representação com o objeto, mas uma receptividade do sujeito” (EEKU, AA 20: 222). O sentimento, na base de um juízo estético de reflexão, nada comporta de conhecimento de um objeto, porquanto suas determinações têm significado meramente subjetivo. Nesse sentido próprio, o *estético* é reservado não à intuição em sua relação com o objeto, mas às ações da faculdade de julgar em seu caráter reflexionante vinculado ao sentimento de prazer e desprazer, que é subjetivo. No sentido que remete à *Estética transcendental*, sucede que a estética, enquanto ciência dos princípios da sensibilidade, seja ordenada segundo a atividade do entendimento, que, mediante seus conceitos, determina a intuição, ao passo que, na remissão às ações da faculdade de julgar reflexionante, dá-se uma harmonia entre a imaginação (faculdade que lida diretamente com a sensibilidade) e o entendimento (faculdade dos conceitos) a partir da representação oferecida pelo sentimento de prazer e desprazer.

Na 2ª *Introdução à Crítica da faculdade de julgar*, Kant apresenta o argumento de modo ainda mais claro, especialmente na seção intitulada “Da representação estética da finalidade da natureza”. Na representação de um objeto, o elemento subjetivo é aquele que estabelece a relação com o sujeito, e não com o objeto. Esse elemento aponta para a constituição subjetiva da representação de um objeto. Há representações subjetivas que fazem *parte do* conhecimento. São aquelas representações que servem para a *determinação* do objeto – diga-se de passagem, um princípio fundamental do idealismo transcendental. Uma das representações subjetivas que fazem parte do conhecimento é o próprio espaço enquanto forma *a priori* da sensibilidade. Na representação sensível das coisas fora de mim, o espaço é o elemento subjetivo da representação, graças ao qual o objeto pode ser pensado enquanto fenômeno, isto é, enquanto um objeto que *aparece para mim*. A *sensação* (no caso do espaço, a sensação externa) exprime do mesmo modo o elemento subjetivo da representação das coisas fora de mim. Com efeito, essa caracterização de subjetivo refere-se às formas subjetivas através das quais o objeto nos aparece e à sensação enquanto afecção. Essa caracterização não carrega, entretanto, o mesmo significado de *subjetivo* enquanto expresso em um juízo estético de reflexão. Em um juízo estético, o fundamento de determinação é uma *sensação* que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, que é o próprio sentimento de prazer ou desprazer. Os conhecimentos se fundam também em sensações, mas que, não sendo ligadas ao sentimento, podem ser unificadas em um conceito de objeto, ao passo que a sensação ligada ao sentimento de prazer ou desprazer é meramente subjetiva. É a sensação imediatamente *ligada* ao sentimento de prazer ou desprazer que permite que o juízo fundado nela seja qualificado como estético. Tanto é assim que, mesmo que o sentimento de prazer ou desprazer seja efeito de algum conhecimento – um conhecimento que eu apreenda enquanto agradável –, não posso conhecer através dele nada no objeto da representação. Nesse sentido, não terei desse objeto que estimula o sentimento de prazer ou desprazer nenhum conceito, uma vez que não há uma *determinação do* objeto, mas apenas uma animação das faculdades. É essa animação das faculdades que está na base do sentimento de prazer ou desprazer. A representação desse sentimento não se relaciona, portanto, com o objeto, mas tão somente com o sujeito – mais exatamente, com as faculdades *do* sujeito. Para tanto, isto é, para que haja uma animação entre essas faculdades, é necessário que atue outra faculdade que possa estabelecer a adequação das faculdades envolvidas nessa animação. Essa faculdade é a faculdade de julgar reflexionante, que há de buscar uma finalidade *formal* e *subjetiva* do objeto, sem qualquer universalidade que seja objetiva como é aquela do conceito. É justamente segundo essa finalidade sem fim que a imaginação operaria a sua síntese, como Fricke (1990, 2001) indicou. Essa síntese, com efeito, deve consistir em uma unificação da forma do objeto orientada para o sentimento (sobre o

qual a imaginação age diretamente) em vista da reflexão, que não corresponde a nada senão à harmonia das faculdades de conhecimento.

Para entender essa busca por uma finalidade formal e subjetiva, vinculada a uma representação do sentimento de prazer ou desprazer, é importante retomar uma passagem da seção cujo título é a afirmação de que “o princípio da finalidade formal da natureza é um princípio transcendental da faculdade de julgar”: tal como mostra o capítulo *Do esquematismo de conceitos puros do entendimento*, se “o entendimento diz que toda modificação tem sua causa (lei universal da natureza)”, “a faculdade de julgar transcendental nada tem a fazer senão indicar *a priori* a condição de subsunção sob o conceito dado do entendimento – que é a sucessão das determinações de uma única e mesma coisa” (KU, AA 05: 183). Se, no entanto, está em jogo não uma lei universal da natureza, mas a pressuposição de uma concatenação de suas leis empíricas contingentes, a faculdade de julgar reflexionante assume um princípio de finalidade, que não é um conceito da natureza (como um conceito do entendimento) nem um conceito da liberdade (como um conceito da razão)⁶, uma vez que *nada* atribui ao objeto da natureza, “mas apenas representa o único modo como devemos proceder na reflexão sobre os objetos da natureza em vista de uma experiência completamente concatenada, sendo, por conseguinte, um princípio subjetivo (máxima) da faculdade de julgar” (KU, AA 05: 184).

Com efeito, a faculdade que participa dessa apreensão do objeto é justamente uma das faculdades que participam dessa relação de animação: a imaginação. Kant destaca que a apreensão das formas na imaginação nunca pode ocorrer sem que a faculdade de julgar reflexionante, mesmo que involuntariamente, a compare com a sua faculdade de relacionar intuições a conceitos. No caso de uma apreensão cuja representação estimule o sentimento de prazer ou desprazer, essa comparação é estabelecida por um acordo não intencional entre a imaginação (enquanto faculdade das intuições *a priori*) e o entendimento (enquanto faculdade dos conceitos). É através dessa representação, que desperta o sentimento de prazer ou desprazer, que esse acordo não intencional entre imaginação e entendimento é provocado. Dada uma representação, a imaginação e o entendimento se favorecem mutuamente, o que redundará em uma animação do sentimento de prazer em razão do acordo recíproco que se dá entre imaginação e entendimento na apreensão da *forma* de um objeto contemplado enquanto aprazível. Mas é a faculdade de julgar, mediadora dessa relação, que vai considerar o objeto vinculado a essa apreensão como conforme a fins, de que vai resultar um juízo estético sobre a finalidade do objeto. Uma vez que essa relação harmônica entre o entendimento e a imaginação não se guia por meio de um conceito determinado, a finalidade buscada pela faculdade de julgar é uma finalidade subjetiva.

Ora, esse juízo, é preciso insistir, não se funda em nenhum conceito *disponível* do objeto. Aqui chego a um momento decisivo do discurso kantiano a respeito do juízo estético de reflexão. O objeto que é apreendido tem, como mencionei, uma *forma* (se eu a separar de seu elemento material, enquanto representado como sensação); se eu julgar que a forma desse objeto é o fundamento de um prazer na representação desse objeto, então esse prazer é necessariamente *ligado* à representação. Ao ser ligado a essa representação do objeto, essa representação não vale apenas para o sujeito que apreende essa forma do objeto, mas para toda pessoa que julga. É nesse momento que o objeto é julgado belo, e a faculdade de julgar por meio desse prazer, que vale para toda pessoa que julga (portanto, de maneira universalmente válida), se denomina gosto.

No §8 da *Analítica do belo*, Kant se aprofunda no caráter dessa universalidade. Kant escreve que “se deve estar plenamente convencido de que, através do juízo de gosto (sobre o belo), a satisfação com um objeto diz respeito a *todos*, mesmo que não esteja fundada em um conceito” (KU, AA 05: 214). Desse modo, na medida em que o filósofo transcendental se põe a investigar

⁶ Sobre as relações entre o julgamento estético e a moralidade, bem como sobre os vínculos entre a *Crítica da faculdade de julgar* e a *Crítica da razão prática*, cf. Henrich (1992) e Guyer (1993).

o fundamento de um juízo de gosto, deve levar em consideração que, diferente do juízo que se refere ao meramente agradável (como no juízo estético dos sentidos), há nele uma pretensão à universalidade. Essa pretensão à universalidade é uma exigência de assentimento universal em razão de uma reflexão estética fundada na harmonia entre as faculdades de conhecimento e para a qual a faculdade de julgar busca uma regra. O fato de essa universalidade não poder basear-se em conceitos do objeto é o que a torna estética, isto é, desprovida de uma quantidade objetiva do juízo, mas dotada apenas de uma quantidade subjetiva, de que resulta uma validade comum. No que toca à quantidade lógica, é importante enfatizar que todos os juízos de gosto são singulares, porque é necessário manter o objeto *ligado imediatamente a meu sentimento de prazer ou desprazer*, mas sem conceitos. Se formulo um juízo que resulta da comparação de vários juízos de gosto, não obtenho um juízo de gosto cuja quantidade lógica seja a de um juízo universal, mas um juízo lógico fundado em um juízo estético. Um juízo de gosto é um juízo como “esta rosa é bela”, ao passo que um juízo como “todas as rosas são belas” é um juízo lógico, e um juízo “a rosa é agradável por seu perfume”, ainda que estético e singular, não é um juízo de gosto, mas um juízo dos sentidos, porque é meramente privado e desprovido da pretensa universalidade do juízo de gosto.

Na medida em que discuti algumas das razões pelas quais um juízo de gosto não pode fundar-se em um conceito de objeto levando em consideração a natureza desse juízo e o julgamento reflexivo que ele pressupõe, é importante agora aprofundar o papel da imaginação nesse processo de apreensão da forma do objeto e como Kant discute a relação que ela estabelece com o entendimento, a fim de defender a tese proposta acerca da síntese imaginativa suposta nessa relação.

3. Síntese entre a representação do sentimento e a reflexão estética

Na apreensão de um objeto que desperta o sentimento de prazer ou desprazer, Kant ressalta que, para que a comunicabilidade universal do estado mental seja possível, o fundamento da representação desse estado mental não pode ser o próprio objeto *dado*, porque, nesse caso, não estaria em questão o gosto enquanto um sentimento que o sujeito julga universal, mas sim o mero agradável da sensação, que é *privado*. Nesse momento, mais exatamente no §11 da *Analítica do belo*, Kant chega a uma conclusão determinante para o juízo de gosto: para que ele tenha essa pretensão à universalidade, que é subjetiva, ela não pode fundar-se no objeto (no agradável), mas também não pode fundar-se no conceito do objeto (como no juízo do bom). Então, o fundamento de determinação do juízo sobre a comunicabilidade universal da representação deve ser o próprio *estado mental* que é encontrado na relação das faculdades de representação entre si⁷. Se o leitor recorrer novamente à *1ª Introdução*, verá que, uma vez que

7 Vale mencionar aqui o destaque que Allison (2001) dá para a relação entre a pretensa universalidade do juízo estético e a questão colocada por Kant acerca de qual elemento tem precedência na reflexão estética: se o sentimento de prazer e desprazer ou se o próprio julgamento. Nessa questão estaria a própria chave de compreensão da crítica do gosto, na medida em que a resposta a ela determina o fundamento (ou não) da aprioridade do juízo estético, que é justamente um problema típico do modo de pensamento da filosofia transcendental. Mas esse fundamento depende, no entanto, de uma *condição subjetiva*, em contraste com a condição objetiva como tratada na *Crítica da razão pura*: “A ideia essencial aqui é a de uma condição subjetiva da cognição, a qual deve ser contrastada com as condições objetivas familiares da primeira *Crítica*, por exemplo, espaço, tempo e as categorias. Essas últimas condições são objetivas ou, talvez melhor, objetivantes, no sentido de que constituem a própria forma ou estrutura da objetividade. Uma condição subjetiva, por outro lado, seria aquela que está de algum modo necessariamente envolvida na representação, mas que não determina os objetos representados, nem mesmo esses objetos considerados como fenômenos. Vimos, a partir de nossa consideração sobre o tratamento da finalidade lógica por Kant, que as condições da reflexão são condições subjetivas nesse sentido. Mas a relação harmoniosa da imaginação e do entendimento na reflexão sobre uma dada representação é igualmente uma condição subjetiva, uma vez que é uma condição para o funcionamento bem-sucedido do julgamento, mas não determina a natureza dos objetos sobre os quais se julga. Além disso, como tal, ela se aplica universalmente à esfera dos sujeitos que julgam, que é exatamente o ponto de Kant” (Allison, 2001, p. 116).

a condição meramente subjetiva do juízo não admite um conceito determinado do objeto, o fundamento de determinação deve ser dado no sentimento de prazer, de tal modo que um juízo estético como o de gosto é sempre um juízo de reflexão. Esse juízo levanta uma pretensão à universalidade e à necessidade, pois exige que seu “fundamento de determinação repouse *não apenas no sentimento* de prazer e desprazer, por si só, mas também, *ao mesmo tempo, em uma regra* das faculdades superiores do conhecimento, mais especificamente, aqui, naquela da faculdade de julgar – a qual, portanto, é legisladora *a priori* no que diz respeito às condições da reflexão, e demonstra *autonomia*” (EEKU, AA 20: 225, ênfases minhas). E aqui chego novamente à atividade na reflexão estética em que é enfatizada a atividade da imaginação, que é o livre jogo entre ela e o entendimento, um acordo recíproco entre essas faculdades. Kant escreve que “encontrar a beleza em uma coisa exige a mera reflexão (sem qualquer conceito) sobre uma dada representação” (EEKU, AA 20: 229) e que “o prazer é um estado da mente em que uma representação entra em acordo consigo mesma” (EEKU, AA 20: 230); quando esse acordo é em vista da própria conservação desse estado (“pois o estado de forças da mente favorecendo-se reciprocamente se conserva a si mesmo” (EEKU, AA 20: 230), escreve Kant), o juízo sobre a representação é o juízo estético de reflexão. Com efeito, em razão desse vínculo da faculdade de julgar com a reflexão sobre uma dada representação, a autonomia dela não é objetiva como aquela do entendimento em relação às leis teóricas da natureza ou aquela da razão em relação às leis da liberdade. Não é uma autonomia que seja válida por meio de conceitos de coisas ou por meio de ações possíveis, razão pela qual Kant a denomina uma *heautonomia*: a faculdade de julgar não dá a lei à natureza nem à liberdade, mas dá a lei apenas para si mesma, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, “mas apenas de comparar casos que se apresentem com aqueles que lhe sejam dados em outra parte, e de indicar *a priori* as condições subjetivas de possibilidade dessa ligação” (EEKU, AA 20: 225).

Com efeito, diante dessa passagem, é possível sustentar que haja também um tipo de *síntese* na reflexão estética, ou, mais exatamente, uma *possibilidade de síntese*, que se mantém subjetivamente, e que diz respeito à reflexão operada pela faculdade de julgar entre o material apreendido pela imaginação, em sua relação direta com a sensibilidade enquanto sentimento (a sensação meramente subjetiva, afecção do sujeito), e o entendimento, com vistas a uma regra que a faculdade de julgar dá a si mesma. Há, nessa regra, uma unificação, que se expressa, de meu ponto de vista, na cópula do juízo de gosto e que deve ser, de algum modo, sensificada. Ora, essa atividade de sensificação da unidade do juízo de gosto é o próprio esquematismo da imaginação quando esta atua na reflexão estética, como mostrado por Oliveira (2024). Basta considerar as passagens em que Kant ressalta que a relação entre a imaginação e o entendimento deve ser considerada de modo subjetivo no sentido de uma faculdade afetar favoravelmente a outra, o que redundará na referência não a um *objeto*, mas ao *estado mental*. Essa representação sensível do estado do sujeito, que é *sentida*, uma vez que é

ligada subjetivamente à *sensificação* dos conceitos do entendimento pela faculdade de julgar, (...) pode (...) ser atribuída à sensibilidade; e um juízo pode ser denominado estético, isto é, sensível (quanto ao efeito subjetivo, não ao fundamento de determinação), por mais que julgar (objetivamente) seja uma ação do entendimento (como faculdade superior de conhecer em geral, e não da sensibilidade (EEKU, AA 20: 223, ênfases minhas).

A qualificação *livre* que acompanha a expressão *jogo* remete justamente a uma atividade imaginativa que não é, em contraposição ao que acontece na *Crítica da razão pura*, orientada segundo a unidade de um conceito do entendimento. Kant escreve: “As faculdades cognitivas que são colocadas em jogo por essa representação estão aqui em um jogo livre, pois nenhum conceito determinado as limita a uma regra particular do conhecimento” (KU, AA 05: 217). Não havendo um conceito, essa comunicabilidade subjetiva universal de um juízo de gosto se funda no próprio estado mental do livre jogo da imaginação com o entendimento, o que quer dizer que as duas faculdades concordam entre si, como concordariam com relação a um conhecimento em geral, mas sem que a imaginação promovesse uma síntese sobre um

diverso que fosse elevada a um conceito pelo entendimento. Na verdade, a imaginação, ao apreender a forma do objeto, se volta para o próprio sentimento e atua sobre ele, ao *ligá-lo* à reflexão, atividade que depende, por sua vez, da faculdade de julgar, sem a qual não é possível a unificação do juízo de gosto segundo uma regra dada a si mesma por essa faculdade. A adequação que se estabelece entre a imaginação e o entendimento, mesmo que análoga àquela que se dá para um conhecimento (que garante a ela a comunicabilidade universal), permanece, sem o concurso de um conceito determinado do objeto, em uma relação subjetiva. Se “o conhecimento, como determinação do objeto com o qual representações dadas (em qualquer sujeito) devem concordar, é o único modo de representação que vale para todos” (KU, AA 05: 217), então, no caso do juízo de gosto que pretende valer para todos, a relação subjetiva deve ser “universalmente comunicável”, “tal como acontece com todo conhecimento determinado, que, em todo caso, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva” (KU, AA 05: 218). Em outros termos, em todo conhecimento há uma relação subjetiva entre as faculdades de conhecimento, a saber, a concordância entre a imaginação e o entendimento. É nessa relação que o conhecimento se baseia. No entanto, para o conhecimento consolidar-se, deve tornar-se *objetivo*, isto é, deve unificar o objeto sob um conceito. Como o próprio Kant escreve: “a uma representação pela qual um objeto é dado pertencem, para que dela possa em geral resultar um conhecimento, a *imaginação* – para a concatenação do diverso da intuição – e o *entendimento* – para a unidade do conceito que unifica as representações” (KU, AA 05: 217). Na reflexão estética, essa relação permanece subjetiva, e é o estado mental, em que a própria relação entre as faculdades consiste, que é fundamento do juízo estético e o seu índice de universalização. Essa relação subjetiva é, com efeito, a própria adequação entre a imaginação e o entendimento, que se dá *também* em vista de um conhecimento possível. Kant conclui, com isso, que essa comunicabilidade subjetiva universal do modo de representação em um juízo de gosto, uma vez que não pressupõe um conceito determinado, constitui o próprio estado mental no livre jogo da imaginação e do entendimento, mas “na medida em que concordem entre si, tal como é requerido para um *conhecimento em geral*” (KU, AA 05: 218). Aqui Kant estabelece ou uma analogia com o juízo de conhecimento ou exprime uma etapa comum entre a reflexão estética e a produção de um juízo de conhecimento. E é a partir dessa concordância entre imaginação e entendimento, que constitui a própria comunicabilidade subjetiva universal, que Kant conclui que o julgamento meramente subjetivo – que é, aqui, o próprio julgamento estético do objeto ou da representação pela qual ele é dado – *precede* o prazer que se sente com ele e é, nesse sentido, o próprio fundamento desse prazer. É a harmonia das faculdades de conhecimento, isto é, o acordo entre a imaginação e o entendimento sem a determinação de um conceito, que é o fundamento do próprio sentimento de prazer e o que garante que o juízo de gosto não seja um mero juízo privado, como o do agradável. Nessa pretensão à universalidade, Kant ressalta a semelhança do juízo de gosto com o juízo de conhecimento, na medida em que, ao qualificar algo como sendo belo, atribuo a todos os demais o prazer que senti, *como* algo necessário no juízo de gosto, *como* se o belo devesse ser considerado uma propriedade essencial do objeto, *como* se fosse determinada nele por conceitos, ainda que a beleza não seja nada se não for vinculada ao sentimento, portanto, ao domínio subjetivo da harmonia entre as faculdades.

Nesse momento, adquire uma compreensão suficiente do papel da imaginação na formação de um juízo de gosto para acrescentar à função produtiva dessa faculdade outros elementos que reforçam essa qualificação e que, nesse sentido, lançam nova luz sobre a importância transcendental dessa faculdade. Se o gosto deve ser considerado o julgamento de um objeto em relação à *legalidade* do entendimento e à *liberdade* da imaginação, a imaginação também não poderá ser entendida como reprodutiva – tal como indiquei na introdução –, mas deve ser considerada, tal como a imaginação transcendental nas *Deduções A, B* e no capítulo *Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento*, uma faculdade produtiva e espontânea. Aqui, na *Crítica da faculdade de julgar*, a produtividade e a espontaneidade devem ser entendidas como a capacidade criadora da imaginação de formas arbitrárias de intuições possíveis. Se o objeto fornece a forma, para a formação de um juízo de gosto a imaginação é livre para projetar o diverso que compõe essa forma em consonância com a legalidade do entendimento. Essa consonância,

porque é subjetiva e não envolve, por isso, conceitos – sendo, portanto, uma legalidade sem leis – permite que uma aparente contradição permaneça, isto é, a legalidade de uma faculdade em coexistência com a liberdade da outra, que é a condição peculiar de um juízo de gosto.

4. A espontaneidade imaginativa na produção de ideias estéticas

A partir dessas considerações, deve-se concluir que não pode haver uma regra objetiva (como uma categoria) do gosto que determine o que é belo. O fundamento de determinação do juízo de gosto é a reflexão estética que conduz ao sentimento do sujeito na animação recíproca entre a imaginação e o entendimento, e não o conceito de um objeto. Agora é o momento de retomar duas considerações. A primeira é a de Makkreel, segundo a qual o que se destaca no juízo estético é a função imaginativa de *apresentar* <darstellen> na intuição, em lugar da função de *synthetizar* o diverso. A discussão a respeito dessa função dará ocasião para compreender um outro aspecto da produtividade da imaginação em seu caráter estético, que é a produção de *ideias estéticas*. A segunda consideração é aquela de Trebels, Freyberg e Fricke, segundo a qual mesmo no julgamento estético há, ainda, uma síntese da imaginação sobre o diverso da intuição.

Longe de representar um desvio com relação à tese acerca da atividade sintética da imaginação na reflexão estética, a discussão a respeito das ideias estéticas reforça, por um lado, o caráter produtivo e espontâneo da imaginação no âmbito estético e, por outro lado, reforça o caráter sintético dessa faculdade, uma vez que as ideias estéticas, como quero mostrar, são intuições da imaginação que ligam representações de um modo tal que nenhum conceito pode alcançar, o que consiste em um processo de síntese não-conceitual sobre o material da intuição e que se orienta *não* para o conhecimento de um objeto, mas para a expressão dessas ideias. Vejamos brevemente como isso se dá.

Na “Observação I” ao §57, que compõe a seção da *Dialética da faculdade de julgar*, Kant se volta para uma representação produzida pela imaginação que partilha com as chamadas ideias da razão a característica de também não poder tornar-se o conhecimento de um objeto. Tal como as ideias da razão – que, ainda que se relacionem com um conceito segundo um princípio (objetivo), não podem fornecer um conceito de objeto –, as chamadas ideias estéticas também não podem fornecer um conhecimento. Sobre elas Kant escreve: as ideias estéticas “se relacionam a uma intuição segundo um princípio meramente subjetivo da concordância das faculdades de conhecimento entre si (da imaginação e do entendimento)” (KU, AA 05: 342). Desse modo, ambas as representações, isto é, as ideias da razão e as ideias estéticas, podem ser incluídas no conjunto de representações relacionadas a um objeto segundo um certo princípio, sem, contudo, fornecerem um conhecimento. Se nas ideias da razão esse princípio é objetivo, nas ideias estéticas é um princípio subjetivo, já que se vincula apenas à concordância entre as faculdades de conhecimento, a saber, a imaginação e o entendimento.

O que é mais importante para os meus propósitos é ressaltar o modo como o discurso kantiano acerca das ideias estéticas expande a compreensão sobre o caráter produtivo da imaginação, agora enfatizado em seu caráter estético. É preciso destacar que uma ideia estética é uma intuição da imaginação. Deve-se ressaltar, entretanto, duas consequências e um aspecto dessa afirmação. A primeira diz respeito à razão pela qual Kant chama de *ideia* essa representação da imaginação. Não se deve dar um peso excessivo a essa denominação. A ideia estética é uma ideia simplesmente por ser uma representação que se relaciona com um objeto (através de uma sensação) a partir de um princípio subjetivo, dado pela faculdade de julgar reflexionante no momento em que a imaginação e o entendimento são postos em relação um com o outro, *sem que essa representação forneça um conhecimento do objeto*. É por essa razão que essa representação, enquanto uma intuição oriunda da imaginação, deve ser chamada de *ideia*.

Outra consequência que deve ser ressaltada é justamente a da relação entre a imaginação e a sensibilidade. A imaginação se relaciona imediatamente com a sensibilidade, atuando diretamente sobre ela através de seu *poder sintético*, que expressa o seu caráter *espontâneo*. Tem-se, aqui, uma expressão evidente desse vínculo estreito entre a imaginação e a sensibilidade, agora ressaltado, entretanto, no âmbito estético. Kant, quando se refere a uma ideia estética, toma-a como uma intuição *da* imaginação e, nesse sentido, reporta-se ao modo como a imaginação reage a uma afecção.

Por fim, um aspecto fundamental da ideia estética é que não se pode encontrar um *conceito* adequado para ela, o que a distingue de uma ideia da razão, para a qual, em contrapartida, não se pode encontrar uma *intuição* adequada. Nas palavras de Kant, “uma *ideia estética* não pode tornar-se conhecimento, pois ela é uma *intuição* (da imaginação) para a qual nunca se poderá encontrar um conceito adequado” (KU, AA 05: 342). Nesse sentido, a ideia estética pode ser compreendida como o *inverso representacional* da ideia da razão, já que “uma *ideia da razão* não pode tornar-se conhecimento, pois contém um *conceito* (do suprassensível) para o qual nunca poderá ser dada uma intuição adequada” (KU, AA 05: 342). Sendo assim, nem para a ideia estética nem para a ideia da razão estabelece-se a condição necessária do conhecimento, que é a interdependência recíproca entre intuição e conceito. Contudo, se à ideia da razão não corresponde uma intuição, à ideia estética não corresponde um conceito.

Aqui é possível, a partir desse sentido de ideia estética, tecer uma consideração que retoma o esquematismo dos conceitos puros do entendimento, já que esse é um procedimento no qual a imaginação efetivamente *expõe* (no sentido de *apresentar, darstellen*) um conceito na intuição através da síntese *a priori*. Se à ideia estética produzida pela imaginação não corresponde um conceito, ela é uma representação *inexponível* <*inexponible*> da imaginação. Com efeito, para compreender essa negação, Kant recorre novamente à comparação com a ideia da razão. Uma vez que não corresponde à ideia da razão uma intuição, é possível dizer que ela é *indemonstrável* <*indemonstrabel*>, isto é, não é possível *apresentá-la* (no sentido de *darstellen*) na intuição. Para que não haja uma confusão terminológica, é importante entender o sentido preciso de *inexponível* enquanto *inexponible* e o sentido preciso de *indemonstrável* enquanto *indemonstrabel*.

Uma das condições necessárias para que um conceito pertença ao entendimento é que ele seja demonstrável, o que quer dizer que o objeto que corresponde a esse conceito deve ser *apresentado* <*dargestellt*> na intuição, seja pura ou empírica. Eis o exemplo dado por Kant: “O conceito de *grandeza* pode ser dado na intuição *a priori* do espaço, como, por exemplo, de uma linha reta etc.; o conceito de *causa* pode ser dado na impenetrabilidade, no choque dos corpos etc.” (KU, AA 05: 342). Tanto o conceito de *grandeza* quanto o conceito de *causa* podem ser acompanhados por uma intuição (no caso, empírica). Nos termos de Kant, o pensamento desses conceitos “pode ser provado (demonstrado, mostrado <*demonstriert, aufgezeigt*>) em um *exemplo*” (KU, AA 05: 342, ênfases minhas). Como indiquei, o exemplo é a representação que torna concreto o conceito (ou a apresentação *in concreto*, isto é, na intuição, do conceito). Não à toa, Kant identifica o verbo *provar* <*beweisen*> ou *demonstrar* <*demonstrieren*>, nesse sentido em particular, com os verbos latinos *ostendere* (ostentar, mostrar) e *exhibere* (exibir, expor). No esquematismo dos conceitos puros do entendimento, a imaginação *expõe* o conceito. No caso, em particular, da matemática, a imaginação *expõe* o conceito na intuição *a priori* de modo a construí-lo (cf. WINTERBOURNE, 1990; FERRARIN, 1995). Quando a imaginação *expõe* um conceito na intuição empírica mediante os esquemas por ela produzidos, esse conceito ganha uma realidade objetiva. Essas considerações podem ser entendidas, inclusive, como desdobramentos da fórmula segundo a qual conceitos sem intuições são vazios — isto é, indemonstrados.

Se as ideias da razão não têm intuições que correspondam a elas, não podem ser demonstradas ou provadas, isto é, não podem ser apresentadas ou expostas na intuição e, desse modo, não possuem uma realidade objetiva. Já as ideias estéticas são, elas mesmas, intuições da imaginação, mas intuições que um conceito do entendimento não pode alcançar. Nos

termos de Kant, o entendimento, com seus conceitos, “não alcança toda a intuição interna da imaginação que ela *liga* em uma dada representação” (KU, AA 05: 344, ênfase minha). Note que a imaginação atua, nesse caso, *ligando* intuições em uma dada representação que não pode ser exposta discursivamente pelo entendimento, isto é, através de conceitos. Nesse caso, não cabe dizer que as ideias estéticas sejam indemonstráveis, porque efetivamente se mostram na intuição na medida em que *são* intuições. Mas é possível dizer que são *inexponíveis* no sentido de não poderem ser “alcançadas” ou “expressas” por um conceito. A redução de uma representação da imaginação a um conceito equivaleria, segundo Kant, a essa *exposição* no sentido de uma intuição *exponível* (e não, portanto, no sentido de um conceito *dargestellt*, isto é, exposto na intuição). Desse modo, no julgamento estético, o entendimento não dá conta da intuição da imaginação, que é ligada a uma representação que escapa aos seus conceitos. Como procurei mostrar, considero essa ligação senão como um tipo de *síntese*, que é pressuposta. E aqui fica ainda mais evidente o fato de a imaginação, em seu caráter estético, não se subordinar às regras do entendimento. Uma vez que não há essa redução a um conceito, é possível dizer que a ideia estética é uma representação *inexponível* da imaginação (sem um conceito que lhe corresponda) em seu *livre jogo* com o entendimento.

Em suma, o percurso argumentativo desenvolvido neste artigo permitiu mostrar que a reflexão estética kantiana não implica uma ruptura com a função cognitiva da imaginação, mas antes revela uma continuidade estrutural fundada em uma modalidade específica de síntese imaginativa: trata-se de uma síntese apenas em sentido funcional e subjetivo, por operar a ligação do sentimento da contemplação estética à reflexão das faculdades, e não de uma síntese constitutiva do objeto. Com isso, ao examinar o livre jogo entre imaginação e entendimento sob a mediação da faculdade de julgar reflexionante, argumentou-se que o chamado “esquematismo sem conceitos” deve ser compreendido como uma operação subjetiva de unificação, orientada não à constituição do objeto, mas à sensificação da unidade do juízo de gosto, o que reforça a tese recentemente proposta por Oliveira (2024). Essa leitura torna inteligível a pretensão à universalidade dos juízos estéticos sem recorrer a conceitos determinantes e permite reconhecer, na estética kantiana, uma dimensão essencial da espontaneidade imaginativa. Longe de ocupar um lugar marginal na filosofia crítica, a reflexão estética aparece, assim, como um domínio privilegiado para compreender a produtividade transcendental da imaginação e o modo específico como ela articula sensibilidade e entendimento fora do âmbito estritamente cognitivo.

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. E. Transcendental Schematism and The Problem of the Synthetic “A Priori”. *Dialectica*, v. 35, n. 1-2, 1981.
- ALLISON, H. E. *Kant’s Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- FERRARIN, A. Construction and mathematical schematism: Kant on the exhibition of a concept in intuition. *Kant-Studien*, v. 86, p. 131-174, 1995.
- FÖRSTER, E. *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2011.
- FREYDBERG, B. *Imagination in Kant’s Critique of Practical Reason*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- FRICKE, C. “Esquematar sem conceitos”: a teoria kantiana da reflexão estética. *Cadernos de*

Filosofia Alemã, n. 7, p. 5–14, 2001.

FRICKE, C. *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils*. Berlin/New York: De Gruyter, 1990.

GINSBORG, H. *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgment*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

GUILLERMIT, L. *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant*. Paris: Éditions Pédagogie Moderne, 1981.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

GUYER, P. *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HENRICH, D. *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

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

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, I. *Dois introduções à Crítica do Juízo*. Tradução de Ricardo Terra et al. São Paulo: Iluminuras, 1995.

KANT, I. *Kants Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: [s. e.], 1904.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.

KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 2006.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Translated by Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MAKKREEL, R. A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990.

MAKKREEL, R. A. Recontextualizing Kant's theory of imagination. In: THOMPSON, M. L. (ed.). *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013. p. 205–220.

OLIVEIRA, E. F. O que significa “esquematizar sem conceitos”? Imaginação, esquematismo cognitivo e esquematismo estético na filosofia de Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 19, e024002, p. 1–20, 2024.

TERRA, R. R. Reflexão e sistema: as duas introduções à *Crítica do Juízo*. In: KANT, Immanuel. *Dois introduções à Crítica do Juízo*. Organização de Ricardo Ribeiro Terra. Tradução de Ricardo Terra et al. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TREBELS, A. H. *Einbildungskraft und Spiel: Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik*. Bonn: H. Bouvier, 1967.

WINTERBOURNE, A. T. Construction and the role of schematism in Kant's philosophy of mathematics. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 13, p. 107-121, 1990.

Resenha - SANTOS, L. R. dos. Kant: Pensador da Terra¹

[Lisboa: Colibri, 2022b]

Inês Beatriz Dias Ferreira²

Universidade de Lisboa (Lisboa, Portugal)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.98234

1 Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da bolsa individual de doutoramento com a referência 2025.05456.Bd e do projecto UID/00310/2025, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (<https://doi.org/10.54499/UID/00310/2025>).

2 Estudante de Doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com um projeto de investigação financiado no âmbito de uma bolsa de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Faz parte do grupo de História da Filosofia (HPhil) do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. E-mail: inesbeatriz@edu.ulisboa.pt. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-5135-4337>

O volume de ensaios *Kant: Pensador da Terra*, da autoria de Leonel Ribeiro dos Santos, vem à estampa em 2022, o mesmo ano em que é publicada a obra *A razão bem temperada: Do princípio do gosto em filosofia e outros ensaios kantianos* (Santos, 2022a). Em ambos os projetos de publicação está patente o esforço de tornar acessível ao público, especializado e não-especializado, a mais recente produção filosófica do autor. No caso de *A razão bem temperada*, lá se reúne um conjunto de ensaios redigidos nos últimos oito anos, agrupados em função de três grandes linhas temáticas do pensamento kantiano: a primeira, sobre o chamado *modo de pensar* kantiano, com a sua linguagem e poética próprias; a segunda, sobre filosofia moral, política e antropologia; e a terceira, sobre a receção, tanto da filosofia antiga e contemporânea por parte de Kant, como da própria filosofia kantiana por parte dos pensadores vindouros. Já *Kant: Pensador da Terra* apresenta-nos quatro ensaios, unidos, contudo, por um tópico comum. Trata-se, assim, e como o título da obra justamente declara, de estudar o pensamento de Kant sobre a Terra, ou sobre a geografia, em face de quatro ângulos de análise distintos, com questões e implicações próprias.

O motivo que justifica a importância da publicação deste volume será facilmente reconhecido, tanto pela hermenêutica kantiana, como pelo público menos especializado, porventura conhecedor das ideias que sobre o filósofo se têm perpetuado no decorrer dos anos e que se têm vindo a firmar com cada vez maior preponderância; para referir algumas, a acusação de que a sua filosofia estaria reduzida à questão dos apriorismos, ou que permaneceria absolutamente demarcada do domínio da experiência sensível, ou ainda que revelaria falta de interesse pela pluralidade cultural. Estes são preconceitos que frequentemente revelam uma interpretação parcial e pouco atenta do *corpus* do filósofo, e que se deixam alimentar de uma prática hermenêutica que escolhe seccionar arbitrariamente o estudo de um autor, afirmando a superioridade de uma parte da sua filosofia em face das restantes, e assim impede uma visão orgânica do conjunto da sua produção intelectual (Santos, 2022b, p. 10-11). É em contraste com estas tendências que o trabalho de Leonel Ribeiro dos Santos vem à luz. Não é, por isso, de estranhar o título da obra: consiste um dos objetivos do autor em mostrar de que modo é, afinal, possível ver Kant como um pensador da Terra – desta mesma Terra que *fisicamente* habitamos, da qual *dependemos*, e a respeito da qual vale a pena pensar a nossa *relação* com ela (Santos, 2022b, p. 9). Outro objetivo devidamente cumprido é o de tornar claro o modo como a envolvimento de Kant com as questões da geografia – esta entendida num sentido amplo, mais amplo do que o que lhe atribuímos atualmente – influi decisivamente nos vários eixos de análise da sua filosofia, tanto teórica como prática.

A suportar a investigação conduzida por Leonel Ribeiro dos Santos está um amplíssimo conhecimento do corpo de textos kantiano. Em particular, no presente volume, são os escritos comumente ditos de juventude, ainda muito pouco estudados pela hermenêutica, que tomam o lugar principal. A abordagem a estes textos permite dar conta, não apenas da sua fecundidade própria, como também da sua importância para melhor compreender o real alcance das teses mais conhecidas do filósofo, apresentadas no famoso período crítico. No primeiro ensaio, cujo título coincide com o da obra, “Kant, pensador da Terra” (Santos, 2022b, p. 17-60), é estudada a relação do homem com a Terra e o Cosmos. Nele se faz uma análise detalhada de três escritos de juventude, dois de 1754 (*Investigação da questão: se a Terra na sua rotação sobre o eixo, mediante o que se produz a alternância do dia e da noite, sofreu alguma alteração desde os primeiros tempos da sua origem, e como podemos certificar-nos disso* e *A questão, se a Terra envelhece, fisicamente considerada*) e um do ano seguinte *História universal da natureza e teoria do céu*. É destacado o interesse de Kant pelas ciências do seu tempo, mormente pela física e astronomia, e o modo como estas áreas de estudo, além de terem contribuído decisivamente para o panorama conceptual e temático que caracteriza distintamente o modo de pensar kantiano, foram devidamente desenvolvidas pelo filósofo, a tal ponto que muitas das hipóteses por ele esboçadas vieram então a ser agraciadas pelas ciências do século seguinte (Santos, 2022b, p. 28). Segue-se a análise do esboço de História natural da Terra a que o jovem Kant se dedicou com particular interesse nos primeiros anos da sua produção filosófica, e através do qual procurou explicar como, do caos desorganizado e

originário do mundo, o planeta se veio a constituir como um lugar mais ou menos estável de vida (Santos, 2022b, p. 31). Tal levá-lo-á a sugerir a existência de um *Weltgeist*, um “espírito do mundo”, que, mediante sucessivas destruições, revoluções e catástrofes, produz incessantemente novas realidades e transformações dessas realidades (Santos, 2022b, p. 32). O interesse de Kant pelo tema desde cedo se mostra, contudo, moldado pelas preocupações que preencherão a sua filosofia madura. Assim, o tópico geográfico é reenviado para um domínio canonicamente kantiano, a saber, o da questão da destinação do homem, agora considerado de um ponto de vista cosmológico. À semelhança da posição intermédia que a Terra ocupa no sistema solar e da sua instável condição, produtora de constantes transformações e desestruturas da realidade aparentemente consolidada, também o homem estaria colocado numa posição intermédia, em que “sendo habitante do mundo físico, é ao mesmo tempo membro do mundo moral, e religa em si a representação do e a pertença ao mundo físico com a sua participação como pessoa livre no mundo moral [...]” (Santos, 2022b, p. 41). A cosmologia kantiana fornece ainda, por fim, contributos importantes para pensar a experiência estética. Na sua aparente paz e ordem, a apreciação estética da Natureza daria a ver o verdadeiro significado do sentimento do belo, através do qual o sujeito frui a harmonia dos objetos que o rodeiam; contudo, por outro lado, com o seu poder destrutivo, a Natureza seria ainda responsável pelo irromper do sentimento do sublime, por via do qual cada um compreende a sua pequenez em face dos fenómenos que absolutamente o transcendem em força e poder, ao mesmo tempo que descobre em si um poder ilimitado e incondicionado, que não está adstrito ao domínio físico (Santos, 2022b, p. 57).

O segundo ensaio, “Um filósofo com os pés na Terra: pensamento geográfico e consciência cosmopolita” (Santos, 2022b, p. 61-113), tem como mote principal o de mostrar a pregnância do pensamento geográfico para as múltiplas faces da filosofia kantiana. O autor põe em destaque os Cursos de Geografia que Kant lecionou em Königsberg durante 40 anos, a partir de 1756. A indiferença tantas vezes concedida a esta faceta do pensamento kantiano é fruto, desde logo, das condições dúbias em que os textos nos chegaram às mãos, à custa do trabalho de edição levado a cabo por um antigo aluno de Kant, Friedrich Theodor Rink. Mas ela deve-se ainda a um preconceito impregnado na interpretação do *corpus* kantiano que tende a desvalorizar esta parte da sua produção, na medida em que se encontra repleta de considerações circunstanciais ou desatualizadas (Santos, 2022b, p. 67-69). Na arquitetura do pensamento kantiano, o estudo da Geografia não é despidendo para o da Filosofia, assim como o da Filosofia não o é para o da Geografia: a Filosofia aprende com a Geografia sobre a variedade da experiência sensível e a Geografia, por sua vez, colhe o raciocínio sistematizador e arquitetónico da Filosofia, que permite encontrar os princípios comuns e universais dessa variedade (Santos, 2022b, p. 87). Ora, é justamente desta relação, em que as duas partes se nutrem mutuamente, que se torna compreensível o lugar subsidiário que, ulteriormente, tais considerações ocupam na filosofia de Kant. Destaque-se ainda o facto de o pensamento espacial e geográfico estar presente no modo de conceber a filosofia transcendental kantiana. Em especial, o uso de metáforas é inúmeras vezes preferido por Kant para explicar alguns dos aspetos mais canónicos da sua meditação filosófica³. É o que sucede com a metáfora da esfericidade da Terra. Ela servirá, na perspetiva do projeto das *Críticas*, para explicar como se deve, tal como com o estudo da Terra, fazer uma topografia da razão que trace as suas dimensões e respetivas fronteiras (Santos, 2022b, p. 105); mas servirá também, no plano político, para explicar como, em face dos limites intransponíveis da Terra que partilham, os homens terão enfim que se encontrar e formar uma comunidade política devidamente organizada, em que já não imperam os conflitos ou as guerras para resolver os litígios, mas o princípio do direito (Santos, 2022b, p. 107-108).

O terceiro ensaio, “Pensar a catástrofe, pensar o acontecimento: os ensaios de Kant sobre o Terramoto de Lisboa” (Santos, 2022b, p. 115-143), presta justamente a devida atenção aos

³ Este tema, sobre a linguagem poética e metafórica kantianas e a sua pregnância para melhor compreender a filosofia do autor, foi aprofundadamente desenvolvido por Leonel Ribeiro dos Santos no seu trabalho de doutoramento e, desde então, tem permeado muita da sua produção filosófica: SANTOS, L. R. dos. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

escritos kantianos sobre o Terramoto de Lisboa, publicados em 1756. Embora movidos pela urgência de debater criticamente este funesto acontecimento que marcou o século XVIII, os ensaios permitem, acima de tudo, perceber como o interesse do jovem filósofo pela cosmologia e cosmogonia se revela útil para compreender o sentido dos fenómenos físicos da Terra. Em face da História natural que Kant vinha esboçando e que via a Natureza como um *processo* de constante renovação e transmutação, pode justificar-se o Terramoto de Lisboa a partir de uma certa economia da Natureza: ao lado dos fenómenos mais banais e dos mais belos e harmoniosos, ele constituir-se-ia como um acontecimento, sem dúvida trágico, mas indutor de transformação (Santos, 2022b, p. 132). A interpretação kantiana insere-se num debate cujas figuras titulares eram Voltaire (com o seu *Poème sur le désastre de Lisbonne*, de 1756) e Rousseau (com a *Lettre à Monsieur de Voltaire*, também de 1756), e contribui para uma visão renovada sobre a História e os seus acontecimentos. Se Voltaire acusara Deus de irresponsabilidade moral, Rousseau acusara os homens de imporem o seu modo de vida sobre a Natureza, o que naturalmente teria feito desabrochar a revolta da Terra (Santos, 2022b, p. 139-140). Para Kant, porém, as catástrofes naturais podem ser positivamente interpretadas, sem que se culpe diretamente Deus ou os homens, mas delas retirando uma importante lição de prevenção e de cuidado para com a Terra (Santos, 2022b, p. 135). E, uma vez mais, também elas permitem reenviar o homem para a mais importante tarefa que tem em mãos: elas fazem-no pensar a sua limitada condição física, e por isso a necessidade de se concretizar plenamente enquanto ser moral (Santos, 2022b, p. 142).

O último ensaio, “Do colonialismo ao cosmopolitismo: para uma nova lei da Terra e dos povos” (Santos, 2022b, p. 145-174), mostra como, na base da ideia kantiana de um *ius cosmopoliticum*, está presente a influência, não apenas de alguns pensadores modernos, como Hugo Grócio, nem apenas do estoicismo, habitualmente associado ao pensamento cosmopolita kantiano, mas ainda dos pensadores da Escola Ibérica da Paz, nomeadamente por via de Francisco de Vitoria e Francisco Suárez. Trata-se de uma influência que, não sendo direta, o é pelo menos em termos de afinidade de ideias, de tal modo que se pode dizer que em ambos os casos se encontra a clara convicção de que a paz somente é possível mediante a afirmação de princípios de justiça aplicáveis, não apenas à relação entre cidadãos de um mesmo Estado, mas ainda à relação entre Estados e nações (Santos, 2022b, p. 147). Com efeito, o direito cosmopolita, fundamentado na comum posse originária da Terra, assume um efetivo lugar de destaque no edifício jurídico kantiano. Ele deixa de ser um vago sentimento filantrópico, sem consistência jurídica, para passar a ser uma modalidade do direito público, que enquadra e completa as suas outras duas formas, o direito civil e das gentes, e garante um estado de verdadeira união e solidariedade entre os homens (Santos, 2022b, p. 155-157). Destaque-se, por fim, a última secção do ensaio de Leonel Ribeiro dos Santos, dedicada a uma faceta do pensamento kantiano tendencialmente desvalorizada e, aliás, frequentemente confundida com o seu contrário⁴. Falamos da crítica veemente do Professor de Königsberg ao colonialismo. A violência exercida pelos Europeus no decorrer dos séculos, sob a aparência das melhores intenções, violou consecutivamente os pressupostos e o alcance do direito de visita e hospitalidade que o cosmopolitismo kantiano prevê, pelo que não deixará de ser alvo de duras críticas (Santos, 2022b, p. 164). Nesse sentido, se é certo que a metáfora da esfericidade da Terra ajuda a compreender o modo como os homens, unidos num espaço limitado, são obrigados a estabelecer relações entre si, certo é também que essa união pressupõe a conservação da diversidade, e não o amalgamento dos vários povos do mundo numa cultura hegemónica europeia.

A obra de Leonel Ribeiro dos Santos apresenta, em suma, um muito claro e sempre lúcido desenvolvimento de um tópico que permanece obscurecido nos estudos kantianos. Trata-se de um volume de ensaios, pelo que a abordagem a certos assuntos se revela, por vezes, introdutória. Ele tem, não obstante, o mérito de muito bem mostrar que, ao cabo de largos séculos, a filosofia de Kant continua repleta de caminhos investigativos profícuos e sem dúvida merecedores de atenção. A geografia kantiana é justamente um deles. Sendo um tema de marcada importância

⁴ O tópico é abordado com maior profundidade num outro ensaio do autor: “O eurocentrismo crítico de Kant” (In: COSTA, F. G.; SILVA, H. G. da. *A ideia romântica de Europa: Antigos caminhos, novos rumos*. Lisboa: Colibri, 2002).

filosófica, ele é-o ainda pela pregnância de sentido para a atualidade. Auscultar esta atualidade e torná-la evidente tem sido, com efeito, um dos motivos que permeia há muitos anos a produção filosófica do autor e que, também em *Kant: Pensador da Terra*, não passa despercebida. Nele se encontram, no decorrer das páginas, várias observações, direcionadas de um modo certo para os seus alvos, sobre o estado atual de coisas, tão marcadamente *anti-kantiano* em diversos sentidos. Assim, numa linguagem que é tão límpida quanto categórica nas suas convicções, refere Leonel Ribeiro dos Santos:

Enquanto esse “admirável futuro” que já tem ampla literatura e ficção não chega, e com ele, porventura, o adeus definitivo à condição telúrica do homem (como alguns desejam e até recomendam, outros prometem e anunciam, e outros até já vendem), espero que esta evocação que aqui se faz do pioneirismo de Kant em colocar a Terra e a relação do Homem com ela não só como objeto de uma disciplina universitária [...], mas também como assunto explícito de meditação filosófica em vários planos, possa servir de estímulo e desafio para que os filósofos de hoje desçam por um momento do céu das suas ideias à Terra e, por uma vez, sejam ainda capazes de a pensar antes, talvez, da total depredação ou acelerada e irreversível destruição pelos humanos deste pequeno planeta que lhes foi dado por habitação, e onde, segundo tudo o indica, tão aleatoriamente foi possível a emergência disso tão maravilhoso e tão raro, e, que se saiba, até agora tão único, a que chamamos Vida. Que, enquanto não se fabrique [...] alguma nova espécie de trans-humanos ou pós-humanos, se pense ainda por uma vez o que falta cumprir daquilo que o filósofo de Königsberg entendia ser apenas, mas plenamente, um Homem (Santos, 2022b, p. 22-23).

Se dúvidas restassem, o pensamento geográfico revela a sua importância para a atualidade, absorva nas maquinações de um futuro que quer promissor, fecundo e luminoso, mas incapaz de conservar o cuidado necessário para, em primeiro lugar, pensar o presente, terrivelmente devastado pelas mãos humanas. Pelo que regressar a Kant e ao seu pensamento geográfico tem, desde logo, esta muito importante tarefa: a de nos fazer pensar a Terra, a sua condição, mas também a relação que com ela estabelecemos e a nossa mesma condição. Eis uma tarefa deveras urgente. Era-o já no tempo do Professor de Königsberg; mas é-o ainda, de um modo indiscutível, nos tempos presentes.

Referência

COSTA, F. G.; SILVA, H. G. da. *A ideia romântica de Europa: antigos caminhos, novos rumos*. Lisboa: Colibri, 2002.

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

SANTOS, L. R. dos. *A razão bem temperada: do princípio do gosto em filosofia e outros ensaios kantianos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022a.

SANTOS, L. R. dos. *Kant: Pensador da Terra*. Lisboa: Colibri, 2022b.

Kant sobre as ideias da razão como conceitos e como intuições¹

[Dietmar Heidemann]

Tradução

Isabela Pereira de Lima²

Universidade de Campinas (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v24i1.102707

Resumo

Este artigo discute alguns dos problemas que surgem da concepção de Kant sobre ideias da razão. Estes problemas não dizem respeito apenas à ambiguidade das ideias da razão como conceitos e intuições, como também às questões sobre a geração de ideais transcendentais. No início, eu primeiro apresentarei a classificação geral de Kant acerca dos conceitos e intuições. O problema aqui é como um indivíduo cognoscente que é finito e discursivo poderia conceber ideias que parecem ir além das suas capacidades cognitivas discursivas. Na segunda seção, eu apresento uma segunda dificuldade à concepção de ideias da razão de Kant, i.e., a teoria de ideias estéticas como intuições intelectuais que o gênio possui. Aqui, o problema é como essa asserção se relaciona à restrição crítica da cognição em Kant. Na conclusão, eu exploro brevemente se a teoria de ideias transcendentais fornece os recursos para superar essas preocupações.

Palavras-chave: ideias transcendentais; representação; conceito; intuição; ideias estéticas; gênio estético.

Abstract

The paper discusses some of the problems that arise from Kant's conception(s) of ideas of reason. These problems concern not only the ambiguity of ideas of reason as concepts and intuitions but also questions about the generation of transcendental ideals. To start with, I will first present Kant's general classification of concepts and intuitions. The issue here is how a finite discursive cognizer can possibly conceive of ideas that seem to exceed discursive cognitive capabilities. In section two, I present a second challenge to Kant's conception of ideas of reason, i.e., the theory of aesthetic ideas as intellectual intuitions the genius has. Here the issue is, how this view relates to Kant's critical restriction of cognition. In the conclusion I briefly explore whether the theory of transcendental ideas provides the resources to overcome these concerns.

Keywords: transcendental ideas; representation; concept; intuition; aesthetic ideas; aesthetic genius.

1 Tradução do texto original *Kant on Ideas of Reason as Concepts and as Intuitions*, de Dietmar Heidemann. A tradução foi feita mediante financiamento do CNPQ. Este texto foi apresentado no *Congresso Kant 300 anos: Heranças e Perspectivas*, em Campinas, 10 de abril de 2024. Dietmar Hermann Heidemann é professor na Universidade de Luxemburgo e editor-chefe da Kant-Gesellschaft. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2228-6946>. Email: dietmar.heidemann@uni.lu.

2 Mestranda em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas. Atualmente, conta com o fomento da FAPESP (2025/01139-0). E-mail: i246798@dac.unicamp.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-1776-4723>.

Introdução³

De acordo com a “escala” dos tipos fundamentais de representação consciente na primeira edição da *Crítica*, a percepção objetiva (*perceptio*, *i.e.*, conhecimento⁴) é dividida em intuição e conceito. Os conceitos são empíricos ou puros, e conceitos puros são ou noções (conceitos puros do entendimento, *i.e.*, categorias) ou ideias da razão <*Vernunftbegriffe*>. As ideias da razão devem, por isso, ser concebidas como representações conscientes puras, conceituais e objetivas. A taxonomia kantiana dos tipos de representações aparenta ser bastante clara e parece apresentar uma útil classificação das representações conscientes que os humanos podem possuir. Kant oferece uma estrutura cognitiva bem definida das representações mentais, dentro da qual a posição sistemática das ideias da razão não parece ser ambígua. Sobretudo, uma ideia da razão não deve ser concebida como uma intuição ou uma representação singular. Isso porque ideias são representações conceituais, isto é, representações gerais, as quais são, com respeito ao tipo, diferentes de representações singulares. Intuição e conceito são simplesmente mutuamente exclusivos.

Apesar da taxonomia de Kant ser assim inteligível, a divisão não é tão clara como aparenta ser *prima facie*, ao menos não no que diz respeito às ideias da razão. Porque mesmo que aceitemos a classificação kantiana das ideias da razão como conceitos, e temos bons motivos para fazê-lo, há ainda passagens, não limitadas aos escritos pré-críticos, que vão de encontro ao que poderíamos chamar de conceitualismo de Kant sobre as ideias da razão. E mesmo na própria *Crítica da razão pura*, a concepção kantiana de ideias da razão como conceitos é menos definitiva do que aparenta ser inicialmente. Na sequência, eu discutirei alguns dos problemas que surgem da(s) concepção(ões) kantianas de ideias da razão e apontarei algumas das dificuldades ou inconsistências das quais Kant parecia não estar ciente. Estes problemas concernem não apenas à ambiguidade das ideias da razão como conceitos e intuições, como também às questões de geração lógica das ideias transcendentais. Para mostrar por que essa ambiguidade surge, eu irei primeiro discutir os aspectos relevantes da classificação geral kantiana de conceitos e intuições. Aqui, a questão crucial é compreender como é possível que sujeitos cognoscentes, discursivos e finitos possam conceber ideias que aparentam exceder as suas próprias capacidades discursivas cognitivas. Na segunda seção, eu apresentarei um segundo desafio à concepção kantiana das ideias da razão, *i.e.*, a teoria de ideias estéticas como intuições intelectuais pertencentes ao gênio. Aqui a questão é como essa proposta se relaciona à restrição crítica kantiana do conhecimento. Na conclusão, eu investigarei brevemente se a teoria das ideias transcendentais fornece os artifícios para superar esses problemas.

1. O isolamento tripartite da intuição, conceito e ideia

Na *Crítica da razão pura* e na filosofia transcendental interpretada mais amplamente, *Zergliederung* <análise> e *Isolation* <isolamento> destacam-se como os principais procedimentos metodológicos para identificar os elementos do conhecimento. Kant explicitamente distingue *Zergliederung* e *Isolation* das abordagens metodológicas de seus predecessores, já que, diferentemente de Meier, Baumgarten, Wolff ou Reimar, ele visa a análise ou o isolamento, não de conceitos, mas das faculdades cognitivas (*KrV*, B 90-91). Kant afirma explicitamente que a determinação do status científico de qualquer conhecimento depende da sua decomposição ou análise e especificamente do *isolamento* de seus elementos:

³ As citações de Kant serão feitas segundo as abreviações e paginação da edição dos *Gesammelten Schriften*: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften (W. De Gruyter, 1902-). Todas as citações utilizam as traduções referidas na bibliografia; *KrV* – *Kritik der reinen Vernunft*; *KU* – *Kritik der Urteiskraft*; *Refl* – *Reflexion*;

⁴ N.T.: Ao longo do artigo, optamos, como é comum na tradição, por traduzir “cognição” <*cognition*> por conhecimento.

É extremamente importante isolar conhecimentos que sejam diferentes entre si no que diz respeito ao seu gênero e à sua origem, e evitar que se misturem àqueles a que habitualmente estão ligados no uso. O que os químicos fazem ao separar os materiais, e os matemáticos em sua doutrina pura das quantidades, os filósofos têm de fazê-lo ainda mais para determinar com segurança a proporção que um tipo particular de conhecimento tem no uso errante do entendimento [...] (KrV, A 842/B 870; A 843/B 871).

Na primeira *Crítica*, Kant segue o método de um isolamento tripartite, a saber, o isolamento da sensibilidade, do entendimento e da razão: “Na Estética Transcendental isolaremos a sensibilidade [...]” (KrV, B 36); “Em uma Lógica Transcendental nós isolamos o entendimento [...]” (KrV, B 87); E na Dialética Transcendental, ele examina como “isolar” a razão como “uma fonte de conceitos e juízos que brotam apenas dela, e referindo-se assim a objetos” (KrV, B 362)⁵.

Dado que, na taxonomia kantiana, as ideias da razão são subsumidas sob o gênero de conceitos em geral, e dado que conceitos são distintos da intuição, eu irei primeiro discutir como Kant procede com o isolamento da sensibilidade e do entendimento, ou da intuição e do conceito, respectivamente. O processo do isolamento produz uma série de notas características da intuição e do conceito que permitem a especificação do que eles são enquanto representações e, em particular, de como eles devem ser distinguidos. Uma vez que saibamos o que caracteriza conceitos enquanto conceitos, nós também saberemos o que são ideias da razão enquanto espécie de conceitos. Porque o que diz respeito aos conceitos em geral, também diz respeito às ideias da razão.

No início da Estética Transcendental, Kant diz que nós “*isolaremos* a sensibilidade retirando primeiramente tudo aquilo que o entendimento nela pensa por meio de seus conceitos, de modo que nada sobre a não ser a intuição empírica” (KrV, A 22/B 36). De maneira correspondente, ele explica na introdução à Lógica Transcendental que aqui “nós isolamos o entendimento (assim como isoláramos antes, na estética transcendental, a sensibilidade) e destacamos apenas, em nosso conhecimento, a parte do pensamento que tem sua origem unicamente no entendimento” (KrV, B 87). Os primeiros dois passos do isolamento, então, identificam a sensibilidade e o entendimento como fontes únicas ou troncos do conhecimento que devem cooperar para torná-lo possível. Um elemento crucial da teoria de Kant é que as capacidades cognitivas permitem às faculdades cognitivas exercitarem suas funções particulares cognitivas. Para Kant, “sensibilidade” e “entendimento” são “fontes” ou “faculdades” do conhecimento, enquanto “intuição” e “conceito” são os tipos de representações dos quais aqueles são capazes. Ou seja, a sensibilidade possui meramente a capacidade de receber representações intuitivas, *i.e.*, singulares, enquanto o entendimento possui meramente a capacidade de formar ou produzir representações conceituais. Somente atribuindo à sensibilidade e ao entendimento capacidades cognitivas que lhes são únicas, a saber, respectivamente, a de receber representações intuitivas e a de formar representações conceituais, é que eles podem cumprir com a sua função.

Kant detalha a estrutura das capacidades cognitivas da seguinte maneira: a capacidade cognitiva da faculdade da sensibilidade é a capacidade da intuição, *i.e.*, das representações que são, para o sujeito cognoscente, *singulares*, *sensíveis* e *imediatas*. Em adição, as representações intuitivas são *inclusivas*, já que as “partes” da intuição são limitações que podem apenas conter umas às outras do mesmo modo que partes maiores de espaços contém partes menores; ademais, elas são *coordenadas*, já que partes da intuição só podem coexistir, no lugar de serem logicamente ordenadas. Em contraste, a capacidade cognitiva da faculdade do entendimento é a faculdade dos conceitos, *i.e.*, de representações que são, para o sujeito cognoscente, *gerais*, *intelectuais* e *indiretas*. Além disso, representações conceituais são *não-inclusivas*, já que conceitos não são compostos de partes, mas encerram a *subordinação* no que diz respeito ao gênero, e a *coordenação* lógica no que diz respeito à espécie. Esses aspectos que Kant atribui à intuição e ao conceito são

⁵ Eu desenvolvi o argumento de Kant em: *Das Einzelne und das Allgemeine – Band 1: Kants Begründung des Stämmedualismus* (Heidemann, 2024, p. 13-56).

irredutíveis e mutuamente exclusivos, de tal modo que a sensibilidade não tem a capacidade de representar conceitos e o entendimento não tem a capacidade de representar intuições. Já que as suas capacidades cognitivas são mutuamente exclusivas, as faculdades cognitivas são, também, mutuamente exclusivas.

Como nós já vimos, as ideias da razão são representações conceituais. Permitamo-nos, portanto, analisar o que são conceitos para Kant com mais precisão: na Estética Transcendental, Kant se refere à forma característica da representação da intuição como *repraesentatio singularis*: “A representação que só pode ser dada por meio de um único objeto, contudo, é uma intuição” (*KrV*, B 47). Isso significa que, se temos intuições, nós sempre representamos nelas apenas coisas singulares – porque a nossa intuição é sensível e não intelectual – *esta mesa, este tom, ou esta parte da estrada*. Entretanto, só podemos representar algo singular como uma limitação, ou recorte, dentro de *uma* intuição homogênea e contínua. Espaços e tempos, então, não podem ser representados originalmente como partes das quais a intuição como um todo é composta. Isso porque, nem as partes do espaço, nem as partes do tempo, podem ser vistas como espaços e tempos de hierarquia superior, que atuariam como características gerais, idênticas a todos os espaços e tempos particulares; tal superordenação e subordinação lógica de representações seria uma maneira discursiva de representar um conceito. É por isso que os objetos da intuição sensível nos são dados imediatamente pela afecção como *coisas singulares*, ao invés de mediados por uma representação mais elevada.

Em contraste, conceitos são concebidos como representações gerais, seguindo o modelo de subordinação. Eles são representações distributivas às quais pertence “uma grandeza infinita dada” (*KrV*, B 39) que contém “sob si” (*KrV*, B 40) “uma infinita variedade de diferentes representações possíveis (como sua característica comum)” (*KrV*, B 40). Diferentemente da intuição, portanto, existem gêneros e espécies ordenados entre os conceitos – representações mais ou menos elevadas que podem variar em abrangência e riqueza de conteúdo – por exemplo, o conceito de “árvore” é mais abrangente que o conceito de “bordo”, “carvalho”, “salgueiro”, etc., mas, ainda assim, é mais pobre em conteúdo. O conceito de “árvore” está de fato contido logicamente, como uma característica ou nota característica analiticamente idêntica, nos conceitos de diferentes espécies de árvores; inversamente, porém, ele não contém “em si” essas espécies e essas características específicas. Em vez disso, ele representa apenas a representação geral, abstraída das várias espécies de árvores, que caracteriza uma árvore enquanto tal. O conceito, desse modo, representa, como alguma generalidade *discursiva*, um complexo de “representações parciais” elevadas e inferiores (*KrV*, B 48) e, de acordo com Kant, não representa objetos concretos por si mesmo; ele pode, assim, apenas se referir a objetos indiretamente, “por meio de certas notas⁶ características” (*KrV*, B 33).

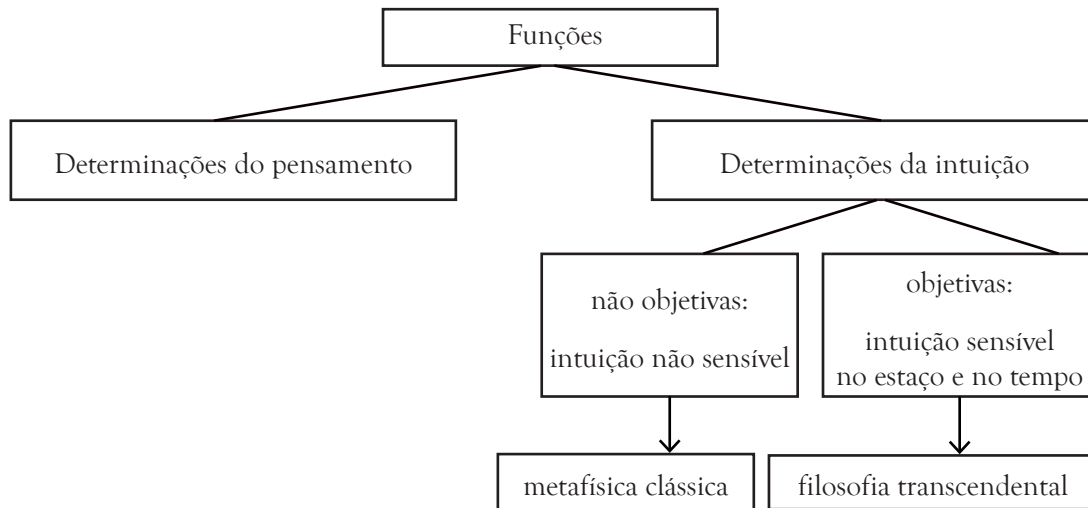
Em correspondência com a Estética Transcendental, Kant considera o procedimento de determinação das notas características dos conceitos na Lógica Transcendental como o isolamento do conceito. Comparado ao isolamento da intuição na Estética Transcendental, o isolamento de nossa faculdade conceitual na Lógica Transcendental é muito mais complexo. Kant se refere à característica por meio da qual o conceito é essencialmente diferenciado de nossa intuição *via* sua constituição formal como uma “função” (*KrV*, B 93). Assim como a intuição funciona por meio da receptividade e afecção para fornecer objetos do conhecimento, o conceito é baseado na espontaneidade e nas funções. A ideia operativa que está por trás do conceito de função indica a forma da representação que é particular ao conceito: um conceito discursivo se refere a objetos que representa apenas mediatamente – como já mencionado – porque, enquanto um complexo distributivo de notas características ou representações parciais, como as que constituem o conceito de “árvore”, ele representa apenas *generalidades*. Se, pois, várias representações são trazidas sob uma representação comum por meio de um conceito, então uma operação de ordenação deve, assim Kant postula, ocorrer quando diferentes

6 N.T.: Na tradução do Mattos da *KrV*, consta apenas “certas características”. Nós optamos aqui por manter a tradução utilizada pelo autor do texto.

representações são trazidas sob uma *única* representação, por exemplo: a ordenação lógica dos diferentes tipos de árvores, como “bordo”, “carvalho”, “salgueiro”, etc., sob o conceito “árvore”. Essa operação fundamental é expressa pelo conceito de função como “a unidade da ação de ordenar diferentes representações sob uma representação em comum” (KrV, B 93), digamos, a ordenação de várias representações específicas de objetos naturais existentes sob o conceito coletivo “árvore”. Portanto, o conceito, enquanto uma representação comum, não representa *coisas singulares*, mas sempre *universais* — e isso diz respeito estruturalmente a todos os conceitos, ou seja, também às ideias da razão. Com isso, de acordo com a concepção kantiana, não é possível que um conceito (discursivo), enquanto função-ordenadora abstrata, refira-se imediatamente aos objetos. Isso porque cada conceito — estando, em princípio, em uma hierarquia infinita — pode apenas conter sob si outros conceitos. O conceito como *repraesentatio universalis* se mostra, então, como uma maneira de representar fundamentalmente distinta da intuição como *repraesentatio singularis*.

Tendo isolado a intuição na Estética Transcendental e o conceito na Lógica Transcendental, Kant se propõe, na Dialética Transcendental, a isolar a razão como uma terceira “fonte de conceitos e juízos que brotam apenas dela, e referindo-se assim a objetos” (KrV, B 362). À primeira vista, a razão parece ser uma fonte independente adicional do conhecimento porque é a “faculdade dos princípios” e, mais especificamente, a faculdade do raciocínio silogístico. Na verdade, a razão não é capaz de gerar conceitos, a saber, ideias, que poderiam ser consideradas como conhecimento, pois como a faculdade de inferência silogística, ela não lida com a intuição e não é, por isso, informativa sobre o mundo. Como Kant enfatiza diversas vezes, as ideias da razão não podem ter objetos correspondentes na intuição. Agora, é verdade que, de acordo com Kant, as ideias da razão são produtos de um mecanismo silogístico complexo que, no fim, leva a uma hipótese com o resultado de alma-mundo-Deus serem as principais ideias transcendentais da razão. No entanto, o raciocínio silogístico concerne apenas à maneira formal pela qual as ideias elevam-se como representações de um “máximo” ou da “totalidade das condições de uma coisa condicionada dada”. O raciocínio lógico não explica as ideias da razão enquanto conceitos *transcendentais*. O que é relevante aqui, ao invés do uso lógico da razão, é o seu uso real, isto é, a razão como a faculdade que gera conceitos transcendentais, conceitos que se referem ao mundo *a priori*. A analogia realizada por Kant é agora evidente: “que o conceito lógico forneça ao mesmo tempo a chave para o transcendental, e a tábua das funções do entendimento forneça ao mesmo tempo a linha genealógica para os conceitos da razão” (KrV, B 356). Esta afirmação é crucial: para compreender o que as ideias da razão são como conceitos transcendentais, em vez de lógicos, nós devemos obviamente retornar à tábua das funções lógicas. A expectativa é de que a explicação das categorias como funções lógicas concebidas como determinações da intuição sirva de modelo para explicar as ideias da razão como conceitos transcendentais.

Diz a passagem canônica: “A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo dá unidade também à mera síntese de diferentes representações em uma intuição e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento” (KrV, A 79/ B 105). Resumidamente, a citação diz que as categorias são as funções lógicas do juízo concebidas como determinações da intuição. Esta ideia inovadora é ainda mais explícita na segunda edição da *Crítica da razão pura*. A “explicação das categorias”, diz Kant, é que “Elas são conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como *determinada* em relação a uma das funções lógicas do juízo” (KrV, B 128). No §20 da Dedução Transcendental, a mesma ideia se sustenta: “Todas as *categorias*, pois, são justamente essas funções de julgar, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas” (KrV, B 143).



Como o esquema mostra, Kant parece ter em mente a seguinte divisão: funções lógicas como “a unidade da ação de ordenação de diferentes representações sob uma representação comum” (*KrV*, A 68/ B 93) podem ser concebidas de duas maneiras fundamentalmente distintas, ou como determinações do pensamento <*Gedankenbestimmung*> (*KrV*, B 149), ou como determinações da intuição em geral. No primeiro caso, as funções lógicas devem ser compreendidas como formas do pensamento que organizam conceitos de modo que possam, e.g. como termo *sujeito* ou termo *predicado*, fazer parte de um juízo categórico: ‘S é P’. Já que a determinação do pensamento é, para Kant, meramente formal e não se refere à intuição, ela não tem nenhum valor: “Enquanto não haja intuição, não se sabe se através das categorias um objeto é pensado e sequer se algum objeto pode corresponder a elas” (*KrV*, B 288). No segundo caso, as funções lógicas são formas do pensamento referentes à intuição, i.e., ao conteúdo representado. É aqui que elas operam como categorias “de acordo com as quais o diverso de uma intuição dada é determinado” (*KrV*, B 143). Agora, já que as categorias não implicam analiticamente o tipo específico de intuição ao qual elas podem se referir (*KrV*, B 150), duas possibilidades principais devem ser distinguidas. Elas podem se referir, ou a uma intuição não sensível, i.e., a um tipo de intuição que humanos não possuem, ou precisamente ao tipo de intuição que nós temos, isto é, a intuição sensível no espaço e tempo, como fora deduzido na *Dedução Transcendental*.

A questão crucial agora é situar, no interior desse esquema, o lugar em que se encontram as ideias da razão enquanto conceitos supostamente transcendentais. Elas são meramente determinações do pensamento ou elas devem ser concebidas como determinações da intuição não-sensível? Por um lado, a razão é “a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios” (*KrV*, B 359), e deve “colocar o entendimento em completo acordo consigo mesmo, do mesmo modo como o entendimento coloca o diverso da intuição sob conceitos e, através deles, em conexão” (*KrV*, B 362). Nesse sentido, ideias da razão devem ser concebidas como “determinação do pensamento”, pois, enquanto tais princípios elas não unem a intuição, mas sim as regras do entendimento, i.e., elas exclusivamente se referem a conceitos ou ao pensamento. Por outro lado, entretanto, a razão se refere indiretamente à nossa intuição ao elevar as regras do entendimento à unidade mais alta possível. No primeiro caso, ideias transcendentais operam somente como princípios unificantes. Como tais princípios, elas não representam qualquer objeto concreto, mesmo que aquilo que elas unificam, os conceitos do entendimento, não seja em si mesmo vazio. Não obstante, ideias transcendentais não podem ser meramente princípios formais, pois os conceitos da totalidade última ou do incondicionado, como alma-mundo-Deus, gerados a partir do raciocínio silogístico, não devem ser concebidos como representações vazias.

A esta altura, um problema ainda mais fundamental deve ser levantado: A ideia transcendental é um conceito discursivo? Conceitos discursivos são os únicos conceitos que

a mente humana é capaz de formar. Parece que as ideias transcendentais enquanto conceitos de um máximo <Begriff eines Maximum> e de perfeição não podem ser concebidas como conceitos discursivos, mas devem ser pensadas como conceitos individuais completamente determinados. Porém, se ideias transcendentais são conceitos não-discursivos, nós, enquanto sujeitos cognoscentes discursivos, seríamos incapazes mesmo de concebê-las, apesar de elas serem conceitos logicamente possíveis. Tendo em vista a função regulativa positiva das ideias transcendentais, essa consequência seria deveras lamentável e certamente não a pretendida por Kant.

2. Ideias da razão como intuições

Como mostram alguns dos escritos pré-críticos e, em particular, as *Reflexões*, não publicadas, e as notas de aulas dos anos 70, Kant inicialmente concebia ideias como intuições. Nestes escritos, ele frequentemente associa as ideias da razão com as ideias platônicas. Na Reflexão 6050, por exemplo, ele diz que, *para Platão, ideias são intuições*, e confirma: *Platão está correto ao dizer que ideias não são conceitos e sim intuições* (Refl, AA 18: 434). Como nós vimos, isso definitivamente se altera na primeira *Crítica*. Nela, ideias da razão são conceitos, não intuições, de forma que a concepção das ideias de Platão não pode mais se sustentar⁷. Agora, na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant parece reintroduzir as ideias da razão como intuições, tese que havia sido descartada na primeira *Crítica* com a distinção entre a intuição e o conceito: ideias da razão são conceitos e não intuições. Entretanto, na terceira *Crítica*, ele explicitamente afirma que as ideias estéticas da imaginação do gênio devem ser concebidas como, ou quase como, ideias da razão, e que, como tais, elas são intuições (KU, AA 05: 314). Tendo por pano de fundo o que argumentei na primeira seção, discutirei agora se na terceira *Crítica* Kant mudou novamente de opinião sobre a conceitualidade das ideias da razão, ou se elas podem ser tanto conceito quanto intuição, mas em diferentes contextos sistemáticos.

A estética do gênio oferece uma resposta à questão “Como é possível uma obra de arte?” Ela recorre às capacidades cognitivas do gênio estético que é habilidoso na produção de arte de acordo com ideias estéticas. Estas devem ser concebidas, não como representações *discursivas*, i.e., conceitos, mas como intuições intelectuais. A proposta de Kant é que, com base nas “capacidades mentais” finitas, i.e., “imaginação e entendimento” (KU, AA 05: 316), o gênio estético dá origem a ideias estéticas que funcionam como normas estéticas não conceituais. As ideias estéticas não podem, porém, ser vistas como conhecimento, pois os seres humanos cognoscentes finitos são incapazes de ter intuições intelectuais. Apesar disso, as obras de arte, na sua singularidade estética exemplar, aparecem como representantes de uma ideia estética não conceitual do gênio. Aqui surge a dificuldade: a restrição cognitiva da primeira *Crítica*, que implica que os seres humanos cognoscentes são incapazes de ter intuições intelectuais, aparenta ser incompatível com a afirmação de que o gênio estético, um sujeito cognoscente finito, pode ter tais ideias estéticas não conceituais, isto é, as ideias da razão.

Kant apresenta o gênio estético como alguém com autoridade *exemplar* na elaboração da arte. O gênio, ele escreve, “é o talento (dom natural) que dá a regra à arte” (KU, AA 05: 307). Essas regras são especiais porque não são conceituais. De acordo com Kant, a avaliação estética não pode ser derivada “de alguma regra que tivesse por fundamento de determinação um conceito” (KU, AA 05: 307); mas, por outro lado, um produto jamais pode ser denominado artístico sem uma regra precedente” (KU, AA 05: 307). Pois, neste caso, tratar-se-ia de um produto acidental. Para Kant, é a estética do gênio que torna possível explicar como a bela arte está em conformidade com regras sem ser determinada por meio de conceitos discursivos. Existem ao menos quatro características que ele atribui ao gênio estético: em primeiríssimo

⁷ Para mais detalhes, conferir: *Vernunftidee und Sittlichkeit bei Kant und Platon* (Düsing, 2009, p.135-155; p.141-153).

lugar, “originalidade” e singularidade na elaboração da arte, *i.e.*, independentemente de regras conceituais; em segundo lugar, exemplaridade, pois seus produtos são “modelos” estéticos; em terceiro lugar, uma não-transparência cognitiva a respeito da produção da própria arte e a incapacidade de comunicar os “preceitos” estéticos correspondentes; e, em quarto lugar, a capacidade normativa concernente à bela arte isoladamente (KU, AA 05: 307-308). Dado esse perfil cognitivo do gênio estético, Kant define a “ideia estética” como

uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um *conceito*, possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível. – Vê-se facilmente que ela é a contraparte (*pendant*) de uma *ideia da razão*, a qual, inversamente, é um conceito ao qual nenhuma *intuição* (representação da imaginação) pode ser adequada (KU, AA 05: 314).

Portanto, uma ideia estética é uma intuição que não pode ser trazida sob conceitos. Visto que deve ser concebida como a representação de como uma obra de arte deve ser realizada, uma ideia estética é uma representação mental intuitiva, não conceitual. Em termos contemporâneos: uma ideia estética representa um conteúdo mental fundamentalmente distinto do conteúdo conceitual. Além disso, uma ideia estética não é uma intuição *sensível*, pois opera como uma *regra* de acordo com a qual o gênio torna seu trabalho exemplar, uma criação estética original. Esta é uma grande dificuldade na estética do gênio kantiana: conceber uma ideia estética como uma regra que não é nem sensível, nem conceitual, mas representa um produto da imaginação, *i.e.*, de uma faculdade cognitiva finita. Como o próprio Kant afirma, as ideias estéticas estão no limite da possibilidade do conhecimento

porque elas ao menos aspiram por algo que está além dos limites da experiência, buscando assim aproximar-se de uma exposição dos conceitos da razão (as ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade objetiva; em parte, e aliás principalmente, porque a elas, enquanto intuições internas, nenhum conceito pode ser inteiramente adequado (KU, AA 05: 314).

A inadequação conceitual das ideias estéticas se dá em razão de sua determinação material excedente, pois como representações da imaginação (estética) produtiva, elas vão além de qualquer apreensão conceitual. Ainda que, enquanto tais, as ideias estéticas pertençam ao gênio que as origina, o observador de uma obra de arte pode ser indiretamente afetado por elas na medida em que a percepção de uma obra de arte estimula a imaginação a dar “mais a pensar, por si mesma, do que um determinado conceito jamais permitiria compreender e, portanto, do que uma expressão linguística determinada”⁸ (KU, AA 05: 315). O tipo de relação proporcional entre a imaginação e entendimento que caracteriza a experiência estética está também presente no processo cognitivo do gênio estético. Porque o gênio não apenas representa o conceito de uma obra de arte como “fím”, mas concebe também o “material” “para a apresentação deste conceito”. Isso só é possível ao relacionarem-se a imaginação e o entendimento de um modo conforme a fins, de tal forma que o gênio sabe como chegar, de maneira não conceitual, a um “fím” estético.

Ao que parece, então, a estética do gênio de Kant exige que as ideias estéticas sejam consideradas como intuições intelectuais que valem como regras não conceituais e elevam normas estéticas. Ideias estéticas representam um conteúdo mental que é fundamentalmente distinto do conceitual. Elas não são discursivas, mas sim representações intelectuais intuitivas que combinam holisticamente a atividade da imaginação produtiva e o entendimento. Entretanto, qualquer cooperação não discursiva das faculdades cognitivas é impossível para a mente humana, porque intuições podem ser subsumidas apenas sob conceitos discursivos e não podem se misturar com eles, como é o caso das ideias estéticas. Por esse motivo, a mente humana, incluindo o próprio gênio, não pode sequer entender como uma ideia estética é capaz de representar algo, pois isto está para além do escopo do conhecimento humano possível.

8 N.T.: “e, portanto, do que uma expressão linguística determinada” não consta na tradução do Mattos, mas optamos por manter segundo a tradução do autor.

A conclusão a ser estabelecida parece ser que Kant considera que as ideias estéticas são, pelo menos, representações logicamente possíveis, intuições intelectuais, apesar de a mente humana ser incapaz de tê-las.

Ora, Kant, então, muda sua opinião sobre a natureza representativa das ideias da razão? Em outras palavras, ele permite uma natureza intuitiva das ideias da razão como fizera nos escritos pré-críticos? À primeira vista, não, pois ele concebe as ideias estéticas como uma *contraparte* <pendant> de uma ideia da razão, i.e., um conceito ao qual nenhuma intuição pode adequar-se — tal comparação seria fútil se Kant tivesse abandonado a tese das ideias da razão como conceitos. Se assim o fosse, haveria um conflito: de acordo com a taxonomia da primeira *Crítica*, ideias são conceitos, não intuições. Kant não descarta essa tese em nenhum momento da terceira *Crítica*. Por outro lado, é possível pensar que, mesmo que as ideias estéticas sejam conceitos, elas não são conceitos da razão e sim da imaginação. Entretanto, isso não resolve o problema, já que no §49 Kant explicitamente alinha as ideias estéticas e as ideias da razão de tal forma que as ideias estéticas são consideradas produtos da razão e não da imaginação. A conclusão a ser extraída da doutrina das ideias estéticas kantiana é que, no fim, Kant não chegou a uma solução harmônica para a teoria das ideias estéticas, pois, se elas são intuições, ele viola a restrição da possibilidade do pensamento e do conhecimento; e se elas devem ser concebidas como ideias da razão, então ele conserva o que é incompatível: ideias da razão como conceitos e, ao mesmo tempo, como intuições.

3. Conclusão

Na seção 1, eu argumentei que as ideias da razão são conceitos e que os únicos conceitos dos quais os humanos são capazes cognitivamente são os discursivos. Então, se as ideias transcendentais têm um uso real, elas devem se referir a algum tipo de conteúdo ou intuição, e essa referência deve ser imediata. Agora, ideias não são categorias e não se referem à intuição (humana). Portanto, elas parecem ser determinações do pensamento. Nesse caso, porém, elas não poderiam ser objetos transcendentais.

Na seção 2, eu tentei demonstrar que as ideias estéticas são, a rigor, ideias e, nessa medida, devem ser concebidas como conceitos. Isso parece problemático, porque Kant retrata ideias estéticas como intuições, mas ideias como conceitos não podem ser representações intuitivas. Novamente, como poderíamos apreendê-las discursivamente? Nós não podemos resolver esse conflito meramente tratando ideias estéticas como ideias da imaginação ao invés da razão. Isso porque a incompatibilidade entre ideias como conceitos e como intuições permanece, além de que Kant concilia ideias estéticas e ideias da razão.

Estaria Kant, então, confuso sobre as ideias da razão? Ou podemos simplesmente considerar que essas tensões são apenas pequenas inconsistências conceituais? Uma resposta possível a essa questão seria pontuar um fato, ou melhor, uma hipótese histórica: a Dialética Transcendental é o produto do pensamento pré-crítico kantiano, visto que já havia sido terminada, como alguns afirmam, por volta de 1770. — Essa afirmação, claro, é controversa. Outra resposta seria que nós deveríamos distinguir mais estritamente os contextos sistemáticos nos quais as ideias da razão têm algum papel, isto é, na filosofia especulativa, moral, na estética, teleologia e religião. A preocupação aqui é, eu presumo, que tal interpretação fragmenta a faculdade da razão e apaga o seu papel unificante geral na filosofia kantiana. — Mesmo assim, a incompatibilidade da ideia como intuição e conceito se mantém.

Referências

DÜSING, K. Vernunftidee und Sittlichkeit bei Kant und Platon. In: DÜSING, E.; DÜSING, K.; KLEIN, H. (eds.). *Geist und Sittlichkeit: Ethik-Modelle von Platon bis Levinas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

HEIDEMANN, D. *Das Einzelne und das Allgemeine*. Band 1: *Kants Begründung des Stämmedualismus*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2024.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2016.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2018.

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