

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA FACULDADE DE
FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS MESTRADO EM FILOSOFIA**

**A relação entre o supra-sensível e o sensível: estética e teleologia na
filosofia kantiana da história**

Roberto R Evangelista da Silva

Salvador 2006

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**A relação entre o supra-sensível e o sensível: estética e teleologia na
filosofia kantiana da história**

Roberto R Evangelista da Silva

Dissertação apresentada como
requisito parcial à obtenção do grau de
mestre em filosofia – Departamento de
Filosofia da Faculdade de Ciências
Humanas da Universidade Federal da
Bahia.

Salvador 2006

S593 Silva, Roberto Rivelino Evangelista da.

A relação entre o supra-sensível e o sensível: estética e teleologia na filosofia kantiana da história / Roberto Rivelino Evangelista da Silva.
2006.

167 f.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

1. Filosofia alemã - Sec. XVIII - História. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Razão. 4. Tempo. 5. Estética. 6. Teleologia. I. Peres, Daniel Tourinho. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD - 193.2

Roberto R Evangelista da Silva

A relação entre o supra-sensível e o sensível: estética e teleologia na filosofia kantiana da história

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em filosofia – Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela comissão julgadora em ____/____/____

Banca:

Daniel Tourinho Peres (UFBA, Orientador)

Ricardo Ribeiro Terra (USP)

Edmilson Menezes (UFS)

Salvador 2006

Para Antonio e Dilma

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres que, com paciência, confiança, atenção e rigor, tornou possível a execução do projeto que se converteu nesta dissertação. Não posso esquecer também a sua valiosa indicação bibliográfica, assim como sua generosidade em tornar acessível sua biblioteca. Espero que o presente trabalho esteja à altura de seus esforços e de sua cuidadosa orientação.

Meus agradecimentos também aos Profs. Drs. Edmilson Menezes e Adriano Correia que, compondo a banca de qualificação, enriqueceram, com suas sugestões e questões, a dissertação.

Pelas longas conversas e provocações que me fizeram conhecer um pouco mais a filosofia kantiana, agradeço aos amigos Pedro Almeida, responsável também pelo resumo em inglês, Clériston Costa, Morena Marcato, Leonardo Ferreira e Thiago Jonas.

Minha gratidão aos meus pais cujo apoio foi imprescindível para minha vida acadêmica.

A Antonio Luis Evangelista da Silva.

A Ana Júlia Evangelista, pelos livros remetidos de Londres, os quais muito aceleraram a minha pesquisa.

A Ana Cláudia Gusmão, por sua especial companhia e atenção em todas as horas.

Contei também com uma bolsa da CAPES.

Índice

Introdução	6
I. O <i>eu penso</i> e o tempo na filosofia de Kant	16
O <i>eu penso</i> e o tempo – 17; O tempo e as analogias da experiência – 23; A permanência no tempo – 25; A sucessão no tempo – 26; Excurso: refutação do idealismo – 29; Uma outra leitura da relação entre o <i>eu penso</i> e o tempo – 33; A dialética transcendental: a terceira antinomia e a causalidade pela liberdade – 39.	
II. A faculdade de julgar e a teleologia	45
Crítica e teoria – 47; A faculdade de julgar e conceito de fim natural – 50; A dialética do juízo teleológico – 56; A natureza do entendimento humano e a necessidade da idéia de Deus, do conceito de causa final e da idéia de liberdade – 58; O fim último e o fim absoluto – 60.	
III. Um fio condutor para a história	67
O desenvolvimento das disposições naturais – 67; O direito público e a sociedade de demônios – 77; A república como idéia reguladora ou padrão de medida para o político moral – 80; O direito como fio condutor da história e o reino dos fins – 85; O começo da história a partir da autoposição da liberdade – 93; Trabalho e discórdia: o nascimento da sociedade – 96.	
IV. A passagem estética entre o sensível e o supra-sensível na <i>Analítica do sublime</i>	99
A procura do princípio puro do juízo, e o sistema das faculdades – 100; Semelhanças e diferenças entre o belo e o sublime – 106; Sublime matemático – 109; O sublime segundo a quantidade – 111; O sublime segundo a qualidade – 114; Sublime dinâmico – 116; O sublime, o fracasso das sínteses e o livre acordo entre a razão e o tempo – 118; O sublime e a história em Kant – 126; Recapitulação: o sublime e suas passagens – 139.	
V. Considerações finais	147
VI. Bibliografia	154

Resumo

Para Kant, a razão não pode apreender-se a si mesma fora de suas determinações no tempo. Ao afetar a si mesma pela forma do tempo, a razão se divide em duas partes: a parte ativa e incondicionada que circunscreve o domínio da liberdade (o supra-sensível) e a parte passiva que se manifesta como sujeito empírico determinado pelo encadeamento na série do tempo. Ao contrário do que ocorre em Platão, o suprasensível e o sensível estão definitivamente ligados em Kant. Embora o supra-sensível esteja fora do tempo, ele nada é sem o tempo. É preciso então que as duas partes do sujeito se aproximem ao máximo a ponto de o supra-sensível (enquanto liberdade) se fenomenalizar no tempo e remodelar a face do mundo. Tal processo deve ser possível através da história, que inclui a cultura, a política e o direito. Em Kant, a filosofia da história é uma teoria forjada pelo livre exercício da faculdade de julgar que, por meio do juízo teleológico reflexionante, interpreta a série do tempo e a natureza como favoráveis à realização dos fins supremos da razão humana no mundo sensível. Por outro lado, mediante o entusiasmo, o afeto suscitado pelo juízo estético reflexionante do sublime, vemos, na filosofia kantiana da história, uma certa impaciência da razão em pretender realizar, de uma só vez, a liberdade na série do tempo. Ora, o absoluto, que é a liberdade, não pode se realizar de uma só vez no tempo sem que provoque uma dissolução da série do tempo. Denominamos sublime histórico a leitura que o juízo estético reflexionante faz do tempo histórico como sofrendo rupturas pelo exercício da liberdade sobre o sensível. Enquanto passagem do sensível ao supra-sensível, o sublime, ao anunciar a disposição moral no homem, vai revelar a possibilidade do progresso moral da humanidade, deixando, na memória dos homens, a lembrança de que a efetivação da liberdade no mundo é possível. Se a teleologia nos apresenta uma temporalidade histórica que conspira, subordinada à astúcia da natureza, para o desenvolvimento gradual da espécie humana em direção a sua mais alta destinação, a estética tornará possível a interpretação do tempo não mais subordinado à artimanha da natureza, mas capaz de sofrer rupturas através do poder da causalidade pela liberdade. Estética e teleologia, dois pontos de vista sobre o tempo histórico que irão promover passagens entre o sensível e o supra-sensível.

Palavras-chave: razão, tempo, história.

Abstract

For Kant, reason cannot seize itself outside of its determinations in time. While affecting itself through the form of time, reason divides itself in two parts: the active and unconditioned part which involves the freedom domain (the supersensible) and the passive part which appears as empirical subject determined by the chaining up in the series of time. Contrary to Plato, the supersensible and the sensible are definitely connected in Kant. Even though the supersensible is beyond time, it is nothing without time. Therefore both parts of the subject must be brought as closer as possible to the point in which the supersensible (as freedom) phenomenizes itself in time and reshape the semblance of the world. Such a process must be possible through history, which includes Culture, Politics and Law. In Kant, philosophy of history is a theory framed by the free exercise of the faculty of judgment which, through the teleological reflexive judgment, interprets the series of time and nature as being favorable to the realization of the supreme ends of reason in the sensible world. On the other hand, by means of enthusiasm, an affect roused by the aesthetic reflexive judgment of the sublime, we see, in Kantian's philosophy of history, a certain restlessness of reason in pretending to realize, at once, freedom in the series of time. Now, the absolute, that is freedom, cannot realize itself at once without creating dissolution in the series of time. We call historical sublime the reading that the aesthetic reflexive judgment does of historical time as if it underwent fractures when freedom exercises itself on the sensible. As a passage from the sensible to the supersensible, the sublime, when it announces the moral disposition of man, will disclose the possibility of moral progress of humanity, leaving in the memory of men the recollection that the manifestation of freedom in the world is possible. If teleology shows ourselves a historical temporality which conspires, subdued by the cunning of nature, for the gradual development of the human species towards its highest destination, aesthetics will make possible the interpretation of time no longer as subdued by the cunning of nature, but capable of passing through fractures thanks to the power of causality by freedom. Aesthetics and teleology: two viewpoints on historical time that will promote passages between the sensible and the supersensible.

Keywords : reason, time, history

Introdução

Observamos, na história da filosofia, sobretudo em Platão, um esforço do pensamento, que pretende apreender o ser mesmo das coisas, para se libertar da força do tempo. Lugar da corrupção, da degradação, das aparências ou dos simulacros, o tempo é considerado a morada do não-ser ou, em alguns casos, como o que só pode acolher um mínimo de realidade ontológica. Considerando as coisas desse ponto de vista, o pensamento se vê forçado a estabelecer um horizonte que se afasta do tempo, o qual faz com que o conhecimento científico e rigoroso se dirija para um além-mundo, a região do ser ou das essências, a qual circunscreve o domínio das verdades eternas. Para conceber tais idéias, é necessário acreditar que a razão disponha, pelo menos, de força suficiente que lhe permita se emancipar do tempo. Dotada de tal poder, a razão não só transcende o tempo como também transcende a si mesma em direção aos princípios ontológicos imutáveis que fundam a realidade dos fenômenos do mundo sensível¹. Tomada pela força do entusiasmo,

¹ Evidentemente, é possível fazermos várias leituras da noção de idéia ou da forma pura (*eidos*) em Platão. Quanto a essa questão, François Châtelet escreve: “Importa pouco que a Idéia seja ora entendida como um gênero (tirando, no fundo, sua consistência daquilo de que é gênero), ora como uma realidade conferindo ser e sentido àquilo que ela engendra; que ela seja compreendida como arquétipo ou como causa; que ela seja um fato ligado ao estatuto da alma ou como um dado transcendente a ela. Todas essas interpretações são corretas, sem dúvida; nenhuma se impõe, nenhuma, tomada isoladamente, dá conta nem da invenção platônica nem de seu destino exemplar.” François Châtelet. *Platon*. Éditions Gallimard, 1965, p. 157 e 158. Escolhemos a leitura que interpreta as idéias como coisas em si ou a realidade absoluta como fundamento do mundo sensível pelo fato de ser esse o platonismo que Kant considera no *Livro primeiro* da *Dialética transcendental* da **Crítica da razão pura** (Immanuel Kant. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, B370 a B375, p. 309 a 312). No entanto, o próprio Kant propõe uma leitura moderada das idéias platônicas. Ao contrário de dotá-las de um poder constitutivo tal como as categorias do entendimento, podemos considerar as idéias como padrão de medida que regula as ações do homem no tempo. A escolha de Platão como um dos interlocutores da primeira *Crítica* deve-se, em grande parte, ao fato de Kant ver a possibilidade de se fazer um uso crítico e não dogmático das idéias (o uso dogmático ignora os poderes e os limites da razão); elas indicam muito mais um dever ser do que propriamente a constituição de objetos da experiência. Contra os críticos do idealismo de Platão, Kant escreve: “Mas seria preferível investigarmos mais este pensamento e colocá-lo a nova luz, graças a um novo esforço (naquilo em que este homem nos deixa sem ajuda) que rejeitá-lo por inútil com o mísero/ e pernicioso pretexto de inviabilidade” (CRP, A 316, p. 310). Na realidade, para a filosofia crítica, não há

ela termina por determinar a completa irrelevância do tempo para o conhecimento do ser. Vemos aqui o brilho que atravessa a filosofia de Platão, que estabeleceu o acesso ao ser através da razão rememorante, razão heterônoma que se dirige às coisas em si ou às idéias que se encontram retiradas em altura e fora do tempo. Depois de Descartes, que ainda separava o pensamento verdadeiro do tempo e colocava a razão em contato com as idéias eternas criadas por um Deus transcendente, Kant vai tornar indissociáveis o pensamento e o tempo. Não seria exagero afirmar que as inovações e as revoluções que realizou na filosofia giram em torno da íntima relação que estabeleceu entre o tempo e o pensamento. O que a *crítica* vai nos dizer é que sem tempo não há ser, não há conhecimento. E o tempo aqui surge não só como elemento negativo que limita o pensamento de dentro, mas também se apresenta como princípio positivo que define a sua própria natureza, isto é, estabelece o que e como ele conhece. Em Kant, não há possibilidade de nos emanciparmos, absolutamente, do mundo dos fenômenos ou dos seres². A revolução copernicana consiste em fazer da razão, que traz em si não só os conceitos, mas também o tempo, um sujeito transcendental, isto é, condição de possibilidade do universo fenomênico. O mundo inteligível não se acha mais no céu metafísico, retirado em sua posição transcendente, mas se constitui como forma pura de um sujeito que condiciona a si mesmo como fenômeno. O inteligível e o sensível, antes concebidos por Platão como realidades que se excluía de maneira estanque, se apresentam, a partir de Kant, como duas metades de uma mesma realidade, ou melhor dizendo, duas formas de um mesmo sujeito. Mas, ao introduzir o inteligível no sujeito, Kant insere, no próprio sujeito, o tempo. Em Platão, quando o inteligível se achava fora da alma, a razão humana não precisava refletir sobre si mesma, pois as idéias que

como apreendermos, em si mesmo, o sentido da obra de um gênio. Para abordar a diversidade de pensamento que compõe a obra de um pensador, o leitor deve se valer, através da reflexão, de um princípio heurístico que confira unidade e sentido à totalidade da obra. Veremos, no segundo capítulo, como o juízo teleológico reflexionante exercerá função semelhante na filosofia da história. Sobre a leitura das obras filosóficas pela filosofia crítica, ver o livro de Márcio Suzuki. *O gênio romântico: crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998, especificamente o primeiro e o segundo capítulos. Na página 38, Suzuki escreve: “(...), a leitura deve sempre se pautar por uma ‘unidade de apreensão do diverso’, por uma ‘ficção heurística’ (*heuristische Fiktion*), idéia-guia para que o leitor não se perca num emaranhado de opiniões contraditórias ou confusas: (...)”.

² Evidentemente, a razão prática é, em seus fundamentos, completamente independente do tempo. Entretanto, quanto ao caso específico da natureza humana, que traz em si a dimensão da temporalidade, a razão não pode manter-se indiferente. No presente trabalho, veremos a razão reconsiderar a temporalidade quando pretende realizar, no mundo sensível, seus princípios práticos.

pensava não eram originárias, mas meras reminiscências³. Os inteligíveis não eram formas puras da razão, mas substâncias⁴ transcendentais. A razão referia-se a fins fora de si. Quando Kant faz dos inteligíveis não substâncias, mas formas puras da razão, força a razão a procurar em si mesma os inteligíveis⁵. A razão, tornada sujeito pensante, procura em si mesma o seu fundamento e o fundamento do mundo sensível. Mas, ao dobrar-se sobre si mesmo na reflexão, o sujeito parte-se em dois. Com efeito, o sujeito pensante, na sua atividade de reflexão sobre si, afeta-se a si mesmo pela forma do tempo. É o tempo que relaciona o sujeito pensante a si mesmo. Por outro lado, o tempo, ao relacionar o sujeito a si, separa o próprio sujeito de si⁶. O tempo é o laço que liga e separa as duas formas do sujeito: a forma inteligível e a forma sensível. O sujeito ativo condiciona ou determina a sua própria existência como sujeito empírico sob a forma do tempo. A determinação, atividade espontânea do *eu penso*, não determina a sua própria existência senão pela forma do determinável, o tempo:

“O ‘eu penso’ exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é pois, assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal requiere-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. (...)” (CRP, B158, p. 159).

O *eu penso* conhece a si mesmo não como *coisa em si*, mas como eu passivo condicionado pelo tempo. No entanto, como pura atividade ou espontaneidade, a razão é o incondicionado, isto é, a *coisa em si* que se encontra fora do tempo. Há uma parte do sujeito

³ “As idéias são, para ele (*Platão*), arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias. Em sua opinião, derivam da razão suprema, de onde passaram à razão humana, mas esta já se não encontra no seu estado originário e só com esforço pode evocar pela reminiscência (que se chama a filosofia) essas idéias agora muito obscurecidas” (CRP, B370, p. 309).

⁴ “(...) Não posso segui-lo (...) na dedução mística dessas idéias ou nos exageros pelos quais, de certa maneira, as hipostasiou; (...)” (CRP, B371, p. 309).

⁵ “(...) ocupo-me unicamente da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado (...)” (CRP, A XIV, p. 7).

⁶ A frase “O tempo relaciona o sujeito pensante a si mesmo” significa que o sujeito pensante só pode obter uma determinação ou um conhecimento de si através do tempo ou do sentido interno. No entanto, o que o sujeito pensante obtém de si, através da determinação de sua existência no tempo, não é o conhecimento de sua espontaneidade, mas, sim, de um sujeito condicionado e passivo. A frase “O tempo separa o sujeito pensante de si” significa que a imagem que o tempo oferece do sujeito pensante nada mais é do que o contrário de sua atividade: “(...) com Kant, o pensamento é separado de seu ser pelo tempo. A espontaneidade do Eu penso é separada, pelo tempo, da receptividade sensível do Eu sou. O Eu penso perde a evidência intelectual de sua identidade de si, o tempo lhe proibindo de deduzir, de sua determinação em pensamento, sua definição como ‘coisa pensante’”. Véronique Bergen. *L’ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L’Harmattan, 2001, p. 66.

que é irreduzível a todo condicionamento no tempo⁷. Ela circunscreve o domínio da liberdade, a metade do sujeito a qual não pode ser condicionada nem pelo tempo nem pelo espaço e que define o sujeito como razão autônoma capaz de estabelecer para si mesmo a sua própria lei. Essa dimensão que permanece fora do tempo não se apresenta mais como o domínio do ser, visto que o ser é justamente aquilo que o tempo nos dá. Nessa dimensão do incondicionado, nos deparamos com o dever ser que funda a razão prática e que se impõe como princípio regulador da parte empírica dos homens a qual se encontra condicionada pelo tempo⁸. No entanto, o dever ser, embora nunca encontre o seu fundamento no ser, exige sua realização como ser, isto é, como um dado no tempo. A razão prática exige que esse abismo que se abre entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental, entre o ser e o dever ser, entre o tempo e a liberdade, seja eliminado ou reduzido. Nesse sentido, a filosofia da história, em Kant, não é um elemento estranho que se adiciona, de fora, à filosofia transcendental, mas peça importante exigida pelo sistema da razão pura; pois o que é a história? Ela é uma idéia reguladora da razão prática que permite aos homens interpretarem o curso dos fenômenos no tempo como um processo de subordinação das leis do ser ou da natureza à lei do dever ser ou da liberdade. Como diz Alexis Philonenko, o homem enquanto liberdade é um nada que deve modelar a si mesmo ao mesmo tempo em que remodela o mundo⁹. Ele deve partir do nada ou do indeterminado e determinar a sua existência como totalidade que consiste na síntese de todas as vontades sob a lei universal da razão, constituindo assim uma comunidade ética e jurídica que subordina as leis da natureza aos fins supremos da razão. Do ponto de vista da razão prática, a história nunca deve ser pensada através da perspectiva desse ou daquele indivíduo, uma vez que o tempo breve de sua vida não lhe dá um tempo infinito para desenvolver completamente suas disposições como ser racional. A história, então, se apresenta como idéia de uma história

⁷ “(...) o eu é tomado duplamente, isto é, numa dupla significação <pelo fato de que me ponho eu mesmo, isto é, > de um lado como coisa em si (*ens per se*) e, em segundo lugar, como objeto da intuição, (...)” Emmanuel Kant. *Opus postumum*. Traduction, presentation et notes par François Marty. Paris: PUF, 1986, liasse X, 19, p.2, p. 287.

⁸ “Por sua separação absoluta em relação à natureza, a liberdade, como autonomia da vontade, fornece um conceito de Dever-ser (*Sollen*) e de ideal, verdadeiramente heterogêneo ao ser dado do mundo natural, (...)”. Martial Gueroult. *Antécédents doctrinaux de La Doctrine de la Science*. In: L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte. Tome I. Paris: Les Belles Lettres, 1930, p. 43.

⁹ “(...) puro nada que se anuncia em seu olhar, o homem, justamente porque é um nada, deve se adaptar a tudo e não somente a alguma coisa. Do nada ao ser, perpassa a noção de adaptação sob o regime da categoria da totalidade. Ele deverá, pois, dominar a natureza, dominar a si mesmo e realizar o fim completo da humanidade”. Alexis Philonenko. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1986, p. 88.

universal que nos diz que cada geração deve trabalhar para a seguinte no sentido de fornecer às gerações futuras as condições de possibilidade de seu aperfeiçoamento moral¹⁰; aperfeiçoamento infinito, já que a razão é dividida pela linha infinita do tempo que jamais poderá ser eliminado. Se o homem fosse um ser absoluto e pleno como Deus, não haveria nem moral nem história, isto é, a dimensão do dever ser simplesmente não existiria. Daí a importância da noção de tempo não só para a filosofia teórica de Kant, mas também e, sobretudo, para a sua filosofia prática. Dividido em supra-sensível e sensível, o homem deve lutar pela síntese entre essas duas partes separadas pelo tempo. Afinal, não vivemos no melhor dos mundos possíveis; antes é preciso lutar pela sua realização. Não preestabelecida, a harmonia entre o sensível e o supra-sensível deve ser resultado do trabalho da liberdade humana¹¹.

Mas, para promover passagens entre o ser e o dever ser, a razão lança mão de todos os seus recursos, aproximações, analogias, correspondências etc. No seio da natureza, orientada pelos juízos estéticos e teleológicos reflexionantes, ela procura fios condutores, indícios ou signos que acusem a presença da atividade do supra-sensível. Não podendo intervir, de maneira efetiva, nas leis da natureza, ela estende sobre o mundo natural um horizonte de sentido que aponta para o exercício da liberdade no mundo; o real não é só fato, mas também sentido¹². Mais uma vez, Philonenko¹³ nos explica que, em Kant, quanto mais saímos do mundo físico-matemático da natureza, mais a determinação do conhecimento teórico se torna difícil. Entre a causalidade mecânica da natureza e a determinação da lei prática ou moral, há uma zona de indeterminação que abre espaço para uma livre reflexão do espírito. Já a razão teórica necessitava do conceito de fim natural para

¹⁰ “Pois a natureza, como organizada, comporta uma lei da permanência da espécie humana (*species*) de modo que ela (a espécie humana) permaneça, ainda que os indivíduos mudem através das gerações, de maneira que elas (as gerações) comuniquem umas às outras sua história, e, em parte, progridam em perfeição (conforme a espécie); assim, mesmo depois da morte de cada um, a consciência da espécie permanece” (Kant, OP, liasse IV, I (3), p. 279). As palavras sublinhadas entre parênteses são nossas.

¹¹ “(...), Leibniz mostrou que os fins da razão também pertencem à estrutura e à explicação do mundo em virtude da harmonia preestabelecida dos dois sistemas. Kant, entretanto, toma uma outra via. A tarefa do homem não é descobrir uma harmonia preestabelecida, mas produzi-la. O homem é o ser que precisa impor o sistema dos fins racionais ao sistema causal da natureza. Desse modo, o seu problema metafísico se torna um problema da práxis”. Yirmiahu Yovel. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princeton University, 1980, p. 134.

¹² “Nós temos a incrível tendência em colocar os problemas na perspectiva da reificação, em conceber, por exemplo, a história mais como um encadeamento de causas materiais do que como um desenvolvimento imanente de significações e de livres projetos. Muitos espíritos julgam mais real uma pedra do que uma significação” (Philonenko, *La théorie kantienne de l’histoire*, p. 17).

reunir, numa unidade sistemática, a multiplicidade das leis empíricas da natureza. Princípio puramente subjetivo, o juízo teleológico interpreta a natureza, no seu aspecto material, como um sistema ordenado que torna possível a aplicação das categorias à experiência. Afinal, se a natureza se apresentasse, de fato, como não-natureza, isto é, como um caos, como seria possível que as condições de possibilidade de toda experiência possível pudessem ser, efetivamente, condição de possibilidade de alguma coisa? Nesse sentido, o juízo teleológico reflexionante diz que a natureza se nos apresenta *como se* fosse favorável ao uso de nossas faculdades. *A priori*, o juízo erige um princípio puramente heurístico que o orienta no estudo da natureza. Aqui, vemos como é importante o juízo reflexionante para promover a passagem e o acordo entre o inteligível, as categorias, e o sensível no seu aspecto material. A aplicação das categorias à matéria dos fenômenos não se dá às cegas; a passagem deve ser orientada pelo juízo teleológico reflexionante que confere sentido à natureza. E é através de sua mediação que passamos do teórico para o prático.

Com efeito, encontramos na natureza seres que não podem ser explicados somente pela causalidade mecânica. Eles são de tal modo organizados que não poderíamos pensá-los como o produto de um mero agregado tornado possível pela causa eficiente. Somos levados a considerar que a causalidade de sua causa é um conceito, isto é, aquilo que determina o que um ser deve ser. Evidentemente, não dispomos do conceito do olho, mas, através do juízo teleológico reflexionante, o consideramos *como se* fosse projetado segundo um conceito concebido por uma inteligência superior e inacessível ao intelecto humano. Então, passamos de uma teleologia natural para uma teologia física. No entanto, essa teologia é fruto de meras hipóteses e não nos permite responder uma série de questões. A principal delas é a seguinte: o que se apresenta como fundamento de toda essa cadeia de relações de fins relativos? Embora o ser vivo e organizado possua uma finalidade interna, no momento em que suas partes reproduzem o seu próprio conceito, ele é, ao mesmo tempo, um fim externo que se oferece como meio para outros fins e assim por diante. Não é necessário que a razão conceba um fim terminal (*Endzweck*) que venha fundar e fechar a cadeia dos fins relativos? Ora, a tarefa da razão deve ser então: considerar a teleologia natural do ponto de vista da teleologia prática, pois o único ser que pode se representar como um fim absoluto da criação é o homem enquanto liberdade que dispõe do poder de tomar a si mesmo como

¹³ Ibidem, p. 20.

um fim em si. Eis então realizada a passagem entre o sensível e o supra-sensível; o fim absoluto que irá submeter toda a natureza é um fim que se encontra fora da natureza, a lei suprema da liberdade humana. Inicia-se assim a grande revolução copernicana da moral: tudo deve girar em torno da lei prática. E é essa lei que determina o objeto da história, o sumo bem, o acordo entre a virtude e a felicidade, entre a razão e a natureza. É esse acordo que se apresenta como o próprio projeto da história, isto é, projeto de uma história fundada nos princípios da razão prática e que nos formula o seguinte imperativo: age de tal maneira que promovas o bem supremo no mundo; em outras palavras, que faças do mundo a morada da liberdade regida por sua própria lei.

Mas não só o juízo teleológico torna possível a passagem entre o sensível e o supra-sensível; também temos que considerar o juízo estético reflexionante, sobretudo o sublime, em se tratando da história. Esteticamente, no momento de grandes acontecimentos históricos, o espírito não considera o tempo somente como uma sucessão gradual de mudanças, mas como tempo fraturado pela intervenção abrupta da causa moral no mundo sensível. O sentimento sublime, na ocasião dos grandes eventos, revela no homem a sua mais alta destinação, o supra-sensível da lei moral. Se, do ponto de vista teleológico, encontramos, em Kant, um tempo histórico que se poderia dizer linear, embora possamos considerar nele desvios e regressões, do ponto de vista do juízo estético reflexionante que analisaremos no sublime, estabelecemos um tempo histórico das rupturas que revelam a atuação da causa moral no mundo sensível. O sublime não só vem reforçar a idéia do progresso na história como também irá introduzir o absolutamente novo no curso do tempo. Como mediação entre o sensível e o supra-sensível, o sublime nos apresenta a liberdade cosmológica, uma liberdade ainda sem lei, manifestando-se na política e na história como poder de começar absolutamente um estado. Através do sublime histórico, veremos a causalidade pela liberdade da *terceira antinomia* da primeira *Crítica* se apresentar como possibilidade de experiências políticas.

Por outro lado, temos que perguntar: a história apenas nos fala de passagens como hipóteses ou também aponta para determinações efetivas da razão prática sobre as inclinações sensíveis dos homens? Evidentemente, sobre a linha evolutiva moral da humanidade e sobre o futuro da liberdade, só podemos levantar hipóteses; mas, se a ética ou a liberdade interna se apresenta como a síntese ideal entre o sensível e o supra-sensível,

o direito e a política, como doutrina executora do direito, vão tornar possível a efetivação, ainda que de maneira precária, do poder constitutivo da razão prática pela regulação dos arbítrios segundo uma lei universal. Nessa perspectiva, a história não só levanta somente hipóteses, mas inclui determinações efetivas quando considera o direito como mediador da liberdade ética. Enquanto o dever ser não submete a liberdade interna dos homens, ele determina a relação externa entre os arbítrios. Afinal, podemos constituir um Estado mesmo numa sociedade de demônios. Claro, demônios que se civilizam através das relações que estabelecem entre si; formas externas da virtude como o respeito pelo outro, a amizade e a decência são resultado de um evolução efetiva da sensibilidade humana, evolução que favorece a possibilidade de uma conversão interna. Aliás, são esses dados históricos do homem que nos permitirão extrair do *a posteriori* um *a priori*, um fio condutor para a história o qual guie a liberdade no seu percurso no tempo¹⁴.

No primeiro capítulo de nosso trabalho, pretendemos analisar a importância da nova relação que Kant estabelece entre o tempo e o *eu penso*, e a sua consequência para a filosofia da história. Tentaremos mostrar que o tempo se apresenta como um princípio importante tanto para separação como para ligação entre o sensível e o supra-sensível. Os textos mais analisados nesse capítulo serão, na maior parte, textos da primeira *Crítica*, sobretudo as *Analogias da experiência*, *Refutação do idealismo*, *Os paralogismos da razão pura* e a *Terceira antinomia*. Nesses textos, seguiremos os argumentos de Kant relativos à impossibilidade do conhecimento do *eu* transcendental como pura espontaneidade e refletiremos sobre a relação entre o tempo e o *eu* enquanto liberdade. Uma vez que o conhecimento é impossível sem a intuição, o *eu penso* só pode aparecer para si mesmo como sujeito passivo sob a forma do tempo. Por outro lado, descartada a psicologia racional, Kant também será levado a descartar a psicologia empírica como ciência. Dado que a substância é o que permanece não somente no tempo, mas, sobretudo, no espaço, o sujeito psicológico, que jamais é objeto do sentido externo, não se constitui como objeto nem da matemática nem da física. Mas, se do ponto de vista da razão teórica, o acesso ao sujeito transcendental é barrado, do ponto de vista da razão prática, o problema da relação

¹⁴“Isso é feito nos termos do ‘*a priori* do *a posteriori*’, i.e., o juízo reflexionante. O filósofo da história não pode construir suas teorias antes de qualquer experiência. Ele deve refletir o passado a partir do atual curso dos negócios humanos. Mas essa reflexão, ainda que ocorra *ex post facto*, não é em si mesma empírica. Não

do sujeito consigo mesmo é retomado sob uma nova luz. A questão do sujeito não será mais conhecer a si mesmo como *coisa em si*, mas lutar para que a sua liberdade, como pura espontaneidade, submetida a sua parte empírica e passiva à sua própria lei. Nesse momento, ainda permanecendo na primeira *Crítica*, mas já passando para a **Antropologia**, veremos que o sentido interno que põe o sujeito em relação a si é inseparável do sentido externo que o coloca em relação com o mundo e os outros sujeitos. O problema agora será o de encontrar passagens, tanto na natureza quanto na comunidade humana, entre o sensível e o supra-sensível. E é aqui que o primeiro capítulo exige o segundo capítulo no qual analisaremos, detalhadamente, a faculdade de julgar e a teleologia. Analisando a **Primeira introdução à faculdade de julgar** e a segunda parte da **Crítica do juízo**, veremos como o juízo teleológico reflexionante promove a mediação entre o sensível e o supra-sensível, traçando já o horizonte de uma filosofia da história. No terceiro capítulo, aplicaremos o juízo teleológico reflexionante na elaboração da filosofia da história que encontramos na **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**, em **À paz perpétua**, em **Teoria e prática** e em **Conjecturas sobre o começo da humanidade**, estabelecendo, assim, o tempo da sucessão histórica. Nesse capítulo, além de analisarmos como a razão prática, através de meras hipóteses, estabelece um fio condutor para dar sentido ao curso do tempo em favor da realização da lei prática no mundo, estudaremos a filosofia da história como algo que incorpora uma determinação objetiva da razão prática sobre o sensível, isto é, o poder constitutivo da razão que se apresenta no direito configurado como fim moral que se encontra mais próximo da espécie humana cuja esperança é atingir o fim mesmo da história, o reino de Deus sobre a terra ou a comunidade ética. No quarto capítulo, após apresentarmos o juízo estético reflexionante como aquele que vai estabelecer o princípio puro da faculdade de julgar e garantir o sistema das faculdades, estudaremos o sublime e a passagem que ele promove entre o reino da liberdade e o reino da natureza; em seguida, pensaremos a história do ponto de vista do sublime, determinando um tempo histórico das rupturas complementar àquele da sucessão. Nesse capítulo, analisaremos *A analítica do sublime* da terceira *Crítica* e a segunda seção do **Conflito das faculdades**.

está focada em objetos sensíveis, mas em relações – analogias, correspondências etc” (Yovel, *Kant and the philosophy of history*, p. 166).

Antes de passarmos para o primeiro capítulo, é necessário fazer uma pequena advertência. Nossa dissertação não se constitui uma análise exaustiva da filosofia kantiana da história. Pretendemos apenas considerar, numa espécie de ensaio, três pontos que achamos importantes na elaboração da filosofia da história de Kant: o tempo como elemento crucial no que se refere à distinção supra-sensível e sensível; o juízo teleológico reflexionante como uma esfera de inteligibilidade, permitindo à razão prática considerar o tempo segundo a idéia de progresso em direção ao melhor, fazendo do tempo um elemento de junção entre o supra-sensível e o sensível; e o juízo estético reflexionante, ou melhor, a experiência do sublime como uma outra esfera de inteligibilidade, tornando possível a concepção de um tempo histórico das rupturas e complementar àquele do progresso. E se passamos, rapidamente, por vários temas da filosofia de Kant, foi apenas por um único motivo: esclarecer esses três pontos. No entanto, temos plena consciência de que tais temas dariam muitas outras dissertações. Aliás, o próprio Kant nos adverte: “*Qualquer exposição filosófica está sujeita a ter pontos fracos (pois não pode ter armadura tão resistente como a da exposição matemática), (...)*” (CRP, BXLIV, p. 35).

I. O *eu penso* e o tempo na filosofia de Kant

“Assim, convém mostrar, percorrendo as antinomias, como Kant torna claro que é a temporalidade, por outras palavras, a *série*, aquilo que constitui intrinsecamente a própria contradição em que a razão tropeça”¹⁵.

Como não levar em conta a relação entre o *eu penso* e o tempo quando pretendemos refletir, mesmo que não seja em sua totalidade, sobre a filosofia kantiana da história? Afinal, em Kant, a história do homem, como ser moral, não é o projeto do pensamento, enquanto razão prática, o qual consiste em estabelecer as condições de realização, no tempo, dos princípios atemporais da moralidade? No presente capítulo, nosso objetivo é de analisar a relação entre o tempo e o *eu penso* como um dos elementos que irá exigir, do pensamento kantiano, a instauração de uma filosofia da história. Inicialmente, em cinco seções, analisaremos, através dos *Paralogismos da razão pura* e as *Analogias da experiência*, o tempo como uma das condições da divisão do *eu penso* em transcendental e empírico. Avançando na análise, veremos como o tempo, configurado pela matemática e pela física, agrava a divisão do *eu penso* a qual será traduzida como a separação entre liberdade e natureza. Por outro lado, o próprio sistema kantiano abre brechas para uma releitura da relação entre o *eu penso* e o tempo no sentido de fazer o último favorecer a realização dos princípios do primeiro. O tempo, que antes era completamente contrário aos princípios do sujeito prático, passa a ser considerado como o liame que vai aproximar as duas partes do sujeito, ou seja, a natureza e a liberdade. Evidentemente, sustentado pelas idéias práticas, o juízo que permite uma releitura do tempo não terá o mesmo estatuto dos juízos teórico e prático. É somente no segundo capítulo que será possível esclarecer o processo pelo qual é permitido à razão prática, através da livre reflexão do juízo, ajuizar sobre o tempo enquanto favorável à realização de seus princípios. Assim, na última seção, analisando a *terceira antinomia* da razão pura, a qual acentuará a separação entre o sensível e o supra-sensível, seremos levados a indagar se não há algum recurso que nos permita vislumbrar a possibilidade de reunir as duas formas do sujeito, a empírica e a supra-sensível.

O *eu penso* e o tempo

¹⁵ Antonio Marques. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema crítico kantiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 58.

“The strange thing is that although we can turn back and contemplate our own thinking, it then ceases to be thinking, and becomes merely thought. It is no longer thinking, but an object thought about and different from the thinking which thinks about it. In the terminology of Gentile it has ceased to be *pensiero pensante* and has become *pensiero pensato*.”¹⁶

Um dos pontos centrais do pensamento kantiano que fundamentam a arquetônica da filosofia transcendental é aquele que estabelece a inseparabilidade entre o pensamento e o tempo. Contra Descartes, que reduziu a diferença entre *eu penso* e *eu sou uma coisa que pensa* a uma mera distinção formal ou lógica¹⁷, Kant argumenta que, entre a determinação *eu penso* e o indeterminado *eu sou*, deve haver uma forma pela qual a determinação determina o indeterminado. Com efeito, o *eu penso* não pode determinar a si mesmo como uma coisa se não dispuser de uma forma pela qual ele se determine. Ora, na *Analítica transcendental* (B 158), Kant argumenta que o *eu penso* não intui a si mesmo senão pela forma do tempo¹⁸, isto é, pela forma do

¹⁶ H. J. Paton. *The categorical imperative, a study in Kant's moral philosophy*. Chicago-Illinois: The University of Chicago Press, 1948, p. 236.

¹⁷ É bom lembrar que, para Kant, a existência não deve ser reduzida a um predicado lógico. No seu sentido originário, a existência é posição de uma coisa fora do conceito: “Tudo pode servir, indistintamente, de *predicado lógico*, e mesmo o sujeito pode servir a si mesmo de predicado, porque a lógica abstrai de todo conteúdo; mas a *determinação* é um predicado que excede o conceito do sujeito e o amplia. Não deve pois estar nele contida.

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas” (CRP, A 598 a A 599, p. 509).

¹⁸ “(...) temos de admitir, quanto ao sentido interno, que por ele nos intuimos apenas tal como interiormente somos afectados por nós mesmos, (...)” (CRP, B 156, p. 157). Sobre o tempo como sentido interno, ver também Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*. In: *Oeuvres philosophiques, v. III, les derniers écrits*. Traduit par Pierre Jalabert. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, §24, p 979 a 980. Segundo Gilles Deleuze (*Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993, p. 40 a 45), antes de Kant, o tempo se encontrava subordinado aos movimentos extensivo e intensivo, isto é, era pensado como o gonzo ou número que media tanto o movimento dos astros quanto o da alma; em outras palavras, o tempo não passava de um modo do movimento. O movimento medido pelo tempo se dividia em limite, transgressão e reparação. Deleuze argumenta que, na tragédia de Ésquilo, o tempo rimava: o limite era Agamenon (O rei ou homem da lei), a transgressão se realizava com Clytemnestra, que assassinava Agamenon, e a reparação vinha logo em seguida com Orestes matando Clytemnestra e vingando seu pai. Esse esquema do tempo circular vemos no movimento dos astros do qual nos fala Platão no *Timeu* (Platon. *Timée*. In: *Oeuvres complètes II*. Traduction par Léon Robin. Paris, Gallimard, 1950, 38/C, p.453) ou mesmo no pensamento do eterno retorno dos pré-socráticos. Descartes empreende uma primeira secularização ou emancipação do tempo (agora não se subordina mais aos movimentos extensivos dos astros divinos) quando argumenta que o tempo é determinado pelo ato instantâneo do pensamento ou o movimento intensivo da alma. Segundo Jean Wahl: “O Cogito é um

determinável através da qual ele determina a si mesmo como fenômeno. Aqui, o pensamento torna-se crítico, visto que reconhece sua própria finitude, isto é, identifica um limite interno que determina sua própria natureza. Então, a diferença entre *eu penso* e *eu sou uma coisa que pensa* não é meramente lógica, mas transcendental: o *eu penso* só apreende a si mesmo como sujeito passivo determinado no tempo, que se define como condição de possibilidade dessa apreensão¹⁹. Inevitavelmente, Kant insere no pensamento um paradoxo: o *eu penso* é sempre outro na linha do tempo.

Opondo-se à psicologia racional, que pretende conhecer, de maneira efetiva, através de uma determinação puramente conceitual, a substancialidade, a simplicidade, a identidade e a indubitabilidade da alma em relação aos objetos externos, Kant argumenta que tal empreendimento só pode se fundar numa ilusão

pensamento instantâneo, e o *criterium* que nele se encontra incluído é o único que não comporta uma sucessão de tempo, que seja suscetível de ser aplicado a cada verdade no momento preciso em que ela é enunciada” (Jean Wahl. *Du rôle de l’instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1953, p. 7). Citando Descartes, Martial Gueroult escreve: “Como a luz, o pensamento é instantâneo: << *Lumen cognitionem* [significat]; *activitas instantanea creationem*.>>” (Martial Gueroult. *Descartes selon l’ordre des raisons I: L’Ame et Dieu*. Paris: Aubier, 1953, p. 281). Por outro lado, o tempo, como sucessão dos instantes, se configura como uma maneira de pensar: o tempo é, “(...) fora da verdadeira duração das coisas, apenas uma maneira de pensar” (René Descartes. *Les principes de la philosophie*. In: *Descartes: oeuvres et lettres*. Textes présentés par André Bridoux. Traduit par l’abbé Picot. Bibliothèque de la Pleiade. Librairie Gallimard, 1952, première partie: des principes de la connaissance humaine, 57, p. 597). E esse tempo como sucessão, para Descartes, em nada determina a existência da alma a qual somente se estabelece como verdade evidente através do ato instantâneo do pensamento: “Se o homem pode adquirir alguma certeza, ela residirá na instantaneidade da intuição, na simultaneidade necessária de nosso pensamento e de nossa existência, (...)” (J. Wahl, p. 8; ver também René Descartes, *Les principes de la philosophie*, artigo 21, p. 580). Já Kant empreenderá uma segunda secularização do tempo ao concebê-lo não mais como modo do movimento ou do pensamento, mas como a pura forma da intuição sensível que se apresenta não só como condição de possibilidade do movimento, mas também como condição de possibilidade da determinação da consciência como grau intensivo que se dá na unidade de um instante. As *Antecipações da percepção* nos dizem que a consciência vazia do tempo deve ser sempre preenchida por uma quantidade intensiva que determina, num instante de tempo, a realidade da consciência empírica. A consciência transcendental vazia só se intuiciona através do tempo que a determina como consciência empírica variando intensivamente entre um máximo e um mínimo de sensação: “No sentido interno, efectivamente, a consciência empírica pode elevar-se de zero até ao grau mais elevado (...). Pode-se, pois, abstrair totalmente da grandeza extensiva do fenômeno e representar num momento, na simples sensação, uma síntese da elevação de zero até à consciência empírica dada” (CRP, A 176 e B 218). O tempo agora não depende do movimento da alma, antes é a alma que depende do tempo para a determinação de sua realidade como fenômeno.

Por outro lado, Kant rompe com a imagem circular do tempo quando o toma como irreversível, isto é, dotado de um antes e um depois que não rimam mais. O tempo como linha reta aparece em Kant não mais no sentido de limitação do mundo (ele não limita o mundo, mas o atravessa), mas como limite em direção ao qual tende o pensamento. Segundo Deleuze, se antes o espaço era o outro do pensamento, um outro exterior que, por vezes, se apresentava como obstáculo e impedia o pensamento de pensar, o tempo é o outro que não se apresenta mais tal qual o outro da alteridade, da exterioridade e cunhado por caráter negativo; o tempo é um outro interno, o outro que limita o pensamento de dentro e que, marcado pela positividade, se encontra diretamente ligado à natureza e ao modo de funcionamento característico da faculdade de pensar. O filósofo crítico sabe que a razão é dotada de limites, que nenhuma força ou entidade exterior pode determinar; os limites da razão são próprios e imanentes à razão. O tempo só pode se apresentar como o outro da alienação, isto é, limite interno que estabelece o que o pensamento não pode conhecer. Ver: Gilles Deleuze. *Kant*. In: *Cours de Gilles Deleuze*. www.webdeleuze.com. Cours Vincennes – 21/03/1978.

¹⁹ “Kant acrescenta, pois, um terceiro valor lógico: o determinável, ou, antes, a forma sob a qual o indeterminado é determinável (pela determinação). Este terceiro valor basta para fazer da Lógica uma instância transcendental”. Gilles Deleuze. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 151.

transcendental que se define como a pretensão da razão em hipostasiar suas idéias que, do ponto de vista da filosofia crítica, jamais serão objeto de uma intuição sensível. Fazendo uso ilegítimo da lógica formal – disciplina que visa somente a colocar o pensamento de acordo consigo mesmo e não com os objetos da experiência possível –, tomando a lógica formal como instrumento para acrescentar ao entendimento novos conhecimentos, a psicologia racional fracassa, desembocando nos paralogismos da razão pura. Do silogismo: *Tudo o que pensa é; ora, eu penso, logo eu sou*, infere-se falsamente a verdade do antecedente *Tudo que pensa é* a partir da verdade do conseqüente *eu penso*. Ora, a consciência que o *eu* tem de si mesmo como substância pensante não implica necessariamente sua realidade efetiva, isto é, a consciência de sua realidade como sujeito pensante não garante a realidade dessa consciência²⁰. Vemos aqui um silogismo de quatro termos que, através do desdobramento do termo médio em dois sentidos diferentes, conduz a razão a um grave equívoco. De fato, o termo pensamento, na primeira premissa, se refere a seres dados na intuição como coisas existindo, efetivamente, fora do *eu*; na segunda premissa, o pensamento se refere a um *eu* que considera a si mesmo como substância pensante. Ora, a consciência que tenho de mim mesmo como sujeito pensante não me autoriza a determinar a realidade dessa consciência fora de mim; em outras palavras, não posso garantir, de maneira alguma, sua realidade objetiva. O que é afinal o *eu penso* senão aquilo que não é nem conceito nem intuição, mas uma representação vazia cuja função lógica é a de unificar todas as minhas representações?²¹ E os predicados de substancialidade, simplicidade, identidade e necessidade não me fornecem nenhum conhecimento do *eu penso*. Na verdade, as proposições da psicologia não passam de juízos analíticos, ou melhor, de tautologias. Com efeito, afirmar que o *eu* é sujeito, simples, numericamente idêntico e indubitável em relação aos objetos externos não vai além da repetição de uma única proposição: *Eu sou eu*. Como não posso representar uma esfera que não seja redonda, não posso representar um *eu* que não seja sujeito, simples, numericamente idêntico e se distinguindo de todo *não-eu*. Por outro lado, a psicologia, que pretendia estabelecer uma ciência pura da alma, não viu que a proposição *Eu penso, logo sou* é um juízo empírico²². Do ponto de vista da filosofia transcendental, o entendimento como atividade deve ser acionado pelo dado sensível; a multiplicidade material que afeta a sensibilidade, ou melhor, as intuições do tempo e do

²⁰ Nas palavras de Alain Renaut: “(...) mas a consciência de uma realidade não equivale à realidade dessa consciência – (...)” Alain Renaut. *Kant aujourd’hui*. Paris: Flammarion, 1997, p. 203. E Kant: “Todos os modos da autoconsciência no pensamento não são pois ainda, em si mesmos, conceitos do entendimento relativos a objectos (categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento qualquer objecto, nem por conseguinte me dão a conhecer a mim próprio enquanto objecto” (CRP, B 407, p. 333).

²¹ Em A 382, Kant escreve: (...) este eu é tão pouca intuição como conceito de qualquer objeto, mas apenas a simples forma da consciência, (...)” No Apêndice à Dialética, Kant define o sujeito como uma idéia reguladora que deve garantir uma unidade sistemática aos fenômenos do sentido interno: “De uma tal idéia psicológica só pode advir benefício, se tivermos o cuidado de não lhe dar mais valor que o de uma simples idéia, isto é, de uma idéia apenas relativa ao uso sistemático da razão com vista aos fenômenos da nossa alma” (CRP, B 711, p. 558).

²² “Mas a proposição ‘eu penso’, na medida em que significa “existio pensando”, não é mera função lógica, mas determina o sujeito (que é simultaneamente objeto) relativamente à existência e não poderia realizar-se sem o sentido interno, cuja intuição nunca dá o objeto como coisa em si, mas simplesmente como fenômeno. Nessa proposição já há, pois, não só a espontaneidade do pensamento, mas também a receptividade da intuição, isto é, o pensamento de mim próprio aplicado à intuição empírica do mesmo sujeito” (CRP, B 430, p. 374).

espaço. O entendimento só se representa como *eu pensante* no ato de refletir, sob conceitos, a síntese sensível que realizou na sensibilidade; isso significa que a unidade analítica da consciência é precedida pela unidade sintética, visto que o *eu* não pode acompanhar suas representações sem que antes o entendimento tenha reunido, numa unidade sintética, as representações sensíveis. No ato de reflexão, o *eu pensante* não apreende a si mesmo tal como é em si, mas simplesmente reflete, sob conceitos, a unidade sintética sensível antes realizada pelo entendimento²³. Dizer que o *eu pensante* afeta a si mesmo pela forma do tempo significa afirmar que a reflexão de si é a reflexão de uma unidade sintética constituída no tempo. O *eu pensante* apreende a si mesmo sob condição sensível, isto é, ele aparece para si mesmo como afetado no tempo. Se a idéia de *eu pensante* tem um conteúdo, esse conteúdo só pode ser empírico. Então, sem um mínimo de sensação dada ao pensamento, não haverá a representação do *eu penso*²⁴. Isso não significa que o *eu* do *eu penso* seja empírico, pelo contrário, o *eu penso* é a consciência que a atividade pura do entendimento tem de si mesma; é o que Kant denomina, na *Dedução transcendental das categorias* (A 107 e A 108), de apercepção originária ou transcendental, a unidade atemporal da consciência que preside a síntese intelectual da multiplicidade dada aos sentidos externo e interno²⁵. O que, de fato, é empírico é o *eu sou*, já que a atividade do *eu penso* só determina o seu ser ou sua existência através do sentido interno, ou seja, a forma da intuição

²³ O *eu penso* não esgota a noção de entendimento: “O *eu penso*, entretanto, não pode ser identificado puramente e simplesmente com o entendimento em sua função de síntese do diverso na intuição sensível.” Béatrice Longuenesse. *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l’Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris: PUF, 1993, p. 67. Num comentário sobre a tese de Longuenesse, Allison escreve: “(...)”, como todo conceito, as categorias, como conceitos distintos, são elas mesmas produto da atividade reflexiva. Essa é a peça central da interpretação de Longuenesse, desde que insiste que as categorias operam em dois níveis: pré-reflexivo, enquanto funções lógicas do juízo, guiando as sínteses sensíveis da imaginação, e pós-reflexivo, como conceitos sob os quais os objetos são subsumidos nos juízos de experiência objetivamente válidos” (Henry E. Allison. *Kant’s theory of taste: a reading of the critique of aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 16). No momento pré-reflexivo, não há ainda conceitos e, por conseguinte, não há também o *eu penso*. Quando a síntese sensível, realizada pelo entendimento, com o auxílio da imaginação, é refletida na síntese intelectual, o *eu penso* apreende a si mesmo através da reflexão que faz da unidade sintética sensível: “Com efeito, pensar significa *se representar por conceitos*. O ato de síntese do diverso sensível não pode ser qualificado de *eu penso* senão na medida em que a síntese é orientada em direção à *formação de conceitos*, isto é, na medida em que ela pode, de seu lado, ser analisada. Nessas condições, mais ainda do que a unidade *sintética*, o *eu penso* deve ser assimilado ao que Kant chama de a unidade *analítica* da consciência, da qual ele diz que ‘se prende a todo conceito comum enquanto tal’ e só é possível ‘sob a suposição de alguma unidade sintética’ (Longuenesse, p 67). O entendimento afeta duas vezes o sentido interno: primeiro, através das formas lógicas do juízo, ele desenha ou configura uma multiplicidade no tempo e no espaço visando à subsunção de tal multiplicidade sob as categorias; segundo momento, o entendimento, enquanto *eu penso*, afeta o sentido interno ao refletir, por conceitos, a unidade sintética antes realizada. É nesse segundo momento que o *eu penso* reflete a si mesmo como *eu* empírico durando no tempo.

²⁴ “É pois de observar que, ao chamar empírica a proposição ‘eu penso’ , não quis com isto dizer que o eu, nesta proposição, seja uma representação empírica; é bem antes uma representação puramente intelectual, pois pertence ao pensamento em geral. Simplesmente, sem qualquer representação empírica, que forneça matéria ao pensamento, não teria o acto “eu penso” e o elemento empírico é apenas a condição da aplicação ou do uso da faculdade intelectual” (CRP, B 422, p. 361).

²⁵ “Esta consciência pura, originária e imutável, quero designá-la por apercepção transcendental. Que ela mereça este nome, esclarece-se já, porque mesmo a unidade objectiva mais pura, a saber, os conceitos a priori (espaço e tempo) só é possível pela relação das intuições a essa apercepção. A unidade numérica dessa apercepção serve, pois, de princípio a priori a todos os conceitos, tal como o diverso do espaço e do tempo às intuições da sensibilidade” (CRP, A 107, p. 148).

sensível através da qual ele afeta a si mesma. Uma coisa é a apercepção da atividade do pensamento, outra coisa é a apercepção do fluxo de representações dadas ao sentido interno. A apercepção pura ou o *eu penso* não é produto de uma síntese, mas ela só surge no pensamento no decurso do processo da síntese intelectual. Ao sintetizar o objeto da intuição empírica, a atividade do entendimento deixa, no tempo, seu traço, seu rastro, ou melhor, seu reflexo. Nas palavras de Alain Renaut, tal reflexo é o que a consciência transcendental tem, através de suas determinações no tempo, de sua própria atividade. Finalmente, o que é, ou melhor, quem é esse reflexo? Ele nada mais é que a apercepção empírica, sujeito empírico durando no tempo e que se encontra entre o objeto real da experiência e a atividade pura do *eu penso*²⁶. O erro da psicologia racional foi não ter feito a distinção entre sentido interno e a apercepção pura, já que o *eu penso* como forma da consciência se distingue, em natureza, de seu conteúdo, o *eu sou*, determinado pela forma do tempo²⁷.

O tempo e as analogias da experiência

Devemos reler o tempo da *Estética transcendental* através da perspectiva da *Analítica transcendental*²⁸. O tempo da *Estética* já não se apresenta como o tempo originário, livre da atividade do juízo e das categorias. Ele é representado, antes mesmo da *Analítica*, como um tempo configurado, pelo menos, pela categoria de quantidade. A categoria de quantidade, tanto quanto a categoria de qualidade, é denominada categoria

²⁶ Não podemos deixar de reproduzir aqui os argumentos precisos de Alain Renaut: “A síntese, como mostra a teoria do esquematismo, efetuando-se através do tempo, torna inevitável que o ato do sujeito transcendental (que, como estrutura, se encontra fora do tempo) passe pelo tempo – e, nesse sentido, esse ato de síntese, ao mesmo tempo que produz um objeto, produz um reflexo dele mesmo no tempo, logo uma espécie de segundo fenômeno inseparável do primeiro (o objeto). Esse rastro da atividade de síntese no sentido interno produz, imediatamente, a consciência dessa atividade, e é um tal rastro ou um tal reflexo que Kant designa como uma intuição empírica indeterminada – a saber, a consciência da atividade de síntese se refletindo no tempo. É necessário que sejamos bastante precisos: o sujeito transcendental não se torna consciente dele mesmo diretamente, mas do reflexo de sua atividade no tempo, sob uma forma que se apresenta como uma existência (um eu sou), pois que há integração da estrutura categorial (como atividade de síntese conforme as categorias) numa intuição (o sentido interno), e isso na ocasião de uma sensação. Por esse processo, se constitui a percepção de um eu sou que se estabelece como um outro fenômeno, um fenômeno-sujeito, distinto do fenômeno-objeto; e esse segundo fenômeno se constrói em favor da constituição do fenômeno-objeto” (Renaut, *Kant aujourd’hui*, p. 214).

²⁷ É preciso não confundir *eu penso* e tempo. Inteligível e sensível, embora estejam intimamente ligados, sobretudo pelas sínteses sensíveis e os esquemas, diferem em natureza: “Se chamarmos *sensibilidade à receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afectado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento. Pelas condições de nossa natureza a intuição nunca pode ser senão sensível, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afectados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de pensar o objecto da intuição sensível” (CRP, A51, p. 89). Veremos, mais à frente, através das *Analogias da experiência*, como o entendimento, afetando o tempo, enquanto forma pura da intuição, configura o tempo da física. Se há um tempo constituído pela espontaneidade do entendimento, tal tempo é o tempo da matemática e da física que tem, como condição sensível, o tempo puro ou originário.

²⁸ “(...) o espaço e o tempo, apresentados na *Estética transcendental*, já são *entia imaginaria*, produtos da *synthesis speciosa* da imaginação transcendental, afecção do sentido interno pelo entendimento. Não haveria espaço e tempo como *quanta* se não houvesse <<efeito do entendimento sobre a sensibilidade>>, apresentando-os como intuição na qual pode ser refletida uma <<adição sucessiva de unidade à unidade (homogênea)>>, isto é, uma *quantitas*” (Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 302).

matemática e tem a função de constituir, através da síntese dos homogêneos – adição sucessiva das partes do tempo e do espaço –, a forma de nossas próprias percepções. Sobre o tempo puro ou originário, a categoria de quantidade constitui a multiplicidade das partes extensivas que compõem o tempo matemático. O número é o esquema ou a regra de construção, no tempo, de tal categoria. Ele é a regra que preside a construção das grandezas extensivas, que se definem como *partes extra partes*, ou partes externas umas em relação às outras cuja adição visa à formação de um todo que as precede enquanto conceito²⁹.

Por sua vez, a categoria de qualidade preside a síntese das partes que constituem o real da percepção, ou melhor, a sensação. Mas as partes da sensação não são extensivas, e, sim, intensivas; a sensação nos aparece sempre numa variação de grau que oscila entre mínimos e máximos. Vinte graus de calor não se dão através da soma de dez mais dez, como ocorre na soma das partes extensivas, mas se definem como uma quantidade que apreendemos instantaneamente³⁰. E se representamos a intensidade de uma sensação, só o fazemos a partir da representação de um ponto zero em relação ao qual ela aumenta ou diminui de modo instantâneo (CRP, B210, p. 203). Por outro lado, se reduzirmos a grandeza intensiva ao grau zero, só obteremos a consciência ou a apercepção pura³¹. A sensação, preenchendo e se restringindo ao sentido interno, nada mais é que o *eu* empírico que se encontra entre os fenômenos externos e a apercepção pura. Isso significa que a sensação, que corresponde ao real no fenômeno, nada nos diz quanto às existências efetivas fora de nós. A categoria de realidade, em Kant, não se encontra sob a categoria de modalidade que inclui a categoria de existência. Realidade não é uma modalidade, mas uma qualidade. Para pensarmos algo como existindo fora de nós, é necessário que recorramos às *Analogias da experiência*.

Se as categorias de relação constituem a experiência, elas não o fazem da mesma maneira que as categorias matemáticas. Essas últimas são, por excelência, constitutivas, uma vez que constituem tanto a intuição do espaço e do tempo quanto a realidade da percepção dos fenômenos; sabemos *a priori* que todos os fenômenos nos aparecem tanto em extensão quanto em intensidade. No entanto, não há nenhuma necessidade na relação que estabelecem entre as percepções que produzem. Cabe às categorias dinâmicas determinar um *nexus* necessário entre elas. As analogias da experiência são regras que determinam relações temporais necessárias entre os fenômenos; esses “princípios têm a particularidade de não dizerem respeito aos fenômenos e à síntese da sua intuição empírica, mas simplesmente à *existência* e à *relação* de uns com os outros, com respeito a esta existência (CRP, A178, p. 209)”. Tais regras, uma vez que conferem objetividade à relação entre as percepções, têm como princípio a apercepção originária ou o *eu penso*, princípio último e “condição objetiva de todo o conhecimento” (CRP, B138, p. 137). São chamadas analogias porque comparam as relações entre os conceitos com as relações entre os fenômenos³²: a substância está para o acidente o que a permanência está para a mudança, a causa está para o efeito o que t1 está para t2, o todo de um conceito está

²⁹ “Chamo grandeza extensiva aquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, necessariamente, a precede)” (CRP, B203, p. 199).

³⁰ “o grau designa apenas a grandeza cuja apreensão não é sucessiva, mas instantânea (CRP, A169, p. 203)”

³¹ “(...) da consciência empírica à consciência pura é possível uma passagem gradual, em que desaparece totalmente o real da primeira, permanecendo apenas a consciência formal (*a priori*) do diverso no espaço e no tempo; (...)” (CRP, B208, p. 201 e 202)

para as suas partes o que o todo de um corpo está para as suas (CRP, B112, p. 114 e 115). As sínteses dessas relações no tempo se dão através da síntese figurada guiada pelas funções do juízo; tal síntese do sensível visa à subsunção dessas relações nas categorias. Pretendemos, nesta seção, analisar os modos do tempo sem considerar a relação das formas do juízo com a síntese sensível. Nosso objetivo é apresentar o tempo determinado pelo entendimento o qual será, posteriormente, objeto de uma outra leitura tanto por parte da razão prática quanto por parte dos juízos teleológicos e estéticos. O discurso sobre a história não trabalha sobre uma matéria bruta, mas sobre uma realidade já estruturada pelo entendimento.

A permanência no tempo

A permanência é o esquema da categoria de substância que deve ser, entre os conceitos de relação, o primeiro a se realizar no tempo, dado que a causalidade e a simultaneidade se dão entre substâncias. Em Kant, não devemos identificar a substância com o Ser ou a essência, mas, sim, com uma função do entendimento que fixa, no tempo, relações entre os fenômenos.

A questão inicial que colocamos é: visto que nossa apreensão dos objetos é sempre sucessiva e se encontra em mudança constante, como poderíamos então apreender o próprio objeto além da multiplicidade de representações sucessivas que se encontram no sentido interno? Por outro lado, sabemos que o senso comum não põe em dúvida a realidade objetiva do objeto percebido; ele simplesmente acredita no seu poder de ultrapassar as percepções e de atingir o objeto³³. Em outras palavras, o senso comum crê que o objeto possui unidade, que é capaz de fazer a distinção entre as variações do sentido interno e o objeto, e que as modificações não tornam impossível o conhecimento do objeto. Como encontrar a justificação para tal crença? A primeira tarefa é a de tentar encontrar algo de permanente nos fenômenos. Ora, nas palavras de Kant, o tempo é a forma imutável de tudo aquilo que muda³⁴. As horas, os dias e os meses passam, mas não o tempo. As coisas se sucedem e mudam no tempo, mas o tempo não sucede ao tempo; caso contrário, deveríamos pressupor um outro tempo no qual tal sucessão fosse possível³⁵. Entretanto, o tempo como condição de toda mudança não pode ser percebido, muito menos conhecido. Inevitavelmente, surge um problema: como estabelecer a relação entre os fenômenos e o tempo? Para Kant, é necessário concebermos um representante do tempo. É a totalidade do mundo dos fenômenos que, regido por leis constantes e conservando sempre o mesmo *quantum* de matéria, se oferece como o substituto mais adequado do tempo. Porém a totalidade da natureza não é objeto de experiência nem de conhecimento, mas simplesmente uma idéia da razão. O que nos resta é substituir o todo da natureza por sistemas constituídos por *quanta* constantes

³² “Estes princípios autorizam-nos apenas a encadear os fenômenos segundo uma analogia com a unidade lógica e universal dos conceitos (...)” (CRP, B224, p. 211).

³³ “(...). Julgo que, em todas as épocas, não só o filósofo, mas também o próprio entendimento comum, pressupuseram esta permanência, como substrato de toda a mudança dos fenômenos (...)” (CRP, A184, p. 214).

³⁴ “(...). O tempo, em que toda mudança dos fenômenos deverá ser pensada, permanece e não muda, (...)” (CRP, A182/B225, p. 212).

³⁵ “(...). Se quiséssemos atribuir ao próprio tempo uma sucessão, teríamos que conceber um outro tempo em que esta sucessão fosse possível” (CRP, A183, p. 213).

e mensuráveis de matéria³⁶. A natureza é, na realidade, o conjunto desses sistemas constantes, relativamente fechados e regidos por leis. Assim, não só é possível determinar permanências que venham esquematizar a categoria de substância, como também garantirmos o próprio fenômeno da sucessão. Com efeito, seríamos incapazes de perceber sucessão ou modificações se não pressupuséssemos algo que permanecesse no tempo e que não fosse objeto nem de aumento nem de diminuição, nem de nascimento nem de dissolução³⁷. Contudo, na experiência, o que temos da substância são os seus acidentes, que constituem sistemas constantes, interagindo entre si³⁸. Na verdade, as substâncias fenomênicas, que poderíamos chamar de representações empíricas do tempo, tanto nascem quanto perecem na condição de estados da substância; para usar a expressão de Philonenko (*L'oeuvre de Kant*, p. 215), elas são *conjuntos regrados de acidentes* através dos quais a substância se expressa. Enquanto possuem a propriedade de perdurar em sua regularidade (*duração*), as substâncias fenomênicas se apresentam como imagens do tempo, isto é, do imutável.

A sucessão no tempo

Entretanto, um problema persiste: não explicamos ainda como seríamos capazes de fazer a diferença entre a sucessão das representações do sentido interno e a sucessão no objeto. Como fazer a distinção entre a apreensão sucessiva que o espírito faz do objeto e a sucessão no próprio objeto? Em outras palavras, precisamos provar que a apreensão sucessiva pode ser também a apreensão de uma sucessão efetiva. Se levarmos em conta que a substância somente se exprime através de seus estados ou seus acidentes, e se atentarmos para o fato de que tais estados são efeitos de uma relação causal, isto é, que as transformações de uma substância são produzidas por uma causa, nos encontramos muito próximos da resolução do problema. Com efeito, só conseguiríamos marcar a diferença entre a apreensão subjetiva e a apreensão objetiva no momento em que pudéssemos atribuir à sucessão das modificações de um objeto uma ordem estabelecida por uma regra causal que “nos obrigasse a observar esta ordem das percepções, de preferência a qualquer outra, ou melhor, que é essa obrigatoriedade, que verdadeiramente torna primeiramente possível a representação de uma sucessão no objecto” (CRP, B242/A197, p. 223). É a regra causal então que faz com que as representações subjetivas saiam para fora de si e adquiram valor objetivo (CRP, A197, p 223). Uma apreensão arbitrária ou meramente subjetiva é aquela que realizamos quando, por exemplo, apreendemos uma casa: podemos determinar a ordem da apreensão ao nosso bel-prazer; é possível começarmos pelo lado esquerdo ou pelo direito, por cima ou por baixo. Já a apreensão de um barco subindo um rio apresenta uma ordem irreversível: observamos o barco, impelido pela corrente, passar de um ponto *a* em *t*₁ para um ponto *b* em *t*₂; nesse caso, somos incapazes de reverter a ordem da sucessão. Na verdade, é quando aplicamos a regra de

³⁶ “Em outros termos, nós devemos escolher substitutos da natureza – sistemas físicos relativamente fechados – que nos fornecerão elementos invariantes – a partir dos quais nós poderemos medir o tempo”. Alexis Philonenko. *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique, tome I*. Paris: Vrin, 1969, p. 209.

³⁷ “(...) é essa mesma permanência que torna possível a representação da passagem de um estado para outro (...) e só enquanto determinações mutáveis do que permanece, podem ser empiricamente conhecidos esses estados” (CRP, A188, p. 216).

causalidade aos fenômenos, que se encontram indeterminados num primeiro momento, pois não podemos distingui-lo de nossa apreensão subjetiva, que eles adquirem o estatuto de objeto. Sem a regra da causalidade, não há experiência do fenômeno enquanto objeto: “Na síntese dos fenômenos o diverso das representações é sempre sucessivo. Ora, desse modo, nenhum objecto é representado, porque nesta sucessão (...) nenhuma coisa se distingue de outra. Mas, logo que percebo ou pressuponho, que esta sucessão implica uma relação com o estado precedente, do qual deriva a representação, segundo uma regra, então (...) conheço um objecto, (...) (CRP, A198, p.233 e 224). Assim, é conferida ao tempo uma ordem na qual cada fenômeno tem o seu lugar próprio: a causa deve sempre preceder o efeito segundo uma regra universal³⁹. E, nessa ordem do tempo, não é possível conceber um fenômeno que não tenha sido precedido por um outro como sua causa. No tempo da experiência objetiva, não podemos constatar uma causa absoluta ou uma causa primeira. A concepção de uma causalidade absoluta pressuporia um tempo anterior vazio, algo que é completamente contrário à experiência⁴⁰. Não há nenhum fenômeno na natureza ao qual poderíamos atribuir a causalidade absoluta, uma vez que estar no tempo implica se encontrar inserido em relações, o que equivale a dizer que qualquer causa no tempo é sempre efeito de uma outra que a precede. A tese da terceira antinomia da razão pura sustentará a existência de uma primeira causa, não precedida por nenhuma outra, que inicie a série causal no tempo. Sem tal pressuposição, nos seria impossível pensar que algo pudesse começar ou vir a ser no tempo (CRP, A444/A446, p. 406). No entanto, como conceber uma causa absoluta sem que recaíamos no encadeamento temporal das causas relativas? A solução de tal problema implicará uma nova leitura do tempo ou uma nova relação do espírito humano com o tempo. Analisaremos o problema numa outra seção dedicada ao tempo e à causa pela liberdade.

Kant ainda argumenta, mostrando que a substância é inseparável da relação causal, que a causalidade nos conduz à noção de ação, que nos leva ao conceito de força que nos remete à substância como fonte de toda mudança: “Onde há acção, ou seja, actividade e força, há também substância, e só nesta se deverá procurar a sede dessa fecunda fonte dos fenômenos” (CRP, B250, p. 228). Uma substância pode ser identificada com um momento de tempo uniforme e contínuo em que ela, enquanto causa, age e exerce sua força, continuamente, sobre uma outra substância. Nesse sentido, a relação de causa e efeito pode ser simultânea, já que ambos coexistem num mesmo tempo. Porém, só percebemos a relação causal na sucessão porque a causa não realiza todo seu efeito num único instante; entre causa e efeito, além de haver um momento de tempo

³⁸ “Também, a substância não é <<outra coisa>> que seus acidentes; ela não é, como mostrará Fichte depois de Kant, senão o movimento dos acidentes” (Philonenko, *L’oeuvre de Kant*, p. 210).

³⁹ “(...), são os fenômenos que têm que determinar reciprocamente as suas posições na ordem do tempo, isto é, o que sucede ou acontece deve seguir-se, segundo uma regra universal, ao que estava contido no estado anterior; de onde se constitui uma série de fenômenos que, por intermédio do entendimento, produz e torna necessária, na série das percepções possíveis, a mesma ordem e o mesmo encadeamento contínuo que se encontra *a priori* na forma da intuição interna (o tempo), em que todas as percepções teriam que ter o seu lugar” (CRP, A200, p. 225).

⁴⁰ “Admiti que algo começa pura e simplesmente a ser. Tereis de admitir um ponto de tempo em que não era. Mas a que ligareis, esse ponto de tempo, senão ao que já existe? Porquanto um tempo vazio precedente não é objecto de percepção; (...)” (CRP, A188, p. 216). “(...) nascer não atinge a substância (...), não é origem a partir do nada. Quando esta origem é considerada como efeito de uma causa estranha, chama-se criação, o que

intermediário, existe uma quantidade de grandezas intensivas da matéria através da qual a ação deve transitar (CRP, B253/A209, p. 229 e 230).

Mas se a apreensão é sempre sucessiva, como percebemos a simultaneidade no tempo? Kant diz que a percepção da simultaneidade é possível quando a ordem da sucessão nos é indiferente (CRP, B258, p. 233): podemos passar tanto de *a* para *b* quanto de *b* para *a*. Entretanto, a reversibilidade não basta; afinal, ela não é uma das características da sucessão subjetiva? Que garantia teríamos de que a simultaneidade pertence aos próprios objetos? Mais uma vez, a relação causal vai determinar a validade objetiva do fenômeno. O fato é que as substâncias exercem influência umas sobre as outras, ou melhor, todas as substâncias, que se encontram numa relação de simultaneidade, estão em relação de causalidade mútua ou de ação recíproca, e é assim que à simultaneidade é conferida a objetividade (CRP, B258, p. 233). Por outro lado, o espaço é a condição pela qual a simultaneidade dinâmica ou temporal é perceptível: *a* e *b* só são percebidos simultaneamente em *t*₁ se estiverem em lugares diferentes: “*Facilmente se observa, nas nossas experiências, que só as influências contínuas em todos os lugares do espaço podem conduzir o nosso sentido de um objecto para outro; que a luz que actua entre os nossos olhos e os corpos do mundo pode efectivar uma comunidade mediata entre nós e esses corpos, provando, desse modo, a simultaneidade dos últimos; (...)*” (CRP, B260, p. 234).

Excurso: refutação do idealismo

Contra o idealismo problemático, aquele que afirma a indubitabilidade da experiência interna em relação à incerteza da existência dos objetos externos, Kant desenvolve uma refutação do quarto paralogismo, cujo argumento é:

*“Aquilo, cuja existência só pode ser concluída como uma causa de percepções dadas, tem apenas uma existência duvidosa.
Ora, todos os fenômenos exteriores são de natureza tal que a sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas concluída como a causa de percepções dadas.
Portanto, a existência de todos os objetos de sentido externo é duvidosa”* (CRP, A 366 e A 367).

Segundo o idealismo problemático, o pensamento só dispõe de acesso aos objetos externos através da mediação das percepções. Ora, o que são as percepções senão representações que se encontram no sentido interno? De maneira alguma, posso determinar com certeza se as minhas percepções são causadas pelos objetos externos ou pela mera atividade do meu pensamento. A que então tenho acesso imediato? Só posso garantir a existência do meu próprio pensamento do qual, através da reflexão, disponho de uma intuição intelectual. Por outro lado, o idealismo problemático se verá envolvido num sério problema: como realizar a união entre o pensamento, ou melhor, a alma – à qual tenho acesso imediato pela experiência interna –, e os objetos extensos, mais especificamente o corpo que, por ser extenso, difere em natureza da alma?

como acontecimento entre os fenômenos se não pode admitir, porquanto a sua possibilidade destruiria a unidade da experiência” (CRP, A206, p. 228).

Concebendo uma diferença de natureza entre o interno e o externo, como se a experiência interna fosse completamente independente da experiência externa, o idealismo problemático não só duvida da existência efetiva dos objetos externos como também se vê em sérias dificuldades quando procura estabelecer a união entre a alma, o interno e o inextenso, e o corpo, o externo e o extenso⁴¹. Evidentemente, uma solução é encontrada para tal problema, mas sob a condição da perda de lucidez do pensamento e da intensificação dos delírios da razão; não é desconhecido o fato de que tudo será entregue nas mãos de Deus, que cuidará de garantir a harmonia entre a alma e o corpo. Como todo grande filósofo, Kant não ataca a resposta ao problema colocado; ele não aplica os critérios de verdade e falsidade às respostas, mas, sim, aos problemas, que podem ser mal ou bem elaborados, pois o que Kant vai nos dizer é que: se, de antemão, concebermos os objetos externos como *coisas em si*, ou mesmo o espaço como *coisa em si*, não haverá possibilidade de estabelecermos com eles qualquer relação, pois, devido a sua própria definição, o que é em si não pode ser em outra coisa, isto é, nada pode condicioná-lo, muito menos nossa intuição⁴². Ora, a *Estética transcendental* considera tanto o tempo quanto o espaço como simples representações, como formas ou maneiras através das quais somos afetados pelos dados sensíveis que são, por sua vez, meras representações na intuição. Certamente, o objeto em si ultrapassará os limites de nossa capacidade de representar, mas isso não significa que ele se localize e permaneça no exterior; ele nem mesmo se localiza ou permanece, visto que permanência e localização nada mais são que representações em outras representações que são o tempo e o espaço. O que temos através do sentido externo? Meras percepções ou representações que atribuímos, por motivos meramente metodológicos, a um objeto transcendental = x, objeto em geral que nos permite atribuir as percepções a algo fora de nós; fora aqui entendido não como algo exterior, mas diferente de qualquer representação, e não pré-existente à faculdade de julgar. Nas palavras de Béatrice Longuenesse:

*“O x do juízo, isto é, o termo não discursivo ao qual são relacionadas as formas discursivas e suas ligações, pode ser interpretado não mais como sendo imanente à intuição sensível, mas como objeto exterior a toda representação, pensado para a intuição sensível, (...)”*⁴³

“(...) o x do juízo, ao qual são reportados os conceitos, depende ele mesmo do juízo que o ‘visa’”.⁴⁴

Dado o que foi desenvolvido até aqui, é natural afirmarmos que o sentido interno, tal como o sentido externo, nada nos oferece senão representações que, de modo algum, nos dão acesso à alma como *coisa em si*. Tanto no sentido interno como no sentido externo, só nos deparamos com fenômenos, representações sensíveis que se encontram no próprio espírito através da faculdade das intuições. Ora, o que o idealismo problemático postulava como duas substâncias ontologicamente separadas, de um lado a alma e do outro o corpo, torna-se,

⁴¹ “Esta hipótese de união entre duas espécies de substâncias, a pensante e a extensa, tem por fundamento um dualismo grosseiro e transforma estas substâncias, que são meras representações do sujeito pensante, em coisas subsistindo por si” (CRP, A 392, p. 367).

⁴² “Ora, simples relações não fazem conhecer uma coisa em si; eis porque bem se pode avaliar que, se o sentido externo nos dá apenas representações de relações, só poderá conter, na sua representação, a relação de um objeto com o sujeito e não o interior do objeto, o que ele é em si. O mesmo se passa com a intuição interna” (CRP, B 67, p. 83).

⁴³ (Longuenesse, p. 130)

⁴⁴ Ibidem, p. 128.

em Kant, uma simples distinção, realizada no próprio pensamento, entre sentidos interno e externo. Agora, o problema não se configura mais como a possibilidade ou a impossibilidade da união entre a alma e o corpo, mas se apresenta como uma possível articulação entre os sentidos interno e externo. Ora, não basta apenas o tempo para que o *eu penso* apreenda a si mesmo e determine sua existência como sujeito empírico; antes é preciso que, ao sentido interno, uma multiplicidade seja dada; com efeito, o que encontramos no fluxo incessante de nossa experiência interna são percepções ou representações fornecidas pelo sentido externo⁴⁵? No seio de nossa experiência interna não encontramos nada que não tenha sido dado pela experiência externa das coisas. Sim, referimo-nos a coisas ou substâncias que não só permanecem no tempo, mas também devem, necessariamente, permanecer e se localizar no espaço⁴⁶. Um dos elementos da crítica ao idealismo problemático consiste justamente em apontar para a ausência de qualquer substância dada somente pelo sentido interno. De fato, o sujeito psicológico jamais se apresenta como uma substância, mas como uma unidade extremamente precária da multiplicidade de imagens, afetos, inclinações e desejos ligados às representações dadas pela experiência das coisas do mundo. Vemos que, na crítica kantiana, ao contrário do que ocorre com o idealismo problemático, o espaço se apresenta como a via pela qual fazemos a experiência imediata das coisas, e o sentido interno, por sua vez, se configura como o que nos possibilita apenas uma experiência mediata dos objetos⁴⁷. Evidentemente, isso não significa que o tempo seja derivado do espaço, mas simplesmente que o tempo deve contar com a solidariedade do espaço que o auxilia fornecendo a matéria de suas representações⁴⁸. Vemos então o quanto o sujeito empírico é dependente de seu próprio corpo, que se encontra no espaço e que deve lhe fornecer, incessantemente, a matéria de seu próprio conteúdo. Seguindo a trilha das análises de Beatrice Longuenesse, afirmamos que os elementos da tríade o *eu* transcendental, o *eu* empírico e o corpo são inseparáveis⁴⁹. Dissemos que o *eu penso* não afeta a si mesmo pela forma do tempo sem que se desdobre num *eu* empírico; não há apercepção pura sem a síntese realizada, pelo entendimento, sobre a matéria que é dada ao sentido interno. Por outro lado, a matéria que é dada ao sentido interno só pode ser fornecida pelo sentido externo que põe o corpo próprio como uma substância no espaço permanecendo e se relacionando com as outras substâncias. Não só através do nosso corpo próprio determinamos nossa posição no espaço relativamente a outros corpos, constituindo assim o espaço empírico, como também é através do corpo e de seus cinco sentidos que fornecemos, constantemente, a matéria tanto para a síntese sensível quanto para a síntese discursiva (Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 451). As funções de

⁴⁵ “(...) só a experiência exterior é propriamente imediata, e que só por seu intermédio é possível, não a consciência da nossa própria existência, mas sua determinação no tempo isto é, a experiência interna” (CRP, B 276 e B 277, p. 245).

⁴⁶ Só podemos “(...) perceber toda a determinação de tempo pela mudança nas relações externas (o movimento) com referência ao que é permanente no espaço (...)” (CRP, B 277, p.245).

⁴⁷ “(...) a experiência interna só é possível mediatamente, e apenas através da experiência externa” (CRP, B 277, p. 245).

⁴⁸ Longuenesse observa que a intuição do tempo exige o auxílio do espaço: “Não haveria intuição do tempo se não houvesse ato de produção de uma figura no espaço” (Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 254).

⁴⁹ “Não há para Kant unidade transcendental da apercepção fora do incessante esforço do juízo percorrendo cada um dos estados de nossas representações sensíveis, e essa unidade transcendental (unidade da consciência de si como condição de todo conhecimento de objeto) é indissociável da unidade empírica da consciência associada a um corpo próprio; (...)” (Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 456).

unidade, que são as formas do juízo, só tornam possível a síntese dos conceitos se, antes, realizar a síntese figurada que, organizando a matéria caótica dada à sensibilidade, visa à reflexão da multiplicidade sob a unidade das categorias (Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, p. 456). Ao organizar o caos que sempre o ameaça, o entendimento, através de seu poder de julgar, não só constitui o objeto da experiência como também reflete sua atividade no sentido interno, que acolhe a unidade precária do sujeito empírico, que, por sua vez, sente a força da atividade do sujeito transcendental sendo exercida sobre ele⁵⁰. Resta perguntarmos se, uma vez descartada a psicologia racional, abrimos espaço para uma psicologia empírica. Uma vez que o sujeito empírico não se apresenta como uma unidade pura do tempo ou uma substância dada no espaço, não vemos como ele se tornaria objeto de uma ciência rigorosa tal qual a matemática ou mesmo uma ciência da natureza, a exemplo da física. Assim, devemos descartar também a psicologia empírica como ciência, pois, além de não conhecermos nada de fixo ou de substancial em nós mesmos somente através do sentido interno, nada podemos dizer, de maneira científica, do sujeito psicológico dos outros, uma vez que ele jamais é dado no espaço como objeto de conhecimento⁵¹.

Uma outra leitura da relação entre o *eu penso* e o tempo

Na realidade, do ponto de vista da filosofia kantiana, a questão *se podemos conhecer o sujeito transcendental e o sujeito empírico* não é pertinente. O problema do conhecimento teórico deve se deslocar em direção a um problema prático⁵²: como é possível promover a síntese entre a espontaneidade de um sujeito transcendental que se encontra fora do tempo e que, não determinado pelas leis da natureza, é capaz de estabelecer a sua própria lei, e a passividade de um sujeito empírico governado pela lei natural e arrastado pelas mais diversas inclinações? O que deve fazer o homem para submeter a sua parte empírica aos fins supremos da razão? De que modo promover o acordo do sujeito transcendental consigo mesmo, pela própria forma que o separa de si, isto é, o tempo? O que deve fazer o sujeito transcendental para capturar a unidade precária de sua parte empírica e submetê-la à unidade absoluta de sua própria lei? Há fios condutores e signos que nos permitam dizer que tal síntese seja possível? Precisamos dizer que, se Kant resolve o problema da relação entre o corpo e a alma, é justamente às custas de reintroduzir uma nova problemática na relação entre o supra-sensível e o sensível, não mais aquela entre o corpo e a alma, entre o que é inextenso e extenso, mas,

⁵⁰ “Deste modo, a espontaneidade, da qual tenho consciência no *Eu penso*, não pode ser compreendida como o atributo de um ser substancial e espontâneo, mas somente como a afecção de um eu passivo que sente seu próprio pensamento, sua própria inteligência, aquilo pelo qual ele diz *EU*, exercer-se nele e sobre ele, mas não por ele” (Deleuze. *Diferença e Repetição*, p. 151).

⁵¹ Segundo Alexis Philonenko, a psicologia racional tomou como objeto de um conhecimento certo o que era somente objeto de um problema, visto que o sujeito empírico, o único que é dado ao sentido interno, é considerado por Kant como uma intuição empírica indeterminada: “Assim, aparece, sob *um* aspecto, o vício mortal da psicologia racional: ela confunde problema e *conhecimento*” (Philonenko. *L’oeuvre de Kant*, p. 249).

⁵² “A questão *O que é o homem?* torna-se *O que faz o homem dele mesmo?*. Ela substitui um problema de *essência* por um problema de *sentido*.” Simone Goyard-Fabre. *L’homme et le citoyen dans l’anthropologie kantienne*. In: L’Année 1978: Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des lumières. Actes du colloque de Dijon 9-11 mai 1996. Sous la direction de Jean Ferrari. Paris: Vrin, 1997, p. 87.

antes, entre o sujeito como pura atividade, e o sujeito como passividade. A questão não se define mais através da relação entre o sujeito pensante e um mundo exterior como *coisa em si*, mas, sim, se formula através da indagação sobre o uso possível que o sujeito transcendental livre pode fazer da parte mundana que lhe é interior e inseparável. É necessário então que a filosofia transcendental, que vinculou o tempo ao pensamento provocando sua cisão em transcendental e empírico, encontre passagens entre o sensível e o supra-sensível. Se nada podemos dizer com certeza sobre o que se passa no interior dos sujeitos, ao menos dispomos da possibilidade de estudá-los através das relações que estabelecem, no espaço, com os outros. A antropologia segue justamente esse fio condutor que torna possível o estudo do uso pragmático que o homem faz, pode e deve fazer de sua parte empírica através das relações que estabelece com seus semelhantes⁵³. Dados os limites e a natureza transcendental das faculdades do espírito humano, a antropologia propõe uma observação, uma descrição e uma classificação dos elementos empíricos constitutivos do sujeito sensível que, segundo sua estrutura precária, introduz o desequilíbrio, o distúrbio e a deficiência no uso tanto teórico quanto prático das faculdades transcendentais (Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 230)⁵⁴. Evidentemente, as emoções, as paixões e as inclinações não são causa da embriaguez, da ignorância, da preguiça e de todos aqueles vícios que tornam o homem inferior a um animal; o mal não vem das inclinações, mas se origina a partir de uma decisão da liberdade, de uma livre iniciativa em não seguir sua própria lei e se deixar conduzir pelas mais diversas afecções⁵⁵. Mas, se a liberdade pode permitir conduzir-se pelas mais desenfreadas paixões, por outro lado, ela pode fazer das próprias inclinações o veículo e o aliado para a realização de sua lei no mundo sensível⁵⁶. O que a natureza fez do homem pode ser usado tanto a seu favor quanto para sua miséria. A dissimulação do respeito ao outro e aos valores morais suscitam, possivelmente, com o tempo, o interesse moral; o ciúme e a inveja entre os indivíduos os fazem desenvolver seus talentos naturais; o amor e a sexualidade exigem o refinamento dos costumes, e a diversidade das raças a qual introduz a rivalidade e a guerra no mundo não só conduz o povoamento da terra como também exige a instauração da paz sob o comando do direito. A estética, a cultura, a política e o direito são instâncias que nos permitem determinar o grau de aproximação que os

⁵³ “O conhecimento fisiológico do homem visa a explorar o que a natureza faz do homem, o conhecimento pragmático, o que o homem, ser livre em seus atos, faz ou pode e deve fazer dele mesmo” (Antropologia, *Prefácio*, VII, 119, p. 939).

⁵⁴ “Daí o fato de a *Antropologia* dar tanta importância, em sua primeira parte, a tudo que – desajustes mentais, deficiências do espírito, doenças da alma (§ 45, sqq.), afetos (§ 74, sqq.) e paixões (§ 80 sqq.) – pode privar o homem dessa capacidade de desenraizamento em relação à natureza em que consiste a liberdade; daí também o fato de ela, em sua segunda parte, privilegiar (...), em seus desenvolvimentos sobre o <<caráter da espécie>>, a capacidade da humanidade <<de se cultivar, de se civilizar e de se moralizar>>, conforme o tema de uma <<educação coletiva do gênero humano>>”. Alain Renaut. *La place de l'Anthropologie dans la théorie du sujet*. In: L'Année 1798: Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières. Actes du colloque de Dijon 9-11 mai 1996. Sous la direction de Jean Ferrari. Paris: Vrin, p. 61.

⁵⁵ “(...) não existe inclinação para o mal moral, pois este deve surgir da liberdade; e uma inclinação física (que é fundada em solitações sensíveis) em vista de algum uso da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição. Uma inclinação para o mal só pode ser vinculada à faculdade moral do arbítrio.” Emmanuel Kant. *La religion dans les limites de la simple raison*. In: Oeuvre philosophiques, v. III, les derniers écrits. Traduction d'Alexis Philonenko. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, VI, 31, p. 43.

⁵⁶ “Um templo à covardia, à preguiça, à inveja, à avareza, à dissimulação e à desconfiança”. Emmanuel Kant. *Réflexions sur l'anthropologie*. In: Monique Castillo. Kant et l'avenir de la culture. Paris: PUF, 1990, p. 256.

homens conseguiram realizar entre a liberdade e a natureza. O despreendimento em relação à existência dos objetos empíricos, e a sociabilidade que aproxima os arbítrios que vemos no juízo de gosto, a cultura, com o refinamento das inclinações, o desenvolvimento dos talentos através da insociável sociabilidade e o afloramento da capacidade do homem em estabelecer fins; a política com seu espaço público, que convida os indivíduos a exercerem sua autonomia de pensamento e expressão, e o direito que vem regular, segundo uma lei universal, a relação entre os arbítrios, se apresentam como intensificadores da presença, no sensível, da liberdade do sujeito transcendental. A síntese entre as duas formas do sujeito, separadas pelo tempo, se define como a história que abarca todas as instituições, até agora referidas, que revelam, nas relações entre os homens, uma evolução em direção ao melhor, isto é, a intensificação constante do reflexo, no tempo, da atividade do supra-sensível. O tempo que, do ponto de vista da razão teórica, era determinado como um encadeamento sucessivo de fatos privados de qualquer finalidade, agora passa a ser dotado de sentido pela idéia de progresso tornada possível pelo exercício da razão prática⁵⁷. Isso significa que, se o tempo que cinge o pensamento em transcendental e empírico não pode ser eliminado, é preciso que o tempo, que antes se apresentava como o signo de uma cisão, passe a ser considerado como o signo de uma síntese entre as duas formas do sujeito. Nesse sentido, as idéias absolutas da razão que se situam fora do tempo não devem ser entendidas como modelos para o sujeito empírico imerso no tempo, que corromperia a forma e o sentido das idéias. Entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico, a relação não é de modelo e cópia⁵⁸; há muitas

“Animalidade e liberdade (com a razão), coisa ruim, mas que engendra o bem através da razão” (Ibidem, p. 264).

⁵⁷ No segundo capítulo, veremos como a faculdade de julgar reflexionante, a serviço da razão prática, vai conferir sentido aos fatos da natureza. Sobre esse tema, ver o interessante texto *Sens et Fait* de Eric Weil: “(...) o sentido é um fato, os fatos têm um sentido, eis a posição fundamental da última Crítica”. Eric Weil. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1990, p. 65.

⁵⁸“Para Kant, ao contrário, o *Eu* não é um conceito, mas a representação que acompanha todo conceito; e o *Eu* não é um objeto, mas aquilo a que todos os objetos se reportam como à variação contínua de seus próprios estados sucessivos e à modulação de seus graus no instante. A relação conceito-objeto subsiste em Kant, mas encontra-se duplicada pela relação *Eu-Eu*, que constitui *uma modulação, não mais uma moldagem*” (Deleuze, *Crítica e clínica*, p. 40). Na verdade, Deleuze não compara Kant a Platão, mas, sim, a Aristóteles. Em Aristóteles, ele vê, na relação conceito-objeto, uma espécie de modelagem na qual o conceito ou forma em ato modela uma matéria em potência. Em Kant, é possível pensar a relação conceito-objeto como uma modelagem dado que o conceito organiza uma matéria segundo um modelo ou uma regra que ele fornece à imaginação; em outras palavras, o conceito constitui objetos. Ora, embora a idéia platônica e o conceito kantiano sejam diferentes, há, pelo menos, uma semelhança entre os dois: ambos são constitutivos de fenômenos. Mas o caráter constitutivo é justamente o que Kant nega à idéia. É verdade que Kant ainda conserva o vocabulário modelo-cópia, mas o sentido não é exatamente o mesmo que encontramos em Platão. Se Kant atribui a função de modelo à idéia, é no sentido de que ela deve servir de padrão de medida para a ação do homem no tempo, e não como princípio constitutivo de objetos. O poder que a idéia exerce sobre o fenômeno não é constitutivo, mas regulador. A idéia como princípio regulador deixa de ser modelo e passa a ser princípio de mudança no mundo sensível e não princípio de conservação. E é do ponto de vista prático que a função transformadora da idéia se afirma com maior força: “A liberdade abre perspectivas ilimitadas, que não podem ser restringidas em nome da experiência ou das instituições existentes; o campo da ação livre está aberto à construção indefinida em direção à perfeição...” Ricardo R. Terra. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995, p. 22. Ricardo Terra insiste na tensão entre a idéia reguladora supra-sensível e as instituições políticas empíricas na filosofia da história de Kant. Na CRP, Kant argumenta que nenhum exemplo da idéia é possível se apresentar no tempo; a idéia deve ser vista como princípio de aperfeiçoamento das ações humanas. A idéia como princípio regulador das ações é denominada ideal, “(...) isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinável apenas pela

razões para que o platonismo dogmático seja incapaz de acolher a idéia de progresso no tempo; uma delas se deve ao fato de ter separado, de maneira estanque, o mundo sensível do mundo inteligível, o tempo da idéia; exercendo muito pouca influência sobre o tempo, as idéias viam o seu poder sobre os objetos sensíveis limitado⁵⁹. O demiurgo reproduzia uma só vez a idéia no objeto que nascia na primeira manhã e, logo em seguida, a degradação se iniciava⁶⁰. Em Kant, o sujeito transcendental não vai procurar as idéias num além-mundo⁶¹, visto que elas se configuram como formas puras de sua razão; por outro lado, o tempo é concebido como uma forma desse próprio sujeito, forma da qual ele não pode se separar⁶². Então, a relação entre o

idéia” (CRP, A 568, p. 485). “O ideal (...) serve de protótipo para a determinação completa da cópia e não temos outra medida das nossas ações que não seja o comportamento deste homem divino (*o sábio estóico*) em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca possamos alcançar. Conquanto não queiramos atribuir realidade objectiva (existência) a estes ideais, nem por isso devemos considerá-los quiméricos, porque concedem uma norma imprescindível à razão, que necessita do conceito do que é inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito. Porém, é inviável querer realizar o ideal num exemplo, ou seja, no fenômeno, (...)” (CRP, A 569 e A 570, p. 486). Sobre o sentido fraco dado à noção de adequação entre idéia e fenômeno em Kant, Cruz escreve: “(ii.) Se tomarmos a palavra ‘adequação’ em um sentido forte, nenhum objeto dos sentidos seria ‘adequado’ (*adäquat*). No entanto, se o fato é fenômeno dessa idéia em particular, e não de uma idéia qualquer, deve haver um sentido (‘fraco’) em que se possa dizer que há, ao menos, um certo grau de adequação entre fenômeno e idéia, por mais dissimilares que possam ser. (iii.) O próprio vocabulário de ‘fenômeno’ e ‘idéia’ (‘coisa em si’) pressupõe, portanto, a possibilidade de uma adequação fraca entre ambos. (...)”. José Humberto de Brito Cruz, *Autonomia e Obediência: o Problema do Direito de Resistência na Filosofia Moral e Política de Immanuel Kant*. Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia – Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Julho de 2004, p. 101 e 102.

⁵⁹ Kant entende que Platão, apesar de seus exageros, já intuía a idéia como um princípio supra-sensível capaz de fundar a moralidade (CRP, A472/B500, p. 425). No entanto, o platonismo faz uso ilegítimo das idéias quando as considera como causa formal ou princípio constitutivo da natureza física. Por outro lado, uma vez que a idéia, em Platão, se encontra retirada num outro mundo, separada completamente da matéria que deve ordenar, a tese de um Deus artesão se faz necessária para garantir uma causa eficiente que promova a mediação entre o mundo da idéias e a matéria do mundo sensível. Conceber a idéia como princípio constitutivo e separá-la, dessa maneira, do sensível e ainda exigir que haja uma adequação, no sentido forte da palavra, entre ambos, nos leva a considerar a relação entre sensível e supra-sensível mais precária do que deveria ser. Para Kant, como veremos, só podemos conceber a idéia como fundamento da natureza de maneira puramente hipotética. Sobre a idéia, o demiurgo e o mundo sensível, além do *Timeu*, também ver: Giovanni Reale. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

⁶⁰ “De fato, segundo o *Timeu*, é preciso distinguir não entre dois, mas três estados de natureza: a natureza antes da criação do mundo (espécie de grau zero do sensível, antes de qualquer determinação formal), a natureza durante a criação (a combinação inicial da inteligência com o sensível que começa a degradar-se assim que termina o ato divino), e a natureza após a criação (a natureza atual degradada)”. Clément Rosset. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Traduzido do francês por Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989, p. 224.

⁶¹ “(...) malgrado as aparências, Kant não é Platão, (...) ‘o mundo inteligível’ kantiano não é *outro mundo* realmente distinto daquele dos fenômenos, mas um *outro ponto de vista* sobre esse mundo, (...)”. Jacob Rogozinski. *Le don de la loi: Kant et l’énigme de l’éthique*. Paris: PUF, 1999, p. 85.

⁶² A comparação entre Platão e Kant visa marcar a importância da nova maneira de pensar, na filosofia kantiana, a relação entre idéia e tempo. Para fazer ressaltar a originalidade do pensamento crítico, nada mais adequado do que confrontá-lo com o platonismo que é considerado, na própria **Crítica da razão pura**, como um dogmatismo do qual o pensamento crítico pode fazer uma outra leitura. Nas palavras de Cassirer: “Era uma das metas principais da *Crítica da razão pura* em restaurar fielmente, em sua significação e direito originais, a idéia platônica”. Ernst Cassirer. *L’idée de l’histoire: les inédits de Yale et autres écrits d’exil*.

sensível e o supra-sensível se torna muito mais dinâmica, já que o sujeito transcendental, como pura atividade, não pára de afetar o tempo, que jamais se verá livre de sua influência. Se o tempo muda, se progride, se se dirige a um fim, é justamente porque a razão, através de suas idéias, o faz mudar numa certa direção. A razão agora condiciona o tempo que, pelo fato de não nos dar nada de absoluto, vê suas partes se sucederem através de uma mudança produzida pelas idéias transformadoras da razão. A sutileza do pensamento de Kant nos leva a pensar uma nova relação entre idéia e tempo, pois se a idéia deve dobrar o tempo, ela não pode fazê-lo segundo a relação do molde e do moldado, do modelo e da cópia, visto que tal relação contraria a natureza do próprio tempo que, assim, se revela necessariamente como corruptor das idéias⁶³. Ao contrário do dogmático, o filósofo crítico sabe, por exemplo, que nenhum sistema jurídico ou ético é cópia da idéia, mas, sim, uma manifestação ou uma aproximação precária da idéia que se apresenta como princípio que deve fazer o tempo avançar em direção a um fim que jamais será realizado no sensível, a liberdade ética. Se a razão teórica nos diz que só podemos conhecer o que o tempo nos dá, a razão prática nos diz que o tempo não nos dá e jamais nos dará a liberdade ética que, não se apresentando como uma moral daquilo que é, se estabelece como uma moral do dever ser. O pensamento, marcado pelo signo da finitude, deve necessariamente apreender sua espontaneidade absoluta como uma idéia reguladora que oriente sua ação através do tempo⁶⁴. Nesse sentido, mais uma vez, a relação que o sujeito deve estabelecer consigo mesmo através da lei ética, o que caracteriza a liberdade interna, será mediada pela liberdade externa e pela forma externa da virtude⁶⁵ que se afirmam no

Présentation, traduction et notes par Fabien Capeillères (traduction avec la collaboration d'Isabelle Thomas). Les Éditions du Cerf, 1988, p. 2.

⁶³ Kant não pode lamentar, como o faz Platão, o fato de o tempo corromper uma natureza que, num primeiro momento, se apresentava como uma cópia fiel das idéias. Se Platão põe a idéia num passado que deve ser restaurado, Kant faz da idéia um princípio que nos permite construir tanto nosso presente quanto nos impulsiona em direção ao futuro. Ao contrário de Platão, Kant aceita a natureza transformadora do tempo. A razão prática preserva o tempo em seu elemento; se ele muda ou torna possível a mudança, deverá fazê-lo no sentido ditado pela razão prática. Sobre o sentido que as idéias da razão podem conferir ao tempo na filosofia kantiana da história, Vinícius de Figueiredo argumenta: “Em relação ao esquema da primeira *Crítica*, percebemos que a idealidade das noções político-jurídicas, suprimida da causalidade temporal, exigia, como contrapartida, uma filosofia da história capaz de dar à temporalidade dos acontecimentos uma lógica conveniente à realização dos fins que escapam à inteligibilidade do mecanismo”. FIGUEIREDO, V. B. *Le souci de la réalité dans la politique kantienne*. In: Les Études Philosophiques, n. 1, 2001, p. 24. E, comparando a originalidade de Kant em relação a Platão, ele afirma: “Um idealismo político atento aos fatos, eis o que poderia resumir a originalidade desejada por Kant em relação à intuição platônica de uma república numênica” (Ibidem, p. 29).

⁶⁴ “(...), a autonomia (o sujeito prático) deve receber o estatuto de uma idéia ou de um horizonte de sentido. Se não fosse o caso, se o sujeito prático não fosse uma idéia, precisaríamos conceber a subjetividade como pura atividade (pura autopoisição), como espontaneidade pura, desprovida de toda dimensão de passividade ou de receptividade” (Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 227).

⁶⁵ Kant classifica a forma externa da virtude como virtude de sociedade. A virtude externa, se podemos nos exprimir assim, é uma aparência de virtude. É o tipo de virtude necessária para a vida em sociedade, virtude que torna um homem, pelo menos na aparência, agradável aos outros. Por exemplo, pela cortesia e pela reverência, fingimos estimar alguém e, assim, tornar uma relação aprazível. No entanto, Kant pensa ser possível que as aparências de virtude possam reforçar, em nós, o sentimento da verdadeira virtude: as formas externas da virtude são “*acessórios (parerga)* que dão uma bela aparência de virtude, mas uma aparência que não é enganadora, porque cada um sabe que importância dar a ela. Eles, é verdade, nada mais são do que moeda de pouco valor, mas reforçam, portanto, o próprio sentimento de virtude pelo esforço realizado para aproximar, tanto quanto possível, essa aparência da verdade; esforço de *se deixar facilmente abordar*, esforço de *loquacidade*, de *polidez*, de *hospitalidade*, de *indulgência* (evitar a querela na controvérsia); tudo isso não

direito e na cultura. Se, como dissemos, o pensamento só afeta a si mesmo, pela forma do tempo, se a ele for dado, através do sentido externo, um conteúdo, não poderíamos dizer o mesmo do ponto de vista prático⁶⁶? Um ser marcado pelo signo da finitude, o qual não cessa de ser afetado pelo mundo, só pode se aproximar e intensificar sua liberdade interna através do uso que faz da sua liberdade externa. E esse é um dos objetos tanto da antropologia quanto da história; empreender o estudo do uso que os homens fazem, através do seu arbítrio, do mundo que os afeta e os desperta para sua mais alta destinação: traçar sobre o tempo a linha infinita que os conduz à lei suprema da liberdade interna.

A dialética transcendental: a terceira antinomia e a causalidade pela liberdade

Kant distingue três tipos de aparências ou ilusões: a lógica, a empírica e a transcendental. A ilusão lógica se define como uma mera imitação da razão e logo é dissipada quando as regras da lógica são aplicadas de maneira correta; a dialética, como produtora de ilusão lógica, pode ser tanto uma armadilha para aquele que pouca coisa conhece quanto uma arma para aquele que intenciona enganar com o uso de paralogismos. Já a aparência empírica é suscitada pela influência da imaginação sobre o juízo (é o caso das ilusões óticas). E a aparência transcendental? Seria ela provocada pela vontade ou pela sensibilidade do sujeito? Ora, para Kant, a aparência transcendental é oriunda da própria razão, de seu poder em ultrapassar os limites da experiência à procura da *coisa em si* ou do incondicionado. Fazendo uso transcendente das categorias de relação, das quais o entendimento está autorizado fazer um uso apenas imanente, isto é, aplicá-las apenas à experiência, a razão procura conhecer o absoluto. Assim, a dialética transcendental é definida como a “(...) crítica do entendimento e da razão, relativamente ao seu uso hiperfísico, para desmascarar a falsa aparência de /tais presunções sem fundamento e reduzir as suas pretensões de descoberta e extensão, que a razão supõe alcançar unicamente graças aos princípios transcendentais, à simples acção de julgar o entendimento puro e acautelá-lo de ilusões sofisticadas” (CRP, A63 eA64, p. 96). O princípio supremo da razão, do qual seus conceitos e raciocínios dialéticos são derivados, diz: de cada condicionado, deve-se se estabelecer a totalidade da série que o condiciona. Vejamos como ocorre essa exigência:

“(…), a razão, no seu uso lógico, procura a condição geral de seu juízo (da conclusão), e o raciocínio não é também mais que um juízo obtido, subsumindo a sua condição numa regra geral (a premissa maior). Ora, como esta regra, por sua vez, está sujeita à mesma tentativa da razão e

sendo senão as boas maneiras do comércio humano oriundas das obrigações externas pelas quais nós obrigamos, ao mesmo tempo, os outros. As boas maneiras contribuem, portanto, para a intenção virtuosa na medida em que tornam a virtude pelo menos *amável*” (Antropologia, §48, VI, 473, p. 773; ver também, na mesma obra, *Da aparência permitida na moral*, §14, p. 969 a 971).

⁶⁶ Sendo condição tanto dos objetos externos quanto dos internos, o tempo que, como sentido interno, separa o sujeito de si, aproxima o sujeito de si quando se torna condição dos objetos externos. Nesse último caso, o tempo adquire historicidade. “A liberdade à qual se referem as leis jurídicas nada mais é que a liberdade em seu uso exterior, mas aquela à qual se referem as leis éticas é a liberdade no uso tanto externo quanto interno do arbítrio, enquanto ele for determinado pelas leis da razão. É assim que dizemos na filosofia teórica: nada mais há no espaço que os objetos do sentido externo, mas todos os objetos estão no tempo, tanto aqueles do sentido externo quanto aqueles do sentido interno, (...)”. Emmanuel Kant. *Introduction à la métaphysique des moeurs*. In: *Métaphysique des moeurs. Oeuvres philosophiques, v. III, les derniers écrits*. Traduction de Joelle Masson et d’Olivier Masson. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, p. 458.

assim (mediante um pro-silogismo) se tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade” (CRP, B 364, p. 303 a 304).

No seu uso silogístico, a razão viabiliza o princípio ou a condição sob a qual podemos atribuir um conceito a um objeto, por exemplo: para a proposição “Caio é mortal”, a razão fornece a condição sob a qual atribuo mortal a Caio; a condição é a proposição ou a regra que exerce a função de premissa maior no silogismo que se segue: *Todos os homens são mortais, Caio é homem, logo Caio é mortal*. Até aqui, a razão não encontra nenhuma dificuldade em exercer tal tarefa. No entanto, ao ser chamada a condicionar os conceitos primários ou as categorias do entendimento as quais se atribuem a todos os objetos da experiência possível, a razão se depara com o problema de encontrar um conceito que condicione, em toda a sua extensão, a atribuição das categorias a todos os objetos da experiência possível. Ora, vendo-se forçada a condicionar as condições da experiência, as categorias, a razão só tem como recurso o incondicionado, ou melhor, as idéias transcendentais. As categorias, que a razão é chamada a condicionar, são as de substância, de causalidade e de comunidade (categorias de relação), e a elas se referem, respectivamente, as idéias de *eu*, de mundo e de Deus⁶⁷. Mas a razão propõe ao entendimento, que deve apenas se referir à experiência, conhecer objetos que jamais estarão no horizonte da experiência possível. De cada condicionado, a razão exige o conhecimento completo da série de suas condições. Ora, pretender conhecer o incondicionado ou hipostasiar as idéias absolutas é uma ilusão que a razão não pode eliminar devido a sua própria natureza. E nessa sede do absoluto, ela entra em conflito com as máximas do entendimento. Cabe então à *Dialética transcendental* fazer a crítica à ilusão dialética, isto é, denunciar o uso ilegítimo ou dogmático das idéias e determinar seu uso legítimo (CRP, B 354 a B 355, p. 297 a 298). A idéia de mundo, que se impõe como o incondicionado da síntese da série dos fenômenos, gera, no seio da razão, antinomias, inferências opostas, fundadas em argumentos distintos que se apresentam como tese e antítese; por exemplo, a terceira antinomia:

“tese; a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar; antítese, não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (CRP, A 444, p. 406 e 407).

⁶⁷ Vimos a trama dialética que sustentava os paralogismos da razão pura. No entanto, embora a origem da aparência transcendental tenha sido identificada, a idéia de *eu*, como o incondicionado condicionando a totalidade da experiência interna, persistia. Porém, o uso que a crítica propunha de tal ilusão era tão-somente regulador, evitando, assim, que nos enganasse sem, no entanto, suprimi-la, tarefa que seria impossível, uma vez que não se elimina uma tendência natural da razão. No caso da idéia de Deus, o incondicionado se apresenta como uma totalidade puramente lógica enquanto condição de todos os seres. Deus é a garantia lógica da identidade de cada ser, posto que é ele o fundamento da atribuição ao conceito de cada coisa o seu predicado próprio. Só quem é capaz da visão da totalidade dos seres pode garantir a cada conceito o seu predicado; isso porque a determinação completa de um conceito exige o conhecimento de todos os outros que se encontram fora da esfera do conceito que se quer determinar completamente: “(...) para conhecer inteiramente uma coisa, é preciso conhecer todo o possível e desse modo determiná-la, quer afirmativa, quer negativamente” (CRP, A573/B601, p. 488). No entanto, Deus, na condição de *ens realissimum*, é uma idéia reguladora que a razão utiliza “(...) para inferir, de uma totalidade incondicionada da determinação completa, a determinação condicionada, ou seja, a totalidade do limitado” (CRP, A578/B606, p. 491).

A tese se opõe justamente à segunda analogia da experiência defendida pela antítese. Afinal, os argumentos se referem ao mesmo objeto? Do ponto de vista da antítese, é o mundo dos fenômenos, representações sensíveis que se encontram presentes nos sentidos interno e externo, que é considerado. Ora, vimos que a *coisa em si* não podia ser objeto da intuição sensível; essa última apenas comporta percepções que são somente representações do espírito. Por outro lado, a apercepção pura ou o *eu penso* se apresenta como pura atividade (espontaneidade) fora do tempo e do espaço. Enquanto atividade livre de qualquer determinação anterior, o *eu penso* é a *coisa em si* a qual devemos atribuir a causalidade absoluta⁶⁸. Evidentemente, a tese se refere à causa no sentido cosmológico, enquanto causa absoluta que vai reunir e fechar a série causal empírica numa totalidade que é, no fundo, a idéia de mundo. No entanto, o interesse que Kant tem pela tese é um interesse moral (CRP, A466, p. 421), e é a causa transcendental que vai se apresentar como fundamento da liberdade prática⁶⁹. O homem, como autônomo ou causa absoluta, determinando a si mesmo através da lei moral, confere a si mesmo um caráter inteligível⁷⁰. Assim, o erro tanto da tese quanto da antítese é o de conceber o mundo sensível como *coisa em si*. Então, a solução da antinomia consistiria em afirmar que a tese é estabelecida a partir de um ponto de vista inteligível e a antítese de um ponto de vista sensível. Desse modo, a causa absoluta de modo algum transgride a lei da causalidade natural, posto que o mecanismo governa apenas a relação entre fenômenos (ou entre as aparências) no tempo. Ora, se a relação da causalidade natural se dá entre condição sensível e condicionado, a causalidade pela liberdade se dá entre um incondicionado, a idéia de liberdade, e a condição sensível que condiciona um série causal. E essa síntese entre heterogêneos, ao contrário das sínteses matemáticas, nas quais a condição e o condicionado são homogêneos, define a própria natureza da síntese dinâmica que faz com que seja “(...) permitido pôr para o universalmente condicionado no mundo sensorial (tanto com vistas à causalidade quanto com vistas à existência contingente das próprias coisas) o incondicionado – embora, afora isso, desconhecido – no mundo inteligível (...)” (CRPr, 187, p. 169 e 170). Assim, o começo no tempo não deve ser confundido com o começo na causa: no tempo, tanto regressivamente quanto progressivamente, existe a cadeia infinita de fenômenos se relacionando como condição e condicionado a qual faz com que todo começo seja relativo; por outro lado, a razão inicia, num ato

⁶⁸ Segundo Philonenko, à *coisa em si*, na CRP, são atribuídos três sentidos diferentes: na *Estética transcendental*, ela é a *coisa em si* que afeta a sensibilidade (momento dogmático); na *Analítica*, ela é o limite (númeno) do entendimento e, desse modo, se apresenta como a garantia da experiência possível. Na *Dialética*, ela “(...) se distingue como idéia transcendental reguladora da qual a metodologia e o cânone da razão pura indicam a significação imanente e fundadora. De uma só vez, a filosofia transcendental torna-se um essencialismo cujas idéias são os atos puros da razão” (Philonenko, *La théorie kantienne de l’histoire*, p. 25). Na página 26, Philonenko escreve: “(...) concebemos a coisa em si como uma idéia, que é ela mesma um ato puro da razão e, desse modo, seu sentido último é a liberdade, (...)”.

⁶⁹ “Desde a *Crítica da razão pura*, é pela idéia de ação moral que Kant precisa a idéia de liberdade. A idéia de liberdade transcendental, escreve ele, funda <<o conceito prático de liberdade>>”. Ferdinand Alquié. *La critique kantienne de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968, p. 100.

⁷⁰ “Toda causa eficiente, porém, tem que ter um *carácter*, isto é, uma lei de sua causalidade, sem a qual não seria uma causa” (CRP, A539, p. 466). Ao sujeito teria que “(...) ser atribuído ainda um *carácter* inteligível, pelo qual, embora seja a causa dos seus actos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade (...)” (Ibidem, p. 467).

inteligível, uma série de efeitos no tempo os quais se encontram submetidos à lei da causalidade natural⁷¹. Os efeitos são sempre sensíveis, mas a causa pode ser inteligível (CRP, A537, p. 465).

Kant argumenta que o ser racional não age através de leis, mas, sim, através da representação das leis; ele pode prescrever para si regras para ações, as quais se encontram vinculadas às leis naturais (regras elaboradas a partir do conhecimento da lei da causalidade natural) ou pode prescrever para si mesmo regras de ação, livres de qualquer condição sensível⁷². É a *consciência* da lei moral – um fato puro fundado no próprio espírito –, que nos fornece a *representação* da regra que nos exige ou nos obriga a agir independentemente de quaisquer móveis sensíveis⁷³. Kant argumenta que a liberdade é a *ratio essendi* da lei que, por sua vez, é a *ratio cognoscendi* da liberdade: conheço que sou livre através da *consciência* da lei que, posta por mim, me obriga a agir por dever. É porque posso me obrigar, de maneira incondicional, pela lei moral, que me descubro como ser livre. E é em virtude da nossa parte sensível, que é afetada pelo mecanismo natural, que a consciência nos apresenta a lei como um mandamento ou um imperativo. Assim, a ação de um homem pode ser vista através de dois pontos de vista: pela perspectiva do tempo, ela é motivada por condições sensíveis; pela perspectiva da razão prática, a ação é imputável ao sujeito transcendental que, dotado de poder de decisão na escolha dos móveis pelos quais age, é chamado de pessoa: “Uma pessoa é este sujeito cujas ações

⁷¹ “Não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade. Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas conseqüências naturais, até o infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente” (CRP, A450/B478, p. 410).

⁷² “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, (...)”. Immanuel Kant. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In: Os pensadores. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 123. Agir segundo a representação das leis pressupõe a liberdade da atividade espontânea do pensamento (apercepção pura e atemporal) própria de um ser racional como o homem. Nesse sentido, o homem não é determinado pela causalidade natural, embora sofra suas influências. Seja sensível ou não, uma inclinação só é um móbil para a ação se, através da atividade ou da espontaneidade do juízo, for considerada ou representada enquanto tal: “(...) incentivos (*Triebsfedern*) não motivam por si mesmos causando a ação, (...)”, mas, sim, se forem “(...) tomados como razões e incorporados nas máximas” (Henry Allison. *Kant’s theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 51). Para Béatrice Longuenesse, a expressão “*representação das leis*” significa duas coisas: “Primeiro, a representação das leis é o conhecimento da conexão causal objetiva entre eventos naturais. Nosso conhecimento dessas conexões é o que nos torna capazes de representar, para nós mesmos, as relações entre os fins que nós tentamos efetuar através de nossas ações, e os meios para realizar esses fins. Segundo, a representação das leis pode ser daquelas leis que não são descritivas (tais como as leis naturais, que são descrições das correlações objetivas), mas prescritivas ou normativas. Quando Kant fala de imperativos, é claro que ele está se referindo ao segundo tipo de lei” (*Moral judgment as a judgment of reason*. In: *Kant on the human standpoint*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 250). Por si só, a representação da lei natural não determina a ação (ela é meramente descritiva). Para que ela afete a ação, é preciso que o agente, através de sua espontaneidade, a tome ou a represente como móbil.

⁷³ Em *Da dedução das proposições fundamentais da razão prática*, Kant escreve “Esta analítica demonstra que a razão pode ser prática – isto é, pode determinar por si mesma a vontade independente de todo o empírico –, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato. – Ela mostra ao mesmo tempo que este *factum* vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela; (...)” Immanuel Kant. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e nota de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 72, p. 67.

são suscetíveis de imputação”⁷⁴. Mas se age pela lei, ele possui uma “(...) *personalidade moral*” que “nada mais é que a liberdade de um ser racional sob leis morais” (Ibidem, p. 98). E se julgamos os homens responsáveis pelos seus atos, é porque reconhecemos neles o poder de tomar decisões fora do tempo, isto é, um poder de agir determinado apenas pelos princípios atemporais de sua razão. Por outro lado, como foi dito, o efeito da ação livre não pode ser distinguido de nenhum efeito produzido pela causalidade natural, já que os efeitos sempre são submetidos à relação causal da natureza. Se for assim, repetimos a questão: como distinguir, no mundo sensível, a atividade do supra-sensível? Essa questão não pode ser respondida nem pela razão prática nem pela razão teórica, visto que ambos os usos da razão são determinados por regras diferentes: as regras da liberdade não explicam a natureza, e as regras da natureza não explicam a liberdade. É necessário então estabelecer uma faculdade mediadora que possa promover passagens entre os dois pontos de vista e, assim, vincular liberdade e natureza. Esse é o tema do próximo capítulo.

II. A faculdade de julgar e a teleologia

“Tive pois de suprimir o saber para encontrar o lugar para a crença (...)”⁷⁵.

⁷⁴ Emmanuel Kant. *Métaphysique des moeurs: introduction générale*. Traduction par A. Philonenko. Paris: Vrin, 1988, 98.

⁷⁵ CRP, BXXX, p. 27.

Kant define a filosofia como conhecimento racional por conceitos. Baseado nessa definição, poderíamos conceber uma filosofia kantiana da história? Ora, sabemos que quando Kant discorre sobre a história, ele tem o cuidado de nos advertir que seus juízos não passam de hipóteses que conferem um sentido à aparente desordem dos acontecimentos humanos. Aqui, não se trata de teoria, mas de reflexões sobre a direção do destino da humanidade⁷⁶. No entanto, não há apenas uma definição de filosofia em Kant, e a primeira, certamente, não se configura como a mais importante. Aqueles que conhecem o pensamento kantiano sabem do duplo combate que o filósofo de Königsberg travou contra o empirismo e o racionalismo dogmático. Ambas as correntes não se distinguem no momento em que desconhecem os fins próprios da razão, pois, para essas duas maneiras de pensar, a razão é sempre heterônoma. Para Platão, os fins da razão nunca são próprios, visto que as idéias para as quais deve se dirigir são transcendentais; para Hume, os fins são sempre os da natureza, e a razão nada mais é que instrumento ou meio para a realização de tais fins⁷⁷. Ora, quando, na **Crítica da razão pura**, Kant anuncia o sacrifício da teoria em favor da fé, não já nos promete uma nova definição da filosofia? Que dignidade teria a razão se apenas se restringisse ao estudo das leis da natureza? Se a razão servisse apenas para determinar as leis da natureza, ela não passaria de um princípio a serviço do mecanismo natural⁷⁸. Ora, a **Crítica da razão prática** nos promete a verdadeira revolução copernicana: a razão deve estabelecer a sua própria lei, o seu fim supremo em torno do qual tudo deve girar,

⁷⁶ Veremos, logo na primeira seção do presente capítulo, que a definição da filosofia como conhecimento racional por conceitos se refere à filosofia como doutrina fundada pela legislação prática e pela legislação teórica. Pelo fato de a filosofia da história se apoiar em juízos meramente reflexionantes, vemos, com dificuldade, como ela poderia pertencer à filosofia doutrinária. A filosofia da história é antes exigida para investigar as condições sob as quais a prática pode fazer sistema com a teoria. Nesse sentido, a filosofia pertenceria muito mais à *Crítica* do que à doutrina. Essa questão ficará mais clara no decorrer do nosso trabalho.

⁷⁷ Gilles Deleuze identifica, na obra de Kant, três argumentos contra o empirismo: o argumento de valor, o argumento por absurdo e o argumento de conflito. O primeiro diz: se a razão fosse tomada apenas como meio pela natureza, como ela não se confundiria com a animalidade? Certamente, a razão pode ser meio para a realização de fins naturais, mas não seria daí que ela retiraria o seu mais alto valor. O segundo diz: se a natureza quisesse realizar seus fins num ser dotado de razão, não tomaria como meio a sua parte racional, o que seria um erro, mas os instintos, que serviriam muito bem para o exercício de tal função. O terceiro diz: se a razão nada mais fosse que um instrumento para a realização dos fins da natureza, como poderíamos explicar o conflito de duas diferentes espécies de fins se opondo no homem? Uma jovem deixa de ser criança do ponto de vista biológico quando se torna capaz de ter filhos, mas, do ponto de vista da cultura, ela permanece criança no sentido de que ainda não exerce profissão, é tutelada pela família e nada sabe da vida. Gilles Deleuze. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, p. 10.

⁷⁸“(…), a razão teórica é (em termos kantianos) ‘heterônoma’, porque é através dela que prescrevemos leis para o entendimento daquilo que é diferente de nós mesmos (ela prescreve leis para a natureza)”. Paul Crowther. *The kantian sublime: from morality to art*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 33

até mesmo o sumo bem⁷⁹. Não veríamos aqui o indício de uma nova definição da filosofia? Na **Lógica**, após nos dar a primeira definição de filosofia, Kant argumenta que a definição que confere dignidade à filosofia é aquela que a concebe como “(...) a ciência dos fins últimos da razão humana”⁸⁰. Se considerarmos essa definição, podemos muito bem conceber uma filosofia da história em Kant, pois o que é a história senão o estudo da realização dos fins supremos da razão no mundo sensível? Se há filosofia da história é no sentido de que ela fornece à razão prática uma leitura da natureza e dos acontecimentos humanos a qual indica a possibilidade do acordo entre o sensível e o supra-sensível. Certamente, a filosofia da história é fundada por juízos reflexionantes, mas tais juízos, que são derivados da faculdade de julgar reflexionante, desde sempre são guiados pela astúcia da razão prática. Pretendemos aqui empreender uma análise dessa faculdade que, fundando a filosofia da história, abre brechas, no seio da natureza, para o supra-sensível. Para tanto, seguiremos, na medida do possível, os passos da **Primeira introdução à crítica do juízo**, e a **Crítica da faculdade de juízo teleológica** que compõe a segunda parte da **Crítica da faculdade de julgar**.

Crítica e teoria

“Se filosofia é sistema do conhecimento racional por conceitos, já com isso ela se distingue suficientemente de uma crítica da razão pura, que contém, por certo, uma investigação filosófica da possibilidade de um conhecimento como esse, mas não pertence, como parte, a um tal sistema, tanto que somente ela delinea e verifica a idéia do mesmo”⁸¹.

No parágrafo que acabamos de citar, Kant chama a atenção para a distinção entre filosofia e crítica da razão pura. O ponto central dessa distinção revela a grande inovação do pensamento crítico, pois o que ele nos propõe não é mais uma doutrina filosófica que, partindo de verdades preestabelecidas, pretende discorrer sobre as essências das coisas, da natureza, da alma ou de Deus⁸², mas antes nos convida a pensar de uma outra

⁷⁹ “A revolução de Kant na *Crítica da razão pura* consistia em fazer girar os objetos do conhecimento em volta do sujeito; mas a da *Razão prática*, que consistia em fazer girar o Bem em volta da Lei, é sem dúvida muito mais importante”. Gilles Deleuze. *Apresentação de Sacher-Masoch*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Tauros Editora, 1983, p. 90.

⁸⁰ “(...) ela é a ciência dos fins últimos da razão humana. Esse alto conceito confere dignidade à filosofia, isto é, um valor absoluto”. Immanuel Kant. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003, AK23, p. 49. Escolhemos essa definição não só porque é aquela que confere dignidade à filosofia, mas também porque atende ao nosso propósito, a saber, estabelecer uma filosofia da história em Kant e inseri-la no sistema da *Crítica*. Como mostraremos, a “ciência dos fins últimos da razão humana” também exige a teoria das condições subjetivas de realização de tais fins no sensível, e é essa a função da filosofia da história. Em relação a essa questão, Cassirer escreve: “A filosofia kantiana da história não é uma parte autônoma, independente de seu sistema crítico; ela deve ser compreendida e interpretada como um simples corolário de seu pensamento ético” (Cassirer, *L'idée de l'histoire*, p.140). [Ainda sobre os sentidos de filosofia em Kant, ver CRP. A arquitetura da razão pura, A838/B866 a A840/B868, p. 661 e 662.](#)

⁸¹ Immanuel Kant. *Primeira introdução à crítica do juízo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 167.

⁸² “(...)”, o idealismo transcendental não começa através de asserções quanto à natureza e à essência dos objetos, ele começa por uma investigação crítica dos diversos modos de cognição pelos quais as diferentes

maneira. Como diz Gérard Lebrun, a crítica não nos oferece novas verdades ou novas convicções, mas, sim, uma nova maneira de pensar e um novo modo de nos convencer⁸³. Nesse sentido, o pensamento crítico exige que comecemos a nossa investigação não a partir de conceitos já determinados que, no fundo, invalidariam qualquer pretensão crítica, mas a partir do esforço em determinar as condições que possibilitam o próprio poder de conhecer da razão. Assim, o projeto da crítica consiste em identificar as faculdades da razão, determinar seus limites, seus objetos e os princípios que os regem. Uma vez realizada tal tarefa, isto é, a de estabelecer os limites da razão, a demarcação de seus territórios e de seus domínios, é que podemos erigir um sistema do conhecimento racional por conceitos, isto é, uma filosofia.

Através da crítica, precisamos determinar a parte formal ou lógica e a parte material ou real que devem constituir um sistema. A lógica, por exemplo, se ocuparia somente do estudo das regras que orientam a atividade do pensamento no seu aspecto puramente formal; e a parte real abordaria, de maneira sistemática, os objetos que podem ser conhecidos por conceitos. Por sua vez, a parte real se divide em dois domínios, o teórico e o prático, cada um possuindo princípios e objetos distintos. No entanto, reina “(...) um grande mal entendido, e muito prejudicial mesmo para o modo de tratar a ciência, quanto àquilo que deve ser tido como prático, em uma significação tal, que merecesse por isso ser remetido à filosofia prática” (PICJ § I, p. 167).

Comentando a necessidade da divisão da parte real, Kant aponta para a confusão que fazemos com as noções de teoria e prática e, a partir desse comentário, inicia a demarcação desses dois domínios. O que vem a ser a parte teórica que deve compor o sistema filosófico? A teoria é conhecimento, através de conceitos, dos objetos e das leis da natureza. Ora, se dizemos que a parte prática deve conter os seus próprios princípios e seus próprios objetos, então jamais devemos confundir o que chamamos de prática, do ponto de vista da teoria, com a prática que constitui a outra parte do sistema. A prática, que deve fundar um domínio autônomo, não pode ser regida e nem influenciada pelas leis e pelos objetos da natureza. Então, o que vem a ser a prática? A parte do sistema que determina as leis e os objetos próprios da vontade humana livre, a vontade regida por sua própria lei. Desse ponto de vista, não podemos conceber geometria e física práticas que seriam independentes da geometria teórica e da física teórica. Por quê? Pelo simples fato de que as chamadas geometria prática e física prática não constituem ciências independentes da teoria; não são autônomas, não possuem suas próprias leis, isto é, nada mais são do que corolários da geometria e da física teóricas. Do mesmo modo, se considerarmos uma vontade afetada pelos objetos da natureza, isto é, pelo conhecimento das nossas inclinações ou da nossa natureza sensível, devemos incluí-la na parte teórica da filosofia:

“(...) proposições práticas distinguem-se, por certo, segundo o modo-de-representação, das teóricas, que contêm a possibilidade das coisas e suas determinações, mas nem por isso segundo o seu conteúdo, a não ser unicamente aquelas que consideram a liberdade sob leis. Todas as restantes nada mais são do que a teoria daquilo que pertence à natureza das coisas, apenas aplicada ao modo como podem ser engendradas por nós segundo um princípio, isto é, representada a possibilidade das mesmas por uma ação do arbítrio (que, mesmo assim, faz parte das causas naturais)” (PICJ § I, p. 167).

classes de objetos – os objetos da experiência, os objetos da ciência, os objetos do pensamento religioso e metafísico – se tornam para nós acessíveis” (Cassirer, *L'idée de l'histoire*, p. 5).

⁸³Gerard Lebrun. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 5 e 6.

Podemos muito bem representar o nosso arbítrio como causa da ação, mas, uma vez que entram em jogo outras determinações que não são da nossa própria vontade, quando a vontade é afetada pelos objetos sensíveis que ela almeja, então as proposições práticas, distinguindo-se das teóricas quanto ao modo de representação, mas não quanto ao conteúdo, permanecem inseridas na filosofia teórica⁸⁴. Ora, a vontade só é livre se determinada unicamente pela pura forma da lei. Vejamos as palavras de Kant:

“Somente aquelas (as proposições) que expõem diretamente a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma (segundo leis em geral), sem levar em consideração os meios do objeto a ser efetuado através dela, podem e devem ter seus princípios próprios (na Idéia de liberdade), (...)” (PICJ, § I, p. 169).

Assim, Kant termina por denominar técnicas todas as proposições de exercício, aquelas proposições que se referem à realização de fins estabelecidos pelo conhecimento teórico da natureza. Mas, ao se referir à noção de técnica, Kant anuncia uma nova faculdade da razão, a faculdade de julgar. Tal faculdade não legisla sobre objetos; os seus juízos não produzem ou constituem objetos. Sua função é a de julgar a natureza como se

⁸⁴ Na **Doutrina da virtude**, Kant argumenta que o fim é objeto de todo e qualquer arbítrio. Agir segundo a representação de um fim é próprio de um ser racional e livre. Podemos coagir o arbítrio a realizar ações como meios para certos fins, mas não podemos forçá-lo a ter fins (*Doctrine de la vertu*. In: Métaphysique des moeurs: Deuxième partie, doctrine de la vertu. Traduction par A. Philonenko. Paris: Vrin, 1988, VI, 381, p. 658). Por outro lado, visando à realização de um determinado fim, o arbítrio é obrigado por outros ou obriga a si mesmo a realizar uma ação segundo regras que são exigidas para a realização de fins específicos. A ação como meio para a realização de fins não se dá às cegas, ela antes é comandada por uma regra ou, na terminologia de Kant, por um imperativo que se define como “(...) um juízo normativo, uma proposição que enuncia um dever, uma necessidade prática” (Rudolf Eisler. *Kant-Lexikon*. Édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmés et Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 1994, p 528). Os imperativos se distinguem conforme a variedade de fins. Há, pelo menos, três tipos de fins: fins possíveis, reais e necessários. Os fins possíveis e fins reais são classificados, por Kant, como aqueles que circunscreverão o domínio dos imperativos hipotéticos ou técnico-práticos. Nos imperativos hipotéticos, a ação do arbítrio é meio para a realização de fins determinados pelo conhecimento da natureza ou pela filosofia teórica. A ação do arbítrio, condicionada pelos fins, cuja representação só é possível pelo conhecimento da natureza, é comandada por uma regra tornada possível também pela filosofia teórica. Na **Primeira introdução à crítica do juízo**, Kant comenta que a distinção entre filosofia teórica e filosofia prática não se deve ao fato de que a primeira funda a possibilidade do objeto nas coisas mesmas e a segunda funda a possibilidade das coisas na vontade (PICJ, p. 168). No caso dos imperativos hipotéticos, a possibilidade das coisas depende da ação do arbítrio, mas de um arbítrio tomado como meio para a realização dos fins determinados pelos princípios da filosofia teórica. Se os fins são possíveis nos imperativos hipotéticos ou juízos problemáticos é pelo simples fato de que a vontade pode decidir não realizar determinados fins. Se a volição de determinado fim implica volição de determinada ação como meio, basta à vontade abdicar do fim em questão para se liberar da ação que exige a sua realização. Por outro lado, os imperativos hipotéticos de prudência que se referem à felicidade como um fim real tomado como objeto da vontade de todos os homens o qual, para ser realizado, necessita do conhecimento do aspecto sensível da natureza humana para que daí ela possa tirar o maior benefício, parece não deixar alternativa de escolha para a vontade, uma vez que não podemos encontrar vontade humana que não queira a sua própria felicidade. No entanto, embora, de fato, a vontade não possa abdicar da felicidade, ela, pelo menos, o pode de direito. Se há um fim do qual a vontade não pode se furtar é o fim necessário expresso pelo imperativo categórico. No imperativo categórico, a ação não é condicionada por nenhum fim exterior ou natural, antes é tomada como um fim em si. O imperativo categórico não comanda a ação no sentido de levá-la a atingir tal ou qual fim: falamos aqui da ação moral determinada pela lei da razão prática que obriga a vontade de maneira incondicional. O fato é que, através do imperativo categórico, nos encontramos no coração da filosofia prática. O imperativo categórico exige a conformidade da máxima da ação com a universalidade da lei moral e não com um conceito fornecido pelo entendimento. A lei moral nunca incide sobre a matéria ou o conteúdo da ação o qual sempre é determinado pela filosofia teórica, mas, sim, sobre a sua forma.

fosse produto da arte, isto é, julgar a natureza em conformidade com o juízo que é, por si mesmo, técnico. Aqui, julgamos a natureza por analogia à faculdade de julgar. A noção de técnica da natureza, por não determinar nada de objetivo, não faz parte da filosofia doutrinária; ela, antes, constitui a crítica da faculdade de conhecer (PICJ, §I, p. 170), isto é, demarca os limites da razão teórica e da razão prática e abre o horizonte que anuncia a passagem entre a razão especulativa e a razão prática. Mais adiante, veremos como se dá tal passagem entre os dois domínios; antes vejamos como o juízo se articula com a razão teórica.

A faculdade de julgar e o conceito de fim natural

“Se se trata não da divisão de uma filosofia, mas da nossa faculdade-de-conhecimento a priori por conceitos (da superior), isto é, de uma crítica da razão pura, mas considerada somente segundo sua faculdade de pensar (...), a representação sistemática da faculdade-de-pensamento resulta tripartida, (...)” (PICJ, §II, p. 170 e 171).

O que significa uso superior das faculdades do conhecimento? Uma faculdade encontra-se em sua “forma superior quando acha em si mesma a lei de seu próprio exercício” (Deleuze, *A filosofia crítica de Kant*, p. 12). A **Crítica da razão pura** propõe o entendimento como a faculdade das categorias ou formas *a priori*, condição de possibilidade de toda experiência possível, leis que regem todos os objetos ou todos os fenômenos que possam vir a ser objetos de experiência e de conhecimento. Assim, a **Crítica da razão pura** fixa o entendimento como a fonte do conhecimento *a priori* que fornece as leis da natureza. A **Crítica da razão prática**, por sua vez, entende a razão como a faculdade que legisla sobre a vontade, ou melhor, descobre a razão determinando a si mesma através de sua própria lei, definindo, desse modo, a parte prática da filosofia. Resta agora encontrarmos os princípios *a priori* da faculdade de julgar, embora tal faculdade, tendo como função fazer a ponte entre o teórico e o prático, não constitua uma parte da filosofia, que deve ser apenas bipartida. Por que a faculdade de julgar não se apresenta, efetivamente, como uma terceira parte da filosofia? Porque não é autônoma, não legisla sobre objetos, não tem domínio. O que se revela quando investigamos o juízo são, justamente, os limites da faculdade de conhecer. Com efeito, há uma grande variedade de leis empíricas ou particulares que o entendimento não consegue determinar, efetivamente, a partir de conceitos puros ou categorias. O que faz a faculdade de julgar? Estabelece uma relação contingente entre a natureza e o ânimo, isto é, trata a diversidade da natureza como se fosse favorável ou conforme à faculdade de conhecimento. E o que confere um máximo de unidade à diversidade das leis empíricas é o conceito de finalidade da natureza que, inicialmente, parece ser o princípio próprio do juízo. O conceito de fim natural não nos permite conhecer cada particular ou indivíduo que compõe a natureza, apenas torna possível à faculdade de conhecimento considerar a natureza como se formasse um sistema segundo leis empíricas (PICJ, §II, p. 171 e 172). Esse sistema não se funda em qualquer princípio de conhecimento das coisas nem mesmo em um princípio prático da liberdade, apenas exerce função heurística que nos autoriza a procurar, para as leis empíricas, leis empíricas mais gerais ou superiores. Assim, o conceito de finalidade da natureza deve ser *a priori*, ou melhor, é preciso que o juízo já disponha, *a priori*, de tal noção para a abordagem da diversidade material do mundo natural, caso contrário, ao nos depararmos com a infinita

diversidade, não vemos aí nenhum sentido ou unidade sistemática, mas um verdadeiro caos, que não pode, por si mesmo, nos dar o conceito de finalidade (PICJ, §IV, p. 175)⁸⁵. Perguntamos, então: por que a faculdade de julgar não se configura como uma nova parte da doutrina? Porque seu conceito de finalidade da natureza não soma nada de novo ao conhecimento das coisas; não funda uma nova teoria. A natureza como arte não vai além de uma idéia que nos guia na investigação do mundo natural. Ela faz parte, sim, da crítica da razão pura, que deve determinar a origem, *a priori*, da idéia de finalidade natural e em que ocasião devemos fazer uso de tal idéia:

“(…) nosso conceito de uma técnica da natureza, como princípio heurístico no julgamento dela, fará parte da crítica de nossa faculdade de conhecimento, que indica que ocasião temos de fazer-nos tal representação dela, que origem tem essa idéia e se ela é encontrável em uma fonte *a priori*, assim como é o âmbito e o limite de seu uso; em suma, tal investigação pertencerá, como parte, ao sistema da crítica da razão pura, mas não à filosofia doutrinal” (PICJ, §II, p. 172).

Como produto de um juízo meramente reflexionante, o conceito de fim natural não funda qualquer conhecimento teórico, mas, simplesmente, nos faz reconhecer, através da reflexão, os limites da razão especulativa ao mesmo tempo em que a orienta no uso que pode fazer desse limite e é, por isso, que o conceito de técnica da natureza se insere nos sistema crítico. Como o juízo teleológico é meramente reflexionante, cabe então analisarmos mais de perto o que Kant entende por reflexão e sua relação com a faculdade de julgar.

Kant define o refletir como “(…) *comparar e manter juntas dadas representações, seja com outras, seja com a faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso (…)*” (PICJ, §V, p. 176). Desse modo, ao compararmos as representações empíricas entre si, bem como à nossa capacidade de julgar segundo fins e à própria idéia de totalidade, construímos o conceito de fim natural. Assim, como idéia da totalidade final dos fenômenos, tal conceito permite abarcar, no ponto de vista mais geral, a diversidade material da natureza garantindo, dessa forma, uma certa homogeneidade entre os fenômenos. Por

⁸⁵ O entendimento apenas dá conta da forma da experiência em geral e não da matéria que deve ser subsumida sob as categorias ou os conceitos primários. A questão é: como podemos formar os conceitos empíricos? De nada adiantariam as categorias se não pudéssemos conhecer os fenômenos. Ora, o entendimento determina apenas a condição da experiência possível, não a condição de fato ou a matéria do fenômeno. Para apreender o cinábrio enquanto cinábrio, precisamos produzir a regra de sua apreensão e refleti-la na unidade de um conceito: “(…) *nós podemos ver que, comparando troncos, ramos, folhas de várias árvores, com o objetivo de formar o conceito geral de árvore, o que estamos realmente comparando são padrões ou regras que governam a apreensão desses itens, isto é, de seus esquemas. E é da reflexão sobre o que é comum nesses padrões de apreensão ou esquemas, combinada com a abstração de suas diferenças, que chegamos ao conceito (refletido) de árvore*” (Allison, *Kant's theory of taste*, p. 24 e 25). No entanto, nada disso seria possível se a natureza fosse um caos, se não repetisse e ordenasse, de maneira regular, os seus fenômenos. O que aconteceria “se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado?” Não haveria regras a partir das quais pudessem ser comparados e jamais formaríamos o conceito de cinábrio; ele nem mesmo existiria como objeto de percepção. Daí a importância do conceito de finalidade que concebe a natureza como um sistema ordenado, unificado e hierarquizado de leis empíricas atendendo, assim, às exigências estabelecidas para a formação de conceitos empíricos. Numa nota à **Primeira introdução à crítica do juízo**, Kant pergunta: “Como poderia Linné esperar delinear um sistema da natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segundo sua índole interna, de toda outra, que no entanto tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, como que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e espécie?” (PICJ, VI, 179).

outro lado, o maior de todos os pontos de vista, acolhendo em si a diversidade, se divide em pontos de vista inferiores que são tantos outros conceitos que definem as espécies e as subespécies que completam a descrição da natureza como sistema. E, uma vez somadas a homogeneidade e a diversidade, nós podemos estabelecer uma afinidade entre os fenômenos naturais, possibilitando, desse modo, a continuidade entre os gêneros, as espécies e as subespécies. Na verdade, o conceito de fim natural, exerce a mesma função reguladora das idéias da razão, ou seja, ele serve de esquema não para as intuições sensíveis, mas para reunir os conceitos empíricos do entendimento numa unidade sistemática⁸⁶. O conceito de fim natural nada mais é do que a reunião lógica dos conceitos empíricos a qual configura a natureza, no seu aspecto material, como sistema⁸⁷. Dada essa função do juízo teleológico reflexionante, vemos o quanto ele se distingue do juízo determinante. No juízo determinante, o conceito universal dado subsume o particular a ser encontrado. Evidentemente, a faculdade que deve encontrar o particular é a faculdade de julgar, mas, no juízo determinante, a faculdade de julgar está sob o comando do entendimento, que lhe prescreve regras que a tornam capaz de subsumir o particular sob o conceito dado. No juízo determinante, o julgar chama-se esquematização (PICJ, §V p. 177); mas, uma vez que não dispomos de conceitos universais dados para intuições empíricas, o juízo pressupõe uma certa uniformidade na natureza, que se organiza de tal maneira a ponto de se apresentar em conformidade ou favorável à faculdade de julgar. O juízo então concebe a natureza *como se* não desse saltos entre uma forma e outra, como se fosse econômica em suas leis embora rica em espécies, *como se* não fizesse nada em vão. Dessa maneira, o juízo não funciona mecanicamente sob o comando do entendimento, mas tecnicamente ou artisticamente, isto é, num processo de invenção de sentido que consiste em ordenar a diversidade natural, aparentemente caótica, num máximo de unidade sistemática. E se o juízo teleológico é meramente reflexionante, se deve ao fato de que a unidade conceitual que estabelece é indeterminada, ou seja, a unidade geral que ele obtém a partir da comparação dos seres empíricos e das leis empíricas nunca é efetiva. É por isso que Kant não cessa de lembrar que o conceito de técnica da natureza não é constitutivo de objetos, sua função é puramente lógica; não devemos tomá-lo como aquilo que nos revela a estrutura interna das coisas. O juízo reflexionante da finalidade da natureza não é válido objetivamente, mas subjetivamente, visto que é um princípio exigido pela natureza do próprio juízo. Do ponto de vista do juízo determinante, a natureza é um encadeamento cego de causas e efeitos, isto é, puro mecanismo. Na realidade, o que ocorre é que provamos que os fenômenos se relacionam mecanicamente, mas não há possibilidade de

⁸⁶ “Tornar sistemática a unidade de todos os actos empíricos possíveis do entendimento é a tarefa da razão, assim como a do entendimento é ligar por conceitos o diverso dos fenômenos e submetê-los a leis empíricas” (CRP, A664/B692, p. 547). “(...) a unidade sistemática ou unidade racional dos conhecimentos diversos do entendimento é um princípio *lógico* que, mercê de idéias, ajuda o entendimento sempre que este, por si só, não baste para atingir regras e, simultaneamente, conferir uma unidade fundada sobre um princípio (uma unidade sistemática), à diversidade das regras, assim criando uma ligação tão extensa quanto possível” (Ibidem, A648/B676, p. 536).

⁸⁷ A unidade sistemática é, deste modo, formada por três princípios: “(...) princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas” (CRP, A 658, p. 543). “A primeira lei impede, pois, a dispersão na multiplicidade de diversos gêneros originários e recomenda a homogeneidade; a segunda, por sua vez, restringe esse pendur para a uniformidade e impõe a distinção das sub-espécies, antes de nos voltarmos para os indivíduos com o nosso conceito geral. A terceira reúne ambas, prescrevendo a homogeneidade na máxima

provamos nem que a finalidade seja a causa efetiva dos fenômenos nem que ela não o seja. Dessa maneira, através do juízo reflexionante, dispomos de dois pontos de vista sobre a natureza: o do mecanismo e o do finalismo, que não tem validade objetiva, embora encontremos indícios de finalidade nos seres organizados (PICJ, §VI, p. 180). Tais indícios só são concebíveis se pressupusermos, através do juízo teleológico, um conceito como possibilidade das coisas. De fato, encontramos na natureza, seres organizados de tal maneira que nos levam a levantar a hipótese de que a causalidade de sua causa é uma representação ou um conceito. As partes que compõem esses seres se relacionam como se visassem à realização de uma idéia. Assim, a faculdade de julgar pressupõe que, por trás desses seres organizados, haja uma intenção da natureza, *como se* esta agisse, em relação a seus produtos, como um artesão que produz segundo representações⁸⁸. Chamaremos essa finalidade da natureza de técnica orgânica. No entanto, não podemos, de modo algum, provar, cientificamente, que a intenção da natureza seja algo efetivo. Do ponto de vista da ciência, o todo não precede às partes, mas são as partes que, através de relações puramente mecânicas, produzem, por acidente, um todo. Com efeito, não há nada na experiência que nos dê a certeza de que haja uma finalidade na natureza, já que o todo jamais é objeto de experiência. Ora, a ciência exige apenas o uso imane da razão, uma vez que conhecemos os seres naturais pelo que a natureza nos dá, o *nexus effectivus* e não *finalis*. Entretanto, o mecanismo é incapaz de responder completamente pelos seres organizados, pois a perfeição que apresentam não pode ser explicada somente por causas mecânicas. O recurso à finalidade da natureza é o que a faculdade de julgar dispõe para dar sentido à existência dos seres organizados, o que também exerce função heurística no estudo de tais seres. Se vamos estudar o olho, por exemplo, pressupomos que a natureza o produziu tal como nós o teríamos inventado (PICJ, §IX, p. 192 e 193). Mas, lembremos mais uma vez, embora esse juízo

diversidade pela passagem gradual de uma espécie para a outra, o que indica como que um parentesco entre os diferentes ramos, na medida que todos provêm dum tronco comum” (CRP, A660/B688, p. 544).

⁸⁸ Kant distingue dois tipos de analogia: a matemática e a filosófica. A filosófica, que é a que realmente nos interessa, é meramente reguladora; ela não constitui o termo a ser pensado na comparação com um outro termo dado (CRP, A178 a A180, p. 209 a 211). Mas, efetivamente, o que a analogia compara? Inicialmente, entre o moinho e o despotismo, entre o organismo e a república não há nenhuma semelhança. No entanto, a analogia não compara os termos, mas as regras que presidem as relações entre os termos. No moinho, a relação de causa e efeito é puramente mecânica, as partes que o compõem são submetidas a uma lei externa que determina o seu movimento; o mesmo ocorre na relação entre o Estado e o povo no sistema despótico; a lei que governa o povo é externa, isto é, uma lei emanada dos caprichos de um déspota. No segundo caso, tanto o organismo quanto a república organizam as suas partes através de princípios internos ou imanentes. No entanto, a analogia entre o processo de formação dos seres orgânicos e a atividade do artesão suscita problemas. Quando o artesão fabrica o seu produto, ele permanece exterior a seu produto; em outras palavras, na atividade técnica, o efeito permanece exterior à causa. Ora, no ser orgânico, a causa é imane, isto é, ela conserva, em si, o seu efeito. O ser orgânico produz a si mesmo e, nessa produção de si, não se distingue de si. Cauteloso, Kant afirma que a analogia entre a finalidade técnica e o organismo nos faz conhecer mais a nossa faculdade de julgar prática do que o próprio organismo. Tal analogia é apenas uma aproximação precária (ou remota): “O conceito de uma coisa, enquanto fim natural, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, e refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais do conhecimento daquela nossa faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins” (CFJ, §65, 294-295, p. 218, o grifo é nosso).

não seja determinante, ele, de modo algum, encontra seu princípio na experiência. Embora subjetiva, há uma necessidade no juízo teleológico reflexionante a qual prova que seu fundamento é estabelecido *a priori*⁸⁹. Ora, a experiência só nos dá as coisas como elas são e não como devem ser. O que faz o juízo teleológico? Compara o conceito do ser de uma coisa com aquilo que ela deve ser por destinação. Podemos usar pedras para construir casas ou estilhaçar janelas, mas o olho só pode ser pensado segundo sua finalidade própria, segundo o que ele deve ser: “*Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, segundo aquilo que ele é, com aquilo que ele deve ser (...)*” (PICJ, §X, p. 195).

Resta perguntarmos se, com o juízo teleológico reflexionante, encontramos o princípio puro da faculdade de julgar. Ora, o conceito de fim natural é derivado de um princípio da razão e não do juízo. Com efeito, o juízo toma emprestado da razão a idéia de totalidade e a aplica, de modo reflexionante, aos conceitos empíricos do entendimento, às leis empíricas e aos seres particulares. A razão serve de esquema unificante para o entendimento do mesmo modo que o entendimento unifica a multiplicidade da intuição sensível segundo uma regra. Dessa maneira, o conceito de fim natural se assemelha à idéia da razão no sentido de que é indeterminado, mas, ao mesmo tempo, se distingue da idéia porque é um conceito que se aplica aos objetos da natureza; por outro lado, ele não é um conceito do entendimento, visto que não constitui objetos. Assim, como princípio derivado, o conceito de fim natural não se configura como o princípio puro da faculdade de julgar. No capítulo sobre o sublime, veremos como a reflexão estética vai nos fornecer o princípio puro do juízo.

A dialética do juízo teleológico

Enquanto a faculdade de julgar se encontra submetida às categorias do entendimento, que pretende somente se referir a objetos da experiência, ela não opõe ao entendimento nenhuma máxima que contrarie a causalidade da natureza, isto é, o mecanismo⁹⁰. Mas, uma vez livre do comando das categorias, a faculdade de julgar, associada à razão – a faculdade do incondicionado –, ultrapassa os limites da experiência quando propõe o conceito de finalidade da natureza, o qual deve reunir, num máximo de unidade sistemática, a diversidade das leis empíricas. Com efeito, o conceito de fim natural pretende inserir no mundo sensível uma causalidade completamente diferente da causalidade mecânica, pois o conceito de fim estabelece que a causalidade de uma causa é uma idéia. Como resolver então a antinomia do juízo teleológico? Diferentemente

⁸⁹ A razão teórica não pode determinar a necessidade objetiva da finalidade natural. No entanto, o conceito de fim natural tem um fundamento subjetivo, ou seja, o entendimento, devido à sua própria natureza, necessita de tal princípio para poder orientar-se no terreno daquilo que é incapaz de conhecer efetivamente: “(...), mediante o simples conceito, nada ainda se conseguiu em relação à existência deste objecto e da sua efectiva relação com o mundo (...). Surge aqui, porém, o *direito da necessidade* da razão, como fundamento subjectivo, pára pressupor e admitir algo que ela, com fundamentos objectivos, não pode pretender saber; e, por conseguinte, para se *orientar* no pensamento apenas pela sua própria necessidade, (...)”. Immanuel Kant. *Que significa orientar-se no pensamento?* In: A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, 311, p. 43.

⁹⁰ Immanuel Kant. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, §69, 311, p. 227.

da terceira antinomia que encontramos na **Crítica da razão pura**, cujas teses se referiam a objetos diferentes, as teses do juízo teleológico reflexionante são verdadeiramente contraditórias, isto é, o sujeito da tese e o da antítese são o mesmo sujeito, pois ambas se referem ao mundo enquanto fenômeno, ou melhor, à própria natureza sensível. Encontramo-nos aqui no centro de uma verdadeira antinomia que suscita uma dialética chamada por Kant de dialética natural (CFJ, §69, 312 e 313, p. 227 e 228). Entre a máxima fornecida, *a priori*, ao juízo pelo entendimento e a máxima estabelecida pelo próprio juízo, nos deparamos com a seguinte antinomia:

“Tese: toda produção de coisas materiais é possível segundo leis simplesmente mecânicas.
Antítese: alguma produção dessas mesmas coisas não é possível segundo leis mecânicas” (CFJ, §70, 314 e 315, p. 229).

A primeira tese a razão não pode, de maneira alguma, provar, pois é incapaz de conhecer, *a priori*, a diversidade material do mundo sensível; para que comprovasse essa tese, a razão teria que atingir o fundamento da matéria, algo que ainda não fez e, talvez, nunca fará. Pelo mesmo motivo, a segunda não se sustenta, visto que não podemos verificar, cientificamente, tal proposição. O juízo *a priori* determinante como, por exemplo, “Tudo que acontece tem uma causa” incide apenas sobre a forma dos objetos e exerce função de método para a construção de objetos científicos; tal juízo se refere apenas à forma da experiência possível⁹¹. E, lembremos, a natureza a que se refere a categoria de causalidade não se configura como uma *coisa em si*, mas somente como fenômeno que nada mais é do que representação. Ora, ao juízo determinante puro do entendimento escapam as condições de fato, que tornam possíveis os seres naturais particulares. Esse limite do entendimento abre espaço para uma outra espécie de reflexão que será realizada pela faculdade de julgar através da elaboração do conceito de causa final. Não obstante, o conceito de causa final não isenta o cientista do uso do mecanismo como instrumento do estudo da natureza, pois aquilo que se encontra ao alcance do nosso entendimento deve ter prioridade em relação àquilo que se lhe apresenta como mera suposição; nesse sentido, devemos utilizar, sempre que pudermos, o mecanismo como método para estudar os fenômenos⁹². Dessa maneira, a antinomia é resolvida do seguinte modo: a contradição entre as duas teses origina-se do fato de concebermos o juízo teleológico como determinante ou constitutivo efetivo dos objetos. Ora, se há um juízo determinante, ele só pode se referir à primeira tese, que aponta para o mecanismo como determinação formal dos objetos, realizada pelo entendimento. O que escapa à legislação do entendimento não será objeto de determinação, mas, sim, de reflexão, função que a faculdade de julgar deve exercer. A ilusão transcendental que vemos no juízo teleológico é produto da confusão entre duas atividades possíveis da faculdade de julgar: uma autônoma e a outra heterônoma. Conforme as palavras de Kant:

⁹¹ “(...) o mecanismo permanece com validade absoluta, mas como método de construção dos objetos científicos no tempo (se quisermos: como esquema), e não como princípio ontológico. (...) o princípio de causalidade é determinante ou constitutivo no nível da experiência possível, mas ele é reflexionante ou regulador no nível da experiência real – (...)” (Alain Renaut, *Kant aujourd’hui*, p. 425).

⁹² “Por outras palavras, deverá ser teoricamente possível reduzir toda a ligação entre as partes de um organismo a um *nexus effectivus*, e sabe-se como o desenvolvimento posterior das ciências da vida fizeram da bioquímica e de certos modelos mecânicos, o tipo privilegiado de explicação dos fenômenos da vida” (Antonio Marques, *Organismo e sistema em Kant*, p.116).

“Toda a aparência de uma antinomia entre as máximas da autêntica forma de explicação física (mecânica) e da teleológica (técnica) repousa assim na confusão de um princípio da faculdade de juízo reflexiva com o da determinante, e a da autonomia da primeira (que possui validade meramente subjetiva para ao nosso uso da razão a respeito das leis particulares da experiência) com a heteronomia da outra, a qual se tem que orientar segundo as leis (universais ou particulares) dadas pelo entendimento” (CFJ, 318 e 319, §71, p. 231).

A natureza do entendimento humano e a necessidade da idéia de Deus, do conceito de causa final e da idéia de liberdade.

“(…), o entendimento, (...), limita a validade daquelas idéias da razão somente ao sujeito, mas de forma universal para todos sujeitos deste gênero, isto é, limita-as à condição: segundo a natureza da nossa faculdade de conhecimento (humano) ou segundo o conceito que podemos fazer da faculdade de um ser racional finito em geral, não se pode e não se tem que pensar de outro modo, sem afirmar que o fundamento de um tal juízo permanece no objeto” (CFJ, §76, 339 e 340, p. 242).

Como o entendimento limita a razão? O conhecimento humano se dá através de duas fontes que se diferem em natureza: o conceito e a intuição. O domínio do conceito é o do possível e o da intuição é o do efetivo. Para conhecer, não bastam apenas os conceitos que se referem à possibilidade das coisas; é preciso que as próprias coisas sejam dadas no tempo e no espaço e que possam ser subsumidas pelos conceitos. Sendo finito, o entendimento não pode engendrar sozinho, e apenas por conceitos, a realidade empírica; ele precisa receber de fora a outra parte que compõe os objetos da experiência, a matéria. Assim, o entendimento pode conceber uma série de seres logicamente possíveis, mas que nunca se tornarão objetos de conhecimento porque jamais serão dados na intuição. Sabendo que a totalidade do mundo lhe é inacessível, pois seu conhecimento se limita apenas à série de condições, o entendimento restringe, de uma vez por todas, as idéias da razão ao domínio do possível, isto é, ao domínio do puro pensamento⁹³. No entanto, a nossa faculdade de conhecer tem necessidade de tais idéias devido a sua própria natureza da qual acabamos de fazer um breve esboço. Por não poder conhecer, de maneira efetiva, aquilo que escapa aos limites do entendimento, a faculdade de conhecer precisa de um princípio que lhe permita pensar o mundo, em sua totalidade, como regido por leis que formam um todo dotado de um máximo de unidade sistemática. Vimos que o princípio que vai orientar, na investigação da natureza, a faculdade de julgar, que se encontra a serviço do entendimento, é o conceito de fim natural. O conceito de finalidade da natureza é um princípio pelo qual a faculdade dá a si mesma, de maneira reflexiva, a unidade sistemática da natureza empírica. Mas, como a causalidade de uma causa no *nexus finalis* é uma idéia, a faculdade de conhecer necessita conceber uma inteligência que represente para si, de maneira determinada, a idéia da totalidade do mundo. Ora, tal inteligência não pensaria

⁹³ A razão apenas ordena os conceitos do entendimento e “(...) lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível, isto é, em relação à totalidade das séries, à qual não visa o entendimento, que se ocupa unicamente do encadeamento *pelo qual se constituem*, segundo conceitos, as *séries* de condições” (CRP, A643/B671 a A644/B672, p. 534).

por conceitos⁹⁴, pois que, conhecendo a totalidade do mundo, não haveria para ela a distinção entre o possível e o efetivo⁹⁵. A condição para isso é que tal inteligência não seja finita, mas que, em sendo infinita, crie, imediatamente, os objetos que intui. Esse intelecto seria um *intellectus arquetypus*, um intelecto intuitivo. Seguindo a trilha de Spinoza e voltando-se contra Leibniz, Kant não pode conceber um Deus que pense segundo a idéia de finalidade, pois a idéia de fim só pode ser concebível para um intelecto em que haja a distinção entre o possível e o efetivo⁹⁶. Mas, ao contrário de Spinoza, Kant não entende que a idéia de finalidade seja uma ilusão psicológica, mas um princípio exigido pela própria estrutura transcendental da faculdade de conhecer⁹⁷. O conceito de finalidade é a maneira propriamente humana de supor o máximo de unidade sistemática da natureza. Por sua vez, a idéia de Deus, servindo também ao pensamento como um princípio metodológico, nos faz conceber um intelecto que determina a natureza como um todo ordenado em que a causa mecânica se subordina à causa final com relação às leis empíricas⁹⁸ (CFJ, §78, p. 254 e 255).

O mesmo ocorre segundo a perspectiva da moral: consideramos os fenômenos da natureza como contingentes, isto é, como fenômenos que podem ocorrer segundo um outro tipo de causalidade, a causalidade pela liberdade. Mas, uma vez que a razão humana é dotada de uma parte sensível que a insere na causalidade mecânica que se efetua na série do tempo, onde tudo é condicionado, só podemos conceber a causalidade absoluta ou incondicionada como um dever ser que, através da lei moral, deve legislar sobre nossa ação sob a forma de um imperativo ou um mandamento. Numa razão infinita, o dever ser faz uma só coisa com o ser; numa razão finita, na qual distinguimos o possível e o efetivo, o dever ser e o ser, o dever e o fazer, a idéia de liberdade exerce a função de princípio regulador, e tal como o conceito de finalidade da natureza, não constitui fenômenos, isto é, não determina objetos de maneira efetiva, mas nos permite considerar, sob um mesmo princípio, a diversidade de nossas inclinações e desejos como pertencendo à espontaneidade de uma

⁹⁴ “Um entendimento que intuicionasse não formaria conceitos (ele não ‘pensaria’). Mas, a princípio, ele nem mesmo seria *eu*, ou, pelo menos, esse *eu* não teria nada em comum com o que, nós mesmos, entendemos por essa palavra” (Béatrice Longuenesse. *Kant et le pouvoir de juger*, p. 68).

⁹⁵ “Ora, nós podemos também pensar um entendimento que – já que ele não é como o nosso, discursivo, mas sim intuitivo – vai do universal sintético (da intuição de um todo como tal) para o particular, isto é, do todo para as partes” (CFJ, 349, p. 248).

⁹⁶ “Se nos situamos exclusivamente do ponto de vista do entendimento absoluto e arquetípico, privamos de fundamento toda a aplicação do conceito de fim, pois já sabemos que, segundo a definição de Kant, a sujeição ao fim é a ‘sujeição às leis do contingente’, e o conceito do contingente não poderia ser inserido em semelhante intelecto”. Ernst Cassirer. *Kant, vida e doutrina*. Traducción de Wenceslao Roces. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 412.

⁹⁷ Ibidem, p. 411 e 412.

⁹⁸ Quanto ao fato de saber qual a natureza do intelecto divino e os seus desígnios, nada podemos dizer, nem mesmo se há um ou vários deuses. Dada a natureza do nosso intelecto, o acesso teórico ao supra-sensível é descartado: “(...) nós podemos chegar a determinar o conceito de uma Causa inteligente do mundo. Esse conceito, que o juízo reflexionante introduz para explicar a ele mesmo a possibilidade de fins da natureza, é o suficiente para uma teologia física; mas ele não basta para uma Teologia, sobretudo porque não satisfaz as exigências totais da razão, pois não envolve o princípio objetivo segundo o qual age a Causa inteligente, permanecendo inadequado a uma justa idéia da Divindade.” Victor Delbos. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1926, p. 584.

mesma consciência, isto é, pela idéia de liberdade, consideramos nossas ações e as dos outros como se fossem produzidas pelo nosso caráter puramente inteligível⁹⁹:

“(…). Tal princípio não determina objetivamente a constituição da liberdade como forma da causalidade, mas transforma em imperativo para todos a regra das ações segundo aquela idéia e na verdade com não menor validade, como se tal acontecesse de fato” (CFJ, §76, 343, p. 245).

Do ponto de vista da moral, a unidade entre a causa final e a causa mecânica, em que a segunda se subordina à primeira, deve ser realizada pela razão que, orientada pelo conceito de liberdade, obriga a si mesma, pela lei prática, a submeter a causalidade natural a seus próprios fins; tarefa infinita da razão, pois o que a separa do absoluto é o tempo, que jamais poderá ser eliminado. Veremos, no terceiro capítulo, como a filosofia kantiana da história vai pensar as condições e os processos pelos quais a liberdade pode submeter a natureza aos seus princípios. Como constataremos, a idéia de história abrirá a possibilidade de aproximação gradual entre o supra-sensível e o sensível; sensível que deve ser remodelado pela política, pelo direito e pela cultura a fim de torná-lo suscetível para a grande conversão ética.

O fim último e o fim absoluto

“Um fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade” (CFJ, §84, 396, p. 275).

Falta sabermos se o juízo teleológico nos conduz ao fim supremo da razão humana, isto é, à lei que governa o supra-sensível. Como saímos do campo da reflexão orientada pela teleologia natural e atingimos o domínio da razão prática? Poderia a teleologia natural nos dirigir para uma teleologia prática? A resposta é o que se segue: os fins que supomos nos seres organizados nada mais são do que o fundamento de sua possibilidade e não a razão de sua existência. Quando perguntamos: por que o olho é dotado de uma forma específica? Respondemos que é um conceito que torna isso possível. Ora, o conceito do olho não lhe fornece a razão de sua existência. Se o conceito de um ser organizado é sua finalidade interna, isto é, o fundamento de sua possibilidade quanto à sua forma, por outro lado, o seu conceito não comporta o fundamento de sua existência. O conceito do olho justifica a forma de um ser organizado, mas não explica por que sua existência apresenta tal forma específica e não outra¹⁰⁰. Na verdade, a sua existência sempre comporta um “*para quê*” que o insere numa relação de dependência com outros seres organizados. A existência do olho é meio para a realização de fins dos animais dotados de visão: podemos dizer também que os vegetais existem para alimentar os herbívoros que, por sua vez, existem para alimentar os homens que, por sua vez, como todo ser

⁹⁹ Com a idéia de liberdade transcendental “(...) nós introduzimos uma ordem sistemática em nossa empírica avaliação do comportamento humano ‘*como se*’ ele fosse produto de espontâneos e incondicionados atos do livre arbítrio” (Henry Allison. *Kant’s theory of freedom*, p. 46).

¹⁰⁰ “A finalidade interna põe apenas a questão: porque é que certas coisas existentes têm esta ou aquela forma? Mas deixa subsistir inteiramente estoura questão: porque existem coisas desta forma?” (Deleuze, *Filosofia crítica de Kant*, p. 76).

natural, existe para garantir o equilíbrio do meio natural¹⁰¹. No entanto, surge a questão: por que existe tal sistema de fins que constitui a natureza como um todo? Ou melhor: que ser podemos determinar como fim absoluto que justifique toda essa rede de fins relativos tornada possível pela criação? Qual o fim absoluto em vista do qual a natureza foi criada? A teleologia natural não pode colocar essa questão, embora ela tenha o mérito de nos fazer procurar o fundamento da criação no supra-sensível. Por quê? Não há nada na natureza que seja fim absoluto. Na verdade, já é a teleologia prática, presente em todo entendimento comum¹⁰², que tanto põe quanto responde a questão¹⁰³. Certamente, poderíamos dizer que há um fim último (*letzter Zweck*) da natureza que é, justamente, a felicidade do homem. Em primeiro lugar, se tomarmos como fim último da natureza a felicidade do homem, ainda veremos persistir a seguinte questão: qual é a razão do fato de que a natureza tome a felicidade do homem como seu fim último?¹⁰⁴ Em segundo lugar, nada há mais obscuro e instável do que a felicidade. O que torna o homem feliz? As respostas se multiplicam ao infinito à medida que aparecem as inclinações sensíveis dos homens. Como a natureza poderia se fundar num princípio tão instável como a felicidade?

Ainda é preciso esclarecer um ponto de nossa discussão. Não seria um contra-senso pensar algo como o fim último da natureza? Ora, todo fim natural é fim e meio ao mesmo tempo. No entanto, não há nenhum problema em concebermos um fim último da natureza, com a condição de que tal fim não seja somente meio para outros fins naturais, mas, sim, também meio para algo que transcenda a própria natureza, o supra-sensível. Vemos então que o fim último não é o fim supremo ou absoluto, mas meio através do qual a

¹⁰¹ “(...) o homem, enfim, usando os animais e reduzindo seu número, contribui para o estabelecimento de um certo equilíbrio entre as potências produtoras e as potências destruidoras da natureza: nesse sentido, o homem seria um simples meio”. (Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 579 e 580). Encontramo-nos aqui no seio da distinção, feita por Kant, entre fim interno e fim externo. Enquanto as partes do olho se relacionam a fim de reproduzir a idéia do todo, o conceito do olho, a finalidade é interna. Por outro lado, o próprio olho será tomado como meio com vistas à realização de determinados fins; nesse sentido, falamos de finalidade externa do olho. Quando perguntamos: para que serve o olho? Já indicamos que o próprio olho não comporta em si a razão de sua existência (CFJ, § 63, 279/280, p. 209). Se, num primeiro momento, a finalidade externa se subordina à finalidade interna, posto que ela depende da relação entre fins internos, ou seja, entre seres organizados, num segundo momento, a finalidade interna se subordina à finalidade externa. Uma vez que um ser organizado, como finalidade interna, não comporta em si a razão de sua existência, ele sempre se encontra na dependência, como simples meio, de um outro ser organizado que, por sua vez, se encontra numa relação de subordinação a outros seres naturais: “A forma interna de uma simples ervinha pode provar de maneira suficiente, para nossa faculdade de ajuizamento humana, a sua possível origem simplesmente segundo regras dos fins. Mas se partimos desse ponto de vista, e se olharmos para o uso que disso fazem os outros seres da natureza, abandonamos pois a consideração da organização interna e olhamos somente para as relações finais externas, (...)” (CFJ, §67, 299/300, p. 220 e 221).

¹⁰² “Com isso também concorda em absoluto o mais comum dos juízos da razão humana, isto é, que o ser humano somente como ser moral pode ser fim terminal da criação, (...)” (CFJ, §86, 412, p. 283).

¹⁰³ Por outro lado, o fato de termos sido capazes de estabelecer na natureza uma conformidade a fins permite à teleologia moral pensar num possível acordo entre razão prática e natureza, uma vez que a teleologia natural, do ponto de vista da teleologia prática, indica uma proximidade entre a natureza e a moralidade: “Mas o fato de haver, no mundo efetivo, para seres racionais uma rica matéria para a teleologia física (o que não seria até necessário), serve de argumento moral para a confirmação desejada, na medida em que a natureza pode apresentar algo de análogo às idéias (morais) da razão” (CFJ, *Observação geral sobre a teleologia*, 474, p. 318).

¹⁰⁴ “Ele já por isso tem que ser pressuposto como fim terminal da criação, para ter um fundamento racional para explicar por que razão a natureza terá que concordar com a sua felicidade, (...)” (CFJ, §86, 411, p. 283).

natureza se dirige para algo que lhe é superior. Será que a teologia que vimos nascer da teleologia natural poderia nos dar alguma pista do fim absoluto (*Endzweck*)? Ora, a teologia que vimos nascer a partir da finalidade natural nada pode afirmar, de maneira determinada, sobre o autor do mundo. À questão, que indaga sobre a natureza do intelecto divino, a teologia física não pode dar nenhuma resposta, mas apenas fazer suposições sobre a natureza divina. Ela é incapaz de resolver a questão sobre o fundamento da criação.

Qual é então o ser que se apresenta como o fim supremo da criação? Se o fim de uma coisa é uma representação ou o conceito dessa coisa, só um ser capaz de se representar fins, isto é, aquele que pode tomar a si mesmo como fim absoluto, se oferece como o único candidato ao fim supremo. Evidentemente, o homem é o único ser capaz de determinar a si mesmo como fim supremo, isto é, apto a determinar a razão de sua existência¹⁰⁵. E é pela lei moral que a razão humana estabelece a razão de sua existência, visto que nada se encontra acima dela. Kant nos oferece uma nova concepção de fim, dado que a lei moral deve ser tomada como fim em si mesmo, fim que não deve ser meio para mais nada (fim incondicionado). Por outro lado, levando em conta a natureza sensível do homem, é preciso que a liberdade, sob o comando de sua própria lei, se realize no mundo dos fenômenos. O fim a ser realizado¹⁰⁶, determinado pela razão prática, é o bem supremo, o acordo entre a virtude e o bem-estar sensível do homem, a felicidade. A síntese entre o supra-sensível e o sensível deve ser empreendida pela ação moral do homem no mundo. A partir daqui, podemos conceber uma teologia muito diferente daquela que vimos nascer através da teleologia física. Por quê? Sendo a lei prática o fim supremo da criação, o acordo entre a razão teórica e a natureza não poderia ser a intenção da vontade divina, pois o conhecimento, fornecendo leis apenas para a natureza, não comportaria em si o fundamento de sua existência (CFJ, §86, 410 e 411, p. 282 e 283). É através da lei prática que o homem se torna centro da criação. Da teleologia moral extraímos uma teologia prática que nos faz

¹⁰⁵ “Para que servem todos estes precedentes reinos da natureza? Para o homem e para o diverso uso que a sua inteligência lhe ensina a fazer de todas aquelas criaturas: e é ele o último fim da criação aqui na terra, porque é o único ser da mesma que pode realizar para si mesmo um conceito de fins, assim como, mediante a sua razão realizar um sistema dos fins a partir de um agregado de coisas formadas de modo conforme a fins” (CFJ, §82, 383, p. 267).

¹⁰⁶ O fim em si mesmo é o próprio sujeito enquanto determinado pela lei prática; o fim a ser realizado é o objeto determinado pela própria lei. Na realidade, quando falamos de realização do fim supremo no mundo sensível, já nos referimos ao objeto determinado pela lei e não à lei em si mesma, visto que a lei moral não se funda na possibilidade de sua realização no mundo sensível; como fim em si mesmo, ela já encontra em si a razão de sua própria existência: “A natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a boa vontade. Mas como na idéia de uma vontade absolutamente boa, sem condição restritiva (o fato de alcançar este ou aquele fim), se tem de abstrair inteiramente de todo fim a

acreditar, e não apenas produzir opiniões sobre a natureza divina, em Deus como autor moral do mundo, como aquele que deve garantir o possível acordo entre a virtude e a felicidade. Mas é preciso observar que o Deus moral também não passa de uma idéia da razão que serve de princípio regulador da ação moral. O Deus moral não é nem objeto de fato nem de opinião, mas objeto de fé¹⁰⁷. Eis aqui o momento de introduzirmos a noção de postulado da razão prática. Como “(...) não há na lei moral o mínimo de fundamento para uma interconexão necessária entre a moralidade e a felicidade, (...)” (CRPr, V 224, p 201), a razão prática exige um postulado, uma proposição teórica indemonstrável a serviço do interesse prático, que determine as condições da concordância entre virtude e felicidade. No entanto, a idéia de um autor moral do mundo não é um princípio objetivo; não constitui um dever da razão prática admitir a existência de alguma coisa, mas tão somente uma fé racional que motive o homem a lutar pela realização da lei prática no mundo. O sistema prático de Kant é constituído de dois níveis: o nível formal e o nível material. O primeiro se refere à determinação da lei moral sobre a vontade através do imperativo categórico. Do ponto de vista puramente formal, a razão prática desinteressada não se preocupa com o resultado ou o efeito da ação moral no mundo, mas apenas com a sua forma. Desse ponto de vista, a ação moral é puramente reativa ou passiva, isto é, não importa o que aconteça, contra nossas inclinações, devemos agir sempre por dever. Entretanto, pelo fato de o homem também ser composto por uma parte empírica, se torna necessário que a moral leve em conta os efeitos da ação moral no mundo sensível, isto é, que ponha um fim que envolva o aspecto empírico do homem, a felicidade. Se a razão prática não levasse em conta os efeitos da ação moral no mundo, o seu imperativo categórico seria abstrato e vazio do ponto de vista da existência concreta dos indivíduos. Daí a importância do fim objetivo estabelecido pela lei prática, isto é, o sumo bem, objeto determinado pela própria lei moral, que define o nível material do sistema prático quando considera a conexão entre a virtude e a felicidade, ou melhor, a concordância da lei supra-sensível e a parte sensível do homem. O postulado da existência de Deus é um princípio subjetivamente necessário que coloca um autor moral do mundo como garantindo uma possível concordância entre virtude e

realizar, o fim aqui não deverá ser concebido como um fim a alcançar, *mas sim* como um fim independente, (...). Ora, este fim não pode ser outra coisa senão o sujeito de todos os fins possíveis, (...)” (FMC, p. 142).

¹⁰⁷ “Os objetos que têm de ser pensados *a priori*, em relação ao uso *conforme ao dever* da razão pura prática (seja como conseqüências, seja como fundamentos), mas que são transcendentais para o uso teórico da mesma, são simples *coisas de fé*” (CFJ, §91, 457, p. 308).

felicidade¹⁰⁸. Segundo Yovel, “(...) deve haver alguma coisa na estrutura da realidade em si mesma que possa remover o medo do homem da esterilidade e assegurar-lhe que há uma *bem-fundada* esperança na produtividade de seus esforços. Esse ‘algo’, representado como ‘a existência de Deus’, é, desse modo, postulado, não somente para sustentar o sentido lógico do dever, mas também para capacitar o espírito humano para perseguir seus fins” (Yovel, *Kant and the philosophy of history*, p. 103). Desse ponto de vista, o indivíduo tem como recurso algo que o motive a lutar pela transformação do mundo num lugar que possa acolher a virtude. O imperativo material *Age de tal maneira que promovas o sumo bem no mundo*¹⁰⁹ se refere ao nível propriamente ativo e transformador da ação moral que, promovendo as condições de realização da virtude, não apenas reage ao sensível, mas procura transformá-lo e torná-lo capaz de acolher a lei moral¹¹⁰.

Voltemos à questão sobre o fim último da natureza. O que, na natureza, ou melhor, que instância, fundada ainda no que há de natural no homem, se apresenta como fim último da natureza? Se a cultura se define como a capacidade dos homens para estabelecer fins¹¹¹, desenvolver suas disposições naturais, disciplinar suas inclinações e, assim, despertar no homem o interesse pelo supra-sensível¹¹², então é ela que deve ser considerada como o fim último do mundo natural. No seio da cultura, através da desigualdade que se estabelece entre os homens, pelo enriquecimento e pelo desenvolvimento dos talentos de alguns em detrimento dos talentos de uma maioria, surge a exigência do direito perante o qual todos devem ser vistos como iguais; igualdade que, para ser garantida, não deve se fundar em nenhum princípio sensível, mas, sim, no supra-sensível que, no direito, se afirma como a lei jurídica transcendental que vem regular a relação entre os arbítrios (CFJ, §83, 392 a 394, p. 273). Através do combate entre as inclinações sensíveis dos indivíduos,

¹⁰⁸ “(...), pois que a faculdade do homem não basta para realizar a unidade da felicidade no mundo com a dignidade de ser feliz, é preciso admitir um Ser todo-potente e moral como dominador do mundo, cuja providência conduzirá tudo a sua realização, (...)” (Religião, VI, 8, p. 20).

¹⁰⁹ “(...) Faze do bem supremo possível nesse mundo teu fim último é uma proposição sintética *a priori* introduzida pela lei moral ela mesma e pela qual, por assim dizer, a razão prática ultrapassa a lei moral, o que é tornado possível, porque a lei moral é colocada em relação com a disposição natural do homem de dever conceber, além da lei para todas as suas ações, ainda um fim (disposição que faz dele um objeto da experiência) (...)” (Religião, VI, 7, p. 20).

¹¹⁰ “O imperativo material inclui o imperativo formal (categórico) como uma absoluta condição e adiciona a ela um complemento necessário. Sem o segundo nível, o sistema moral permaneceria puro, absoluto e incompleto” (Yovel, *Kant and the Philosophy of history*, p. 34).

¹¹¹ “A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a cultura” (CFJ, § 83, 391, p. 272). “Do mesmo modo, nossa investigação do fim último exige supor uma organização no seio da própria natureza que configure seu término. Já sabemos que este reside no homem. Ora, se retirarmos de sua atividade finalizadora todos os objetos visados em suas metas, tudo aquilo que conforma sua felicidade, resta a própria capacidade subjetiva e formal de utilizar a natureza. É a cultura (*Kultur*)”. José Arthur Giannotti. Kant e o espaço da história universal. In: Immanuel Kant. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. São Paulo: brasiliense, 1986, 109.

¹¹² “(...), a cultura como capacidade de escolha põe em evidência o entendimento e a razão como fundamento da vontade” (Ibidem, p. 109).

ou o que Kant chama de a insociável sociabilidade dos homens, se inicia o processo que conduz a espécie humana ao progresso moral. A grande astúcia da razão consiste no fato de afirmar que, para que o sensível se abra ao supra-sensível, é preciso que a natureza seja governada por suas próprias leis, sem que a lei prática venha perturbar o seu mecanismo. Nesse ponto, não saímos do juízo teleológico reflexionante, isto é, da hipótese que supõe um acordo contingente entre a razão e a natureza. Aliás, não esqueçamos que, quando falamos de finalidade natural, do belo e do sublime na natureza, nos vemos no centro da faculdade de julgar que, no fundo, se encontra a serviço do interesse da razão prática, no sentido de que a faculdade de julgar interpreta a natureza como se ela não oferecesse nenhuma resistência ao advento da liberdade no mundo sensível¹¹³, o que será chamado de progresso moral¹¹⁴. Nesse sentido, a história, guiada pelo interesse prático, deve considerar o exercício e o refinamento da própria faculdade de julgar reflexionante que, através do tempo, pelo juízo estético¹¹⁵ e teleológico, aprende a ver na natureza os signos da liberdade. Afinal, é Kant quem nos diz que o interesse da razão prática é o que nos leva a considerar, com toda a merecida atenção, a beleza e a teleologia:

“É também fácil supor que foi antes de mais nada através deste interesse moral que irrompeu a atenção à beleza e aos fins da natureza, o que serviu então para fortalecer de forma excelente aquela idéia ainda que não tenha podido fundamentá-la e ainda menos dispensá-la, porque mesmo na investigação dos fins da natureza somente alcança aquele interesse imediato em referência ao fim terminal, e que se revela em toda a sua dimensão quando admiramos a natureza sem atender às vantagens que daí podemos tirar” (CFJ, §88, 439, p. 298 e 299).

III – Um fio condutor para a história

O desenvolvimento das disposições naturais

“(…) para descobrir onde é que ao menos em relação ao homem temos de colocar aquele *último fim* da natureza, somos obrigados a selecionar aquilo que a natureza foi capaz de realizar, para o

¹¹³ No fundo, o acordo livre entre a razão e a natureza se revela como mais uma ilusão transcendental, visto que, por detrás do juízo, descobrimos o interesse da razão prática em introduzir na natureza os seus princípios absolutos: “Assim, o que há de contingente no acordo da natureza sensível com as faculdades do homem é uma suprema aparência transcendental, que esconde uma manha do supra-sensível” (Deleuze, *Filosofia crítica de Kant*, p. 79). Deleuze identifica duas astúcias da natureza supra-sensível, a primeira é a que acabamos de citar. Sobre a segunda astúcia, Deleuze escreve: “Segundo esta segunda manha, a Natureza supra-sensível quis que, mesmo no homem, o sensível procedesse consoante as suas próprias leis para ser capaz de receber finalmente o efeito supra-sensível”. Op. cit, p. 80.

¹¹⁴ “(…) Kant apresenta a hipótese do progresso moral da humanidade como uma teoria que a razão prática nos força a construir”. Gérard Lebrun. *Uma escatologia para a moral*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. In: Immanuel Kant. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. São Paulo: brasiliense, 1986, p. 93.

¹¹⁵ No quarto capítulo, trataremos do juízo estético, em especial, do juízo relativo ao sublime.

preparar para aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal <Endzweck> (...)” (CFJ, §83, 390 e 391, p. 271).

Depois do capítulo precedente, não há que insistir sobre o estatuto do juízo teleológico reflexionante cuja função é a de estabelecer a concordância entre a natureza e a liberdade. Agora, o nosso objetivo é o de analisar mais de perto como se configura ou como se dá o acordo entre o sensível e o supra-sensível numa história do progresso que conduz o homem à sua mais alta destinação. Mais uma vez, a natureza é considerada, pela faculdade de julgar, como favorável ao desenvolvimento e à afirmação das faculdades humanas. Do ponto de vista do observador¹¹⁶ que reflete sobre o conjunto das ações humanas, a natureza, seguindo suas próprias leis, se apresenta como a Providência que cuidará de garantir o progresso da espécie humana rumo ao melhor. Se o homem, enquanto ser supra-sensível, é o fim da criação, é no sentido de que ele se apresenta como a única criatura que pode fazer de si mesmo um fim absoluto. Entretanto, entre o homem no seu estado presente, isto é, sujeito a todas as determinações sensíveis, e o homem como *dever ser* segundo o mandamento da lei prática, um longo percurso terá que ser traçado. Sendo necessário que o homem se torne ou se realize como fim em si da criação, a faculdade de julgar reflexionante fornece à razão prática um fio condutor¹¹⁷ ou uma idéia que a torne capaz de dar sentido ao caos ou à confusão dos acontecimentos, traçando, assim, um percurso que o homem deve trilhar para se realizar como fim em si.

¹¹⁶ “A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações [*la liberdade da vontade*], por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa aí descobrir um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais”. Immanuel Kant. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigues Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 9, os termos entre colchetes são nossos.

¹¹⁷ Segundo Kant, pelo fato de o homem se encontrar entre a animalidade e a razão, ele não age segundo a regularidade dos instintos ou segundo uma história planejada pela razão. Então, a faculdade de julgar reflexionante atribui à natureza um plano ou uma idéia que ordena e sistematiza as ações humanas no sentido de desenvolver todas as disposições naturais da espécie. O fio condutor é uma idéia que nos permite conferir um sentido à história. Sem o fio condutor, o conjunto dos acontecimentos históricos nada mais seria do que um mero aglomerado. No entanto, sem os signos, que Kant define na **Antropologia** como um caractere que também pode designar, indiretamente, uma outra coisa, seríamos incapazes de conceber a natureza como agindo segundo uma idéia. É o signo que, no sensível, nos conduz ao conceito: “Os caracteres não são ainda símbolos, pois eles podem ser também signos puramente mediatos (indiretos) que, por si mesmos, nada significam e, ao contrário, só conduzem às intuições pelo caminho da associação e, por essas intuições, aos conceitos, (...)” (*Antropologia*, VII: 191, p. 1008). Através da associação entres os acontecimentos e as ações dos homens, obtemos a intuição de uma regularidade no comportamento humano a qual nos leva a pensar que, malgrado o aparente caos constatado pelos indivíduos, a natureza age segundo um plano que favorece o desenvolvimento da espécie humana: “Porque a livre vontade dos homens tem tanta influência sobre casamentos, os nascimentos que daí advêm e a morte, eles parecem estar submetidos a nenhuma regra segundo a qual se possa de antemão calcular o seu número. E, no entanto, as estatísticas anuais mostram dos grandes países que eles acontecem de acordo com leis naturais constantes (...)” (*Idéia*, p 10). Dos três tipos de signos que Kant distingue na **Antropologia**, signos arbitrários, signos naturais e signos prodigiosos, são os signos naturais do tipo prognóstico que interessam à faculdade de desejar, uma vez que apontam para as conseqüências das ações humanas. E essas conseqüências indicam que as ações dos indivíduos obedecem a um plano traçado pela Providência. O signo prognóstico também terá grande importância no sublime, mas ele não será um signo puramente sensível e, antes de revelar o plano da natureza, anunciará o poder da razão em

Primeiramente, precisamos saber o que, na natureza humana, é objeto de desenvolvimento. Kant classifica três disposições originárias constitutivas da natureza humana. A disposição à animalidade prescinde do uso da razão referindo-se apenas ao aspecto puramente físico do homem. Tal disposição se divide em três partes: a primeira remete à conservação de si mesmo, do próprio indivíduo; a segunda aponta para a perpetuação da espécie através da relação sexual; e a terceira revela o instinto gregário ou de sociedade que relaciona o homem ao homem. Segundo Kant, a essa última disposição podem ser enxertados vários vícios que introduzem uma certa *hybris* no seio da natureza: “Eles podem ser denominados vícios da grosseria da natureza e são chamados, no maior desvio da natureza, vícios bestiais: a *gula*, a *volúpia* e a *anarquia selvagem* (em relação com os outros homens)¹¹⁸.” A disposição à animalidade se manifesta nos indivíduos como amor-próprio ou egoísmo, uma vez que cada um, fixando-se apenas em sua própria existência, pretende desenvolver suas possibilidades orgânicas e realizar suas necessidades mais primitivas. Tais disposições, introduzidas no homem pela Providência, se encontram destinadas ao completo desenvolvimento. Seria um absurdo pensar que a natureza dotasse os animais de uma estrutura orgânica que excluísse qualquer possibilidade de desenvolvimento; nesse caso, ela se confundiria com uma anti-natureza, uma entidade sem lei, sem ordem e sem fim. Vimos que a faculdade de julgar reflexionante, através do juízo teleológico, considerava os seres orgânicos como constituídos segundos fins que definiam a causalidade de sua causa como uma representação ou um conceito que estabelecia o que uma coisa deveria ser: a natureza inventa o olho com uma única finalidade, como órgão para visão. E é fundada nesse argumento que a primeira proposição da **Idéia** afirma: “*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim*” (p. 11)¹¹⁹.

No entanto, o homem, pela razão, se distingue dos animais que agem somente por instinto. Nele, muitas disposições naturais se encontram atreladas ao uso da razão, faculdade de desejar que, como vimos, produz seus próprios objetos e projetos independentemente do instinto natural; isto é, pela razão, o homem não apenas reproduz o que a natureza determinou, de fora, o que, definitivamente, ele é. Ele transcende os limites da experiência e sempre, de maneira interminável, abre novas possibilidades de existência. Essa disposição à

assumir as rédeas da história; veremos isso no último capítulo. Sobre os signos, ver Antropologia, §39, p. 1010 a 1014.

¹¹⁸ Immanuel Kant. *A religião dentro dos limites da simples razão*. In: Os pensadores. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 278.

¹¹⁹ Do ponto de vista biológico, pensar o tempo como desenvolvimento de disposições originárias de uma espécie ou de uma raça significa, sem sair da esfera do mundo natural, reconfigurar o tempo mecânico da causa eficiente e lhe conferir historicidade. Em **Sobre o uso dos princípios teleológicos em filosofia** (*Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*. Traduction de Luc ferry. In: Oeuvres philosophiques: des prolégomènes aux écrits de 1791. Gallimard: 1985, VIII/164, 165, 166, p. 567 a 571; ver também VIII/173, 174, p. 578 a 580) Kant concebe uma única raça humana desenvolvendo, segundo as solicitações do meio natural, suas disposições naturais originárias. Desse modo, o naturalista é capaz, partindo da idéia de que todos os ramos da raça humana pertencem ao mesmo tronco, conferir unidade e sentido ao desenvolvimento, no tempo, das disposições da raça. Então, para o naturalista, o modelo que reconfigura o tempo é o modelo da árvore: “(...) numa *história da natureza* pode dizer-se que é o próprio tempo a ser informado pela imagem arbórea que o *Naturforscher* vai reconstituindo. Neste último caso dir-se-á então que o tempo adquire historicidade; ele próprio vai adquirindo espessura e recolhendo-se na figura da árvore que o tempo, ele próprio, torna possível, enquanto tempo natural” (Antonio Marques, *Organismo e sistema em Kant*, p. 121).

humanidade não se desenvolve instintivamente como a disposição à animalidade; ela só desabrocha e evolui através do ensino e do aprendizado, que implicam tentativas que envolvem acertos e erros, e exigem um tempo muito longo para que se possa obter algum avanço efetivo. Ora, o período curto de vida do indivíduo não pode esgotar as possibilidades de tais disposições naturais. Então, a natureza atribui à espécie a tarefa de desenvolver, completamente, a humanidade do homem. Mesmo as gerações, como os indivíduos, devem ser consideradas mortais em relação à espécie imortal. Cada geração colhe os frutos da geração anterior, mas a espécie integra os frutos de todas as gerações. Nesse sentido, o sujeito da história só pode ser encarnado pela espécie humana. E é esse justamente o objeto da segunda proposição da **Idéia**: “No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo” (p. 11). E não é tudo: a natureza, conspirando para o advento da liberdade humana no mundo, determinou como fim que o homem tirasse de si mesmo, de sua própria liberdade, tudo de que precisasse para a realização de suas aspirações, de sua felicidade. O homem não nasceu com garras, a sua pele não o protege como a do urso e ele não corre como um cavalo. Foi levado então a inventar as armas, as roupas que o protegem e o estribo. O homem não é como o animal que foi concebido para se adaptar a tal ou qual coisa, como escreve Philonenko (*La théorie kantienne de l’histoire*, p. 88); o conceito de homem não é como aquele que define o animal que já traz em si todas as determinações que lhe permitem adaptar-se a uma coisa ou a uma realidade específica, tornando-se o que é. O homem, cujo ser é um nada¹²⁰, deve adaptar-se à natureza pela sua liberdade, tornando-se o que não é, isto é, fazer-se a si mesmo remodelando, pelo trabalho¹²¹, a natureza. O homem não se adapta a isso ou àquilo já que, como um nada, é apto à adaptação a tudo; ele deve partir do nada e determinar sua existência como totalidade, dos indivíduos às gerações, das gerações à espécie humana ou à humanidade que assume o papel da unidade da apercepção como sintetizando a multiplicidade das produções históricas (Philonenko, *La théorie kantienne de l’histoire*, p. 90)¹²². Ora, para que a Providência desperte no homem a liberdade que de si

¹²⁰ Segundo Alain Renaut, Kant abriu a possibilidade para um humanismo crítico, aquele que diz que o homem é uma universalidade vazia que pode dar a si mesmo qualquer conteúdo (Renaut, *Kant aujourd’hui*, p. 352).

¹²¹ “(...) o trabalho é o esquema da síntese histórica do nada e da existência, cuja unidade sintética é a humanidade” (Philonenko, *La théorie kantienne de l’histoire*, p. 89).

¹²² Em Kant, é preciso não reduzir o sentido de espécie aos sentidos biológico e lógico. Da primeira proposição à segunda da **Idéia**, Kant introduz a idéia de humanidade que distingue os homens da pura animalidade. Aqui, espécie humana não se esgota na noção de inter-fecundidade entre os seres vivos a qual define o sentido biológico ou real de espécie, nem tampouco espécie significa somente aquele conceito de espécie que diferencia um gênero o qual é utilizado pelo naturalista para dar um máximo de unidade sistemática à diversidade material com a qual se depara na experiência. Se Kant concebesse espécie humana tão-somente no sentido biológico, não poderíamos falar de história moral do homem. Sobre o sentido prático de espécie, Muglioni escreve: “O homem se conhece *a priori* como ser racional e moral: a idéia de humanidade não é o conceito empírico da espécie humana. A humanidade, como conjunto dos homens, não é um conjunto de coisas ou de seres no mesmo sentido de uma pluralidade de seres naturais ou de objetos no mundo. Uma espécie de seres racionais, no sentido em que Kant utiliza a expressão *Vernunftwesen*, não é uma espécie de seres vivos munidos da razão como de um órgão suplementar, é a comunidade dos seres cuja razão prática é a essência. (...). Assim, a razão prática funda a idéia de humanidade como um todo cujos membros são solidários ao progresso com o qual devem cooperar: a idéia da história universal, de uma humanidade una e visando a uma união cosmopolita.” Jean-Michel Muglioni. *La philosophie de l’histoire de kant: qu’est-ce que l’homme?* Paris: puf, 1993, p. 121 e 122.

tudo pode tirar para a realização dos seus fins, ela se serve das próprias inclinações dos homens, inclinações que se manifestam no antagonismo denominado, por Kant, de insociável sociabilidade. Como vimos no nosso primeiro capítulo, a relação que o homem estabelece consigo mesmo pelo sentido interno que relaciona o sujeito a si mesmo é mediada pelo sentido externo que põe o homem em relação com o homem através das inclinações; em outras palavras, a evolução interna do espírito humano se encontra atrelada à sua evolução externa¹²³. Nesse sentido, a disposição à humanidade se anuncia como o veículo que conduz os homens a desenvolverem o seu mais importante germe, a disposição para a personalidade, que Kant define como “(...) a suscetibilidade ao respeito para com a lei moral, como um motivo para si suficiente do arbítrio” (Religião, p. 278).

Vejam como a insociável sociabilidade conduz o homem a uma aproximação infinita em direção à liberdade ética ou interna, desenvolvendo as suas disposições naturais. A disposição para a humanidade, como também a disposição para a animalidade, é extremamente egoísta; o homem tende a isolar-se dos outros porque pretende agir sempre em seu próprio interesse e benefício; no entanto, a sua disposição para a humanidade, que é definida “(...) sob o título de amor-próprio físico, mas comparativo (para que é necessária a razão); a saber, julgar-se feliz ou infeliz apenas pela comparação com os outros” (Religião, p. 278), o põe em relação constante com os outros homens. Antes de tudo, é preciso dizer que, se a história da natureza começa pelo bem, visto ser traçada por Deus, a história da liberdade começa pelo mal. Misteriosamente, o homem, que possui uma disposição natural para o bem ou para a moralidade, posto que traz em si a representação da lei moral, por um ato de liberdade, fixa em seu coração a raiz do mal¹²⁴. Ao contrário de agirem por puro dever, os homens decidem pelo mal, isto é, pela completa dependência da lei moral em relação às inclinações sensíveis. Eles se deixam conduzir pelas propensões que os tornam frágeis, incapazes de realizar o bem porque fracos para resistir às inclinações; impuros porque utilizam a lei moral como meio

¹²³ “Os homens são, no seu conjunto, tanto mais atores à medida que são civilizados: eles adotam a aparência da afeição, do respeito ao outro, da decência, do desinteresse, sem enganar ninguém, pois cada um entre os outros entende bem que o coração não tem nenhuma participação nisso; entretanto, é muito bom que as coisas aconteçam assim no mundo. Pelo fato de que os homens representam esses papéis, as virtudes que eles, durante um certo tempo, se contentaram em fingir, terminam por ser despertadas, passando para sua disposição de espírito” (Antropologia, § 14, p. 960). “Toda virtude humana do domínio das relações nada mais é que vil metal; quem quer que a tome por ouro verdadeiro é uma criança. No entanto, mais vale ter em circulação um vil metal do que nenhuma espécie desse quilate; ele pode, no fim, se bem que com um desperdício considerável, se converter em ouro puro” (Ibidem, VII – 152 e 153, p. 971). Evidentemente, os homens se enganam, uma vez que não cessam facilmente de ser crianças: “É verdadeiramente singular ver como homens, dotados de razão, são capazes de permanecer sentados e embaralhar cartas durante horas inteiras. Isso mostra bem que os homens não cessam facilmente de ser crianças. Em que esse jogo é superior ao jogo de bola das crianças?” Emmanuel Kant. *Traité de pédagogie*. Traduction de J. Barni. Paris: Hachette, 1981, p. 61. Essa última citação tem o propósito de mostrar como a noção de Providência é necessária como o que vem auxiliar a liberdade humana a realizar o seu fim supremo, posto que a maioria dos homens dificilmente sai do estado de menoridade, necessitando, assim, da tutela da natureza.

¹²⁴ “(...) nossa disposição original é uma disposição para o bem (que ninguém além do homem mesmo pode corromper, se esta corrupção deve ser-lhe imputada); para nós não há, pois, nenhum fundamento compreensível de onde o mal moral pudesse ter vindo até nós” (Religião, p. 289).

para realizar fins sensíveis; maus porque põem a lei moral abaixo de qualquer inclinação (Religião, p. 280)¹²⁵. No entanto, se não se decidissem, ainda que pelo mal, os homens não ingressariam na história. A natureza não veria a oportunidade de desenvolver as disposições do homem as quais tecem o fio de sua humanidade¹²⁶. Mas a paixão, ilusão¹²⁷ que faz da representação de uma coisa a própria coisa, age no homem e o introduz na linha do progresso. Kant aponta, pelo menos, três paixões que, relacionando os homens entre si, os fazem desenvolver suas disposições, seus talentos e suas habilidades¹²⁸. A mania da honra faz o indivíduo procurar todos os meios para obter os favores e a admiração dos outros. A partir daí, ele pode desenvolver formas externas da virtude como a decência, a cortesia, a hospitalidade, a indulgência etc. E como nunca estará certo de que os outros realmente o admiram, sempre procurará desenvolver os seus talentos. Se fosse diferente, se os homens descobrissem que a mania da honra é uma ilusão, isto é, que a admiração que os outros manifestam não passa de uma representação ou fingimento, eles permaneceriam em repouso como cordeiros num rebanho e jamais desenvolveriam os seus talentos. Pela mania da aprovação dos outros, são desenvolvidos a polidez, o gosto e a arte e, aos poucos, os homens se civilizam. A sede de dominar, ilusão que nos leva a acreditar que é possível dominar as outras liberdades que, no fundo, não cessarão de opor a sua resistência, leva o homem a desenvolver as suas faculdades quando pretende superar os seus semelhantes; nesse movimento, ele é forçado a sair da preguiça e da inércia¹²⁹. E a mania da posse não vai, mais tarde, nos conduzir à paz mundial?¹³⁰ O mais importante é que, no confronto dessas forças contrárias que opõem o homem ao homem, o resultado não é o completo nada ou a aniquilação total de tudo. Como Kant mostrou em **Tentativa para introduzir em**

¹²⁵ Para Olivier Reboul, a fragilidade pode ser referida à disposição para a animalidade, dado que é a nossa natureza animal que nos torna fracos para resistir às inclinações. Já a impureza se deve à disposição para a humanidade. Através dessa disposição, embora já exerçamos a razão, somos arrastados pelas manias ou paixões que tecem o mundo da cultura. Se o mal tem sua origem num ato de liberdade, ele só pode ser relacionado à perversidade que se encontra vinculada à disposição para a personalidade. Independentemente de qualquer inclinação ou paixão, o homem, mesmo consciente da lei moral, se decide pelo mal: “Em suma, fragilidade e impureza, mesmo sendo más, não são culpáveis, visto não serem intencionais”. A “(...) perversão é o mal por excelência, pois só é imputável ao nosso livre arbítrio”. [Olivier Reboul. *Kant et le problème du mal*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1971, p. 99.](#)

¹²⁶ “Sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, (...)” (Idéia, p. 14).

¹²⁷ “A natureza, sabiamente, implantou no homem a inclinação para se deixar enganar, na intenção suprema de salvar a virtude ou, ao menos, conduzir a ela” (Antropologia, VII – 152, p. 970).

¹²⁸ O homem é “(...) movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), (...)” (Idéia, p. 13).

¹²⁹ Através da insociável sociabilidade, se estabelece a cultura da habilidade que, positiva, desenvolve não só os talentos humanos no seu aspecto intelectual ou espiritual, mas também no seu aspecto físico tal como a adaptação ao clima, a organização do trabalho, a invenção da agricultura e o aprimoramento da tecnologia, atividades pelas quais o homem transforma o meio ambiente em que vive.

¹³⁰ Em **A paz perpétua**, veremos o espírito comercial, impulsionado pela mania da posse, exigir o fim da guerra e o estabelecimento da paz: “É o *espírito comercial* que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos. Porque entre todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, o poder do dinheiro é sem dúvida o mais fiel, os Estados vêem-se forçados (claro está, não por motivos da moralidade) a fomentar a nobre paz e a afastar a guerra mediante negociações sempre que ela ameaça rebentar em qualquer parte do mundo (...). Deste modo, a natureza garante a paz perpétua através dos mecanismos das inclinações humanas; (...)” Immanuel Kant. *A paz perpétua*. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, B 65 e 66, p. 148 e 149.

filosofia o conceito de grandezas negativas¹³¹, a oposição real se distingue da oposição lógica no sentido de que estabelece uma oposição cujo resultado não é o nada absoluto como ocorre no caso da contradição lógica, mas um repouso ou equilíbrio das forças o qual se configura, no caso das relações humanas, como “(...) um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral” (Idéia, p. 15 e 14). No parágrafo 83 da **Crítica da faculdade de julgar**, que abordamos de maneira breve na última parte do segundo capítulo, vemos, mais detalhadamente, como esse acordo é patologicamente extorquido: a cultura da habilidade também implica a estratificação social que se delineia pelo enriquecimento e pela mudança no modo de pensar de uma classe privilegiada que, mergulhada na luxúria refinada, desenvolve a arte, o gosto e a educação¹³² e, por outro lado, mantém na estagnação, presos aos trabalhos mecânicos que garantem o conforto dos mais ricos, a maioria dos homens. No entanto, o desenvolvimento da ilustração, empreendido pela classe abastada, atinge os menos favorecidos que, por um processo gradual de educação, reivindica, cada vez mais, a solução da desigualdade e da exploração intolerável¹³³. Ora, para evitar que as liberdades se prejudiquem mutuamente a ponto de comprometer a própria relação das forças a qual garante o progresso da espécie humana, a natureza põe como fim o estabelecimento do direito que deve regular, segundo uma lei universal, a relação entre os arbítrios¹³⁴. Para isso, é necessário que seja erigida uma constituição civil justa: “(...) assim uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da espécie humana, (...)” (Idéia, p. 15). Valendo-se de uma metáfora vegetal, Kant compara os indivíduos da sociedade

¹³¹ Emmanuel Kant. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*. In: Oeuvres philosophiques I: des premiers écrits à la critique de la raison pure. Textes présentés, traduits et annotés par Jean Ferrari. Paris: Éditions Gallimard, 1980.

¹³² Concebendo um outro sentido para a cultura, Kant a retoma no seu aspecto puramente negativo e a denomina cultura da disciplina. Tal cultura é exigida para disciplinar não a relação externa entre os homens, embora esteja diretamente vinculada a seus efeitos, tais como a arrogância, provocada por uma educação muito sofisticada ou os caprichos engendrados por um gosto demasiado refinado. A função da cultura da disciplina é a de trabalhar o lado interno da vontade, ensinando-lhe como controlar suas inclinações e libertando-a de seu despotismo. E é por essa via que a cultura prepara a vontade para a conversão moral: “(...) a cultura da disciplina <Zucht> (Disziplin) é negativa e consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos, (...)” (CFJ, §83, 392, p. 272). Segundo Yovel, a cultura como disciplina não é desenvolvida na *Idéia de uma história universal*; ela será analisada com profundidade nos textos posteriores sobre a educação (Ver Yovel, *Kant and the philosophy of history*, p.184). Sobre educação e história, ver também Edmilson Menezes. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: UFS/Fundação Oviêdo Texeira, 2000, especificamente *Aufklärung: uma filosofia da educação para a esperança*, p. 164. Ver também Alexis Philonenko. *Introduction: Kant et le problème de l'éducation*. In: Emmanuel Kant. Réflexions sur l'éducation. Paris: Vrin, 2004. Marcando o duplo aspecto da cultura na educação, Eisler faz o seguinte recorte da Antropologia: “A disciplina impede que o homem, através da falta de seus impulsos animais, se afaste de sua destinação, a humanidade”. “A disciplina é simplesmente negativa, a ação pela qual nós suprimimos no homem sua selvageria; a instrução, ao contrário, é a parte positiva da educação”. (...). “A formação <Bildung> compreende a disciplina e a instrução” (Pédag., Introdu.; III, p. 1149-1151; (...))” (Eisler, p. 310).

¹³³ “A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens, pois que a maioria cuida das necessidades da vida, como que de forma mecânica, para comodidade e ócio dos outros, sem que para isso necessite de uma arte especial, cultivando estes as partes menos necessárias da cultura, ciência e arte, mantendo aquela maioria num estado de opressão, amargo trabalho e pouco gozo. Porém nesta classe vai-se espalhando muito da cultura da classe mais elevada” (CFJ, § 83, 393, p. 272 e 273).

civil, cujas leis mantêm os arbítrios reunidos sem que se prejudiquem mutuamente, às árvores que crescem lado a lado e, por não poderem invadir o espaço das outras, tentam superá-las pelo alto, roubando-lhes o ar e o sol; e, nesse movimento, crescem belas e aprumadas, enquanto aquelas que crescem isoladas se deformam. No conflito das inclinações, a lei externa e jurídica, determinada pela razão prática, deve garantir que as liberdades, no jogo de combate que se trava entre elas, cresçam belas e aprumadas: “Apenas sob um tal cerco, como o é a união civil, as (...) inclinações produzem o melhor efeito, assim como as árvores num bosque, (...)” (Idéia, p. 15). No entanto, se todo homem necessita de um mestre, visto ser constituído de uma “madeira tão retorcida”, como poderíamos esperar que um membro da espécie humana atingisse a perfeição da vontade boa e pudesse estabelecer uma constituição justa? Ora, nenhum homem pode saber se, efetivamente, age por dever¹³⁵. Do ponto de vista da ética, surge um grave problema para o progresso: como do que é curvo e retorcido passar para o que é reto e justo? O que equivaleria perguntar: como provar a quadratura do círculo? Ou melhor, como transformar o círculo num quadrado? Num estudo sobre os postulados da razão prática, em **Métaphysique et politique chez Kant et Fichte**, Aléxis Philonenko nos apresenta uma solução para esse problema através de uma aproximação com a matemática, especificamente com o cálculo infinitesimal. Assim, como podemos transformar um polígono num círculo multiplicando os seus ângulos ao infinito, anulando-os, gradualmente, na forma de infinitésimos, podemos fazer uma análise semelhante com a curva e a reta: a curvatura (o egoísmo) se anula, numa progressão infinita, em direção à retidão (a santidade)¹³⁶. Do ponto de vista do indivíduo, cuja existência é breve, se faz necessário o postulado da imortalidade da alma. A reflexão sobre a história, segundo Philonenko, leva Kant a conceber o postulado da imortalidade da alma¹³⁷ que diz que o indivíduo, mesmo após a morte, continuará o seu progresso ao infinito¹³⁸. Dada a imperfeição natural do homem, só podemos esperar que a Providência, através da insociável sociabilidade, dê o primeiro impulso que o conduza, numa progressão infinita, à vontade boa.

Por outro lado, os Estados fundados pela constituição perfeitamente justa devem se congregarem numa confederação através de um “poder unificador” que garanta a soberania de cada um. De nada adiantaria a um

¹³⁴ “A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama *sociedade civil*, (...)” (Ibidem, p. 273).

¹³⁵ “Concedo de bom grado que nenhum homem pode tornar-se consciente com toda certeza de *ter cumprido* o seu dever de um modo inteiramente desinteressado, pois isso cabe à experiência interna, e para esta consciência do seu estado de alma seria preciso ter uma representação perfeitamente clara de todas as representações marginais e de todas as considerações associadas ao conceito de dever mediante a imaginação, o hábito e a inclinação, representação essa que em nenhum caso se pode exigir; (...)”. Immanuel Kant. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. In: A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, A 222, p. 68.

¹³⁶ “Com efeito, a matemática superior, isto é, a análise infinitesimal, pode nos ajudar. Ela pode, com efeito, representar a inadequação do curvo e do reto como um erro sempre suscetível de ser reduzido na passagem, sem limites, das quantidades primitivas às quantidades auxiliares, erro que, no progresso indo ao infinito, se torna tão pequeno que, no fim, é negligenciado”. Alexis Philonenko. *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*. Paris: Vrin, 1997, p. 73.

¹³⁷ “Presentemente, estou convencido, através do entrecruzamento da perspectiva *a posteriori* e a perspectiva *a priori*, que o postulado da imortalidade da alma deriva diretamente, e de maneira perfeitamente interna, da reflexão de Kant sobre a história, (...)” (Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, p. 86).

Estado estabelecer uma justa constituição se, constantemente, é ameaçado pelos Estados vizinhos. Não podemos pensar que tal confederação, tanto quanto os Estados, seja constituída ao acaso como ocorre no caso das composições entre os átomos concebidas por Epicuro. Seria muito pouco provável que tais organizações se formassem ao acaso e, se fosse o caso, uma vez formadas, deveríamos esperar que outros acasos viessem destruir tudo o que foi construído (Idéia, p.18). Mais uma vez, no nível da relação entre os Estados, a Providência deve garantir, através da dialética da guerra, a evolução dos Estados em direção à federação. Não poderia ser de outra maneira, uma vez que admitimos o desenvolvimento das partes, isto é, das disposições naturais; como seria possível negá-lo ao todo? Através dos prejuízos de guerra, a perda de homens, o gasto exorbitante do dinheiro público, a mobilização de homens com a guerra impedindo que desenvolvam suas disposições naturais, os Estados são conduzidos pelos transtornos econômicos e políticos a estabelecer uma sociedade aberta que inclui todos os Estados unidos “(...) de modo a introduzir um estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados – (...)” (Idéia, p. 19). Se a idéia de uma sociedade cosmopolita parece ser utópica, e até mesmo uma ingenuidade que provoca risos, pelo menos, ela tem como função fazer com que a humanidade, no seu sono, mantenha acordadas as suas forças vitais pela atividade do sonho¹³⁹. É preciso que a humanidade sonhe e que o sonho mantenha acesa a esperança de progresso, fazendo a humanidade lutar por profundas mudanças não só no domínio político com também na moralidade interna. A insociável sociabilidade produz a polidez ou as boas maneiras e exige a instauração do direito, a moralidade externa que se apresenta como o primeiro passo em direção ao verdadeiro fim da história, a comunidade ética ou o reino de Deus na terra em que cada homem, agindo na intenção da lei moral, trata a humanidade do outro não somente como meio, mas também como um fim em si¹⁴⁰. A face externa e visível da vontade, isto é, a cultura, o direito e a política, é a via pela qual a vontade se apropria, numa caminhada infinita, de sua face interna e invisível que se impõe como o verdadeiro fim da história¹⁴¹. No entanto, do ponto de vista político, Kant, na **Idéia**, diz o contrário, uma vez que estabelece como condição da política a perfeita conformidade à lei moral da vontade boa, fazendo depender o progresso externo de um perfeito progresso interno, relação que, como veremos em **Teoria e prática e À paz perpétua**, será invertida. Até aqui seguimos as três sínteses que, segundo Philonenko¹⁴², constituem a filosofia da história de Kant: do nada ao todo, a humanidade fazendo a si

¹³⁸ “(...) este progresso infinito somente é possível sob a pressuposição de uma **existência** e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao infinito (a qual se chama imortalidade da alma)” (CRPr, 220, p. 198).

¹³⁹ Sem o sonho, “(...) o sono do homem produziria uma tal distensão dos órgãos que a morte seria inevitável” (Philonenko, *La théorie kantienne de l’histoire*, p. 112).

¹⁴⁰ “Mediante a arte e a ciência, nós somos *cultivados* em alto grau. Nós somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*” (Idéia, p. 19). Como escreve Yovel, a natureza como providência conduz a humanidade até a moralidade externa que é uma espécie de simulacro da moralidade interna. A partir de um certo momento, o homem deve tomar as rédeas do seu próprio destino moral: “(...) do ponto de vista do desenvolvimento da vontade interna, a cultura permanece entre a natureza bruta da vontade e a vontade puramente moral, preparando a última para uma eventual dominação sobre a primeira” (*Kant and the philosophy of history*, p. 185). Quanto à idéia de reino dos fins, ver FMC, p. 162.

¹⁴¹ Entretanto, é preciso sempre lembrar que tal afirmação não passa de uma mera hipótese. A idéia de que a liberdade externa nos aproxima da liberdade interna na vai além de um princípio regulador para motivar os homens no sentido de encorajá-los para a ação moral.

¹⁴² Aléxis Philonenko, *Métaphysique et politique*, p. 150 e 151.

mesma remodelando toda superfície da terra; da curvatura à retidão, a aproximação infinita em relação à santidade; do fechado ao aberto, dos Estados fechados à sociedade aberta da federação regida pelo direito das gentes.

O direito público e a sociedade de demônios

“O problema do estabelecimento do Estado, tão duro como isso soe, pode ser solucionado mesmo para um povo de demônios (...)”.¹⁴³

O que fazer enquanto os homens não se convertem em santos? A grande lei da razão prática só se faz presente naquele cujas inclinações se submetem, completamente, à intenção moral? Ora, toda essa história traçada pela Providência em prol da razão prática se dá através das relações externas entre as inclinações dos homens que, a partir de um certo momento, exigem um princípio acima de toda determinação sensível que venha regular as liberdades heterônomas das vontades individuais. As inclinações suscitam discórdia e conflito entre os homens, pois entre um arbítrio e o seu objeto há tantos outros arbítrios que se interpõem. Os arbítrios se rivalizam, competem entre si, cada um pretendendo submeter o outro e as coisas à sua posse ou a seu domínio e interesse. Os valores, os desejos, as crenças e as concepções divergentes sobre o que é bom e mau não servem de medida comum que venha regular a relação conflituosa entre as liberdades¹⁴⁴. A coexistência entre incondicionados não pode regular-se pelo que é condicionado no tempo e no espaço¹⁴⁵. O que então regulará a relação entre as liberdades? O que impedirá que a liberdade externa, isto é, aquela que afeta e é afetada de fora por outras liberdades, se anuncie como a fonte de dissolução de toda e qualquer liberdade? Ora, não deverá ser a ética, pois esta exige a absoluta submissão das inclinações à lei, isto é, que a vontade estabeleça a lei prática como o único móbil da ação. Entretanto, não residiriam também na própria razão os princípios que tornarão possível a coexistência dos arbítrios? A lei externa, aquela que legisla sobre a relação entre os arbítrios, é a própria lei moral imposta de fora pela vontade geral às vontades individuais. Isso define o direito racional ou transcendental: “*O direito é pois o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unido ao arbítrio do outro conforme uma lei universal da liberdade*”¹⁴⁶. O que distingue o direito da ética, já que partem da determinação da vontade pela lei da razão através do imperativo categórico? A diferença é que o móbil da ação moral é a idéia do próprio dever, e o da ação jurídica uma coerção da razão geral sobre as vontades individuais¹⁴⁷. O direito constitui-se como exigência do próprio

¹⁴³ Immanuel Kant. *À paz perpétua*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM Editores S/A, 1989, p. 53.

¹⁴⁴ “Com efeito, tanto as circunstâncias de tempo como também a ilusão cheia de contradições recíprocas e, além disso, sempre mutável, em que cada um põe a sua felicidade (ninguém lhe pode prescrever onde a deve colocar) tornam impossível todo o princípio e por si mesmo inadequado para servir de base à legislação” (TP, p. 84).

¹⁴⁵ “(...) a natureza e a inclinação não podem dar leis à liberdade” (TP, p. 72).

¹⁴⁶ Emmanuel Kant. *Métaphysique des mœurs: première partie, doctrine du droit*. Traduction par A. Philonenko. Paris: Vrin, 1988, p. 104.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 106.

arbítrio, pois nenhuma liberdade deseja sofrer constrangimento ou prejuízo provocado por outra. A lei da natureza rege o mecanismo das pedras e das formigas, mas nunca os seres livres ou inteligíveis. Para estabelecer a concórdia, a lei jurídica não pode incidir sobre a matéria (fonte de divergência) da relação entre os arbítrios. A sua validade universal só pode fundar-se na forma da relação entre os arbítrios. Seria absurdo ordenar às liberdades o que fazer. Não importam os objetos ou os interesses das vontades; o que importa, para o direito, é evitar que as liberdades, em sua insociável sociabilidade, se prejudiquem a ponto de tornar toda e qualquer liberdade impossível. Sem levar em conta a intenção dos agentes, a coerção jurídica torna-se necessária para que as liberdades não se apresentem como obstáculos umas para as outras. Desse modo, a lei universal do direito é: “*Age exteriormente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, (...)*” (DD, § C, p. 105). Mas, então, quem legisla? Ora, não poderia ser a vontade individual presa dos mais diversos móveis sensíveis. E uma vontade individual, atrelada a seus próprios interesses e caprichos, veria a liberdade do outro como obstáculo a ser eliminado. Somente a reunião das vontades de todos poderia se apresentar como poder soberano do qual emanariam as leis jurídicas. Essa vontade geral ou a vontade unida do povo é uma idéia reguladora da razão a qual tem como fundamento uma outra idéia reguladora, a de contrato originário, que diz que os homens não constituem um todo político através de um contrato que visa à segurança, à utilidade ou à felicidade. O contrato originário tem como fim a própria preservação da liberdade externa e, sem ele, seria impossível todo e qualquer contrato que é, em princípio, relação entre liberdades¹⁴⁸.

Com a moralidade externa do direito, Kant já pode conceber um possível acordo entre a política e a moral. Para se estabelecer um estado jurídico, não é necessário nem que os cidadãos, nem aquele que os rege, sejam santos. A razão não exige que ajam por dever, mas, simplesmente, conforme ao dever, o que permite garantir, pelo menos, a liberdade externa. Agimos então no interesse de nossas inclinações, mas dentro dos limites estabelecidos pela razão prática jurídica¹⁴⁹. Mas que constituição política pode viabilizar, pelo menos de direito, o contrato originário cuja função é a de garantir e preservar a liberdade externa entre os arbítrios? A constituição, numa democracia direta, contempla a participação de todos no poder, mas tal forma de Estado desembocaria num despotismo; uma vez que a unanimidade nunca é absoluta, veríamos “(...) um poder executivo onde todos deliberam sobre e, no caso extremo, também contra um (aquele que, portanto, não assente) (...)” (PP, 352, p.36). Numa forma de Estado em que todos pretendem exercer a função de senhor, o conflito e a discórdia ameaçam constantemente a ordem política. A monarquia, o governo de um só, é o mais indicado para realizar a constituição que pode garantir a realização do contrato originário, visto que a

¹⁴⁸ “A união de muitos homens em vista de um fim (comum) qualquer (que todos têm), encontra-se em todos os contratos de sociedade; mas a união dos mesmos homens que em si mesmos é um fim (que cada qual *deve ter*), por conseguinte, a união em toda a relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial: uma tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil, isto é, constitui uma comunidade (*gemein Wesen*). Ora o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os deveres externos, é o direito dos homens *sob leis públicas de cocção, (...)*” (TP, A 233, p. 74).

aristocracia, o governo de alguns, poderia ainda trazer o germe da discórdia. Que constituição então deve orientar o monarca para governar um Estado que garanta a liberdade dos cidadãos? A constituição republicana é aquela que separa os três poderes que constituem o Estado a fim de impedir o despotismo que tende a concentrar numa só pessoa os poderes legislativo, executivo e judiciário. O poder legislativo pertence ao soberano que representa a vontade unida do povo, que se constitui quando os indivíduos abandonam a sua liberdade externa e selvagem e a recuperam sob a forma jurídica estabelecida pelas liberdades unidas numa só vontade: um dos atributos jurídicos do cidadão é a liberdade, posto que nenhum sujeito deve obedecer à lei sem que tenha dado o seu assentimento; se obedece à lei é porque, enquanto representado pela vontade geral, foi ele mesmo quem a estabeleceu junto com os outros¹⁵⁰. Mas quem governa não deve legislar, uma vez que a lei não deve emanar dos interesses de uma vontade individual; nesse sentido, o regente deve se subordinar à vontade unida do povo. E, por sua vez, o judiciário, cuja função é a de atribuir “(...) a cada um o seu segundo a lei (...)” (DD, § 45, p195), deve ser exercido pelos juízes e pelos escolhidos representantes do povo os quais constituem o júri¹⁵¹.

A república como idéia reguladora ou padrão de medida para o político moral

“(...), um *contrato originário* (...), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um *facto* (...)” (TP, A 249, p. 82 e 83).

Numa breve história do direito, François Ewald, em sua obra **L'Etat Providence**, aponta para o que há de novo na filosofia moderna do direito: uma vez que o direito não encontra mais o seu princípio de objetividade numa ontologia da natureza, uma natureza independente do juízo que a avalia, o pensamento moderno, na busca de um princípio universal do direito, não poderia tomar a natureza, tão variada e contingente em suas formas, como fundamento da justiça¹⁵². Onde encontrar então o princípio objetivo do

¹⁴⁹ “(...) a legislação que não integra o móbil à lei e que, por conseguinte, admite um outro móbil que a própria idéia de dever é jurídica. Quanto a essa última legislação, vê-se facilmente que seus móveis diferentes da Idéia de dever devem ser tirados de princípios patológicos de determinação do arbítrio (...)” (DD, III, p. 92).

¹⁵⁰ Kant distingue mais dois atributos jurídicos do sujeito além da liberdade. O segundo é a igualdade jurídica cujo princípio é: “Cada membro da comunidade possui um direito de coação sobre todos os outros, (...)” (TP, 237, p. 76); o terceiro é a independência “(...) que consiste em só dever sua existência e sua conservação a seus próprios direitos e a suas forças como membro da república (...)” (DD, § 46, p. 196).

¹⁵¹ “Quanto ao terceiro poder, este tem vínculos marcados com os dois primeiros, mas nem o soberano nem o regente do Estado devem julgar, pois poderia cometer injustiça. O legislador não pode julgar, uma vez que teria de se haver como particular e seria indigno o governante correr risco de ser injusto. Eles nomeiam juízes como magistrados. Mas o povo é que julga a si mesmo por meio de representantes escolhidos que formam o júri. O tribunal decide e o poder executivo possibilita que seja atribuído ou devolvido a cada um o seu (§ 49)” (Ricardo Terra, *A política tensa*, p. 62).

¹⁵² “(...) o direito natural não designa, como para nós, um direito universal que poderia permanecer idêntico a si mesmo quaisquer que sejam as situações, mas, ao contrário, um direito cuja natureza implica que ele seja adaptado à natureza de cada situação. Para Aristóteles, é da natureza do direito natural que seu conteúdo seja

direito senão no próprio pensamento? Com que nos deparamos na experiência? Guerras religiosas e civis, disputas entre naturezas díspares e crenças variadas. Os homens são livres, iguais e independentes de fato? Ora, não paramos de nos deparar com desigualdades em todos os sentidos. Assim, a regra do juízo político não pode ser extraída do fato, que é incapaz de fornecer qualquer princípio universal. Do ponto de vista da razão prática, o direito natural (racional), o contrato originário, a vontade unida do povo e a noção mesma de igualdade são concebidos como idéias reguladoras da razão as quais devem orientar os juízos daquele que governa¹⁵³. Não é por acaso que a constituição republicana seja superior a qualquer outra, uma vez que se funda na razão prática, ou seja, ela não representa aquilo que é, mas, sim, um dever ser moral e político. A vontade unida do povo ou do soberano não é o povo de fato, mas, sim, um povo enquanto *noumenon* ou vontade geral supra-sensível: o povo empírico se constitui como a reunião dos súditos submetidos ao povo transcendental que legisla. Vejamos como a vontade geral, como idéia, se encontra vinculada ao modo de governar que, se distinguindo das formas de Estado definidas segundo o governo de um, de alguns ou de todos, se divide em modo de governar republicano e modo de governar despótico¹⁵⁴. Não é absurdo pensar que uma monarquia constitucional que se apresenta como uma república na aparência, como é o caso, segundo Kant, da Inglaterra, seja, no fundo, dirigido, despoticamente, pelo monarca. Já uma monarquia absoluta, cuja constituição é despótica, pode ser governada de modo republicano. Em **À paz perpétua**, Kant faz a distinção entre o político moral e o político moralista; o segundo nunca age por princípios universais práticos, mas tão-somente segundo as contingências das circunstâncias. Fundando a sua habilidade política no conhecimento que obtém da natureza empírica dos homens, ele retira todas as regras necessárias que lhe permitem tirar o maior benefício político. Na realidade, ele é o homem da prudência, da oportunidade, aquele que, a cada situação, forja novas regras ou uma moral que dê conta das contingências da política; um moralista político “(...) se forja uma moral como encontra conveniente à vantagem do homem de Estado” (PP, 372, p. 62). O político moral, por sua vez, procura estabelecer um acordo entre moral e política. Ao contrário do que escreve Aubenque, Kant, de modo algum, exclui, completamente, a prudência da moral. Quando

variável”. François Ewald. *L'Etat providence*. Paris: Bernard Grasset, 1986, p.558. Quanto ao direito moderno, Ewald escreve: “Trata-se de uma construção puramente intelectual que se obtém por um trabalho do pensamento sobre ele mesmo, que corresponde exatamente ao processo de universalização da máxima da vontade na qual Kant colocou o princípio da lei moral” (Ibidem, 573).

¹⁵³ O regente, para governar, deve testar as máximas de suas decisões e ações através do princípio transcendental da publicidade que diz: “Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não malograr em seu fim) concordam com o direito e a política unidos” (PP, 385, p.79). Esse princípio é “uma simples idéia da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade” (TP, 250, p. 83). Uma máxima que não resiste à prova da publicidade não concorda com os princípios do direito e, por isso, deve ser considerada criminosa: “... perfídia de uma política lucífuga que facilmente seria frustrada pela filosofia mediante a publicidade daquelas suas máximas...” (PP, 385, p. 79).

¹⁵⁴ Do ponto de vista da história, há um primado do modo de governar sobre a forma de Estado, uma vez que é o modo de governar que vai promover a passagem das idéias do direito transcendental para o sensível: “Assim, o modo de governar faz a mediação entre, de um lado, a idéia de república, do outro, as instituições efetivas – e isso da mesma maneira que a faculdade de julgar faz o meio de campo entre razão e sensibilidade, ou melhor, entre razão e entendimento”. Daniel Tourinho Peres. *Kant: Metafísica e Política*. Salvador: EDUFBA; [São Paulo]: UNESP, 2004, p. 144.

Aubenque escreve: “(...) a política não é prudência, mas sabedoria, isto é, aplicação imediata da lei moral (...)”¹⁵⁵, ele parece esquecer esta passagem de **Teoria e prática**: “(...) os homens podem, sem dúvida, ter na cabeça a idéia dos direitos que lhes são devidos, porém, em virtude da dureza do seu coração, seriam incapazes e indignos de ser tratados em conformidade com eles e, por conseguinte, só um poder supremo que proceda segundo regras de prudência os pode e deve manter na ordem (...)” (TP, A270, p. 94). Quando Aubenque afirma que a lei moral exige de cada um uma obediência absoluta (p. 208), ele não esquece aqui a especificidade da moralidade externa que, justamente, não leva em conta a intenção moral? Um político que procura aplicar imediatamente a lei moral, sem levar em conta as inclinações humanas e as circunstâncias singulares nas quais estão inseridas, é como um déspota moral que, numa espécie de *salto mortale*, troca o direito pela violência. Vimos que, quando o entendimento se depara com as condições de fato, isto é, a diferença material que constitui a parte contingente do fenômeno, ele recorre à faculdade de julgar reflexionante que, através do conceito de fim natural, garante o acordo entre a condição de possibilidade e a condição de fato. Um médico pode muito bem ter conhecimento do conceito de febre amarela, mas também pode não reconhecê-lo no caso particular que se lhe apresenta; o conceito de febre amarela permanece indeterminado em relação ao caso particular. É necessário antes que o médico examine o caso em questão e, estabelecendo o diagnóstico através do juízo reflexionante, aplique a regra ao caso, isto é, determine, efetivamente, a terapia a ser realizada. E, é claro, os efeitos colaterais ou as contra-indicações relativas ao caso particular devem ser considerados¹⁵⁶. Ora, na política, o procedimento é o mesmo: munido de uma faculdade de julgar experimentada e acurada, o político moral diagnostica o caso e determina, através dos conceitos jurídicos, a terapia mais adequada, considerando o momento certo e a dosagem de suas intervenções. A insistente afirmação de que a moral kantiana desemboca num puro formalismo, sem levar em conta os resultados, talvez tenha sua origem no desconhecimento da função do juízo reflexionante no sistema da arquitetura da razão pura: a faculdade de julgar reflexionante é mediadora entre o supra-sensível e o sensível; ela abre brechas para que o supra-sensível se realize no sensível. Perguntamos então se a preocupação com os resultados não leva a razão prática à heteronomia. De maneira alguma. A lei moral, como um dever, sempre será incondicional¹⁵⁷. Mas o homem é duplo; a sua parte sensível deve ser considerada, visto que precisa ser preparada, aos poucos, para que, no fim da história, ela se entregue, incondicionalmente, ao supra-sensível. O político moral é uma conquista política e histórica; munido das

¹⁵⁵ Pierre Aubenque. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1997, p. 207.

¹⁵⁶ Esse exemplo é uma retomada, com algumas pequenas modificações, do exemplo que Gilles Deleuze dá em *A filosofia crítica de Kant*, nas páginas 65 e 66.

¹⁵⁷ Kant tem o cuidado de fazer a distinção entre a condição da própria lei e a condição empírica de sua realização: “Com efeito, aqui havemo-nos com o cânon da razão (no campo prático), onde o valor da prática se funda inteiramente na sua conformidade com a teoria que lhe está subjacente, e tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei se transformam em condições da própria lei (...)” (TP, 206, p. 60). Não devemos fundar a lei prática a partir da possibilidade de sua realização, mas isso não exclui considerar as condições empíricas que a tornam realizável no sensível: “As considerações das conseqüências são excluídas da fundamentação, mas não da aplicação das máximas morais ao agir concreto; aqui elas não são apenas permitidas, mas o mais das vezes imprescindíveis”. Otfried Höffe. *Immanuel Kant*. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 207. Ver também Michel Malherbe: *Kant ou Hume, la raison et le sensible*. Paris: Vrin, 1993, p. 221 e 222.

idéias da razão, ele impõe o supra-sensível, mas, conhecedor da natureza humana, é capaz de considerar as condições favoráveis para aplicação das regras do direito¹⁵⁸.

Da liberdade no seu estado mais bruto à liberdade regida pelas leis externas do direito, o filósofo transcendental estabelece um futuro transcendental, isto é, um horizonte da razão prática traçado por uma série de deveres jurídicos e políticos cuja realização se impõe como a principal tarefa da liberdade. O juízo teleológico reflexionante auxilia a razão prática colhendo os fragmentos do passado e do presente os quais indicam um plano secreto da natureza que conspira para a ascensão do homem à condição de fim supremo da criação. Sem a insociável sociabilidade, a humanidade jamais veria nascer em si a idéia de direito, tirando da liberdade todas as ferramentas que lhe permitiriam construir seu próprio futuro. Se a história é uma idéia que tem utilidade prática é no sentido de que ela nos fornece um fio condutor que estabelece o caminho que a liberdade deve trilhar, despertando, no sensível, o seu próprio fundamento, o fim absoluto da criação ou a lei da liberdade. Como escreve Yovel:

Para Kant, a História é o processo pelo qual a razão traz à luz o seu potencial latente, libertando-se gradualmente da capa sensível e moldando o mundo objetivo à sua imagem. Tal visão da história não é meramente evolucionista mas sim teleológica. A história não é

¹⁵⁸ É importante observar que, na filosofia kantiana da história, a relação entre o sensível e o supra-sensível é repensada. Como a adequação entre a idéia e o sensível é sempre precária, é necessário que a razão adote um imperativo de aceitação do imperfeito. Por exemplo, todo Estado de direito tem como origem a violência, uma vez que os homens são coagidos pela força a se reunir numa sociedade civil. Se tal imperfeição não for aceita, isto é, a instauração do Estado pela violência, os homens jamais constituiriam uma sociedade civil. E, uma vez o Estado estabelecido, ninguém poderá oferecer-lhe resistência, ativamente, sob a alegação de que a constituição vigente não corresponde ao ideal. Ora, se a constituição imperfeita não for aceita, o que poderá substituí-la senão o estado de natureza? Uma vez que a adequação entre a idéia e o sensível é sempre precária, toda constituição será imperfeita. Assim, ao invés de dissolver a constituição pela revolução, é necessário fazer melhorar, gradualmente, o que é imperfeito. Em **A paz perpétua**, Kant introduz a noção de lei permissiva que torna o Direito capaz de incluir a exceção como elemento importante para a sua realização no tempo: “São leis permissivas da razão conservar a situação de um direito/ público, viciado pela injustiça, até por si mesma estar madura para a transformação plena ou se aproximar da sua maturação por meios pacíficos; pois qualquer constituição jurídica, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor que nenhuma; uma reforma precipitada depararia com o seu último destino (a anarquia).” (PP, nota/B78, 79, p. 155 da edição portuguesa). Se a lei permissiva não se oferecesse como mediação entre o sensível e o supra-sensível, a liberdade jamais poderia começar alguma série no tempo. Exigir a perfeição absoluta na passagem de um reino para o outro é tornar impossível qualquer ação no tempo. Pretender realizar a idéia de direito sem tomar as devidas precauções faz daquele que governa um moralista despótico: “/Pode, pois, acontecer sempre que os moralistas despóticos (que falham na execução) choquem de diferentes maneiras contra a prudência política (através de medidas tomadas ou recomendadas à pressa); assim, nesta sua infração contra a natureza, a experiência é que os deve pouco a pouco conduzir para uma senda melhor”. (PP, B79, p. 155). Essa rápida observação que aqui fazemos tem como base o primoroso trabalho de Cruz, *Autonomia e Obediência*. Na página 100, ele argumenta: “A conclusão, por mais surpreendente que possa parecer em se tratando de um filósofo que tantas vezes sublinhou a importância de que a fundamentação da filosofia prática se faça *a priori*, é que a noção de direito traz consigo, como elemento indissociável, a noção de aceitação da imperfeição. E uma aceitação da imperfeição que ganha seu sentido porque é vista como um passo para algo que virá depois: um direito mais perfeito. Em outras palavras, na medida em que incorpora uma *lex permissiva*, a concepção kantiana do direito é inseparável da idéia de progresso. Como assinala Reinhard Brandt, ‘o tempo é, portanto, algo constitutivo para a Doutrina do Direito kantiana’”. O político moral, para agir em prol do aperfeiçoamento do Estado, deve exercer a prudência que, autorizada pela lei permissiva, tolera a imperfeição até que as condições para uma evolução pacífica sejam dadas (José Humberto de Brito, p. 101).

*simplesmente uma mudança de um estado para outro; compreende um potencial ou essência subjacentes: razão e autonomia*¹⁵⁹.

O direito como fio condutor da história e o reino dos fins

Dado o percurso que traçamos a fim de estabelecermos o fio condutor que auxilia a razão prática na tarefa de reunir e sistematizar a multiplicidade das ações humanas com o objetivo de tornar possível a sensibilização ou a realização, no sensível, dos conceitos práticos, fica claro que é a idéia de direito que se oferece como o fio condutor a partir do qual o discurso sobre a história é construído. Fazendo um uso puramente regulador da categoria de relação, a faculdade de julgar considera a Providência enquanto somente trabalha as relações externas entre os homens. Vimos que tal fio condutor começava na relação dinâmica entre as inclinações e paixões humanas e se estendia até a exigência de instauração do direito público que deveria reunir todas as vontades sob a lei universal jurídica. E não se limitando apenas à vida interna dos Estados, o direito, como direito das gentes, deveria também regular a relação entre os próprios Estados. Assim, é a totalização da espécie humana, pensada sob a categoria de quantidade, que surge como o fim mesmo do direito. É inevitável então concebermos o discurso sobre a história como uma espécie de esquema que, reunindo passado, presente e futuro, sensibiliza, gradualmente, os conceitos jurídicos¹⁶⁰. Isso significa que a história se encontra em constante progresso, uma vez que vai, aos poucos, aproximando-se do melhor (categoria de qualidade), isto é, aproximando-se de uma constituição civil perfeita¹⁶¹. E se dizemos progresso gradual é pelo simples fato de que o esquema histórico, uma vez que se encontra vinculado às idéias absolutas da razão prática, é um esquema sempre precário e sujeito a correções e que não cessa de se configurar e se reconfigurar no estofo do próprio devir¹⁶².

Evidentemente, tal esquema não é aquele que torna possível a apresentação dos conceitos do entendimento na intuição. Vimos que as idéias da razão não tinham acesso imediato ao sensível; somente pela mediação do entendimento e seus conceitos podiam as idéias encontrar a possibilidade de sua realização no empírico. Dizer então que o entendimento serve de esquema para as idéias da razão significa afirmar que tal esquema é um discurso. No entanto, se o entendimento exerce a função de mediação entre o supra-sensível e o sensível, então é preciso não esquecer que elementos empíricos são incorporados ao discurso sobre a história. Na verdade, ocorre aqui algo semelhante ao que vemos no processo de aquisição das categorias do entendimento.

¹⁵⁹ Yirmiahu Yovel. *Espinosa e Kant: crítica da religião e hermenêutica bíblica*. In: Espinosa e outros hereges. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete C. A. Costa. Portugal: Imprensa nacional – Casa da moeda, 1993, p. 238.

¹⁶⁰ A filosofia da história é uma “(...) forma discursiva capaz de fazer as vezes de esquema, tradução no nível do entendimento daquilo que só pode ser representado pela razão pura”. Daniel Tourinho Peres. *Direito, história e esquematismo prático*. In: discurso n° 34. Número comemorativo: duzentos anos da morte de Immanuel Kant. Revista do departamento de Filosofia da USP. ISSN0103-328X, 2004, p. 111.

¹⁶¹ E esse progresso é necessário (categoria de necessidade), uma vez que é conduzido pela Providência.

¹⁶² “(...) o conceito de uma constituição civil perfeita (...) é tornado ‘concebível’ quando a história, na totalidade de seu curso, é julgada como ‘esquema’, ou seja, quando o conceito é pensado na medida de sua

Em **Sobre uma descoberta**, Kant discorre sobre aquilo que ele denomina de *aquisição originária* das categorias¹⁶³. Os conceitos primários do entendimento não se encontram já prontos no espírito, eles antes se apresentam como uma disposição do entendimento para pensar por conceitos. De fato, as categorias são adquiridas, mas não no sentido de que elas brotariam do tempo e do espaço. As disposições do espírito, que trazem os germes das categorias, se tornam conceitos quando a atividade de julgar sintetiza a multiplicidade material dada à intuição e a reflete na unidade da apercepção. As categorias, tal como vimos no primeiro capítulo na seção que trata da aquisição do *eu* transcendental, são objeto de uma *aquisição originária* ou *a priori*, isto é, elas se formam segundo determinações internas ao próprio entendimento. No entanto, tal formação seria impossível se nenhuma matéria fosse dada à sensibilidade¹⁶⁴. Na verdade, mesmo o tempo e o espaço são adquiridos originariamente¹⁶⁵. É através da experiência, que põe a sensibilidade em contato com uma matéria, que o espírito desenvolve suas disposições intuitivas e intelectuais. Nesse sentido, a matéria não seria causa eficiente das minhas representações, sejam sensíveis ou intelectuais, mas causa ocasional, isto é, meio através do qual nossas disposições encontrariam a ocasião de seu desenvolvimento.

Ora, toda matéria fornecida pela história não seria justamente aquilo que suscitaria na razão a sua disposição para pensar as idéias e fazer emergir, gradualmente, os seus princípios jurídicos, que, por sua vez, unificariam os conceitos do entendimento e, por conseqüência, configurariam a natureza como simbolizando os conceitos práticos¹⁶⁶? Assim, as paixões, as inclinações humanas e a insociável sociabilidade levariam a razão a desenvolver a idéia de direito que sistematizaria toda multiplicidade material através de um fio condutor (deveríamos entender o próprio discurso sobre a história como signo do progresso). Só poderíamos conceber um formalismo vazio em Kant se desconsiderássemos a finitude da natureza humana. O homem pode encontrar em si mesmo as condições necessárias para realizar tanto sua liberdade quanto sua felicidade, mas, enquanto finito, ele depende de alguma matéria que o afete e faça acordar as suas disposições naturais. Já foi dito que a história do homem começa pelo mal; isso se torna evidente se considerarmos que o homem, no seu estágio inicial, uma vez que não desenvolveu suas disposições naturais a um grau considerável, depende muito mais da sensibilidade.

realização – progressiva e constante – no sensível, isto é, empiricamente” (Daniel T. Peres, *Direito, história e esquematismo prático*, p. 112).

¹⁶³ Os “(...) conceitos transcendentais e universais do entendimento (...) são adquiridos. Entretanto, sua aquisição (...) é *originária* e não pressupõe nada de inato, exceto as condições subjetivas da espontaneidade do pensar (...)”. Immanuel Kant. *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*. In: Emmanuel Kant: oeuvres philosophiques II. Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard, 1985, VIII – 223, p. 1353.

¹⁶⁴ “Contudo, em relação a estes conceitos, como em relação a todo conhecimento, pode procurar-se na experiência, senão o princípio da sua possibilidade, pelo menos as causas ocasionais de sua produção; com efeito, as impressões do sentido dão o primeiro motivo para desenvolver toda a faculdade de conhecimento e para constituir a experiência” (CRP, A86, p 120).

¹⁶⁵ “Com efeito, é preciso sempre impressões para determinar, de início, o poder de conhecimento para a representação de um objeto (representação que é sempre uma ação própria). Assim nasce a intuição do espaço, enquanto representação originariamente adquirida (...)” (*Sobre uma descoberta*, VIII – 222, p. 1352 e 1353).

¹⁶⁶ “Dito de outro modo, a história dá matéria para a reflexão, que então buscará a forma que a organiza, forma esta que tem sua origem nas faculdades superiores do ânimo, isto é, na razão pura” (Daniel T. Peres, *Direito, história e esquematismo prático*, p. 117).

É natural então que, na origem, as instituições jurídicas e políticas comecem pela força ou de maneira bastante precária. Num passado remoto, a ocupação do solo, por exemplo, não se dá através de uma lei jurídica universal que vem distribuir de maneira sistemática a terra (neste momento, ainda não há justiça ou injustiça). No entanto, a posse no estado de natureza não é garantida, não há ainda direito público que venha tornar peremptória a propriedade privada¹⁶⁷. Mas quando alguém diz que “Este solo é meu!”, ele reivindica que as outras liberdades reconheçam a sua posse. É a partir dessas primeiras ocupações, no espaço e no tempo, que é dado o momento ou a ocasião do desenvolvimento, na razão, das idéias jurídicas e da exigência de transição do estado de natureza para a sociedade civil¹⁶⁸. Com efeito, a relação de um arbítrio com o objeto externo de sua posse implica, necessariamente, a relação com todos os outros arbítrios, uma vez que todos os objetos externos são virtualmente objeto de apropriação de toda e qualquer vontade livre¹⁶⁹. Surge então a exigência da passagem do estado de natureza para o estado civil, isto é, o direito privado só é garantido a partir de um acordo de fundo entre todos os arbítrios. Vemos aqui o nascimento, no seio da própria razão, da idéia de contrato originário¹⁷⁰. Mas é preciso lembrar que tal passagem não se realiza por consenso entre as liberdades, mas através da coerção. Historicamente, todo Estado nasce através da força. Entretanto, uma vez estabelecido, o discurso é outro; agora, os homens falam a linguagem do direito. Agora, o juízo que discorre sobre a propriedade não se restringe ao juízo privado, mas se constrói num espaço público no qual os vários juízos são confrontados e comparados a fim de que se estabeleça um consenso sobre aquilo que pode ser legítimo no direito positivo que, por sua vez, deve realizar o direito natural dos homens; e, nesse sentido, o soberano precisa estar constantemente à escuta da opinião pública a fim de corrigir ou reformular as idéias

¹⁶⁷ “(...) com efeito, se bem que cada um, seguindo seus conceitos de direito, possa adquirir alguma coisa de exterior por ocupação ou por contrato, essa ocupação, entretanto, permanece apenas provisória enquanto ela não obtém a sanção de uma lei pública, pois não é determinada por nenhuma justiça (distributiva) pública e não é garantida por nenhuma potência exercendo esse direito” (DD, §44, 194 e 195).

¹⁶⁸ “Logo, se, no estado de natureza, não houvesse provisoriamente um meu e um teu externos, não haveria deveres de direito em relação a eles, e não haveria também um comando nos ordenando sair desse estado” (Ibidem, p. 195).

¹⁶⁹ Para Kant, a posse jurídica não se confunde com a detenção de um objeto externo. Se o objeto não se encontra presentemente em minha posse física, não significa que o objeto não me pertença juridicamente. Na verdade, é a posse inteligível, que se funda sobre a posse originária e comum do solo por todas as liberdades, uma vez que todo objeto externo é, de direito, objeto passível de apropriação por parte das liberdades (“É possível que eu tenha como meu todo objeto exterior de meu arbítrio; (...)”) (DD, §2, p. 120), que vai legitimar a posse física: “O possuidor se funda sobre a *propriedade* inata *comum* do solo, e sobre a vontade universal *a priori* acordada com aquela que permite uma posse particular sobre si mesma (pois, de outra maneira, as coisas vacantes seriam erigidas em si e conforme uma lei em coisas sem possuidor *<herrenlos>*). E o possuidor adquire, originariamente, pela primeira posse, um solo determinado, enquanto resiste, com bom direito (*iure*), a qualquer outro que desejaria lhe interditar o uso privado, (...)” (DD, §6, p. 124 e 125). Em outras palavras, é o direito público, uma vez que é erigido sobre princípios tais como o contrato originário e a vontade geral, que se apresenta como fundador do direito natural, ou seja, é o direito público, cujos princípios são puramente racionais, que legitimará o meu e o teu: “(...) é o direito público que funda o direito natural.” Aléxis Philonenko. *L’oeuvre de Kant. La philosophie critique, tome II: morale et pratique*. Paris: Vrin, 1981, p. 256.

¹⁷⁰ “Um solo que só pode estar livre, através de um contrato, deve realmente pertencer a todos os indivíduos (reunidos entre eles) que se proibem, reciprocamente, a sua apropriação ou suspendem o seu uso” (DD, §6, p. 125).

sobre as reformas que deve empreender¹⁷¹. Na sociedade civil, através dos discursos jurídicos e políticos, que se esforçam em esquematizar as idéias práticas, os deveres vão se tornando mais claros e passam a conduzir a vida política da comunidade humana. E com a instauração do direito público, não há somente a garantia da propriedade privada; no estado de direito, além da segurança jurídica, deve haver também correção da norma, isto é, o direito positivo, cuja realização sempre é precária, é suscetível de críticas constantes. E é assim que o discurso, que visa a realizar as idéias da razão, se encontra em constante mudança. Se, antes do direito público, o modo de aquisição do solo seguia um certo critério (*prior in tempore, potior in iure*), agora, com o direito público, embora a propriedade adquirida outrora não seja afetada, o modo de aquisição deve mudar¹⁷². O Estado, assim, tem como função garantir a justiça distributiva, isto é, distribuir de maneira sistemática e justa, quanto à qualidade e à quantidade (problema difícil de resolver), o meu e o teu.

No entanto, a filosofia kantiana da história não se restringe apenas ao direito, ou melhor, ela não exclui de seu horizonte a liberdade ética. E se a Providência cuida de garantir apenas o desenvolvimento da liberdade externa, por outro lado, nada nos impede de considerar o direito como capaz de colocar o espírito humano no caminho de uma revolução no modo de pensar que, por sua vez, o conduz a desenvolver sua disposição para personalidade¹⁷³. Na realidade, o fim supremo da história é o reino da liberdade interna, a comunidade ética ou o reino dos fins¹⁷⁴. A fórmula da autonomia exige que a vontade individual legisle sobre si mesma, que se submeta à lei que ela mesma estabeleceu sem ser coagida por nenhuma vontade geral. Nesse sentido, somente o direito não garantiria a realização do homem como o fim absoluto da criação, uma vez que, sob a razão jurídica, é autorizado aos homens agirem patologicamente. No direito, os indivíduos são coagidos, de fora, pela vontade geral, como também agem segundo suas inclinações. Ora, na ética, é exigido que a vontade tome a lei ou o dever como um fim em si mesmo ou como móbil de sua ação. No entanto, surge um problema: o que garante que as liberdades individuais, como fins em si, reúnam-se de maneira sistemática erigindo, assim, uma natureza supra-sensível? A resposta a essa questão é crucial, pois se houvesse somente ações morais isoladas, “(...) seria impossível pensar-se o conjunto dos seres racionáveis como uma totalidade sistemática: a humanidade somente seria imaginável como uma pluralidade de pontos disseminados – da forma que aparece no plano da natureza sensível” (Lebrun, *Escatologia para a moral*, p. 79). Vemos que não basta a universalidade expressa pela primeira fórmula do imperativo categórico, que exige que ajamos de tal maneira que a máxima de nossa vontade possa se tornar uma lei universal da natureza, para estabelecermos o

¹⁷¹ É o que também deve caracterizar o modo de governar republicano: “É ela, a liberdade de pensar e de fazer circular as idéias, que dá sentido ao princípio ‘de um rei mal informado a um rei melhor informado’, porquanto faz conhecer a opinião do povo em matéria de legislação. Mas não apenas: a defesa da comunicação e livre circulação de idéias é, ao mesmo tempo, correção das idéias – no caso do direito, da correção das pretensões, da sua conformidade ao direito, tal como esse é determinado pelo público” (Daniel Tourinho, *Kant: Metafísica e Política*, p.147).

¹⁷² (Ver PP, tradução portuguesa, nota/B15, p. 125)

¹⁷³ Comentando a relação entre religião e moralidade interna, Yovel escreve: “Kant, ao reduzir a religião à moralidade interior, coloca-a a um nível mais elevado do que a política: o próprio Estado deve personificar os princípios morais e servir para a propagação da comunidade ética” (Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 232).

reino dos fins ou da dignidade¹⁷⁵. Kant denomina estado de natureza ético o estado em que os juízos morais se restringem à consciência privada de cada um e no qual as ações morais se encontram isoladas uma das outras, tornando-se vulneráveis à maldade, dado que, sozinhas, não dispõem da força necessária para resistir e lutar contra o mal moral¹⁷⁶. Então, de onde viria o princípio que pudesse coordenar os fins absolutos que podem muito bem divergir e entrar em conflito? Faz-se necessária ainda uma idéia reguladora, a idéia de Deus. Na realidade, o reino dos fins é o reino de Deus sobre a terra. A vontade divina vem reunir todas as vontades numa unidade sistemática. Com sua vontade absolutamente boa, sua onisciência e onipotência¹⁷⁷, Deus é capaz de perscrutar o coração humano, identificar os verdadeiros móveis de todas as vontades e coordená-las numa unidade sistemática¹⁷⁸. Com essa idéia de uma vontade que reúne as liberdades numa totalidade, cada indivíduo se vê motivado a lutar no sentido de estabelecer, junto com os outros, o reino dos fins. Como vimos, a idéia de Deus nada mais era que uma idéia estabelecida a partir de princípios práticos. Isso significa que a idéia de Deus não vem comprometer a autonomia da razão, mas servirá como uma motivação para que o indivíduo não se desespere perante a tarefa de realizar a sua liberdade no sensível¹⁷⁹. Podemos então considerar a religião como inserida nos limites da simples razão: a religião consiste em considerar todos os deveres da razão *como se* fossem mandamentos divinos (Religião, VI, 99, 120). Desse modo, nunca devemos

¹⁷⁴ “A legalidade e a moralidade interna completam-se mutuamente ao formar o fim último da história; porém não usufruem do mesmo estatuto: apenas o sistema moral interno é um fim em si mesmo, que confere valor e significado ao resto do sistema, incluindo as instituições legais e políticas” (Ibidem, p. 232).

¹⁷⁵ O imperativo categórico, além de exercer a função de regra para ação, é também critério para o ajuizamento das máximas. Uma máxima é moral se ela pode ser erigida, sem contradição, como uma lei universal. A primeira fórmula incide sob a forma da máxima a qual “consiste na universalidade”. A segunda fórmula se refere à matéria da máxima e estabelece o fim em si mesmo como princípio restritivo de todos os fins relativos, isto é, todos os fins relativos de uma vontade devem estar subordinados ao fim absoluto que define a natureza do sujeito racional. No entanto, nada garante que os fins absolutos se harmonizem entre si, constituindo um sistema ou um reino dos fins. É necessário então que uma vontade onisciente seja capaz de conhecer as máximas de cada fim absoluto, em conexão com todas as outras, tornando possível um reino dos fins. Kant denomina a totalização de todas as máximas de determinação completa (Kant, FMC, p. 141). Vimos algo semelhante na nota em que nos referimos à determinabilidade dos conceitos a partir da idéia de sistema. Sobre a determinação completa na razão prática, ver o texto de José Arthur Giannotti, *Kant e o espaço da história universal*, p. 103 – 150.

¹⁷⁶ “Do mesmo modo que o estado de natureza jurídico é uma guerra de todos contra todos, do mesmo modo o estado de natureza ético é um estado de incessantes ataques do mal, que se encontra no homem e em seus semelhantes (...). E, então, mesmo que cada indivíduo fosse de boa vontade, na ausência de um princípio que os reunisse, eles se afastariam, em razão de seus desacordos, do fim comum do bem, (...)” (Religião, VI, 97, p. 117).

¹⁷⁷ “(...) propriamente falando, o conceito de divindade não emerge senão da consciência dessas leis (*éticas*) e da necessidade da razão de admitir uma força que possa produzir, no mundo, a totalidade do efeito possível, efeito que está de acordo com o fim ético supremo” (Religião, VI, 104, 126). A palavra entre parênteses é nossa.

¹⁷⁸ O “(...) Legislador supremo de um corpo ético (...) deve ser um conhecedor dos corações para olhar no mais profundo das intenções de cada um e fazer com que (...) todos recebam o que suas ações merecem” (Religião, VI, 99, 120).

¹⁷⁹ “O conceito de Deus não só é derivado da moralidade, como também nada nos diz sobre Deus mas apenas sobre os poderes do homem e sobre a teologia moral subjacente ao universo. Quando o argumento moral estiver completo, apenas teremos de acreditar que os homens têm a capacidade de transformar o mundo existente no <<bem supremo>> – um ideal histórico-moral projectado como um dever pela vontade racional. Porém, tanto o dever como a capacidade são nossos – e de Deus, o que sabemos no fim é o mesmo que sabíamos no princípio, ou seja, nada” (Yovel, *Espinosa e outros hereges*, p. 225).

confundir a igreja sensível com a igreja supra-sensível e invisível. Uma religião, que funda sua prática através da obediência dos homens a ídolos ou a quaisquer entidades ou autoridades às quais tememos ou pedimos favores, e que nos façam esquecer nossa dignidade, merece reprovação por parte da moral¹⁸⁰. Na verdade, tais religiões são uma tentativa, bastante precária, de realizar o reino dos fins no sensível. Elas são importantes na medida em que procuram despertar nos homens o interesse pela virtude a partir da esquematização da idéia de igreja invisível. Podemos mesmo empreender uma história da religião através da perspectiva da idéia de comunidade ética: as religiões serão avaliadas como mais próximas da moral quanto mais se desligarem de seus aspectos sensíveis e se vincularem aos princípios puros da razão prática. O ideal que as religiões históricas devem realizar, religiões que vivem em constante guerra devido às diferentes crenças sobre as quais se fundam e aos diferentes dogmas que as justificam, é a comunidade ética que, regida pela lei universal da moralidade, se estenderá a todos os homens sobre a terra tal como o contrato originário deve se estender a todas as liberdades em suas relações externas. O próprio Kant sugere uma leitura da Bíblia diferente daquela do teólogo. Ele a chama de leitura doutrinária, e consiste em interpretar o texto bíblico a partir da moralidade. Em oposição à leitura autêntica, que procura, no texto, identificar a real intenção do autor, a leitura doutrinária pretende interpretar o texto bíblico segundo os princípios morais a fim de converter o público para a moralidade. Assim, manipulando retoricamente o vocabulário e as imagens religiosas a fim de despertar o público para a autonomia moral e, desse modo, torná-lo capaz de se emancipar da obediência passiva e irracional que exigem as igrejas históricas, o filósofo contribui para o fortalecimento do esclarecimento cujo objetivo é afirmar a liberdade de pensar nos limites da simples razão (Yovel, *Kant and the philosophy of history*, p. 218).

Assim, a filosofia kantiana da história estabelece, pelo menos, dois ideais importantes para o progresso da humanidade em direção ao melhor: um para as relações externas, o qual consiste em realizar plenamente a sociedade civil perfeita e reunir toda a humanidade sob a égide dos ideais jurídicos, e um outro ideal que, vinculado à esfera interna e invisível das vontades, consiste em reunir todas as vontades numa comunidade ética. Ora, é o ideal jurídico que se encontra mais próximo da humanidade, visto que ele não exige a existência da vontade boa; e não é por acaso que ele se apresenta como fio condutor da história. Poderíamos dizer então que a realização do ideal jurídico deve servir de mediação para realização do ideal ético. No entanto, uma vez o ideal ético realizado, poderíamos ainda falar de direito, uma vez que, na comunidade ética, todos agem por amor ao dever e não por coerção? Devemos concluir que a comunidade ética é a última perfeição a ser atingida e, uma vez isso feito, o direito inevitavelmente desaparece, dado que, no momento da perfeição moral de todos, os deveres jurídicos passam a ser considerados deveres éticos. Porém, se o ideal jurídico se encontra mais perto do sensível, ele não é menos um ideal, isto é, uma idéia reguladora da razão que jamais se realizará plenamente no empírico.

¹⁸⁰ “Chamamos a fé de todo indivíduo a qual encerra nela mesma a disposição (dignidade) moral para ser eternamente feliz de fé santificante. (...). Em contrapartida, a fé numa religião cultural é uma fé *servil* e *mercenária* (...) e não pode ser considerada como sendo uma fé santificante, (...). (...) Uma imagina se tornar agradável a Deus por atos de culto (*cultus*), (...), atos arrancados, por conseguinte, pelo receio e pela esperança, (...), enquanto a outra pressupõe (...) uma boa intenção moral como necessária” (Religião, VI, 115, 141).

O começo da história a partir da autopoisição da liberdade

Se na **Idéia**, a liberdade é conduzida a sua destinação pela Natureza, em **Conjecturas sobre o começo da história humana**, nós a veremos se emancipar, por sua própria conta, dos entraves dos instintos que excluem todos os animais, exceto os homens, do devir histórico. Evidentemente, o passado da liberdade que vai nos narrar **Conjecturas** retomará o futuro visado na **Idéia**¹⁸¹, uma vez que é no passado que se oferecem as condições para que a liberdade possa traçar os projetos para o futuro. **Conjecturas** investigará o primeiro desenvolvimento da liberdade, não o seu progresso que pode ser estudado através de documentos. Então, do começo, de que dispomos? Para que as conjecturas não sejam apenas frutos de ficções, partimos da pressuposição de que a natureza, no início, era tal como a encontramos hoje. Pressupomos também a existência do homem que, nesse começo hipotético, já pensa e se comunica. O mapa do passado mais remoto, produto da imaginação¹⁸² acompanhada da razão, será a Bíblia, um dos documentos sagrados mais antigos. No início, vemos o homem adulto acompanhado do sexo oposto “(...) a fim de que ele engendre sua espécie; (...)” mas com a condição de que haja “(...) um único casal para que a guerra não nasça imediatamente (...)” ou a fim de que a natureza não seja acusada de não ter produzido, por causa da diversidade das fontes que introduziu, a melhor organização com vistas à sociabilidade, (...)”¹⁸³. Vivendo num jardim protegido sob um clima doce, o homem já aparece com habilidades desenvolvidas que lhe permitem servir-se de suas próprias forças.

“Somente o instinto, essa *voz de Deus* a qual obedecem todos os animais, devia guiar o nosso novo início” (Conjecturas, VIII, 111, p. 505).

Uma das etapas importantes para que o homem inicie o seu desenraizamento em relação à natureza é a sua liberação da completa dependência dos instintos e das necessidades. Isso se dá através da invenção dos desejos supérfluos que se acrescentam aos instintos. Se a natureza oferece vegetais, frutas e água, o homem passa a comer carne e inventa o vinho. A partir desse momento, ele descobre que pode escolher seu próprio modo

¹⁸¹ Interessante observar que a liberdade iniciadora, em **Conjecturas**, é a condição do progresso conduzido pela Providência. A natureza conduz a liberdade a seu destino se a própria liberdade se decidir pelas inclinações, isto é, pelo mal.

¹⁸² Para Kant, a imaginação se define como a “(...) intuição mesmo sem que o objeto esteja presente (...)” (Eisler, p. 522). Dotada de tal poder, a imaginação pode, facilmente, se voltar para o que não é mais, o passado, tanto quanto se projetar para o que ainda não é, o futuro. Na Antropologia, a imaginação é concebida como a faculdade pela qual o passado e o futuro se tornam presentes (Antropologia, VII, 182, §34, p.1000).

de vida. Mais ainda, a natureza torna-se um mundo, isto é, lugar concebido para o próprio uso da liberdade. Egoísta, nomeando os objetos à sua volta, o homem refere todas as coisas a si e as utiliza a seu bel-prazer. Por outro lado, os desejos se multiplicam, novas inclinações desabrocham e o homem é arrebatado pela angústia. Mas ele não pode retornar ao estado de natureza no qual se encontrava: “(...) uma vez que provou o estado de liberdade, se tornou, portanto, impossível retornar ao estado de servidão (sob a dominação do instinto)” (Conjecturas, VIII, 112, p. 507). O desejo sexual, por exemplo, auxiliado pelo poder da imaginação, que é “(...) a faculdade de ter presente o que está ausente, (...)” (CFJ, p. 85), introduz um novo tempo no mundo, o tempo do prolongamento do desejo e do prazer sexual que pode ser realizado a qualquer momento, sem mesmo a presença do objeto do desejo. A sexualidade exige, cada vez mais, o uso da imaginação, a faculdade dos disfarces e das máscaras; para intensificar mais ainda o seu desejo e seduzir o outro, o homem não revela toda a sua nudez; ele se cobre com folha de figueira, esconde-se, torna-se o que não é e faz de si mesmo um segredo, atizando o desejo do outro. E seduzir o outro pressupõe o reconhecimento de sua liberdade, de sua capacidade de recusar o dado natural, de resistir aos instintos e ultrapassar a barreira do momento presente. O homem, de modo algum, cobre o seu corpo por vergonha de sua nudez; se o faz, é justamente para se liberar da tirania dos instintos, “(...) pois tornar uma inclinação mais intensa e mais durável pela subtração do objeto do sentido manifesta já a consciência de uma dominação da razão sobre os impulsos, (...)” (Conjecturas, VIII – 113, p. 508). Sofisticando mais o seu desejo, o homem troca o agradável pela beleza, transforma a matéria bruta em belas ornamentações e belas arquiteturas. O desejo físico pelo outro vai sendo substituído pelo amor que, vinculado ao gosto pela beleza, prima pelas boas maneiras, pelos belos gestos que seduzem o outro que, afirmando a sua liberdade, exige cada vez mais uma sedução mais refinada. Com uma intensa consciência da liberdade do outro, o homem torna-se mais prudente, evita, através da decência, provocar o desprezo do seu semelhante, pois a decência é uma “(...) inclinação a suscitar em outrem o respeito por nós através das boas maneiras (dissimulação do que poderia causar desprezo)” e ela “ tornou possível, além disso, enquanto fundamento autêntico de toda verdadeira sociabilidade, o primeiro signo da

¹⁸³ Emmanuel Kant. *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*. In: Oeuvres philosophiques II: des prolégomènes aux écrits de 1791. Traduction de Luc Ferry et Heinz Wismann. Paris: Gallimard, 1985, VIII, 110, p. 504.

formação do homem enquanto criatura moral” (Conjecturas, VIII – 113, p. 508). Diferentemente da **Idéia**, portanto, não é a dialética da guerra que vai suscitar, nos homens, a idéia de direito e, sim, a dialética da sedução, uma vez que o jogo da sedução intensifica a consciência que temos da liberdade do outro. Na **Crítica da faculdade de julgar**, Kant aponta para a sociabilidade ou a intersubjetividade do juízo de gosto que, de alguma maneira, já anuncia a intersubjetividade jurídica. O prazer que obtemos no juízo de gosto exprime uma harmonia entre o entendimento e a imaginação, um senso comum transcendental das faculdades do espírito que alarga a mentalidade, nos tornando capazes de levar em conta o juízos possíveis e a liberdade dos outros, passo importante para o direito, posto que a estética do belo já nos põe no horizonte de uma comunidade jurídica¹⁸⁴.

Por outro lado, a liberdade, transcendendo o momento presente, antecipa o seu futuro. Com o surgimento incessante de novas inclinações e desejos, o indivíduo não pode ver todos os seus talentos, aspirações e projetos realizados no seu curto período de vida. Consciente de sua morte sempre iminente, a angústia surge como preocupação que o leva a valorizar mais o que ainda não é em detrimento do que é: “Esse poder de não gozar do instante presente, mas de tornar presente o tempo por vir, seja ele muito distante, é o signo distintivo mais decisivo da superioridade do homem em se preparar, conforme a sua destinação, para fins longínquos” (Conjecturas, VIII, 113, p. 508). Consciente de sua morte inevitável, o homem, que se constitui como projeto, passa a trabalhar para as gerações futuras. Trabalhar em prol da posteridade significa que o homem não reconhece outro fim senão o próprio homem. Colocando-se como o centro do mundo, ele trata tudo em sua volta como meio para realização de seus fins. Domestica o animal, se apodera de sua pele, faz

¹⁸⁴ O juízo de gosto pretende uma universalidade de direito sem jamais obtê-la. Se não a obtém, é porque o entendimento, alargado, apenas exprime a forma de sua legalidade sem determinar conceitos: “Portanto, unicamente uma conformidade a leis sem lei, e uma concordância subjetiva da faculdade da imaginação com o entendimento sem uma concordância objetiva, já que a representação é referida a um conceito determinado de um objeto, pode coexistir com a livre conformidade a leis do entendimento (a qual também foi denominada conformidade a fins sem fim) e com a peculiaridade de um juízo estético” (CFJ, § 22, 69, p. 86). Evidentemente, o acordo entre os juízos de gosto pode se dar, mas apenas através de acordos empíricos, através de consenso. Mas aquele que reivindica a universalidade de seu juízo estético pretende estabelecer um acordo com uma comunidade não de fato, mas de direito, isto é, com todos os sujeitos enquanto inteligíveis. Já não vemos aqui se anunciar a vontade geral, a noção de contrato e a distinção tão importante para o pensamento jurídico entre fato e direito? Vejamos o que diz Lebrun: “(...) o sujeito de gosto, por seu lado, fala enquanto homem anônimo, intercambiável: aquilo que, do exterior, nos parece um prazer ambíguo para ele é esboço de um verdadeiro contrato. Se ele julga inadmissível que eu não experimente seu sentimento, isso não é capricho de jovem: é porque ele o experimentou pensando que é um outro. Não este ou aquele, mas o outro

agricultura e cultiva os cereais, transforma a matéria da natureza em armas (a pólvora) e utensílios. Constatando que o seu arbítrio faz da natureza um instrumento de realização de suas próprias inclinações, concebe a si mesmo como o fim da natureza (Conjectures, VIII – 114, p. 510). Os homens então passam a vislumbrar uns nos outros o reino dos fins. Eles são levados a reconhecer que não podem tratar os seres providos de liberdade somente como mero meio para a realização de seus caprichos. A eles é revelada a divisão da criatura humana em sensível e supra-sensível, em meio e fim em si mesmo. E aqui já se anuncia uma das fórmulas do imperativo categórico que expressa tão bem a natureza dupla do homem: “Seres racionais estão, pois, todos submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*” (FMC, p. 139).

Trabalho e discórdia: o nascimento da sociedade

Alguns homens, exercendo o poder de sua liberdade sobre a natureza, cultivam as plantas e tornam possível a agricultura que exige a habitação fixa, a domesticação dos animais e a reunião de muitos homens. Através do sedentário, o agricultor, a sociedade e a cidade vêm à existência. Mas a aglomeração de tantos homens, num mesmo espaço, no qual nasce a desigualdade através da diversificação dos modos de vida e no qual floresce o comércio que torna alguns ricos e outros pobres, exige “(...) uma potência legal que assegurará a coesão do conjunto, (...)” (Conjecturas, VIII – 119, p. 515). Nesse momento, **Conjecturas** retoma o fio da **Idéia**, visto que ela introduz a insociável sociabilidade como força motriz do progresso humano. A sociedade e a cultura, como reunião dos homens, produtoras de desigualdade que se apresenta como fonte de tantos males possíveis, tornam-se o centro a partir do qual a humanidade se estende sobre a terra: “(...) a *sociabilidade e a segurança civil* são as manifestações as mais úteis, e a raça humana pôde se multiplicar e se espalhar por todo lugar a partir de um centro (...)” (Conjecturas, VIII – 119, p.515 e 516). E os pastores nômades? Aqueles que se dispersam pela terra sem fixar raízes não cessam de ameaçar as plantações, ameaça que termina por introduzir a discórdia entre os que cuidam de seu rebanho e os que cultivam a terra. Ora, com o luxo e a opulência das cidades, o

em geral: para afastar-me de minha subjetividade, precisa Kant, devo levar em conta menos juízos reais do

nômades terminam por se deixar seduzir pela beleza das mulheres civilizadas e, abandonando as suas armas, são incorporados à sociedade. No entanto, a mistura desse dois povos inimigos não só põe fim a toda ameaça de guerra como também ameaça a existência da própria liberdade: “(...) o despotismo dos poderosos tiranos, e, por outro lado, nesse estágio de uma cultura ainda nascente, a luxúria sem alma na servidão mais abjeta, misturada a todos vícios do estado bruto, desviam, irresistivelmente, o gênero humano da via que lhe foi traçada pela natureza para desenvolver suas disposições para o Bem, (...)”¹⁸⁵ (Conjecturas, VIII – 120, p. 516 e 517). Assim, eliminada a guerra, as liberdades, sob um Estado tirano sem inimigo exterior à sua altura, são conduzidas, aos poucos, à estagnação. Embora a guerra seja devastadora e sanguinária, Kant acredita que ela seja um mal menor do que a mais completa letargia da humanidade: “No nível da cultura onde ainda se situa o gênero humano, a guerra permanece um meio indispensável para fazer progredir a cultura; (...)” (Conjecturas, VIII – 121, p. 518). A paz que paralisa as liberdades é paz dos cemitérios que em nada interessa à razão prática. Só depois do acabamento natural de uma cultura que inclui em si a guerra, que conduz os homens ao refinamento de sua sensibilidade e à aquisição de idéias morais e jurídicas, é “(...) que uma paz perpétua nos seria salutar (...)” (Conjecturas, VIII – 121, p. 518), paz que só seria possível pelo acabamento daquela cultura que inclui a guerra como princípio do progresso.

E, perante tantos males, o homem não deve acusar a Providência. Se há servidão, ele, consciente de sua liberdade, deve assumir que é responsável por tudo aquilo que lhe acontece. E é completamente ilegítimo acusar a Providência pelo fato de ser ele dotado de uma vida breve. A natureza é sábia quando evita o choque das gerações e o acúmulo dos males. Antes de recluir o fim de uma vida que não ama e procurar prolongar uma vida de tormentos, o indivíduo precisa militar pelo aperfeiçoamento moral de si mesmo e se esforçar em tornar o mundo menos hostil à moralidade, favorecendo assim as gerações por vir. Ele não deve tampouco se deixar levar pela idéia de um retorno ao estado de natureza, uma vez que a liberdade jamais se contentaria em permanecer numa espécie de paraíso

que juízos possíveis” (Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p. 500).

¹⁸⁵ Lembremos que, em **Conjecturas**, Kant não pretende traçar o progresso da humanidade, mas, sim, a sua condição. Evidentemente, a eliminação da guerra no estágio em questão não é definitiva. As insatisfações internas a uma dada sociedade suscitam a revolta e introduzem a guerra. Por outro lado, cedo ou tarde, um Estado despótico irá ameaçar a soberania de um outro exigindo, assim, uma reação ofensiva daquele que é ameaçado ou atacado.

natural em que as necessidades elementares seriam realizadas e no qual a igualdade perfeita e a paz perpétua seriam possíveis. Ora, a liberdade só é liberdade se, por si só, põe e realiza seus próprios fins. Tanto a igualdade entre os homens quanto a paz perpétua não se encontram no começo da história, mas, sim, no fim como algo construído por uma liberdade militante¹⁸⁶. Nesse momento, o passado se alia ao futuro, isto é, aponta para um horizonte no qual a liberdade deve traçar o seu próprio caminho em direção ao melhor:

“De uma exposição de sua história que lhe mostra que ele não deve acusar a Providência em face dos males que o oprimem, o homem tirará vantagem e utilidade para se instruir e melhorar; (...).

Tal é o resultado de uma tentativa filosófica de escrever a mais antiga história da humanidade: satisfação em relação à Providência e em relação ao curso dos negócios humanos considerado em seu conjunto, o qual não parte do Bem para ir em direção ao Mal, mas se desenrola, lentamente, em direção ao melhor, conforme um progresso ao qual cada um, em sua parte e na medida de suas forças, é chamado, pela natureza, a contribuir” (Conjecturas, VIII – 123, p. 519 e 520).

IV. A passagem estética entre o sensível e o supra-sensível na *Analítica do sublime*

“O tema da apresentação das idéias na natureza sensível é, em Kant, um tema fundamental. É que há vários modos de

¹⁸⁶ “O homem civilizado atual constitui ponto de partida a ser sempre considerado; o ideal do homem natural poderá ser um dos elementos que dirigem as mudanças para uma sociedade em que o homem possa ser simples, “um homem natural civilizado” (Ricardo Terra, *A política tensa*, p. 31).

apresentação. O sublime é o primeiro modo: apresentação direta que se faz por *projeção*, (...)”¹⁸⁷.

Qual é o nosso interesse na *Analítica do sublime*? Nosso projeto inicial é o de estabelecer uma segunda concepção do tempo histórico em Kant a qual seja diferente e, ao mesmo tempo, complementar àquela do progresso. Ora, quando discorremos sobre a história, inevitavelmente, pensamos sobre que modo do tempo define o seu percurso. Na história do progresso, por exemplo, determinamos a sucessão do tempo como o movimento próprio da história. Num processo de evolução, constatamos a sucessão dos acontecimentos que apontam para um progresso moral do homem. Na **Idéia**, vemos Kant, através do que denomina o “uso hipotético da razão”, identificar, na aparente confusão dos acontecimentos humanos, uma finalidade da natureza que consiste em fazer com que os homens desenvolvam suas disposições naturais, levando-os a refinar hábitos, desenvolver cultura e estabelecer um estado de direito que permite o convívio dos arbítrios. Kant, pensando o passado através de um fio condutor fornecido pelo juízo teleológico reflexionante, acredita que o conceito de finalidade da natureza pode muito bem servir de princípio regulador para a ação moral. A evolução do homem, devemos pensar, tende para a perfeição moral, isto é, a síntese entre a parte supra-sensível e a parte sensível do homem, ou melhor, a síntese entre liberdade e natureza.

Mas a liberdade ou o incondicionado só se realiza na história através do tempo como modo de sucessão? Não haveria um outro tempo que permitisse a apresentação do absoluto na história? Acreditamos que a *Analítica do sublime* nos fornecerá um modelo de outra concepção do tempo histórico. O sublime nos faz pensar num tempo apto a receber, de uma só vez, o absoluto da liberdade. Veremos que tal apresentação da idéia no tempo implica a dissolução do tempo como sucessão. Evidentemente, a apresentação da idéia no tempo é negativa, isto é, ela não nos apresenta a idéia como objeto da intuição, mas nos faz sentir o tempo *como se* apresentasse o absoluto da liberdade. Como o juízo teleológico, o juízo estético do sublime é também reflexionante, isto é, ele não é constitutivo dos objetos da natureza. Se podemos estabelecer um tempo histórico das rupturas na filosofia de Kant, ele só pode ser pensado através da conformidade a fins subjetiva do sublime. Diferentemente do tempo do progresso, o tempo histórico das rupturas não é pensado através de conceitos, mas somente sentido pelo espectador que experimenta um livre acordo entre a imaginação e a razão, ou, como diremos, entre a razão e o tempo. Através do sublime, o espectador sente *como se* um tempo absolutamente novo nascesse, mas um tempo que jamais fará série, posto que se apresenta como o próprio absoluto. Como, na filosofia kantiana da história, poderíamos conceber uma outra leitura do tempo diferente e complementar àquela do progresso? Para respondermos a essa questão, devemos, primeiramente, analisar o sublime mais de perto, seguindo os passos da *Analítica* para que depois pensemos o tempo histórico, de seu ponto de vista. Antes, porém, se faz necessário determinar o sentido e o lugar da reflexão estética no sistema da crítica.

¹⁸⁷ Gilles Deleuze. *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*. In: L'île deserte et autres textes: textes et entretien 1953-1974. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002, p. 93.

A procura do princípio puro do juízo, e o sistema das faculdades

“Podemos reconduzir todas as faculdades da mente humana, sem exceção, a estas três: a faculdade de conhecimento, o sentimento de prazer ou desprazer e a faculdade de desejar” (PICJ, §III P. 173).

Seria absurdo reduzir essas três faculdades a uma única faculdade do ânimo, pois elas se distinguem entre si através das representações das quais cada uma é fonte. Na faculdade de conhecer, a representação estabelece com o objeto uma relação de conformidade; na faculdade de desejar, a representação mantém uma relação de causalidade com o objeto. O problema da relação de conformidade entre a representação e o objeto é extremamente complexo e não caberia aqui desenvolvê-lo. De maneira mais geral, em se tratando da faculdade de conhecimento, a relação de conformidade entre conceitos e intuições não se dá numa relação de causalidade; os conceitos não são causa do objeto da intuição nem o objeto da intuição causa dos conceitos. No vocabulário kantiano, conceitos e intuições são condições de possibilidade que se complementam. Sem a matéria dada na intuição, os conceitos nada significam; por outro lado, o objeto na intuição, sem conceito, permanece indeterminado¹⁸⁸. No caso da faculdade de desejar, no seu uso superior, a representação causa o objeto independentemente das condições do espaço e o do tempo¹⁸⁹. A vontade, conformando a máxima da sua ação à lei moral, é causa de objetos tais como a natureza supra-sensível e o bem supremo. E dizer que a razão prática desconsidera a intuição sensível é afirmar que ela procura estabelecer a possibilidade da autodeterminação da vontade através de sua própria lei sem se preocupar com a efetividade de seu objeto: “*Se a causalidade da vontade basta ou não para a efetividade dos objetos, é algo que fica ao*

¹⁸⁸ Remetemo-nos aqui à *Carta a Herz de 21 de fevereiro de 1772* (Immanuel Kant. *Lettre à Herz (21 février 1772)*. In: *Oeuvres philosophiques I: Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*. Gallimard: 1980), à *Dedução transcendental das categorias* e à belíssima análise de Béatrice Longuenesse sobre o problema (*Kant et le pouvoir de juger*, p. 3 à 83).

¹⁸⁹ Mesmo no seu uso inferior, a faculdade de desejar, através de suas representações, estabelece com seu objeto uma relação de causalidade. Mas em que sentido a representação na faculdade de desejar é causa da existência do objeto? Quanto ao sentido de causalidade entre a faculdade de desejar e o seu objeto, Longuenesse escreve: “A representação causa o movimento do animal em direção ao objeto desejado; ela é ‘a causa da existência do objeto da representação’, não, é claro, no sentido de que o animal produz a água, mas no sentido de que seu movimento vai assegurar sua proximidade com a água. Sua faculdade de desejar é, portanto, a faculdade de ser, através da representação (aqui, a representação da água associada a um sentimento de prazer) a causa da existência do objeto de sua representação (aqui, a presença da água).

O que é específico dos seres humanos é que conceitos, juízos e inferências estão entre as representações que entram em jogo na relação causal entre a representação de um objeto e sua existência (ou presença)” (*Moral judgment*, p. 249).

critério dos princípios teóricos da razão enquanto investigação da possibilidade dos objetos do querer, cuja intuição, portanto, na questão prática não constitui de modo algum um momento da mesma” (CRPr, 78 e 79, p. 73). O importante é que a faculdade de desejar possa determinar a si mesma como causa de suas ações e de seus respectivos objetos. Contudo, se pretendermos refutar Kant, argumentando que a vontade pode tomar a si mesma como causa de coisas impossíveis, eis a resposta:

“De fato, o homem pode, de maneira mais viva e constante, desejar algo, quanto ao qual, no entanto, está convencido de que não pode executá-lo, ou que é absolutamente impossível: por exemplo, desejar o acontecido como não acontecido, desejar ardorosamente o decurso mais rápido de um tempo penoso para nós, e assim por diante. (...). Mas mesmo o efeito que esses desejos e aspirações vazias, que ampliam e debilitam o coração, têm sobre a mente, seu enlanguescimento pelo esgotamento de suas forças provam suficientemente que estas, de fato, são freqüentemente estimuladas por representações a tornar efetivo seu objeto, (...)” (PICJ, p. 189).

Por outro lado, no sentimento de prazer e desprazer, a representação não se encontra relacionada a nenhum objeto, mas apenas ao sujeito. A representação no sentimento de prazer e desprazer se refere apenas ao estado afetivo do sujeito, não determinando conhecimento de objetos. Certamente, sempre podemos vincular um prazer ao conhecimento de objetos ou à faculdade de desejar quando experimenta o seu poder de produzi-los, mas tal prazer não seria *a priori* visto que estaria relacionado à existência dos objetos, o que o tornaria empírico. Não teríamos aqui um sistema das faculdades, mas um simples agregado¹⁹⁰; o prazer não ligaria, *a priori*, as partes teóricas e práticas. É verdade que é possível vincular à faculdade de desejar, quando o conceito de liberdade se apresenta como fundamento de sua determinação, um sentimento de prazer *a priori*¹⁹¹, mas tal prazer, embora *a priori*, pertenceria exclusivamente a essa faculdade e nada mais seria que um efeito do seu próprio princípio; não haveria um prazer que fosse puro, sem qualquer espécie de interesse, que promovesse a ligação entre o teórico e o prático. Ora, se a faculdade de prazer e desprazer é a única que remete suas representações não a objetos, como o fazem a faculdade de desejar e a faculdade de conhecer, mas somente ao sentimento de prazer e desprazer do sujeito, então só ela pode ser a faculdade na qual o prazer não é determinado nem por conceitos nem objetos, isto é, só ela proporciona o princípio *a priori* próprio do prazer:

“(…), se, na divisão dos poderes da mente em geral, tanto faculdade de conhecimento quanto faculdade de desejar contêm uma referência objetiva das representações, assim, em contrapartida,

¹⁹⁰ Para que seja científica ou racional, a divisão de um conhecimento deve ser realizada, sistematicamente, segundo princípios *a priori*. A idéia do todo deve preceder às suas partes para que cada uma delas se relacione com as outras numa espécie de cooperação em que cada uma se torne meio e fim para as outras a fim de reproduzir a unidade sistemática que as precede. Se as partes são concebidas como simplesmente dadas, sem que as idéias do todo as precedam, só teremos um mero agregado. Ver PICJ: parágrafo XII, Divisão da crítica do juízo, p. 2001 a 202. Nesse sentido, o espírito humano, através da teleologia natural, pode encontrar, nos seres organizados, a imagem da própria razão. Tal como os organismos, a razão se desenvolve e determina a sua estrutura a partir de um princípio interno: o todo, que é a própria idéia, se constitui como “(...) um sistema organizado (articulado) e não como um conjunto desordenado (coacervatio); pode crescer internamente (per intussusceptionem), mas não externamente (per oppositionem), tal como o corpo de um animal. (...)” (CRP, A833/B861, p. 657).

¹⁹¹ PICJ, parágrafo III, p. 173.

o sentimento de prazer e desprazer é somente a receptividade de uma determinação do sujeito, de tal modo que, se o juízo deve, em alguma parte, determinar algo por si só, isso não poderia ser nada outro do que o sentimento de prazer e, inversamente, se este deve ter alguma parte um princípio *a priori*, este só será encontrável no juízo” (PICJ, §III p. 174).

Vejamos como Kant determina o princípio próprio da faculdade de julgar. A *Estética transcendental* da **Crítica da razão pura** trata das formas *a priori* da sensibilidade, as intuições do espaço e do tempo, através das quais somos afetados pela matéria ou pela sensação que, segundo a *Analítica transcendental*, será subsumida sob as categorias. Nesse sentido, o termo “estética” se refere a uma das duas fontes do conhecimento, a sensibilidade. Quando falamos de estética num segundo sentido, não nos referimos nem a intuições nem a conceitos, não nos remetemos à relação entre representações e objetos, mas, sim, à relação entre uma representação particular e o sentimento do sujeito. Desse ponto de vista, a relação entre as faculdades não é objetiva, não determina objetos através de conceitos, mas subjetiva, no sentido de que a representação particular se refere apenas ao estado afetivo do sujeito. Precisamos então fazer uma outra distinção: há diferença entre a sensação da estética no primeiro sentido e a sensação da estética no segundo sentido. No primeiro sentido, a sensação é a matéria que vai constituir, com as intuições puras e as categorias, o conhecimento empírico dos objetos¹⁹². No segundo sentido, a sensação é produto da reflexão da faculdade de julgar, isto é, efeito da reflexão ou do poder da faculdade de julgar em sua livre atividade. No juízo estético, o predicado é sempre uma sensação (Este vinho é agradável!) que não nos faz conhecer nada do objeto, enquanto no juízo lógico o predicado é sempre um conceito que torna possível o conhecimento dos objetos. Mas há que fazermos uma outra distinção no seio do próprio juízo estético: entre os juízos estéticos dos sentidos e os juízos estéticos reflexionantes. No primeiro, a representação afeta diretamente o sujeito; no segundo, o prazer não é efeito da afecção imediata da representação sobre o sujeito, mas o efeito da reflexão da faculdade de julgar sobre uma representação. Kant afirma que, como o juízo estético dos sentidos:

“(…) absolutamente não se refere à faculdade de conhecimento, mas imediatamente, pelo sentido, ao sentimento de prazer, é somente o último *juízo estético reflexionante*¹⁹³) que deve ser considerado como fundado sobre princípios próprios do Juízo. Ou seja, se a reflexão sobre uma representação dada precede o sentimento de prazer (como fundamento de determinação do juízo), a finalidade subjetiva é pensada, antes de, em seu efeito, ser sentida, e o juízo estético pertence nessa medida, ou seja, segundo seus princípios, à faculdade de conhecimento superior (...)” (PICJ, §VIII, p. 185).

Se a reflexão é o fundamento do prazer estético, em que consiste essa reflexão? A reflexão torna possível o acordo livre entre as faculdades, a imaginação e o entendimento, que se comparam mutuamente, a saber, a faculdade de julgar estética se define como a relação livre entre várias faculdades, sem determinação de uma sobre a outra, o que a destitui de conceitos e objetos. De fato, numa relação livre, a imaginação se encontra alargada e o entendimento indeterminado, o que significa que a imaginação não esquematiza, e o entendimento não proporciona conceitos determinados que possam subsumir intuições. Se há finalidade

¹⁹² Para evitar confusões, Kant diz que devemos preservar o termo sensação para a sensação que se refere ao objeto e denominar sentimento a sensação que se reporta ao sujeito e o informa de seu próprio estado (Ver, CFJ, §2. 9, p. 51).

¹⁹³ Observação nossa em itálico.

propriamente estética, ela é formal, subjetiva e sem conceitos. Ora, se o entendimento se encontra indeterminado na reflexão estética, como poderia estabelecer um conceito de fim? Se ela é subjetiva, é porque aponta somente para a harmonia entre as faculdades do sujeito sem fazer referência à relação entre conceitos e objetos (finalidade sem fim¹⁹⁴). É verdade que, no juízo de gosto, há relação entre o objeto e as faculdades, mas a imaginação reflete apenas a forma do objeto, desconsiderando sua existência ou seu aspecto material¹⁹⁵. A forma refletida na imaginação nos faz pensar uma finalidade subjetiva que favorece a harmonia das faculdades do ânimo. É natural então que o juízo estético pretenda a universalidade, pois a faculdade que se relaciona livremente com a imaginação é o entendimento, a faculdade dos conceitos. No fundo, embora o juízo estético não seja um juízo de conhecimento, ele coloca em jogo duas faculdades que são condição de conhecimento: o entendimento e a imaginação. Tanto o juízo teleológico quanto o juízo estético exigem regras e leis próprias, mas não enquanto legisla sobre objetos da natureza nem da liberdade, mas, sim, como princípios que tornem possível a própria reflexão. Kant chama de heautônoma a faculdade que legisla sobre si e não sobre objetos:

“Essa legislação teríamos que denominar propriamente de heautonomia, pois o juízo dá não à natureza, nem à liberdade, mas exclusivamente a si mesmo a lei, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, mas somente de comparar, com os que lhe são dados de outra parte, casos que aparecem, e indicar a priori as condições subjetivas da possibilidade dessa vinculação” (PICJ, §VIII, p. 185)¹⁹⁶.

Antes de terminarmos essas considerações acerca da estética da faculdade de julgar, marquemos bem a diferença entre juízo lógico e juízo estético. Podemos pensar que o prazer que experimentamos, através da reflexão da forma do objeto na imaginação, é a representação sensível da perfeição do objeto. Ora, se definirmos a perfeição como a diversidade das propriedades do objeto, em acordo com a unidade de seu

¹⁹⁴ “(...) o objeto é formalmente final (sua forma satisfaz um fim: o mútuo crescente jogo da imaginação e o do entendimento), embora nós não tenhamos nenhum conceito de como tal fim poderia ter sido empregado na produção desse objeto”. Béatrice Longuenesse. *Kant's leading thread in the Analytic of the beautiful*. In: *Kant on the human standpoint*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 282.

¹⁹⁵ Gérard Lebrun argumenta que o prazer puro suscitado pelo objeto belo não só se desinteressa pela matéria do objeto como também parece desconsiderar até mesmo sua forma, de modo que o prazer se restringe à mera repetição do sentimento da presença do objeto: “A coisa-representada sem dúvida suscitou prazer, mas não é sua representação que o prazer repete, apenas o sentimento de sua presença” (Gérard Lebrun. *Kant e o fim da metafísica*, p. 450). Através do juízo estético reflexionante, que vemos se afirmar no juízo de gosto, uma passagem do sensível ao supra-sensível se anuncia. Com efeito, o prazer puro nos faz desconsiderar o mundo fenomênico e já aponta para a autonomia do espírito. O belo simboliza moralidade quando considera apenas a forma do objeto (no caso da moral, é considerada apenas a forma da máxima), quando não envolve nenhum interesse prévio e quando reivindica a universalidade de seus princípios (no caso da moral, a universalidade da lei) (ver Allison, *Kant's theory of taste*, p. 228 e Kant, CFJ, 259/260, p. 198). Por outro lado, a finalidade do belo já prepara a finalidade natural, pois esta não comporta em si o princípio da sua reflexão; o livre acordo entre o ânimo e a natureza começa com o juízo de gosto: “A finalidade formal estética ‘prepara-nos’ para formar um conceito de fim que se acrescenta ao princípio de finalidade, o completa e o aplica à natureza; é a própria reflexão sem conceito que nos prepara para formar um conceito de reflexão” (Gilles Deleuze, *Filosofia crítica de Kant*, p. 72).

¹⁹⁶ No entanto, mesmo legislando sobre si, o juízo sempre tende a servir aos interesses da razão teórica ou aos da razão prática. Com efeito, é porque não legisla sobre objetos que pode muito bem servir às duas faculdades. Mas a assistência que o juízo dá às duas só é possível se a ele for permitido um livre exercício que, de maneira reflexionante, vai além dos limites da teoria e da prática.

conceito, como poderíamos relacionar o prazer estético à perfeição? Se a perfeição de um objeto pressupõe o seu conceito, então a perfeição não pode ser predicado de um juízo estético, mas, sim, de um juízo lógico. Não podemos pensar também que o prazer se refere a um conceito pensado confusamente, tão pouco claro e distinto que termina por se transformar numa sensação. Entre o conceito e a intuição, a distinção é de natureza e não de grau. Jamais passaremos, através da diminuição do grau de clareza de um conceito, à intuição. Se reduzirmos o prazer estético à percepção confusa de um conceito, teremos que chamar de estéticos muitos juízos não só do entendimento, mas também da razão (PICJ, §VIII, p. 187). Resta sabermos se o conceito de finalidade da natureza não é um conceito de perfeição e se a finalidade subjetiva, a intuição de uma perfeição. Ora, primeiramente, o juízo teleológico não é um juízo estético, porque o seu predicado é um conceito, o de finalidade da natureza. Não haveria nenhum problema em pensá-lo como conceito de uma perfeição. Como vimos, através de tal conceito, que envolve uma série de conceitos, o juízo interpreta a diversidade das leis empíricas como formando um sistema ou uma unidade, isto é, como reunindo, sistematicamente, a pluralidade numa unidade que é tomada como um fim e que pode muito bem ser chamada de perfeição da natureza. Ora, o juízo teleológico não produz nenhum sentimento de prazer. No caso do juízo estético reflexionante, não encontramos qualquer conceito, muito menos o conceito de finalidade, pois a finalidade, subjetiva e formal, se confunde com o próprio sentimento de prazer.

A faculdade de julgar, dispoñdo apenas de juízos meramente reflexionantes, só exerce a função de abrir passagem entre o teórico e o prático, fornecendo o princípio que reunirá as duas partes na unidade de um sistema. O juízo teleológico já empreende essa passagem quando relaciona o ser que nos dá a natureza com a finalidade ou dever ser que constitui o reino do supra-sensível. No entanto, o juízo teleológico, como vimos, não é puro, isto é, não funda o princípio próprio da faculdade de julgar, porque ainda se encontra atrelado à razão e ao entendimento:

“A possibilidade de um juízo teleológico sobre a natureza deixa-se, por isso, mostrar facilmente, sem que se possa colocar em seu fundamento um princípio particular do juízo; pois este segue meramente o princípio da razão” (PICJ, §XI, p. 198).

Só o juízo estético reflexionante torna possível o princípio próprio da faculdade de julgar, dado que a sua regra não é derivada nem da faculdade de desejar nem da faculdade de conhecimento: “É, pois, propriamente apenas no gosto, e aliás quanto aos objetos da natureza, que o juízo se manifesta como uma faculdade que tem seu princípio próprio (...)” (PICJ, §XI, p. 198)¹⁹⁷. Alcançamos, então, no juízo estético reflexionante, o cerne da própria crítica; portanto o pensamento não encontra nenhum apoio em conceitos ou objetos, nem mesmo em regras determinadas, mas somente se orienta através do sentimento transcendental que o informa de seu próprio estado. Seguindo a proposta de Lyotard¹⁹⁸, poderíamos formular a seguinte questão: se o

¹⁹⁷ Na segunda introdução à CFJ, Kant escreve “Numa crítica da faculdade do juízo a parte que contém a faculdade de juízo estética é aquela que lhe é essencial, porque apenas esta contém um princípio que a faculdade do juízo coloca como princípio inteiramente *a priori* na sua reflexão sobre a natureza, (...) (CFJ, §VIII, XLIX, p. 36).

¹⁹⁸ “O pensamento deve observar uma ‘pausa’, onde suspende a adesão ao que crê saber. Põe-se à escuta do que vai orientar o seu exame crítico, um sentimento. (...) Ora, orientar-se tanto para o pensamento quanto para

conceito de finalidade natural orienta o juízo na abordagem da natureza, que princípio orientaria o próprio pensamento na investigação que deve fazer sobre si mesmo? É o sentimento transcendental de prazer e de dor que faz o pensamento descobrir em si mesmo suas faculdades e suas leis. No decorrer do presente capítulo, veremos como o sentimento sublime indica ao pensamento a potência supra-sensível, sua mais alta destinação, possibilitando assim a passagem entre o reino da natureza e o reino da razão prática segundo um princípio puro do juízo.

Semelhanças e diferenças entre o belo e o sublime

Tanto o belo quanto o sublime aprazem por si mesmos, isto é, sua complacência não se encontra determinada nem pelos sentidos nem pelos conceitos. Em outras palavras, os juízos de gosto e de sublime não são nem juízos determinantes, em que um conceito universal dado deve subsumir o particular a ser encontrado, nem juízos dos sentidos fundados na sensação. Entretanto, ambos se referem a conceitos, embora tais conceitos se encontrem indeterminados:

“O belo concorda com o sublime no fato de que ambos aprazem por si próprios; ulteriormente, no fato de que ambos não pressupõem nenhum juízo dos sentidos, nem um juízo lógico-determinante, mas um juízo de reflexão; conseqüentemente, a complacência não se prende a uma sensação como a do agradável, nem a um conceito determinado como complacência no bom, e contudo é referida a conceitos, se bem que sem determinar quais; (...)” (CFJ, § 23, 74, p. 89).

No caso do gosto, uma relação livre entre a imaginação e o conhecimento se estabelece. Relação livre significa que o entendimento não determina a imaginação fazendo-a esquematizar; não esquematizando, a imaginação se alarga tornando o entendimento indeterminado. Sem determinar os seus conceitos, o entendimento manifesta apenas a forma de sua legalidade (CFJ, §22, 69, p. 86), e é por isso que o juízo de gosto reivindica, a partir da contemplação de uma forma singular refletida na imaginação, a universalidade de seu juízo sem jamais alcançá-la ou determiná-la (tanto o juízo de gosto quanto o de sublime permanecem singulares). O que acontece é que a reivindicação é sempre de um prazer, isto é, uma universalidade sentida, nunca conhecida¹⁹⁹. Ocorre a mesma relação livre entre as faculdades no sublime; a diferença é que o novo parceiro da imaginação é a razão.

Entretanto, há diferenças relevantes entre o sublime e o gosto. O belo na natureza está ligado à forma do objeto. Ora, a forma nada é fora da limitação. O sublime²⁰⁰, por sua vez, pode se manifestar no objeto informe, sem limites. Se a complacência no belo está ligada à qualidade, no sublime, ela se encontra relacionada à quantidade (infinitamente grande, sem limites). O belo nos faz experimentar um sentimento de

o corpo, exige um ‘sentimento’”. Jean-François Lyotard. *Lições sobre a analítica do sublime*. Tradução Constança Marcondes César e Lucy R. Moreira César. Campinas: Paris, 1993, p. 14.

¹⁹⁹ “O juízo chama-se estético também precisamente porque o seu fundamento de determinação não é nenhum conceito, e sim o sentimento (do sentido interno) daquela unanimidade no jogo das faculdades do ânimo, na medida em que ela pode ser somente sentida” Ibidem, §15, 47 e 48, p. 74.

²⁰⁰ Por motivo de economia, abreviamos o juízo de sublime por “o sublime”. Que não vejamos nessa expressão uma tentativa de tornar o sublime uma substância e não um juízo.

promoção da vida²⁰¹ enquanto o sublime, próximo ao que é informe, nos faz experimentar um sentimento de suspensão das forças vitais (suspensão da capacidade de representar) que podemos determinar como o momento da dor que, por sua vez, é seguido pelo momento do prazer, instante de uma intensa efusão das forças vitais (CFJ, §23, 75, p. 90). Se o prazer do belo é direto, o prazer do sublime, pelo fato de ser antecedido pela dor, é um prazer indireto ou negativo. Se no belo o ânimo sente-se simplesmente atraído pela forma do objeto, no sublime há uma relação de atração e repulsa entre o ânimo e o objeto, por isso é que devemos dizer que o prazer oriundo dessa experiência é um prazer negativo²⁰².

Há uma diferença mais profunda e mais importante entre o belo o sublime. No belo, a forma do objeto que a imaginação reflete comporta uma conformidade a fins, isto é, uma finalidade puramente formal, sem matéria ou conteúdo²⁰³. A finalidade no belo é puramente subjetiva, não determina uma finalidade objetiva da natureza, mas indica somente uma conformidade entre a forma do objeto e a harmonia entre as faculdades do ânimo. No sublime, a conformidade a fins também é subjetiva e puramente formal, mas não se manifesta na forma do objeto, pelo contrário, um objeto é sublime quando exerce uma extrema violência sobre a imaginação, ou seja, quando impede que a imaginação reflita qualquer forma. Ora, se no sentimento do sublime, experimentamos o informe ou o sem forma, o que, do ponto de vista do belo é contrário a fins, erramos quando atribuímos ao objeto a sublimidade, pois nenhum objeto sensível pode conter algo que só reside no ânimo, as idéias absolutas da razão. Só podemos dizer que alguns objetos na natureza se oferecem como ocasião para despertar e avivar no ânimo a sua mais alta faculdade, a faculdade das idéias (CFJ, §23, 76 e 77, p. 91). É que tais objetos sensíveis que denominamos sublimes jamais poderão ser objetos adequados para a representação da idéia no mundo sensível. É a inadequação entre a razão e a faculdade de apresentação que suscita no ânimo o sentimento sublime²⁰⁴. Assim, seguindo os exemplos de Kant, não é o imenso oceano “revolto por tempestades” que é sublime, mas, sim, o sentimento suscitado pela contemplação de tal fenômeno. Evidentemente, o ânimo já deve ter se ocupado com idéias para que o sublime possa se manifestar e levar o espírito a abandonar o sensível e descobrir em si mesmo uma conformidade a fins superior nas idéias da razão. A diferença entre a conformidade a fins no belo e no sublime é que no belo a conformidade a fins se funda fora do ânimo, isto é, nas formas belas da natureza; no sublime, a conformidade a fins subjetiva se

²⁰¹ Longuenesse argumenta que, aqui, vida não tem somente um sentido biológico. Sentimento de promoção da vida deve também significar sentimento de promoção de nossa capacidade de representar: “(...) no prazer estético, o espírito não é causa e efeito senão de si mesmo e, assim, prazer estético é *Lebensgefühl* neste sentido restrito: sentimento da vida do espírito (das capacidades representacionais)” (*Analytic of the beautiful*, p. 271).

²⁰² “(...) o ânimo não é simplesmente atraído pelo objeto, mas alternadamente também sempre de novo repellido por ele, a complacência no sublime contém não tanto prazer positivo, quanto muito mais admiração ou respeito, isto é, merece ser chamada de prazer negativo” (CFJ, §23, 76, p. 90).

²⁰³ “A finalidade estética é subjetiva, visto que consiste no livre acordo das faculdades entre si. Decerto que ela põe em jogo a forma do objecto, mas a forma é precisamente o que a imaginação reflecte do próprio objecto. Trata-se, pois, objectivamente de uma pura forma subjectiva da finalidade, excluindo todo fim material determinado (...)” (Gilles Deleuze, *A filosofia crítica de Kant*, p. 70).

²⁰⁴ “(...) o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a idéias da razão, que, embora não possibilitem nenhuma representação adequada a elas, são avivadas e evocadas ao ânimo precisamente por essa inadequação, que se deixa apresentar sensivelmente” (CFJ, §23, 77, p. 91).

funda no próprio ânimo e só encontra sua expressão na natureza desorganizada, caótica e bruta²⁰⁵. No sublime, a conformidade a fins é totalmente independente da natureza²⁰⁶.

Como na *Analítica do belo*, Kant analisa o sublime a partir das categorias de quantidade, qualidade, modalidade e relação. No entanto, o sublime deve ser abordado de duas maneiras, matematicamente e dinamicamente. O belo não sofre nenhuma divisão, mas o sublime, quando se refere à síntese de elementos homogêneos numa mesma faculdade, denomina-se sublime matemático e se encontra ligado à faculdade de conhecer. O sublime dinâmico é aquele que se refere à síntese de elementos heterogêneos, isto é, síntese entre o supra-sensível e o sensível e, por isso, se relaciona à faculdade de desejar (ver a noção de *nexus* na CRP, B 201 e B 202, p. 197 e 198). Quando dizemos que o sublime se refere a sínteses, não afirmamos que elas, efetivamente, se realizam, mas, pelo contrário, tentaremos mostrar que, nos dois sublimes, as duas sínteses, se não são inviáveis, pelo menos se apresentam como extremamente precárias. O fato de a faculdade do juízo fazer, através do sublime, a mediação entre o teórico e o prático não significa que a via que ela toma seja a das sínteses realizadas pelos juízos determinantes; a faculdade do juízo que se revela no sublime apenas promove uma certa maneira de pensar ou interpretar a natureza sem determiná-la efetivamente através de conceitos²⁰⁷.

Sublime matemático

Definição do sublime

A definição nominal do sublime, isto é, a definição apenas de seu significado, sem que determinemos sua possibilidade a partir de elementos internos que constituem a sua própria natureza²⁰⁸, é a seguinte: *o sublime é o absolutamente grande* (CFJ, §23, 80, p. 93), o que não pode ser objeto de comparação. Devemos distinguir o absolutamente grande do simplesmente grande, pois o que é simplesmente grande pode vir a ser, de maneira subjetiva, isto é, sem a determinação de um padrão de medida objetivo (um conceito do entendimento), objeto de comparação²⁰⁹. É claro que sempre podemos dizer que um objeto é grande sem

²⁰⁵ “(...) a natureza, (...), em seu caos ou em suas mais selvagens e desregradas desordem e devastação, suscita as idéias do sublime quando somente poder e grandeza podem ser vistos” (CFJ, §23, 78, p. 92).

²⁰⁶ “Do belo da natureza temos que procurar um fundamento fora de nós; do sublime, porém, simplesmente em nós; (...)” (Ibidem, §23, 78, p. 92).

²⁰⁷ “(...) em relação ao juízo reflexionante, as funções da imaginação não são mais concebidas em termos de síntese das representações (*Vorstellungen*)”. Rudolf A. Makkreel. *Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the critique of judgment*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990, p. 4. Seguimos essa tese de Makkreel somente quando aplicada ao sublime que, como veremos, coloca as sínteses em questão justamente porque a imaginação se vê incapaz de representar: “O sentimento do sublime, ao contrário, só tem sentido porque há um não-representável de direito, e porque o infinito de modo algum é da alçada da representação” (Gérard Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p.589).

²⁰⁸ Diferença entre definição nominal e definição real, ver Lógica § 106.

²⁰⁹ “Ora, se eu digo simplesmente que algo seja grande, então parece que eu absolutamente não tenho em vista nenhuma comparação, pelo menos com alguma medida objetiva, porque desse modo não é absolutamente determinado quão grande o objeto seja. (...)” (CFJ, §25, 81 e 82, p.94).

compará-lo, conceitualmente, a nenhum outro²¹⁰, mas, ao pretendermos determinar o quanto ele é grande, necessitamos de uma unidade de medida em relação à qual podemos compará-lo. Essa unidade, por sua vez, exige uma outra unidade de medida em relação à qual pode ser comparada e assim sucessivamente. No domínio dos fenômenos pensados sob os conceitos numéricos, nunca encontraremos um padrão de medida absoluto, mas somente um conceito de comparação (CFJ, §25, 81, p. 94).

Contudo, se concebermos algo absolutamente grande, o que é em si mesmo grande sem comparação com nada mais, o que é simplesmente igual a si mesmo (CFJ, §25, 84 e 85, p. 95 a 96), não há como estabelecermos um padrão de medida nem objetivo nem subjetivo. Ora, não existe na natureza objeto que seja absolutamente grande. No domínio dos sentidos, só nos deparamos com o relativo, com *partes extra partes*. Conseqüentemente, não devemos procurar o absolutamente grande senão nas idéias da razão, no que há de incondicionado em nós. A inadequação entre duas faculdades a qual suscita no ânimo a sua parte supra-sensível se dá no momento em que a imaginação, que só aspira apreender o infinito na progressão das *partes extra partes*, é forçada a abandonar o seu projeto e a seguir a exigência da razão em apresentar numa só intuição a totalidade absoluta:

“Mas precisamente pelo fato de que em nossa faculdade da imaginação encontra-se uma aspiração ao progresso até o infinito, e em nossa razão, porém, uma pretensão à totalidade absoluta como a uma idéia real, mesmo aquela inadequação a esta idéia de nossa faculdade de avaliação da grandeza das coisas do mundo dos sentidos desperta o sentimento de uma faculdade supra-sensível em nós; e o que é absolutamente grande não é, porém, o objeto dos sentidos (...)” (CFJ, §25, 85, p. 96).

O sublime segundo a quantidade

Através dos conceitos numéricos, determinamos o quanto é grande um objeto. Mas, para determinar a grandeza de um objeto, devemos conhecer a grandeza do número que usamos como unidade de medida. Ora, para conhecermos a grandeza do número que utilizamos como unidade de medida, precisamos de uma outra unidade de medida para avaliar sua grandeza e assim ao infinito. A unidade de medida fundamental não pode ser dada pelos conceitos numéricos. Kant vai afirmar que a avaliação de uma medida fundamental é sempre

²¹⁰ Lembremos que aqui nos encontramos em plena estética kantiana. Falamos de ajuizamento estético sobre uma dada grandeza o qual é incapaz de determinar logicamente e objetivamente um padrão de medida universal dessa mesma grandeza. Quando dizemos que algo é simplesmente grande, não queremos “(...) meramente dizer que o objeto tenha uma grandeza, e sim que esta ao mesmo tempo lhe é atribuída de preferência a muitas outras da mesma espécie, sem contudo indicar determinadamente esta preferência; assim certamente é posto como fundamento da mesma um padrão de medida que se pressupõe poder admitir como o mesmo para qualquer um, que, porém, não é utilizável para nenhum ajuizamento lógico (...)” (CFJ, §25, 82, p. 94). Ao contrário do que poderíamos pensar, é possível que o simplesmente grande seja objeto de comparação. Por outro lado, o fato de o simplesmente grande ser percebido apenas pela imaginação através da compreensão num instante de uma multiplicidade, o sujeito pode considerar o objeto como apresentando uma grandeza absoluta, posto que, na compreensão num instante de uma unidade indeterminada, consideramos o tamanho de um objeto apenas através de nossa capacidade de compreender esteticamente. É como escreve Kant quando argumenta que a imaginação fornece a unidade de medida fundamental para os conceitos matemáticos através de uma grandeza que podemos “captar de uma olhada” (CFJ, § 26, 91, p. 100).

estética, isto é, medida determinada pela atividade da imaginação sobre a intuição (CFJ, 86, p. 97)²¹¹. Se na matemática não há limites para a avaliação das grandezas, pois para ela não há máximo, para a nossa intuição sensível há um limite que não pode ser excedido. A unidade de medida estética é constituída por duas atividades do ânimo: compreensão e apreensão. Na **Crítica da razão pura**, na primeira edição da *Dedução transcendental das categorias*, vemos a apreensão como momento importante da produção, no tempo e no espaço, da multiplicidade sensível que deverá ser, através da atividade do juízo, referida à unidade da apercepção. É na apreensão que distinguimos o múltiplo enquanto múltiplo. Mas a apreensão de nada nos serviria se não pudéssemos reproduzir cada elemento apreendido no elemento que passa, isto é, não podemos apreender o segundo elemento se não reproduzimos, ao mesmo tempo, o primeiro²¹². Sem a atividade que reproduz as unidades passadas na unidade presente, nada teríamos senão uma unidade absoluta, o que do ponto de vista da experiência é impossível, pois não há fenômeno simples; todo fenômeno é produto de sínteses. Dizemos então que a reprodução é inseparável da apreensão; sem reprodução não há apreensão. Qual

²¹¹ Essa atividade da imaginação sobre a sensibilidade não é exatamente uma esquematização. Na falta de uma regra determinada fornecida por um conceito empírico, a imaginação, por conta própria, estabelece sua unidade de medida. Evidentemente, a categoria de quantidade age, de maneira implícita, sobre a imaginação, mas tal atividade não se configura como determinação de um conceito sobre a imaginação; a categoria aqui se encontra em seu estágio pré-reflexivo, isto é, não ainda refletida enquanto tal sob a unidade da apercepção. A diferença entre o juízo determinante e o reflexionante é que, no primeiro, o processo da formação de conceitos empíricos, que começa com a comparação, passa pela reflexão e termina na abstração ou determinação de conceitos, é completo; no segundo, o processo vai tão somente até uma reflexão que não se completa na determinação de conceitos. Todo juízo determinante é também reflexionante. O juízo é meramente reflexionante não porque não há atividade de síntese sobre a sensibilidade através da faculdade de julgar, mas simplesmente porque o movimento que vai da síntese figurada para a síntese discursiva não se completa: “Nos juízos estéticos, (...), o acordo entre imaginação e entendimento não termina num conceito específico (reconhecendo isto como um cachorro, como uma casa, como um pôr-do-sol)” (Longuenesse, *Analytic of the Beautiful*, p. 277); ver também Béatrice Longuenesse. *Épilogue. L’unité de la <<Critique de la raison pure>> et de la <<Critique de la faculté de juger>>*. In: Kant et le pouvoir de juger, p. 208 a 215. Quando dizemos que no belo a imaginação não esquematiza, é pelo simples fato de que ela não trabalha com uma regra precisa fornecida pelo entendimento. Mas, embora a imaginação não esquematize no belo, ela ainda exerce a atividade de síntese sobre a intuição através da compreensão e da apreensão que se encontram diretamente ligadas à síntese de apreensão e reprodução da **Crítica da razão pura**. Se a unidade no juízo estético reflexionante se apresenta como indeterminada, é porque as sínteses não são refletidas por conceitos determinados; o resultado da reflexão não é um conceito, mas o sentimento de prazer. Alguns comentadores, como Henry Allison et Makkreel, argumentam não haver qualquer síntese nos juízos estéticos reflexionantes, por isso se recusam a associar a apreensão e a compreensão estéticas às sínteses apresentadas na CRP. Seguindo as orientações de Crowther, Lyotard, Deleuze e Rogozinski, argumentaremos que a apreensão e a compreensão se encontram, sim, relacionadas às sínteses e que, somente no sublime, elas são *consideradas* como inviáveis, visto que a compreensão estética vê o seu limite excedido. Makkreel e Allison não percebem que, ao abordar a experiência do sublime, Kant utiliza o vocabulário da síntese. Seguindo o comentário de Longuenesse, lembremos que toda reflexão intelectual pressupõe a afecção do sentido interno pelo entendimento, isto é, a síntese sensível. A diferença entre os juízos de gosto e os do sublime é que, no primeiro, a síntese sensível pode ou não ser refletida, no segundo, a síntese é refletida enquanto uma síntese que fracassa.

²¹² “(...) é preciso admitir uma síntese transcendental pura desta imaginação, servindo de fundamento à possibilidade de toda a experiência (enquanto esta pressupõe, necessariamente, a reprodutibilidade dos fenômenos). (...) Se deixasse sempre escapar do pensamento as percepções precedentes (as primeiras partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa, nenhum

é afinal a função da compreensão estética, para a qual não vemos referência na CRP, no processo de apreensão e reprodução do múltiplo? A reprodução implica simultaneidade dos elementos apreendidos; à medida que avançamos na apreensão, devemos fazer uma retomada das unidades apreendidas anteriormente a fim de reproduzir, simultaneamente, as unidades apreendidas naquela que apreendemos no presente²¹³. A unidade de medida estética é o máximo de compreensão simultânea que o ânimo pode suportar. Se a apreensão atinge o seu máximo, se excede o limite da compreensão estética, a reprodução torna-se precária e pode mesmo ocorrer a sua completa dissolução²¹⁴. Acreditamos que haja, entre apreensão e compreensão, uma relação de ritmo. Poderíamos dizer também que a compreensão estética é um certo ritmo através do qual se dá a reprodução das unidades numa intuição. Se a apreensão vai num ritmo diferente daquele da compreensão, esta se torna, por sua vez, inviável. Se, por exemplo, contemplarmos uma pirâmide do Egito de muito perto, o resultado é o que se segue: “(...) o olho precisa de algum tempo para completar a apreensão da base até o ápice; neste, porém, sempre se dissolvem em parte as primeiras representações antes que a faculdade da imaginação tenha acolhido as últimas e a compreensão jamais é completa” (CFJ, §26, 88, p.98). Vemos então que a imaginação, no sublime, não consegue garantir a compreensão estética que, precária ou nula, impossibilita a reprodução das unidades apreendidas. Perante o absolutamente grande, a imaginação sofre um regresso que excede o seu limite na tentativa de reproduzir o infinito que se encontra atrás de si e impossibilita a progressão que se dá na atividade de apreensão²¹⁵. Poderíamos falar de apreensão quando a reprodução já não mais funciona? No sublime matemático, a idéia incondicionada, o que não podemos encontrar na série do tempo, se lança sobre a imaginação como o absolutamente grande. Impotente para

dos pensamentos mencionados precedentemente, nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo” (CRP, A 100 a 102, p. 139 e 140).

²¹³ “Só há evidentemente fluxo, passagem da diversidade se há sucessão, e esta exige, pela sua constituição, o simultâneo. A corrente só corre na ‘pista’ do que não corre. Não há movimento sem repouso” (Lyotard, *Lições*, p. 101). “Kant está descobrindo uma espécie de alicerce para a síntese de apreensão, (...) porque uma compreensão estética da unidade de medida é pressuposta pela síntese da imaginação na percepção (...)”. Gilles Deleuze. *Kant*. In: *Cours de Gilles Deleuze*. www. webdeleuze.com. Cours Vincennes – 28/03/1978.

²¹⁴ “Pois quando a apreensão chegou tão longe, a ponto de as representações parciais da intuição sensorial, primeiro apreendidas, já começarem a extinguir-se na faculdade da imaginação, enquanto esta avança na apreensão de outras representações, então ela perde de um lado tanto quanto ganha de outro e na compreensão há um máximo que ela não pode exceder” (CFJ, 87, p. 97 a 98). Dos comentadores aos quais tivemos acesso, Deleuze é único que aponta para a idéia de ritmo implícita na compreensão estética: “A avaliação de um ritmo vai me permitir dizer: sim, eu tomo isso como unidade de medida em tal caso; e os ritmos são sempre heterogêneos; nós nos esforçamos como numa espécie de exploração. Sob as medidas e suas unidades, há ritmos que me dão, em cada caso, a compreensão da unidade de medida. Sob a medida, há o ritmo” (Deleuze, *Cours Vincennes*).

²¹⁵ “(...) a compreensão da pluralidade na unidade, não do pensamento mas da intuição, por conseguinte do sucessivamente apreendido em um instante, é contrariamente um regresso, que de novo anula a condição temporal no progresso da faculdade da imaginação e torna intuível a simultaneidade” (CFJ, §27, 99, p. 105). Aqui, Kant descreve o processo da constituição do tempo empírico a qual implica uma violência exercida, pelo entendimento, sobre o tempo inteligível. Por sua vez, o sublime exercerá uma violência ainda maior sobre o tempo empírico, tornando-o inviável: “Segundo Kant, a possibilidade da experiência repousa sobre a ligação sintética do diverso. Se toda síntese é violenta, essa síntese elementar é condição de possibilidade de todo conhecimento objetivo, de toda experiência, da menor percepção. *Violência transcendental* que abre o horizonte dos fenômenos: (...)” Jacob Rogozinski. *Le don du monde*. In: *Du sublime*. Paris: Éditions Belin, 1988, p.194. “O sublime só chega a esquematizar o tempo não figurável, anterior aos fenômenos, a preço de uma desfiguração transcendental, de uma *dé-schématization* do mundo” (Ibidem, p. 196).

apreender o inapreensível, ela se alarga ao máximo e, fracassando na tentativa de apresentação do absoluto, recai em si e experimenta “uma comovedora complacência” pelo livre acordo que estabelece com a razão²¹⁶. Não nos surpreendamos com o fato de Kant conceber, no sublime, a natureza em seu estado de caos, natureza desorganizada e bruta, natureza livre das determinações do entendimento²¹⁷. O desajuste que sofre a imaginação vem do fato de que a voz da razão exige dela a compreensão, numa intuição, “da totalidade para todas as grandezas dadas”. Como vimos, a totalidade ou o incondicionado é algo que não pode ser dado como objeto de experiência no mundo sensível. O sublime nada mais é que a disposição do ânimo em ultrapassar as fronteiras do mundo sensível. No sublime, o ânimo, através da contemplação de certos objetos da natureza, se descobre como liberdade ou faculdade supra-sensível que não pode ser determinada ou condicionada pelo sensível. Aqui fornecemos o fundamento da pretensão de universalidade do juízo estético. Vimos que, no juízo de gosto, essa pretensão é fundada na harmonia do entendimento indeterminado, que manifesta apenas sua universalidade vazia sem conteúdo, e uma imaginação alargada. Ocorre algo semelhante no sublime: o sentimento sublime exprime a harmonia da razão, que comporta universais indeterminados ou as idéias incondicionais, e uma imaginação alargada:

“Portanto, do mesmo modo como na faculdade de juízo estética no ajuizamento do belo refere a faculdade da imaginação, em seu jogo livre, ao entendimento para concordar com seus conceitos em geral (sem determinação dos mesmos), assim no ajuizamento de uma coisa como sublime ela refere a mesma faculdade à razão para concordar subjetivamente com suas idéias (sem determinar quais), isto é, para produzir uma disposição de ânimo que é conforme e compatível com aquela que a influência de determinadas idéias (práticas) efetuará sobre o sentimento” (CFJ, §26, 94 e 95, p. 102).

O sublime segundo a qualidade

Na *Analítica do belo*²¹⁸, Kant define o prazer estético como um prazer desinteressado, isto é, desprovido de qualquer interesse pela existência do objeto. Na análise do sublime, não vemos nenhuma referência ao desinteresse do juízo estético. Entretanto, se considerarmos a definição da qualidade do juízo de sublime, veremos que podemos encontrar, de maneira implícita, a referência ao desinteresse:

“A qualidade do sentimento do sublime consiste em que ela é, relativamente à faculdade de ajuizamento estética, um sentimento de desprazer em um objeto, contudo representado ao mesmo tempo como conforme a fins; o que é possível pelo fato de que a incapacidade própria descobre a consciência de uma faculdade ilimitada do mesmo sujeito, e que o ânimo só pode ajuizar esteticamente a última através da primeira” (CFJ, § 27, 100, p. 105).

²¹⁶ “Ora, o esforço máximo da faculdade da imaginação na exposição da unidade para a avaliação da grandeza é uma referência a algo absolutamente grande, conseqüentemente é também uma referência à lei da razão admitir unicamente esta lei como medida suprema das grandezas. Portanto, a percepção interna da inadequação de todo padrão de medida sensível para a avaliação de grandeza da razão é uma concordância com leis da mesma e um desprazer que ativa em nós o sentimento de nossa destinação supra-sensível, segundo a qual é conforme a fins por conseguinte é prazer, considerar todo o padrão de medida da sensibilidade inadequado às idéias da razão” (CFJ, §27, 98, p. 104).

²¹⁷ “(...), de modo que a natureza, muito antes, em seu caos ou em suas mais selvagens e desregradas desordem e devastação, suscita as idéias do sublime quando somente poder e grandeza podem ser vistos” (CFJ, §24, 79, p. 92).

²¹⁸ “Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência *independente de todo interesse*. O objeto de uma tal complacência chama-se *belo*” (CFJ, §5, 16, p. 55).

Na citação acima do parágrafo 27 da CFJ, vemos que o “desprazer em um objeto” indica o completo desinteresse quanto a sua existência. O que conta somente no objeto, seu aspecto aterrador ou monstruoso, é o que pode suscitar um alargamento da imaginação, movimento da dor em que a faculdade da imaginação tenta dar conta do que a afeta. Mas o que efetivamente afeta a imaginação é uma idéia da razão, que se manifesta aqui como o absolutamente grande que se projeta sub-repticiamente no objeto, isto é, fazemos uma confusão, atribuímos ao objeto o que está somente em nós (CFJ, §27, 97, p. 103). Se o desprazer é conforme a fins é somente porque faz a imaginação reconhecer uma instância do ânimo superior a qualquer determinação sensível. O prazer negativo, isto é, o prazer oriundo de um desprazer, prova uma conformidade a fins no momento em que o ânimo reconhece a sua mais alta finalidade, a sua natureza supra-sensível (“...uma faculdade ilimitada...”). É natural que Kant faça, nesse momento, uma analogia entre o sentimento moral e o sentimento sublime: “*O sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar uma idéia, que é lei para nós, é respeito*” (CFJ, §26, 96, p. 103). Não obstante, não devemos nos enganar; o sentimento sublime não é idêntico ao sentimento moral, mas apenas análogo. A semelhança entre os dois sentimentos é que ambos revelam uma inadequação entre o sensível e o supra-sensível e manifestam o respeito por algo superior em nós; no caso do sentimento moral, é a lei que nos inspira respeito e, no caso do sentimento sublime, é a idéia de humanidade. A não-identidade entre os dois sentimentos consiste em que o sentimento moral se refere à determinação da lei da liberdade sobre a vontade de um agente que deve, através de decisão e deliberação, determinadas pela lei moral, humilhar o seu amor-próprio e conter suas inclinações; no caso do sentimento sublime, tudo se passa do ponto de vista do espectador que simplesmente reage a um certo estado do pensamento que se encontra afetado pela relação livre entre a razão e a imaginação²¹⁹. A liberdade no sublime apenas anuncia a possibilidade da liberdade moral. A liberdade estética que experimentamos no sublime é uma liberdade sem lei a qual nos faz lembrar que podemos ser autônomos, que existe em nós uma faculdade que estabelece para si suas próprias leis que são completamente independentes das leis da natureza. É essa uma das funções do juízo reflexionante, traçar um fio condutor que nos conduza do sensível ao supra-sensível²²⁰.

Sublime dinâmico

Analisando mais de perto a relação que Kant estabelece entre a faculdade de conhecer e o sublime matemático, sobre o qual dissemos, anteriormente, referir-se a sínteses entre elementos homogêneos,

²¹⁹ Sobre a distinção entre o sentimento sublime e o sentimento moral, tomamos como referência as explicações de Henry E. Allison em sua obra *Kant's theory of taste*, p. 326 e 327.

²²⁰ “Quer isso dizer que o juízo reflexionante começa a perfurar o mistério do supra-sensível? Evidentemente, não: a opacidade do supra-sensível permanece inteira. Do mesmo modo, Kant não pretende esclarecer a coisa em si chamando-a de *noumenon*: quer somente significar que a razão não é limitada *em absoluto* pelo sensível e que o Outro do sensível, por escapar a nosso conhecimento, nem por isso é uma quimera... É esta indicação que a terceira *Crítica* comenta, em toda a sua extensão: pondo em relevo, sobre o traçado do limite, os pontos que a presença do supra-sensível se impõe a nós, (...)”. Gerard Lebrun. *Sobre Kant*. Tradução José Oscar

entendemos que tal sublime se encontra relacionado ao domínio do conhecimento pelo simples fato de que o incondicionado, ou melhor, o sujeito livre e legislador, se manifesta no ânimo como a medida absoluta de toda a natureza a qual circunscreve o domínio do entendimento. A unidade absoluta ou a apercepção originária entra em cena no domínio da medida que define a função do entendimento na determinação da intuição sensível. No sublime matemático, o sujeito não se anuncia como sujeito moral, mas antes como uma instância superior que fornece leis à natureza²²¹. O ânimo se descobre como a medida absoluta ou o fundamento de todas as medidas da sensibilidade. A esse respeito, Kant escreve:

“Portanto, o sentimento do sublime na natureza é respeito por nossa própria destinação, que testemunhamos a um objeto da natureza por uma certa sub-recepção (...), o que por assim dizer torna-nos intuível a superioridade da determinação racional de nossas faculdades de conhecimento sobre a faculdade máxima da sensibilidade” (CFJ, §27, 97, p. 103).

No sublime dinâmico, encontramos uma separação mais evidente entre o supra-sensível e o sensível. Se há movimento no sublime dinâmico, tal movimento é intensivo, isto é, movimento que se dá num embate entre duas forças de naturezas diferentes. Aqui, não discorreremos mais sobre o absolutamente grande e grandezas relativas, mas, sim, sobre poder e resistência entre duas forças essencialmente distintas. A avaliação estética no sublime dinâmico não é a de umajuizamento sobre uma grandeza extensiva, mas sobre grandezas intensivas de ordens distintas. A natureza, quando avaliada esteticamente, aparece como não exercendo domínio algum sobre o ânimo²²². Vemos a natureza como uma força à qual podemos resistir. É verdade que Kant considera que, no sublime, a natureza nos aparece como objeto de medo, mas esse medo jamais é levado a sério. Por quê? O sentimento sublime é experimentado pelo espectador que não se encontra envolvido nos eventos. Para ajuzarmos esteticamente sobre os poderes devastadores da natureza, precisamos ocupar um ponto de vista no qual nos sintamos protegidos. Caso contrário, seríamos nada menos que agentes envolvidos, efetivamente, nos fenômenos. Não devemos temer a nós mesmos perante os poderes naturais, e isso só é possível se estivermos seguros. Evidentemente, mesmo como espectadores, sentimos que, enquanto sensíveis, nada podemos contra a força da natureza, mas, nesse momento em que sentimos nossa fragilidade e vulnerabilidade como seres sensíveis, descobrimos em nós algo que a natureza não pode nem ameaçar nem destruir, a nossa natureza supra-sensível²²³. Do ponto de vista do espectador, o guerreiro que não teme a si

Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres filho. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Iluminuras, 1993, p. 74.

²²¹ Quanto a essa questão, as palavras de Guillermit são esclarecedoras: “É preciso, pois, concluir que, na ausência dos conceitos de uma lei de produção dos conceitos de grandeza, é diretamente à unidade da apercepção, a esse conceito que não é mais, propriamente falando, um conceito, porque ele é o <<veículo>> de todos os conceitos, que tende a esquematização da imaginação”. O absoluto deve ser concebido como “(...) a grandeza infinita dada que, no limite (...) só poderia ser reabsorvida na unidade de uma atividade do pensamento”. Louis Guillermit. *L’élucidation critique du jugement selon Kant*. Paris: Editions du CNRS, 1986, p. 135 e 136.

²²² “A natureza, considerada no juízo estético como poder que não possui nenhuma força sobre nós, é dinamicamente-sublime” (CFJ, §28, 102, p. 106).

²²³ “Rochedos audazes sobressaindo-se por assim dizer ameaçadores, nuvens carregadas acumulando-se no céu, avançando com relâmpagos e estampidos, vulcões em sua inteira força destruidora, furacões com a devastação deixada para trás, o ilimitado oceano revolto, uma alta queda-d’água de um rio poderoso etc.

mesmo perante os perigos da guerra, que não teme por seu bem-estar nem por sua vida, aparece como objeto de contemplação que pode suscitar no ânimo o sentimento sublime. Entre o estadista e o guerreiro, o ajuizamento estético privilegia muito mais o segundo do que o primeiro. Em época de paz, o que prevalece é a mesquinhez, isto é, há muito mais a intensificação da força dos bens materiais e do vil interesse pessoal do que a força dos valores que se fundam no que há de supra-sensível em nós (CFJ, §28, 107, p. 109).

Quanto à modalidade no sublime, encontramos, inicialmente, uma dificuldade. Contrariamente ao belo que, na maioria dos casos, pode lograr a unanimidade dos juízos, o sublime exige do ânimo um contato com as idéias da razão, uma cultura que torne o espírito mais afeito às idéias (CFJ, §28, 110, p. 111). Um camponês inculto verá os poderes devastadores da natureza como objeto de sofrimento, privação e perigo. Os amantes das imensas grandezas e poderes monstruosos da natureza são considerados insanos pelos homens sem cultura. Não obstante, o sentimento sublime, embora tenha sido desenvolvido e intensificado pela cultura, encontra seu fundamento na própria natureza do ânimo. O sublime, como dissemos, revela em nós uma faculdade que transcende todo o poder da natureza e que constitui a parte mais nobre de todos os homens, a liberdade que se manifesta no espírito através do sentimento moral (CFJ, §29, 112, p. 112). Aquele que exige a necessidade de seu juízo de sublime espera que todos reconheçam que o homem é por natureza um ser moral.

O sublime, o fracasso das sínteses e um livre acordo entre a razão e o tempo

“(...) o sublime sempre tem que referir-se à maneira de pensar, (...)”
(CFJ, §29, 124, p. 120).

A leitura que faremos das conseqüências do sublime para as sínteses que garantem a experiência dos fenômenos e dos objetos não encontra seu fundamento num discurso de Kant desenvolvido especificamente sobre tal problema, mas apenas nas conseqüências lógicas que extraímos da exposição da experiência do sublime. Por exemplo, não encontramos em Kant expressões como “dissolução do tempo” e “cisão do tempo”. Kant, na CFJ, nem mesmo se refere ao tempo como forma de receptividade. Quando pretende discorrer sobre o tempo, ele apenas nos remete às duas sínteses da imaginação, apreensão e

tornam a nossa capacidade de resistência de uma pequenez insignificante em comparação com o seu poder. Mas o seu espetáculo só se torna tanto mais atraente quanto mais terrível ele é, contanto que, somente, nos encontramos em segurança; e de bom grado denominamos estes objetos sublimes, porque eles elevam a fortaleza da alma acima de seu nível médio e permitem descobrir em nós uma faculdade de resistência de espécie totalmente diversa, a qual nos encoraja a medir-nos com a aparente onipotência da natureza” (CFJ, §28, 104, p. 107).

reprodução. A nossa questão é: o que ocorre com o tempo quando as categorias, através da atividade do juízo, não mais determinam a imaginação que perdeu a sua capacidade de compreensão? Teríamos o tempo ainda como sucessão? Ora, mas a sucessão não é produto da modificação ou da determinação do entendimento sobre o tempo²²⁴? Perguntamos se também não há, na experiência estética do sublime, um acordo livre entre a razão e o tempo²²⁵. O que viria ser então esse acordo livre? A razão, no seu mais alto exercício é liberdade, a qual Kant define, na CRP, como “(...), uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado, (...)” (CRP, A 445, p. 407). Se o tempo dos fenômenos é o tempo da sucessão, então há incompatibilidade entre ele e a liberdade, pois, no tempo fenomênico, não há começos absolutos. Mas se o tempo não for mais influenciado ou determinado pelas categorias, isto é, se as sínteses de apreensão e reprodução não se realizam, o que ocorre? Na falta da síntese de reprodução, a qual é inseparável da síntese de apreensão, encontraríamos no tempo nada mais do que uma unidade absoluta, que podemos traduzir como começos absolutos sem antes e depois. Isso significa que teríamos um tempo apto a esboçar, senão a apresentar, a causalidade absoluta que define a própria liberdade ou o supra-sensível²²⁶. Tal hipótese não seria absurda se lembrarmos que na *primeira analogia*, Kant define o tempo como o que é, segundo a sua natureza, absoluto e imutável, tal como a causalidade absoluta²²⁷. Com o tempo livre das

²²⁴ A diferença entre o juízo de gosto e o juízo sublime mais uma vez se afirma pelo fato de que, no juízo de gosto, a imaginação se encontra em livre relação com a faculdade dos conceitos a qual não exige que ela apresente, numa única intuição, o infinito, acarretando assim a anulação da compreensão e, conseqüentemente, a dissolução da apreensão. No sublime, a relação livre entre a imaginação e a faculdade das totalidades, a razão, exige a dissolução da sucessão.

²²⁵ Para Rogozinski, Kant, na *Analítica do sublime*, se aproxima de uma nova reflexão sobre a imaginação e a temporalidade: “Jamais Kant havia descrito, nesses termos, a operação da imaginação, e não os retomará depois. Elas indicam o ponto em que Kant se aproximou o mais perto da passagem” (*Le don du monde*, p. 190).

²²⁶ “A liberdade transcendental, como potência de começar uma série de fenômenos, não pode ser admitida em universo esquematizado pela síntese da imaginação. Sua única possibilidade bastaria para destruir a unidade necessária da experiência. Mas a *dé-schématization* sublime desses esquemas revela a descontinuidade radical do tempo. A liberdade inaugural não era incompatível com uma representação mutilada do tempo: em seu primeiro aparecimento, a temporalidade originária é liberdade. O que a revelação sublime descobre, no limite do informe e sob o risco do caos, é o acontecimento do nascimento” (Rogozinski, *Le don du monde*, p. 196 e 197).

²²⁷ No seu livro sobre Kant, Heidegger pede que não mais negligenciemos a identidade entre o sujeito transcendental e o tempo transcendental: “O tempo e o <<eu penso>> não são, a partir de agora, inconciliáveis, não se opõem mais a partir de uma diferença de natureza, mas são idênticos. Kant, graças ao radicalismo com o qual, na instauração do fundamento da metafísica, interpretou, pela primeira vez,

determinações das categorias, a razão, como começo absoluto, encontraria no tempo a ocasião para se projetar no sensível. Traduziríamos o disforme, o caos e a desorganização da natureza como a dissolução do tempo serial, ou como cisão do modo serial do tempo, ou seja, o que dá abertura para a manifestação de um tempo originário ou primário que se abre no seio da série do tempo. Evidentemente, essa ruptura deve ser breve, porque a dissolução do tempo serial implica a suspensão das forças vitais.

Há ruptura efetiva do tempo? Essa dissolução ocorre de maneira objetiva? No sublime, falamos de juízos estéticos reflexionantes, isto é, de juízos que exprimem apenas um estado afetivo do sujeito pensante²²⁸. O sentimento estético nada mais é que a indicação de um certo matiz afetivo do pensamento. Na estética, o pensamento sente a si mesmo, ele se confunde com o sentimento que o informa de seu estado²²⁹. O pensamento aqui não conhece a si mesmo como fenômeno determinado pelas categorias, mas se apreende a si mesmo através de um sentimento, e suas formas como, por exemplo, as categorias, que só podem ser sentidas²³⁰. Cauteloso, Kant esclarece que o juízo reflexionante estético não determina nem conceitos nem objetos; ele não determina uma natureza, seu valor é puramente subjetivo. Ora, um juízo que discorresse sobre as rupturas do tempo nada mais seria do que um discurso inspirado por uma experiência estética, pois, objetivamente, o

transcendentalmente o tempo e o <<eu penso>> tomados à parte, os uniu na sua profunda identidade – sem que, entretanto, ele tenha, explicitamente, concebido essa identidade.

Continuaremos a julgar negligenciável o fato de que Kant, falando do tempo e do <<eu penso>>, lhes atribui os mesmos predicados essenciais?

Na Dedução transcendental, a natureza transcendental (isto é, aquela que torna possível a transcendência) do eu é deste modo descrita: <Com efeito, o eu fixo e permanente (da apercepção pura) forma o correlativo de todas as nossas representações...> E, no capítulo do esquematismo, no qual ele destaca a essência transcendental do tempo, Kant diz: <O tempo que é imutável e permanente>, e mais adiante: <O tempo...persiste e não muda>. Martin Heidegger. *Kant et le problème de la métaphysique*. Traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1953, P. 246 e 247.

²²⁸ “Pela denominação de um juízo estético sobre um objeto, está indicado logo, portanto, que uma representação dada é referida, por certo, a um objeto, mas, no juízo, não é entendida a determinação de um objeto, mas a do sujeito e de seu sentimento” (PICJ, § VIII, p. 184).

²²⁹ “A sensação, (...), informa o “espírito de seu estado”. “(...) A sensação, a *aisthêsis*, assinala onde está o “espírito” na escala das tintas afetivas. Pode-se dizer que a sensação já é um julgamento imediato, do pensamento sobre si mesmo. (...) O afeto é como o ressoar interior do ato, sua “reflexão” (Lyotard, *Lições*, p. 16 e 17).

²³⁰ “(...), em uma ação que ele (o juízo) exerce apenas sobre si mesmo (sem colocar como fundamento um conceito do objeto), como juízo meramente reflexionante, em vez de uma referência da representação dada a sua regra com consciência da mesma, ele refere a reflexão imediatamente à sensação, que, como todas as sensações, é sempre acompanhada de prazer e desprazer, (o que não ocorre com nenhuma faculdade de conhecimento superior) ou seja, porque a regra mesma é apenas subjetiva e a concordância com ela só pode ser conhecida naquilo que, do mesmo modo, exprime meramente uma referência ao sujeito, ou seja, sensação, (...)” (PICJ, §VIII, p. 186).

tempo serial segue o seu rumo segundo as leis do mecanismo ou da natureza. Quando falamos de ruptura do tempo, não falamos de uma ruptura que efetivamente ocorre no tempo, mas, simplesmente, uma certa maneira de pensar o tempo, ou melhor, uma certa maneira de senti-lo. Sabemos que tanto no sublime quanto no belo, a natureza não desaparece; pelo contrário, os furacões e os tornados só são possíveis através das leis da natureza. Acreditamos que quando Kant diz jogo livre das faculdades no belo e no sublime, simplesmente quer dizer que o pensamento sente a si mesmo “como se” as faculdades entrassem em livre acordo. O “como se” significa que, efetivamente, esse acordo livre não ocorre²³¹, pois o mundo objetivo permanece firme segundo as determinações da apercepção originária, de seus juízos, de suas categorias e de suas determinações na sensibilidade. Queremos dizer que a imaginação jamais cessa de esquematizar; o seu alargamento, no sublime, não vai além de um devaneio de poeta²³²; devaneio importante, porque desperta no ânimo a sua faculdade mais nobre, a faculdade de desejar em seu sentido superior (razão prática). Os juízos reflexionantes marcam o limite da própria razão teórica; a partir desse limite, nada pode ser conhecido, embora esses juízos nos façam pressentir o reino do supra-sensível cujo acesso a razão especulativa não pode ter; o que nos resta a fazer é estabelecer maneiras de pensar que possam vislumbrar, no seio da natureza, um fio condutor que nos conduza ao reino da liberdade, com a condição de que os juízos reflexionantes não possuam o poder constitutivo dos juízos determinantes.

Se seguirmos as orientações de Aléxis Philonenko, devemos estabelecer quatro ordens do real ou quatro esferas de inteligibilidade concebidas pela filosofia transcendental: “(...) a experiência física, a finalidade orgânica, a finalidade estética, a personalidade humana” (Philonenko, *Métaphysique et politique*, p. 249). Segundo Philonenko, a cada ordem corresponde uma concepção do tempo. Na perspectiva da

²³¹ Como, na estética, poderia o acordo das faculdades ser efetivo, posto que não há determinação conceitual que nos permita conhecer, efetivamente, tal acordo? Assim, o senso comum estético deve permanecer sempre uma suposição. No § 22 da CFJ, Kant levanta o seguinte problema “Se de fato existe um tal sentido comum como princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou se um princípio ainda superior da razão no-lo torne somente princípio regulativo, (...): se, portanto, o gosto é uma faculdade original e natural, ou somente a idéia de uma faculdade fictícia (...), (...); aqui não queremos, e não podemos, ainda investigar isso; (...)” (CFJ, § 22, 67/68, p. 85). Segundo Guillermit, Kant jamais voltará a essa questão (ver *L’élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, p. 163). Guillermit conclui que o que está por trás do juízo de gosto nada mais é que uma exigência da moralidade. A necessidade e a universalidade exigidas pelo juízo de gosto toma a forma de um dever (*Sollen*) (Guillermit, *L’élucidation*, p. 163). Tudo isso, nós vimos, é mais evidente ainda para o sublime.

²³² “(...) se tem que considerar o oceano simplesmente, como fazem os poetas, segundo o que a vista mostra, por assim dizer se ele é contemplado em repouso, como um claro espelho de água que é limitado apenas pelo céu, mas se ele está agitado, como um abismo que ameaça tragar tudo, e apesar disso como sublime” (CFJ, §29, 119, p. 117).

experiência física, o tempo é a ligação causal que se configura, “(...) na medida em que é simplesmente pensada mediante o entendimento, (...) como uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente (...)” (CFJ, §65 – 289, p. 215). Na finalidade orgânica, o tempo é “(...) uma ligação causal segundo um conceito da razão (de fins), ligação que, se a considerarmos como série, conteria tanto no sentido descendente, como no ascendente uma dependência, na qual a coisa, que uma vez assinalada como efeito, passa então, no sentido ascendente, a merecer o nome de causa daquela coisa que é um efeito dessa causa” (CFJ, § 65 – 289, p. 215)²³³. Vimos, no capítulo II, que o juízo teleológico supunha uma idéia como fundamento do *nexus finalis*. Somente assim, a faculdade de julgar dava sentido ao fenômeno dos seres organizados (para que as partes de um organismo se determinem reciprocamente como causa e efeito, é preciso supor a existência de uma idéia como fundamento que presida a essa forma de ligação). No entanto, também vimos que o *nexus effectivus* tinha prioridade sobre o *nexus finalis*, posto que o mecanismo era a única configuração de tempo passível de uma abordagem estritamente científica, isto é, passível de ser determinado e conhecido pelas leis do entendimento. No caso do juízo teleológico, atribuímos à natureza, por analogia à faculdade de julgar humana, a capacidade de engendrar os seus produtos conforme idéias ou fins. Embora tal juízo não apresentasse o peso da necessidade objetiva, ele não era um capricho de um sujeito empírico qualquer, mas uma exigência da própria razão, uma vez que a teleologia natural era o único recurso de que dispunha para reunir as leis empíricas num máximo de unidade sistemática. Desse modo, vimos que a antinomia do juízo teleológico era produto de uma confusão que fazemos entre juízo determinante e juízo reflexionante ou entre duas diferentes esferas de inteligibilidade. Como na segunda ordem, a terceira ordem só vai tornar possíveis juízos de valor estritamente subjetivo; sobretudo pelo fato de o juízo de gosto tanto quanto o juízo sublime se referirem a uma finalidade no sujeito e não no objeto. A forma do objeto belo é conforme à harmonia das faculdades do sujeito, harmonia que é sentida pelo prazer estético. Como o tempo se apresentaria no caso específico do belo? Se nos ativermos às indicações de Kant, tal tempo seria o mero escoamento ou a sucessão subjetiva das representações que, formando composições, tornam o belo capaz de comportar “(...) diretamente um sentimento de promoção da vida, (...)” (CFJ, §23 – 75, p. 90, grifo nosso). É nesse sentido que poderíamos falar ainda de síntese do tempo na experiência estética do belo: “Se com Euler se admite que as cores sejam, simultaneamente, pulsações (*pulsus*) do éter, sucessivas umas às outras, como sons do ar vibrando no eco e, o que é mais nobre, que o ânimo perceba (do que absolutamente não duvido), não meramente pelo sentido, o efeito disso sobre a vivificação do órgão, mas também pela reflexão, o jogo regular das impressões (por conseguinte, a forma da ligação de representações diversas); então cor e som não seriam simples sensações, mas já determinações formais da unidade de um múltiplo dos mesmos e neste caso poderiam ser também computados por si como belezas” (CFJ, §16 – 40, p. 70). Evidentemente, tal sucessão das representações não seria aquela da sucessão objetiva ou apreensão de uma sucessão no objeto (além do mais, o juízo de gosto não se interessa pela existência do objeto), que se tornará possível através da *Segunda*

²³³ Poderíamos dizer que a relação causal que constatamos no organismo seja uma outra leitura da terceira analogia da experiência, isto é, da simultaneidade. Tal leitura consiste em pensar a terceira analogia através da noção de finalidade. A ação recíproca entre as substâncias se estabeleceria através de uma relação teleológica.

analogia da experiência, que fará do curso do tempo uma ordem do tempo que se apresenta como o tempo objetivo da experiência físico-matemática. A sucessão no belo é simplesmente subjetiva. E a experiência estética do sublime? Na exposição que fizemos da *Analítica do sublime*, pretendemos demonstrar que o tempo, considerado no sublime, não só se distingue daquelas concepções do tempo relativas a outras ordens do real, como também pretendemos mostrar que o tempo do sublime se distingue do tempo configurado na experiência estética do belo²³⁴. Então, no coração da ordem da finalidade estética, o tempo seria pensado a partir de duas perspectivas diferentes. Seguindo as orientações de Françoise Proust, em sua obra **Kant et le ton de l'histoire** (obra a qual nos remeteremos em *O sublime e a história em Kant*), combinamos a leitura de algumas seções da **Crítica da razão pura** com a leitura da *Analítica do sublime*, procurado construir a noção de tempo própria do sublime. Primeiramente, vimos que a razão, fazendo violência à imaginação, na tentativa de apresentar suas idéias absolutas no sensível, terminava por tornar inviáveis as sínteses do tempo. Nesse sentido, o tempo do sublime não poderia se dar por composição como no caso do belo (o sublime é suscitado na ocasião do encontro com o disforme). Ora, uma vez impossíveis as sínteses do tempo, o que ocorre com o tempo? Retomamos então a *Analítica transcendental* para responder a pergunta. Vimos que em A 102 da primeira *Crítica*, Kant escreve: “Toda a intuição contém em si um diverso que, porém, não teria sido representado como tal, se o espírito não distinguisse o tempo na série das impressões sucessivas, pois, como encerrada num momento, nunca pode cada representação ser algo diferente da unidade absoluta” (CRP, A99, p. 140)²³⁵. Interpretamos essa unidade absoluta como um momento do tempo sem antes e sem depois, como a manifestação, no tempo, da causalidade pela liberdade²³⁶. Evidentemente, do ponto de vista da razão teórica, afirmar a experiência da unidade absoluta no tempo seria completamente absurdo. Mas, e do ponto de vista estético? Quando Kant escreve, na *Analítica do sublime*: “Pois quando a apreensão chegou tão longe, a ponto de as representações parciais da intuição sensorial, primeiro aprendidas, já começarem a extinguir-se na faculdade da imaginação, enquanto esta avança na apreensão de outras representações, então ela perde de um lado tanto quanto ganha de outro e na compreensão há um máximo que ela não pode exceder” – parece retomar essa outra passagem da CRP: “Se deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (as primeiras partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia jamais reproduzir-se nenhuma representação completa, nem nenhum dos pensamentos mencionados precedentemente, nem mesmo as representações fundamentais, mais puras e primeiras, do espaço e do tempo” (CRP, A102, p. 140). Se, do

²³⁴ Devemos também a Jean-Luc Nancy o fato de ter distinguido o tempo do belo e o tempo do sublime: “Na beleza, trata-se do acordo, no sublime, trata-se de uma síncope ritmando o traçado do acordo, esvanecimento espasmódico do limite (...)”. *L’offrande sublime*. In: **Du sublime**. Paris: Éditions Belin, 1988, p. 61.

²³⁵ No **Opus postumum**, Kant define o tempo da seguinte maneira: “O tempo não tem duração. Seu *ser* (agora, futuro, ao mesmo tempo, antes, depois) é um instante” (OP, liasse VII, I (I-4), p. 122).

²³⁶ É bom lembrar que, na *Dialética Transcendental da razão pura*, a liberdade é pensada a partir da idéia cosmológica, isto é, a partir da idéia de mundo, que exige o incondicionado da série das condições. No sublime, o sujeito descobre que está destinado a assumir a função do incondicionado ou do começo absoluto. Nesse sentido, poderíamos afirmar que a liberdade sublime está no cruzamento que se dá entre a liberdade transcendental e a liberdade prática, isto é, na passagem do incondicionado teórico para o incondicionado prático. No sublime, uma vez suspensas as *analogias da experiência*, seria possível pensar o tempo puro como esquema do começo na causalidade realizada pelo ato inteligível da razão.

ponto de vista da razão teórica, a experiência da unidade absoluta no tempo é impossível, embora possa ser pensada, como o faz Kant, por outro lado, no sublime, tal experiência se torna possível. A questão agora é: Que sucessão está em jogo no sublime? A objetiva da ordem físico-matemática ou a subjetiva da finalidade estética? Evidentemente, é a subjetiva que está em jogo. Opondo o sublime ao belo, lembremos que Kant escreve: “(...), o sentimento do sublime é um prazer que só surge indiretamente, ou seja, ele é produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais (...)” (CFJ, §23 – 75, p. 90). Por outro lado, não descartemos tão facilmente a sucessão objetiva do mecanismo. Como argumentou Kant, o sublime se manifesta de maneira sub-reptícia, isto é, ele nos faz atribuir ao objeto aquilo que está em nós. Tudo se passa então como se o tempo objetivo sofresse dissolução, quando o que realmente acontece é uma suspensão do sentido interno. Quanto a isso, Lyotard escreve: “(...) ‘o eu penso’, a sucessão e a auto-afecção são aqui postos em suspenso. Disso que ‘o subjetivo’ não é nada mais que seu estado, quase passivamente, ‘o eu penso’ olvida-se como pensamento sobre o objeto voltado para a experiência, por meio das formas da simultaneidade (espaço) e da sucessão (tempo). O tempo de pausa estética é também a pausa, a deposição do tempo diacrônico. A sensação que busca o livre jogo das faculdades instaura um modo de ser no tempo que não pode restaurar o sentido interno” (Lyotard, *Lições*, p. 65). Tudo se passa então na subjetividade do sujeito que oculta o seu estado no objeto, confundindo a suspensão puramente subjetiva do sentido interno com o tempo objetivo que, esteticamente, é considerado como interrompido pelo poder da razão. E é esse fenômeno que tentaremos analisar do ponto de vista da filosofia da história. O sublime como anti-final, como se opondo à natureza em grandeza e força, é suscitado nos espectadores que vislumbram a possibilidade de a humanidade assumir as rédeas da história. Se, de um lado, o sublime histórico vai confirmar que a causa moral atravessa a linha do tempo histórico ainda que conduzida pela Providência, por outro lado, o entusiasmo, que caracteriza o sentimento sublime e o qual veremos arrebatando os espectadores da Revolução, aponta para uma vontade que procura se emancipar da tutela da natureza como Providência. Refletindo sobre a Revolução Francesa, Kant argumenta que o modo de pensar do espectador é o que deve caracterizar uma verdadeira revolução. Quando falamos das rupturas do tempo histórico, nos remetemos à experiência estética dos espectadores perante a Revolução. O absolutamente novo é concebido pelos espectadores como uma ruptura da série do tempo histórico, mas tal ruptura nada mais é do que uma maneira de interpretar o tempo. Isso significa que podemos pensar a Revolução a partir das outras esferas de inteligibilidade. Quanto à quarta ordem, vimos, no primeiro e no terceiro capítulos, que a razão prática temporaliza o tempo a partir do futuro, uma vez que a plena realização do sumo bem é posta como a finalidade do tempo histórico. Nesse sentido, a ordem da teleologia natural auxilia a razão prática ao interpretar a sucessão objetiva do mecanismo como conduzida pela Providência que cuida para que a humanidade alcance a sua destinação moral. Mas o sublime, como passagem do sensível para o supra-sensível, também será peça importante para o progresso moral, como tentaremos mostrar na próxima seção. E, com o sublime, não só mostraremos a possibilidade de uma outra manifestação da liberdade na história, diferente daquela concebida pelo juízo teleológico, mas também

apontaremos a possibilidade de se lerem alguns textos de Kant como, por exemplo, **Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?**, sob a perspectiva estética do sublime²³⁷.

O sublime e a história em Kant

“Na espécie humana, deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão para ser causa do progresso para o melhor (...)”.²³⁸

É na segunda seção de **O conflito das faculdades** que Kant coloca a questão da possibilidade de sabermos se a causalidade pela liberdade exerce, efetivamente, influência sobre o curso dos acontecimentos históricos. Se na **Idéia**, ele procura traçar a história moral dos homens através de um fio condutor fornecido pelo juízo teleológico reflexionante, em **O conflito das faculdades**, propõe uma leitura dos signos que, eventualmente, se manifestam na ocasião dos acontecimentos históricos extraordinários que rompem, num breve momento, o curso linear da história. Aqui, Kant não se preocupa em narrar a evolução gradual da espécie humana, mas antes procura, num momento presente, o indício de que a causa moral sempre atuou, atua e atuará na história. Para reforçar a idéia de uma história contínua da humanidade em direção ao melhor²³⁹, Kant aponta para a possibilidade de refletirmos o tempo histórico de uma outra maneira. É possível ler a segunda seção de **O Conflito das faculdades** como sugerindo a idéia de um tempo histórico das rupturas que anuncia, através dos signos, algo absolutamente novo, uma nova maneira de pensar da comunidade

²³⁷ Seria importante observar que Yovel argumenta que os textos **Teoria e prática, O que a ilustração?** e a **Religião** se distinguem da **Idéia**, de **Conjecturas** e de **À paz perpétua** no sentido de que procuram romper com a astúcia da natureza. Tais textos apontariam para uma emancipação da liberdade em relação à tutela da Providência. Acreditamos que o sublime na história seria a experiência dessa emancipação do ponto de vista estético. Mas Yovel observa que tais textos não tornam obsoleta a astúcia da natureza: “É nesse espírito que outras obras históricas de Kant deveriam ser lidas, especialmente *Religião, O que é o iluminismo?* e *Teoria e prática*. Embora elas enfatizem o papel da intenção da consciência racional como agente do progresso, elas não declaram obsoleta a astúcia da natureza. O Iluminismo tem um poder limitado e não pode afetar todo mundo, mas somente aqueles que entendem os preceitos da razão e escolhe adotá-los” (Yovel, *Kant and the philosophy of history*, p. 154).

²³⁸ Immanuel Kant. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, §5, p. 100.

²³⁹ “Importa, pois indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o acto da sua causalidade no género humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como a sua causa, mas somente como indicativo, como sinal histórico (...)” (CF, §5, p. 101).

humana²⁴⁰. Não estranhemos então que tais questões estejam relacionadas aos acontecimentos da Revolução Francesa, momento singular que abre o horizonte de novas possibilidades políticas. Evidentemente, alguns, não orientados pelos princípios da razão prática, podem fazer dos signos leituras diversas e desfavoráveis à idéia do aperfeiçoamento moral dos homens. A leitura terrorista, por exemplo, vê nos acontecimentos uma constante degradação do espírito humano; a leitura abderitista concebe a história como algo que não vai além de tolice e de delírio; e o eudemonismo, por entender que, no espírito humano, o bem e o mal se afirmam em igual proporção, considera que a humanidade se encontra em estagnação perpétua (CF, §3, p.97 a 98). Ora, essas leituras em nada interessam à razão prática, que estabelece a promoção do bem supremo na terra como um dever a ser realizado pela liberdade²⁴¹. É claro que o pensamento crítico não pretende predizer, de maneira determinada, os acontecimentos do futuro nem profetizar, sob a alegação de que se encontra em contato com entidades supra-sensíveis, sobre o rumo da história. No homem, a razão pede apenas, no meio do caos, do terror e da confusão que caracterizam uma revolução, um sinal, um signo através do qual a disposição moral nos homens se revele.

De que ponto vista então devemos procurar esse algo novo que a revolução anuncia? O que vemos numa revolução do ponto de vista daqueles que nela se engajam? Os atores tomam o poder, matam o rei e anulam a constituição até então vigente. Contra o poder legítimo do soberano e o direito, eles resistem e se rebelam, introduzindo no centro da sociedade o caos, o terror, o assassinio e a guerra. Mas, mesmo que destruam grandes edifícios políticos e erijam outros, mesmo que estabeleçam uma constituição mais favorável à liberdade, mesmo que sejam capazes de grandes gestos de coragem e heroísmo, os atores não podem garantir que a revolução terminará obtendo o sucesso desejado²⁴². A Revolução Inglesa, por exemplo, desembocou num maior fortalecimento do monarca que disfarça o seu despotismo através de uma estrutura parlamentar desprovida de qualquer influência nas grandes decisões do governo (CF, §8, p.108). O fato de instaurarmos uma constituição que separa os três poderes, tal como a constituição republicana, não garante o exercício da liberdade política do povo se a maneira de governar é despótica. E o grande perigo de uma revolução que se apresenta como bem sucedida é o de fazer acreditar ao povo que nada mais há a fazer, visto que, finalmente, uma constituição republicana e um governo republicano foram instaurados em toda a sua plenitude²⁴³.

²⁴⁰ Segundo Philonenko, Kant “(...) devia perceber, uma vez que havia compreendido, se não o sentido final, pelo menos a extraordinária potência da Revolução francesa, que um mundo novo nascia e, com ele, novos homens detendo a potência” (*L'oeuvre de Kant II*, p. 252).

²⁴¹ “Com efeito, lidamos com seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, ditar de antemão o que devem fazer, (...)” (CF, §4, p. 99).

²⁴² No parágrafo VI de **O conflito das faculdades**, Kant, talvez num tom ligeiramente irônico, adianta que o acontecimento-signo que procura não “(...) consta, digamos, de ações ou crimes importantes, cometidos pelos homens, pelos quais o que era grande entre os homens se tornou pequeno, ou o que era pequeno se fez grande; e que assim, como por magia, se desvanecem antigos e brilhantes edifícios políticos e, em seu lugar, brotam outros, como das profundezas da terra” (CF, p. 101).

²⁴³ “– Esta apresentação da natureza das coisas comporta em si o engano de que a verdadeira constituição conforme ao direito não é mais procurada, porque se imagina ter com ela deparado num exemplo já existente, e uma publicidade enganadora ilude o povo com a simulação de uma *monarquia constitucional*, graças à lei dele dimanada, ao passo que os seus representantes, conquistados pelo suborno, o submeteram em segredo a um *monarca absoluto*” Ibidem, §8, p. 107 a 108.

O que, então, na Revolução, se apresentaria à razão prática como signo da causa moral? Ora, a razão prática não pode autorizar qualquer ato que venha a anular o direito, posto que todo ato de resistência ativa às leis jurídicas jamais poderá ser legitimado, uma vez que o direito não deve incluir em si mesmo o princípio de sua própria dissolução. Como a moral seria capaz de tolerar a violência e o assassinio revestidos pela forma da legalidade, os quais caracterizaram a execução do rei?²⁴⁴ De maneira alguma, a razão prática autoriza ou aceita a revolução do ponto de vista dos atores. Por outro lado, se ponderássemos um pouco sobre o que define uma verdadeira revolução, acontecimento singular e imprevisível que anuncia mudanças profundas no curso linear da história, chegaríamos à conclusão de que o novo não é somente concebível a partir de invenções de novos sistemas políticos ou estabelecimento de novas instituições; afinal, de que adiantariam todas as inovações se os homens, em sua maneira de pensar e sentir, continuassem os mesmos²⁴⁵? Uma verdadeira revolução deve, antes de tudo, atingir o coração da subjetividade humana. Ora, diferentemente dos atores que ferem os princípios do direito, os espectadores da revolução, aqueles que assistem aos acontecimentos à distância, não são passíveis de reprovação por parte da razão prática. Os espectadores de diferentes regiões da terra são arrebatados pelo entusiasmo que se manifesta perante o espetáculo de caos e terror. Ora, é esse entusiasmo, acontecimento do espírito, que se revela como signo da disposição moral dos homens²⁴⁶. Com efeito, acontecimentos devastadores suscitam, no momento histórico da revolução, o sentimento sublime que faz os habitantes do mundo descobrirem a sua mais alta destinação política, aquela que anuncia a possibilidade de o próprio povo estabelecer uma constituição republicana que não só maximize as liberdades, mas, também, evite qualquer guerra ofensiva (CF, §6, p. 102). Dos dois sublimes que analisamos, certamente, é o sublime dinâmico que devemos tomar como o sublime histórico, visto ser aquele que se refere à faculdade de desejar²⁴⁷. Vimos que o sublime implica uma breve dissolução do tempo como

²⁴⁴ Quanto a esse acontecimento, Kant escreve: “Nós temos razão em admitir que a adesão dada a tais execuções não procede de um pretensio princípio jurídico, mas do receio da vingança exercida sobre o povo pelo Estado suscetível de ser restabelecido, e que esse aparelho de justiça só foi imaginado para dar a esse ato um aspecto de punição, por conseguinte, de um procedimento jurídico (aspecto que o assassinato não poderia ter); mas não vemos nada além do que um paliativo infeliz, pois uma tal usurpação do povo seria ainda pior do que o assassinato, pois ela comportaria um princípio que tornaria impossível o restabelecimento do Estado (...)” (DD, tradução de Philonenko, p. 204).

²⁴⁵ “Por meio de uma revolução poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Novos preconceitos, justamente como os antigos, servirão de rédeas à grande massa destituída de pensamento”. *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?* Immanuel Kant. In: A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, [19--], p. 13.

²⁴⁶ “(...) – esta revolução, afirmo, depara todavia, nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com a *participação* segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, inclusive, ligada ao perigo, que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano” (CF, §6, p. 102). O signo então procurado “É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se traí publicamente neste jogo de grandes transformações, (...)” Ibidem, §6, p. 101.

²⁴⁷ Vimos que o sublime dinâmico se referia ao confronto entre as forças supra-sensíveis do espírito e as forças da natureza. Ora, nada melhor do que a idéia de direito para suscitar o sentimento sublime, visto que o direito é resistência a tudo aquilo que se apresenta como obstáculo à liberdade externa. E um dos fatores que podem ameaçar a liberdade jurídica é o mau uso da liberdade, o que a torna escrava das inclinações, dos caprichos, das paixões, dos interesses pessoais e de todas aquelas forças naturais que constituem o sujeito empírico. Para aproximar o sublime dinâmico e o direito, comparemos a definição do sublime dinâmico e a justificação da coerção jurídica exercida sobre a liberdade: “Poder <Macht> é uma faculdade que se sobrepõe

sucessão através da incapacidade e do fracasso da imaginação em apreender, de uma só vez, o absoluto. Sendo um juízo estético reflexionante, o sublime apenas nos faz pensar ou considerar o tempo *como se* fosse fraturado pela razão e refletisse, de uma maneira negativa, a idéia de liberdade. Haveria então em Kant dois pontos de vista diferentes e complementares sobre a história. O primeiro seria aquele da história sem saltos, tecida pelo fio do desenraizamento paulatino do homem em relação à natureza e das reformas graduais que se referem à transformação do Estado, das instituições jurídicas e da cultura que aguça e refina as sensibilidades; tal história seria traçada pelo filósofo transcendental através do juízo teleológico reflexionante que lhe fornece um fio condutor para reunir a aparente confusão dos acontecimentos históricos no máximo de unidade sistemática. O outro ponto de vista, não vinculado diretamente ao juízo teleológico e ao conceito de finalidade natural, tornaria possível uma outra perspectiva para a história a qual desse uma relevância maior à maneira de pensar dos homens; essa perspectiva nos apresentaria antes uma história das conversões da subjetividade pensante, conversões repentinas ou rupturas que, uma vez ou outra, fraturariam o tempo da sucessão histórica. E é justamente no sublime que vemos a causa moral, que pode se manifestar em qualquer momento da história, inserir-se de uma só vez no sensível. Tal acontecimento seria a manifestação histórica de um começo absoluto que, por ser absoluto, não se inseriria nem numa série temporal nem produziria, ele mesmo, uma

a grandes obstáculos. Esta chama-se força <Gewalt> quando se sobrepõe também à resistência daquilo que possui ele próprio poder. A natureza, considerada no juízo estético como poder que não possui nenhuma força sobre nós é *dinamicamente-sublime*” (CFJ, § 28, 102, p. 106). “(...) Tudo que é injusto é um obstáculo à liberdade que se conforma às leis universais; mas a coerção é um obstáculo ou uma resistência exercida sobre a liberdade. Segue-se que se um certo uso da liberdade é um obstáculo à liberdade que se conforma a regras universais (Isso significa que tal uso seria injusto), então, a coerção que lhe é oposta, *enquanto obstáculo que faz obstáculo à liberdade*, está de acordo com a liberdade que se conforma às leis universais, isto é, ela é justa; conseqüentemente, uma faculdade de coibir o que lhe é prejudicial está, segundo o princípio de contradição, ligada, ao mesmo tempo, ao direito” (DD, §D, p. 105 e 106). No entanto, não descartamos muito rápido o sublime matemático? Afinal, qual a sua importância para o sublime histórico? O nosso interesse no sublime matemático se deve ao fato de que ele nos apresenta rupturas na síntese do tempo. Ele nos fornece o modelo de um tempo histórico constituído de rupturas. Ora, mas não é o sublime dinâmico que se configura como o sublime histórico? Se o sublime matemático nos remete à síntese matemática que liga elementos homogêneos, um instante de tempo a um outro instante de tempo, o sublime dinâmico, por outro lado, nos remete a uma síntese dinâmica que sintetiza elementos heterogêneos tais como substância e acidente, causa e efeito. Exprimindo o confronto entre duas forças heterogêneas, a supra-sensível e a sensível, como o sublime dinâmico tornaria possível uma dissolução da série do tempo? Ora, o sublime dinâmico se dá pelo confronto não entre duas grandezas extensivas, entre o infinito e a finitude das grandezas relativas constituídas no tempo, mas entre duas forças ou grandezas intensivas. Não obstante, se o sublime dinâmico se refere a uma síntese entre grandezas intensivas, como ele não se confundiria com o sublime matemático, uma vez que a síntese entre quantidades intensivas é igualmente homogênea? Entretanto, no sublime dinâmico, as grandezas intensivas não são homogêneas. A diferença entre as forças supra-sensível e a sensível é de natureza. A mais plausível explicação da suspensão das sínteses no sublime dinâmico é a seguinte: o sentimento sublime, pela sua força, inviabiliza ou inibe qualquer representação, seja de grandezas intensivas ou extensivas. Ora, quando a força supra-sensível se lança sobre o sensível, a imaginação se vê impotente para representar, tanto numa grandeza intensiva quanto numa grandeza extensiva, uma intensidade supra-sensível e absoluta, isto é, uma intensidade que é impossível ser tomada como objeto de comparação, que não possui nem máximo nem mínimo. Assim, na tentativa de representar tanto intensivamente quanto extensivamente a intensidade de uma força supra-sensível, a qual a sensibilidade é incapaz de acolher, a imaginação não consegue sintetizar no tempo. Desse modo, a imaginação não compreende nem apreende uma multiplicidade. Paul Crowther está certo quando argumenta: “(...) se nossa capacidade para as sínteses compreensivas pode ser suplantada pela extensão, podemos também esperar que ela seja suplantada pelo poder dinâmico” (Crowther, *The kantian sublime*, p. 120).

nova série. Pela primeira vez se conceberia a possibilidade de se realizar uma constituição republicana e afastar toda guerra ofensiva; mas tal possibilidade permanece uma possibilidade, isto é, ela não se tornaria um fenômeno empírico se sucedendo no tempo. Mas em que sentido a história das conversões seria complementar àquela da sucessão contínua? Ela seria complementar por duas razões: primeiro, ela nos daria um signo que garantisse que a causa moral sempre atuou no passado (*signum rememorativum*), que atua no momento presente (*signum demonstrativum*) e que atuará no futuro (*signum prognosticon*); em outras palavras, os signos nos forneceriam a prova do progresso moral dos homens. Segundo: de tempos em tempos, as rupturas históricas vivificariam, no espírito humano, os ideais práticos que mobilizariam os homens num esforço em manter o rumo do tempo histórico em direção ao melhor²⁴⁸; nesse sentido, poderíamos nos remeter também ao gênio histórico, ou seja, a faculdade da originalidade do espírito que, na ocasião em que um signo anuncia a disposição da humanidade para as idéias morais, faria emergir, sob um novo aspecto, os ideais que serviriam de padrão de medida para as ações humanas²⁴⁹. Se o tempo do belo é o tempo sucessivo do fluxo vital, o tempo do sublime e do gênio é o tempo das revoluções, das rupturas que abrem novas possibilidades de pensar.

Seguindo os passos de Hannah Arendt, quando interpreta o juízo de gosto como o modelo do juízo político em Kant²⁵⁰, Françoise Proust é um dos poucos comentadores²⁵¹ a dar a devida importância ao sublime na história. Dedicando todo um trabalho sobre a filosofia kantiana da história, vista inteiramente através da perspectiva da *Analítica do*

²⁴⁸ “(...) o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao ideal (...)” (CF, §6, p. 103). Achamos desnecessário desenvolver, detalhadamente, os afetos característicos do sublime. Na CFJ, Kant se refere ao entusiasmo da seguinte maneira: “Esteticamente, contudo, o entusiasmo é sublime, porque ele é uma tensão das forças mediante idéias, que dão ao ânimo um elã que atua bem mais poderosa e duradouramente que o impulso por representações dos sentidos” CFJ, §29, 121, p. 119.

²⁴⁹ “(...) visto que também pode haver uma extravagância original, seus produtos (*do gênio*) têm que ser ao mesmo tempo modelos, isto é, exemplares, por conseguinte, eles próprios não surgirão por imitação e, pois, têm de servir a outros como padrão de medida ou regra de ajuizamento; (...)” (CFJ, §46, 182, p. 153). Os termos entre parênteses são nossos. Yovel faz um paralelo entre o trabalho do gênio e aquele que se realiza na história: “Usando como base o curso do mundo, e dadas as leis empíricas, o homem deve criar, em sua história, uma nova “natureza” que envolva os sentidos moral e humano”. E numa nota referente a esse trecho, ele escreve: “Há um interessante paralelo, nesse ponto, entre o trabalho da história moral e aquele do gênio na arte: (...)” (Yirmiahu Yovel. *Kant and the philosophy of history*, p. 73)

²⁵⁰ Ver André Duarte. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. In: Hannah Arendt. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 118.

²⁵¹ Devemos fazer justiça também ao texto *L'enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire* de Jean François Lyotard. Nessa obra, Lyotard analisa as diversas passagens e hipotiposes possíveis entre o sensível e o supra-sensível: a típica, o símbolo, o monograma, o esquema, a analogia, o gênio, o fio condutor da teleologia e o signo do sublime. Devemos a ele a distinção entre *Leitfaden* (fio condutor) e *Geschichtszeichen* (signo da história). Ele classifica o sublime como “(...) uma passagem *en train de se passer* e, em seu passar, seu movimento é uma espécie de agitação imediata, (...)” (p. 64). Tal agitação é o signo que aponta para a presença da causa moral na história, (...) causalidade (que) pode intervir a qualquer momento (...)” (p. 55). E, estabelecendo a distinção e a complementaridade entre o tempo da sucessão histórica e o tempo do sublime, ele escreve: “‘Há progresso’, o juiz crítico pode legitimar essa frase cada vez que é capaz de apresentar um signo que sirva de referente à asserção. Mas ele não pode dizer quando tais objetos se apresentarão, as seqüências históricas formam série, fornecendo à história nada mais que dados (no melhor dos casos, estatisticamente regulares), mas signos jamais”.

sublime, em sua obra **Kant et le ton de l'histoire**²⁵², ela insiste na suposição de uma experiência estética de um tempo vazio. E em que sentido ele é vazio? Não há nele sucessão e reprodução de instantes, mas instantes que surgem e desaparecem num átimo de tempo²⁵³. São começos absolutos sempre abortados, manifestações da liberdade no tempo²⁵⁴. São entre-tempos, pois a imaginação logo retoma as sínteses, restabelece as séries. É um começo que não faz série, acontecimento que se furta ao tempo da experiência. Aqui não há série porque não há relatividade dos instantes entre si, eles não se reproduzem uns nos outros. Esse tempo é um não-tempo, sem sucessão ou mudança. É o tempo puro, inteligível²⁵⁵ ou incondicionado, que se distingue do tempo empírico determinado pela imaginação sob o comando do entendimento. Ora, na **Crítica da razão pura** (A 102, p.140), Kant concebe uma repetição vazia do tempo quando não é determinado pela imaginação. Ele define a natureza do tempo como incapaz de sucessão, tornando-a forma imutável de tudo aquilo que muda (CRP, B 58, p. 78). Se aceitarmos que a experiência do sublime implica a liberação do tempo em relação a seus modos, não poderíamos concluir que o tempo, no seu estado primário, isto é, no ponto transcendental em que nasce, estaria apto a receber, sendo forma de receptividade, a causa absoluta ou a liberdade? No sublime, o tempo primário ou originário é considerado como o tempo próprio da liberdade, isto é,

²⁵² Françoise Proust. *Kant le ton de l'histoire*. Paris: Éditions Payot, 1991.

²⁵³ “Esse momento em que um não-tempo vem cruzar e suspender o tempo da sucessão, da série, do encadeamento, não passaria de um ponto (*Zeitpunkt*), um ponto a partir do qual nenhuma linha poderia ser traçada (sintetizar o tempo é traçar uma linha ao menos em pensamento), um *punctum* que pontua o tempo se contenta em fazer signo (*Winker*) e de deixar vestígios pontilhados de sua passagem, um tempo vazio, sem preenchimento possível e do qual não haveria percepção: simples *Augenblick*, visão fugaz do tempo, instante suspenso, como no ar, sem duração, sem apoio nem conservação” (Ibidem, p. 100 e 101).

²⁵⁴ Na *Primeira analogia*, Kant afirma que, sem a permanência de uma substância no tempo, não percebemos qualquer relação no tempo: “Só no permanente são, pois, possíveis relações no tempo (porque a simultaneidade e sucessão são as únicas relações no tempo); (...)”. Um pouco mais adiante ele argumenta: “(...) na simples sucessão, a existência está sempre desaparecendo e recomeçando e não possui nunca a mínima quantidade” (CRP, B 226, p. 213). Na expressão “simples sucessão” é preciso entender ausência de sucessão, visto que, sem a permanência de uma substância, não há nenhuma relação temporal, não há síntese do tempo. Nesse sempre desaparecer e recomeçar no tempo, identificamos o começo absoluto que encontramos na liberdade transcendental da terceira antinomia e no fenômeno do sublime. Do ponto de vista da liberdade cosmológica, Yovel argumenta: “Subjetivamente, a volição possui uma estrutura descontínua, a partir do momento em que a liberdade, para Kant, é um poder absolutamente espontâneo, se auto-gerando em cada ato e independente de tudo o que tenha ocorrido no passado ou do que ocorrerá no futuro. O sujeito moral realiza uma multiplicidade de atos singulares que, necessariamente, não forma um processo contínuo” (Yirmiahu Yovel. *Kant and the philosophy of history*, p. 39).

²⁵⁵ “O <<tempo inteligível>>, a duração numenal (*duratio noumenon*), não é um tempo <<em si>>, estendendo-se ao infinito (conceito contraditório desde a primeira antinomia), nem é tampouco a permanência de um inteligível qualquer, é o tempo que abre, que começa, (...)” (Françoise Proust, *Kant et le ton de l'histoire*, p. 102).

aquele tempo antes da síntese, sempre desaparecendo e recomeçando. Se entendermos que o tempo originário é o instante não precedido por nenhum outro, torna-se plausível aproximá-lo da liberdade. O sublime nos propicia a experiência do instante absoluto em que o tempo como série está prestes a nascer; ele aponta para o começo sempre recomeçado de um novo tempo.

A partir dessas conclusões, Françoise Proust argumenta que a noção de progresso não esgotaria a história da razão. Inspirada pela *Analítica do sublime*, ela constata a existência, na filosofia de Kant, de uma história dos nascimentos absolutos abortados. O novo irrompe na história, mas se manifesta apenas como promessa. Uma história da razão não se realizaria somente no progresso, mas na repetição de começos sempre abortados. A história do progresso é o percurso da cultura que refina as inclinações e sofisticada os hábitos. O tempo descontínuo da história, pelo qual a razão anuncia o seu poder, seria antes, no espasmo de uma cisão do tempo da sucessão, a experiência da liberdade; uma história do presente que se abre, num brevíssimo instante, através do sublime histórico, para o novo ou o incondicionado. É o que mostra o entusiasmo do espectador perante os eventos revolucionários. A linha da história se fragmenta em pontos de tempo, germes de começo. Isso se torna evidente na história dos grandes pensadores; um grande pensamento nunca faz série, mas a sua potência sempre é recomeçada por um outro. É o que Kant escreve sobre o gênio: “(...) uma tal habilidade tampouco se deixa comunicar, mas quer ser outorgada a cada um imediatamente pela mão da natureza, portanto, morre com ele, até que a natureza em contrapartida dote igualmente outro, que não necessite de mais um exemplo para deixar atuar de modo semelhante o talento do qual ele é consciente” (CFJ, § 47, 185, p. 155). Como vimos, a genialidade da história residiria justamente em suscitar novos ideais que indicam direções e caminhos para a liberdade, novas maneiras de pensar. Para Françoise Proust, Kant seria o primeiro a conceber o começo histórico ou a idéia de nascimento na história. Pensador do começo, de começos absolutos sempre abortados na série do tempo, Kant é apresentado, por Françoise Proust, como o criador da concepção moderna da história²⁵⁶. A história da liberdade então seria permeada, aqui e ali, de rupturas do tempo serial. O sublime histórico, através da fratura que produz no tempo, propiciaria ao

espectador uma experiência da idéia de liberdade. Devemos dizer que, tal como acontece no fenômeno do gosto, o sublime histórico não isola o sujeito, mas o faz considerar a si mesmo como membro da comunidade humana, isto é, o sublime histórico provoca o devir público do sujeito; é o momento mesmo em que é inventado o público. Os espectadores que contemplam as fraturas do tempo histórico (França, 1789; Rússia; 1917; Berlim, 1989; Paris, 1968) pensam a si mesmos como membros da comunidade humana que deve remodelar, através do exercício da liberdade, a configuração do mundo. A experiência do sublime histórico é experiência pública da idéia de liberdade²⁵⁷ e suscita a potência crítica do público que vislumbra, como fim da história, a sociedade civil perfeita. O entusiasmo do espectador que contempla as revoluções faz emergir a possibilidade da instauração do supra-sensível no sensível. No entanto, as revoluções, que suscitam o sentimento sublime, não fazem série efetiva na história; num curto período de tempo, elas irrompem e desaparecem, mas, por outro lado, permanecem na memória dos homens como um signo que anuncia a possibilidade do progresso.

“No cruzamento da primeira *Crítica* (liberdade transcendental) e da terceira *Crítica* (liberdade sublime), Kant descobre uma liberdade mais originária que a liberdade ética, porque mais arcaica, mais iniciadora, mais selvagem que ela” (Françoise Proust, *Kant et le ton de l’histoire*, p. 172).

Diferentemente de Hannah Arendt, que faz do juízo de gosto o modelo do juízo político, Françoise Proust considera o sublime como modelo da liberdade política e histórica. Com efeito, quando aludimos aos começos absolutos na história, estamos ainda nos referindo à liberdade transcendental da terceira antinomia da **Crítica da razão pura**. A liberdade sublime é a liberdade transcendental, ainda não regida pela lei prática, que se manifesta no espírito dos espectadores tomados pelo afeto que anuncia não só uma

²⁵⁶ “(...) Kant descobre a história: ele elabora as expectativas do nascimento da história moderna, da história moderna *como* nascimento, nascimento puro. Um tal nascimento não é nascimento de nada: ele não faz época, não faz história” (Françoise Proust, *Kant et le ton de l’histoire*, p. 17).

²⁵⁷ É bom lembrar que a comunidade e a publicidade estéticas são sempre problemáticas, posto que elas não passam de uma pretensão ou de uma reivindicação daquele que ajuíza esteticamente. A comunidade estética nunca é efetiva, ela não vai além do sentimento que cada um experimenta. Quando dizemos que o sublime não isola o sujeito, queremos dizer que ele, como no caso do belo, alarga as faculdades do espírito levando-o, pelo menos virtualmente, a considerar o juízo dos outros. Dizer que a comunicação é uma exigência do juízo estético não é o mesmo que dizer que haja comunicação efetiva. Segundo Françoise Proust, a comunidade

disposição moral como também se apresenta como o rastro da causa absoluta que atravessa os espíritos. Esse poder de iniciar ou de começar, de maneira absoluta, um estado, torna-se liberdade sublime quando se manifesta na história. É evidente que a causalidade pela liberdade só poderia se manifestar e ser experienciada no sensível de maneira puramente subjetiva, uma vez que a causa absoluta não pode ser fenomenalizada de maneira determinada como a causa mecânica e relativa. Tal começo absoluto se define como um acontecimento do espírito que convida os espectadores da revolução a experimentarem uma nova maneira de pensar. Françoise Proust não hesita em ler o texto **O que é o Iluminismo?** do ponto de vista da liberdade sublime que incita os homens a pensar por conta própria, a emancipar-se da tutela dos outros, a ousar começar, por conta própria, um pensamento. Não é isso justamente que Kant denomina uso público da razão?²⁵⁸ Independentemente de qualquer instituição, somos chamados a exercer nossa liberdade no espaço público, a desenvolver nosso poder crítico e nossa autonomia problematizando, através da escrita, todo e qualquer dogma que venha ameaçar o exercício da liberdade. Como começo que não faz série no tempo, a liberdade sublime deve ser sempre objeto de ensaios, tentativas, de um

afetiva nunca está presente concretamente. Ela é “(...) um sonho incoativo (...)”, “(...) o futuro e a origem de toda comunidade” (*Kant et le ton de l’histoire*, p. 268).

²⁵⁸ No texto **O que é o Iluminismo?**, Kant faz a distinção entre o uso privado e o uso público da razão. Enquanto o sujeito é considerado passivo, isto é, enquanto consideramos o sujeito em seu aspecto puramente empírico determinado pelo mecanismo da causalidade mecânica como qualquer ser natural, ele não passa de uma peça inserida num complexo de relações que definem a estrutura de uma máquina. Desse ponto de vista, o sujeito não é livre. Enquanto elemento integrante de uma certa instituição, mesmo que seja de uma instituição pública, ele deve respeitar suas regras. Nessa perspectiva, resta ao sujeito apenas a obediência: “Por consequência, o uso que o professor contratado faz da sua razão perante a sua comunidade é apenas um uso privado, porque ela, por maior que seja, é sempre uma assembléia doméstica; e no tocante a tal uso, ele como sacerdote não é livre e também não o pode ser, porque exerce uma incumbência alheia” (A 486, p. 15). Então a expressão *Sapere aude!* deve, necessariamente, referir-se à parte ativa do sujeito, ao sujeito na condição de sujeito pensante que, não determinado por nenhuma causa exceto a causa de sua própria razão, reivindica o direito de criticar, publicamente, aquelas mesmas instituições a que obedece na condição de sujeito passivo: “O cidadão não pode recusar-se a pagar os impostos que lhe são exigidos; e uma censura impertinente de tais obrigações, se por ele devem ser cumpridas, pode mesmo punir-se com um escândalo (que poderia causar um insubordinação geral). Mas, apesar disso, não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expõe as suas idéias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições” (A 485, p. 14). Mas os esclarecidos são os únicos que, conhecendo a natureza e os limites da razão humana, podem dizer: “(...) (...raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei!)” (A 484, p. 13). Um dos problemas políticos mais graves é aquele que impede os sujeitos de exercerem a sua liberdade de pensar e tornar públicas as suas idéias. Embora a saída da menoridade seja de inteira responsabilidade de cada um, um governo que se esforça em manter os sujeitos somente na passividade como se fossem eternamente crianças ou menores tutelados, não abre espaço para as tentativas de experiência da liberdade pública. Quanto ao governo de Frederico, Kant argumenta: “(...) , perante tal governo brilha um exemplo de que, no seio da liberdade, não há o mínimo a recear pela ordem pública e pela unidade da comunidade. Os homens libertam-se pouco a pouco da brutalidade, quando de nenhum modo se procura intencionalmente nela os conservar” (A 492, p. 18).

esforço incessantemente recomeçado em iniciar uma nova maneira de problematizar as questões políticas e históricas²⁵⁹. Sem nenhuma intenção de se apropriar do poder, o filósofo pede apenas ao Estado que instaure e mantenha o espaço público que permite aos indivíduos experimentar a sua liberdade, colocá-la à prova através de confronto com as outras liberdades. A liberdade sublime, como vimos no caso dos espectadores da revolução, não pretende se rebelar contra o direito, transgredir as leis ou travar uma guerra armada contra o Estado, ela antes deseja a paz, não aquela dos cemitérios, mas uma paz que abra um horizonte para uma guerra defensiva, passiva e desarmada²⁶⁰. A liberdade sublime

²⁵⁹ Françoise Proust, em sua introdução ao texto **Teoria e prática**, insiste na idéia de que a liberdade é algo que se constitui através de experimentações. Ela sugere que, se a liberdade não é objeto de experiência no sentido de que temos experiência de um fenômeno natural, poderíamos reservar, para a liberdade, o termo experimentação e não experiência: “Em outros termos, fazer a experiência da liberdade é *experimentá-la*. Experimentar é tentar, recomeçar indefinidamente suas tentativas para testar os seus poderes. Tentar é, ao mesmo tempo, ousar, se lançar (agir pela primeira vez, provocar e sustentar o novo, o desconhecido) e testar a força, os limites de suas capacidades.” Emmanuel Kant. *Théorie et pratique; D’un prétendu droit de mentir par humanité; La fin de toutes choses et autres textes*. Introduction, traduction, notes, bibliographie et chronologie par Françoise Proust. Paris: GF-Flamarion, 1994, p. 17. Essa leitura da liberdade como experimentação que deve ser repetida e recomeçada e que, de alguma maneira, através de acertos e erros, torna o espírito humano cada vez mais apto a fazer um bom uso de sua liberdade, encontramos em, pelo menos, três textos de Kant. Sobre o homem que não experimenta pensar por contra própria, Kant escreve: “É, pois, difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou/quase uma natureza. Até lhe ganhou amor e é por agora realmente incapaz de se servir do seu próprio entendimento, por que nunca lhe permitiu se lhe fazer uma tal tentativa. Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional ou, antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua. Mesmo quem deles se soltasse só daria um salto inseguro sobre o mais pequeno fosso, porque não está habituado a este movimento livre” (O que é o iluminismo?, A 483, p. 12, grifos nossos). Comentando o acontecimento revolucionário, ele escreve: “De facto, tal acontecimento é demasiado grande, demasiado entretido com o interesse da humanidade e, segundo a sua influência, demasiado propalado no mundo em todas as suas partes para, entre os povos, não ter de ser despertado na memória e na repetição de novos intentos desta ídole, em qualquer ocasião de circunstâncias favoráveis; porque então, num assunto tão importante para o gênero humano, a constituição intentada deve finalmente, numa época qualquer, alcançar a solidez que a instrução mediante a múltipla experiência não deixaria de operar nos ânimos de todos” (CF, § 7, p. 105 e 106, grifos nossos). Evidentemente, aqui, Kant não encoraja o ato revolucionário, mas sugere que, “em qualquer ocasião de circunstâncias favoráveis”, isto é, num regime político em que o espaço público é preservado e que exige a intervenção crítica do público, os homens, através de múltiplas tentativas políticas e legais, conquistem, através da experiência do exercício da liberdade, a capacidade de contribuir para o estabelecimento de uma boa constituição política. Em **A religião nos limites da simples razão**, Kant escreve: “(...) não podemos *amadurecer* para a liberdade se não formos, previamente, postos em liberdade (devemos estar livres para nos servirmos utilmente de nossas forças na liberdade). As primeiras tentativas serão, sem dúvida, grosseiras e, geralmente, ligadas a um estado mais penoso e mais perigoso do que se nos achássemos sob as ordens, mas também sob o cuidado de outrem; mas só estamos preparados para a razão somente por nossas *próprias* tentativas (devemos estar livres para empreender)” (Religião, Pléiade, nota, VI, 188, p.226).

²⁶⁰ “A liberdade é *problemática*, isto é, experimental. A liberdade, a força afirmativa da liberdade *retém* (*zurückhält*) a guerra. Guerreira, ela retém a guerra em reserva” (Françoise Proust, p. 194). Essa guerra que Françoise Proust vê em Kant nos remete ao texto **Anúncio de uma próxima conclusão de um tratado de paz perpétua em filosofia** em que Kant aproxima as noções de paz e combate: “(...) uma paz que, além disso, tem ainda a vantagem de manter sempre em alerta as forças do sujeito, que é submetido ao aparente perigo de uma agressão e, assim, de ajudar ainda, pela filosofia, o projeto que tem a natureza de vivificar o sujeito continuamente e afastar dele um sono letárgico. (...); ao contrário, a posição de combate não é ainda uma

obedece, mas pensa, reclama, conclama, reivindica, exige mudanças. A sua resistência é negativa²⁶¹, patética, isto é, resistência de um *pathos*, de um afeto que eleva as faculdades do ânimo ao seu limite; a liberdade sublime é a experiência dos limites. Ela antes constitui uma comunidade afetiva, comunidade dos afetos que se produz no momento mesmo em que a idéia de liberdade se afirma no espírito dos espectadores. Françoise Proust observa que essa comunidade afetiva se apresenta, na história, como germe de república que se distingue da *respublica phaenomenon* e da *respublica noumenon*; ela é antes uma experiência fugaz da república; uma república é “(...) ‘um caso que se encontra’, uma chance histórica que se pode dizer sublime, porque uma vez, uma única vez, uma primeira e última vez, a liberdade soprou (sobre) a história (...)” (Françoise Proust, *Kant et le ton de l’histoire*, p. 210 e 211). Se para a causa absoluta não existe série, a única maneira de a liberdade se afirmar é a repetição, isto é, ela deve sempre começar como se fosse a primeira e a única vez; a cada momento, ela é única, incessantemente começando e recomeçando, nascendo e renascendo; a liberdade é a potência do novo que introduz no presente histórico uma diferença, uma diferença que deve ser repetida, retomada. Essa diferença abre novos espaços de liberdade, germes de república. O historiador transcendental precisa estar atento para os acontecimentos que tecem o seu momento presente, problematizar a sua atualidade, estar vigilante e à espreita de novos signos. No seu comentário sobre o texto **O que é o iluminismo?**²⁶², Michel Foucault aponta para importância de pensar um presente não em relação a um presente antigo ou a um presente futuro, mas pensar o presente em sua

guerra, mas ela pode e deve antes mantê-la afastada por uma preponderância decisiva das razões práticas sobre as razões opostas e, assim, garantir a paz.” Emmanuel Kant. *Annonce de la prochaine conclusion d’un traité de paix perpétuelle en philosophie*. In: Oeuvres philosophiques: v. III, les derniers écrits. Traduction d’Alain Renaut. Paris: Gallimard, 1986, I^o section A, VIII 416 e VIII 417, p. 424.

²⁶¹ “Uma tal resistência pode ser dita *passiva*, mas antes ela deveria ser dita *patética*. Ela é resistência de um *pathos*, de um simples *pathos*. Um *pathos* não tem poder produtor nem condutor. Ele é um simples tensor, (...)” (Françoise Proust, *Kant et le ton de l’Histoire*, p. 189). Vemos uma referência à resistência passiva na **Doutrina do direito**: (...) não pode haver, entretanto, uma resistência ativa permitida (através da qual o povo, arbitrariamente reunido, forçaria o governo a adotar uma certa conduta e, por conseguinte, exerceria ele mesmo o ato de poder executivo), mas, ao contrário, somente uma resistência *negativa*, isto é, uma recusa do povo (no parlamento) que consistiria em nem sempre consentir as exigências que o governo faz sob o pretexto da administração pública; (...)” (DD, C, II, 1^a seção, observação A). Na reflexão n^o 8046, AK, XIX, p. 151, Kant escreve: “O povo deve ser representado na sua totalidade e como tal; ele não deve somente dispor de um direito de resistência, mas também de um poder (*Gewalt*), se ele quiser recuperar, sem sedição, sua liberdade e recusar a obedecer o regente [...]. O povo não deve, em nenhum momento, cessar de constituir um todo quando deseja se separar e resistir legalmente” (Kant apud Françoise Proust, *Kant et le ton de l’histoire*, p. 224). A resistência patética se afirma, no sublime histórico, no momento em que o entusiasmo ou o afeto transcendental revela nos espíritos o poder de uma faculdade supra-sensível.

diferença própria, o que há de original no acontecimento presente. Inspirado no texto de Kant, Foucault argumenta que ser moderno é, antes de tudo, uma atitude, um *ethos* que se define por uma nova relação que os indivíduos estabelecem com o presente e consigo mesmo. Então Foucault faz a conexão entre **O que é o iluminismo?** e a segunda seção de **Conflito das faculdades**. Ele argumenta que o texto que considera a Revolução é uma seqüência do artigo de 1784²⁶³, no sentido de que coloca, mais uma vez, a questão sobre o momento presente: a questão interroga sobre o papel do pensador no seu próprio tempo, sobre a atualidade de seu próprio discurso e sobre a sua relação não com uma tradição ou uma doutrina, mas como um “nós” que constitui “(...) um conjunto cultural característico de sua própria atualidade” (Foucault, p. 680). E é justamente o entusiasmo do espectador que se oferece como objeto de problematização da atualidade. Ora, o que é verdadeiramente novo não é o presente em si mesmo, mas a parte de eternidade que ele comporta e faz manifestar²⁶⁴. De maneira indireta, a causa moral, através do sublime, se manifesta e nos dá

²⁶² Michel Foucault. *What is Enlightenment?* In: *Dits et écrits: IV, 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard, 1994, p. 562.

²⁶³ “Em 1798, Kant vai, de alguma maneira, dar seqüência ao texto de 1784. Em 1784, ele tentava responder a questão que lhe colocavam: ‘O que é essa *Aufklärung* da qual nós fazemos parte?’. E, em 1798, ele responde a questão, que a atualidade lhe colocava, mas que estava formulada desde 1794 por toda uma discussão filosófica na Alemanha, essa questão era: ‘O que é a revolução?’”. Michel Foucault. *Qu’est-ce que les Lumières?*. In: *Dits et écrits: IV, 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard, 1994, p. 682.

²⁶⁴ Foucault atribui um sentido de modernidade a Kant que o aproxima de Baudelaire. Segundo Foucault, Kant conceberia a modernidade como uma atitude e não como um período histórico. Ousar pensar por conta própria, estabelecer uma nova relação com o momento presente, consigo mesmo e com os outros, define a atitude moderna. No entanto, Foucault adverte que Baudelaire não pretende se encerrar no que há de fugidivo e de contingente no presente, mas antes caracteriza a atitude moderna como uma tentativa de “(...) apreender alguma coisa de eterno que não se encontra além do instante presente, nem atrás dele, mas em seu próprio seio” (Foucault, *What is Enlightenment?*, p. 569). Seria aqui o caso de nos remetermos ao texto **O fim de todas as coisas** no qual Kant aponta para a impossibilidade, após a morte, para além do tempo, de o pensamento continuar existindo na eternidade. Não só o pensamento deixa de existir, mas, com sua morte, desaparecem todas as coisas que por ele eram pensadas. Na primeira parte de nosso trabalho, vimos que isso se deve ao fato de o pensamento e o tempo, em Kant, serem inseparáveis. Em **O fim de todas as coisas**, Kant escreve: “Para um ser que só no tempo se pode tornar consciente de sua existência e da grandeza da mesma (enquanto duração), semelhante vida, ainda que se possa chamar outra vida, deve afigurar-se análoga à aniquilação, pois um ser/para se pensar em tal estado deve, portanto, pensar em geral em alguma coisa; mas pensar contém um reflectir que só pode ocorrer no tempo” (A 511, 512, p. 112). Na realidade, do ponto de vista prático, o fim de todas as coisas não é fim do tempo, mas a causa moral que coexiste com o tempo, que pode mesmo, no caso do sublime histórico, se manifestar no meio do tempo. É justamente a parte eterna do acontecimento que os espectadores da Revolução vislumbram. É essa parte do supra-sensível que faz signo e anuncia que o fim absoluto sempre atuou, atua e atuará no tempo: à razão prática “Nada lhe resta então a não ser pensar numa transformação que se prossegue até ao/ infinito (no tempo), em constante progresso para um fim último, progresso que a *disposição do ânimo* (a qual não é, como aquele, um fenômeno, mas algo de supra-sensível, por conseguinte, invariável no tempo) permanece e é firmemente a mesma. A regra do uso da razão prática nada mais significa, segundo esta idéia, do que o seguinte: devemos tomar a nossa máxima como se, em todas as modificações que se estendem até ao infinito, desde bom ao melhor, o nosso estado

a prova da disposição moral da espécie humana; atravessa a linha do tempo passado presente e futuro; mas, ao mesmo tempo, a causa moral se refere a um “nós” do momento presente e nos faz pensar e sentir de uma nova maneira, nos convida a ousar a pensar por conta própria e junto com os outros.

Recapitulação: o sublime e suas passagens

a) Contrafinalidade do sublime como passagem estética do sensível para o supra-sensível: passagem para a idéia da humanidade como assumindo as rédeas da história.

“(…) o conceito de sublime na natureza (…) não denota nada conforme a fins na própria natureza, mas somente no uso possível de suas intuições, para suscitar em nós próprios o sentimento de conformidade a fins totalmente independente da natureza” (CFJ, §25: 78, p. 92).

Diferentemente do juízo de gosto, o juízo sublime não representa a natureza como conforme a fins. De modo algum, no sublime, a faculdade de julgar estético-reflexionante considera a natureza como favorável à razão tanto do ponto de vista teórico quanto prático. No sublime matemático, o espírito descobre em si o que a natureza não pode comportar, o absolutamente grande como fundamento de toda e qualquer medida sensível. Esteticamente, isto é, através de um sentimento suscitado por uma reflexão sem conceito, o espírito se reconhece como condição de possibilidade da própria natureza. Nesse sentido, o espírito se anuncia como a instância que fornecerá as leis do mundo fenomênico. É a faculdade de conhecer que deverá subjugar-lo. No caso do sublime dinâmico, que se configura como o sublime mais significativo do ponto da passagem histórica, o espírito toma consciência de seu poder em relação à natureza através da descoberta, em si, da causa absoluta fora do tempo. Aqui, o espírito se descobre como sujeito dotado de personalidade capaz de estabelecer para si sua própria lei e fazer de si mesmo o fim absoluto da criação. O que a teleologia nos vai dizer, do ponto de vista do conceito, o sublime vai nos revelar através de um sentimento. Pelo sentimento sublime, o sujeito toma consciência da sua destinação moral. Por outro lado, o sublime aponta também para a emancipação da humanidade em relação à Providência. Aqui, o espírito humano descobre que é capaz de fazer sua própria história sem o auxílio da natureza²⁶⁵.

b) O sublime como passagem do tempo sensível para a idéia de tempo inteligível: a suspensão estética do sentido interno permite ao espírito considerar o tempo empírico ou da sucessão histórica como podendo sofrer rupturas através da intervenção da causalidade pela liberdade no sensível.

moral não se submetesse, segundo a disposição do ânimo (o *homo noumenon*, <<cuja periginação é no céu>>) a nenhuma alteração no tempo” (FTC, A 510, 511, p. 111 e 112).

²⁶⁵ “Toda história é narração de uma emancipação de uma tutela, de uma ‘saída da menoridade’, de uma luta, de um conflito entre a natureza e a liberdade” (Françoise Proust, *Kant et le ton de l’histoire*, p. 91).

“A causalidade da razão no carácter inteligível não nasce, nem começa a produzir um efeito em determinado tempo. Se assim fosse estaria ela própria submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta lei determina séries causais quanto ao tempo, e a causalidade seria então natureza e não liberdade” (CRP, A551 e A552, p. 474).

Se, a serviço da razão prática, o juízo teleológico reflexionante era capaz de conceber um tempo histórico se constituindo na seqüência de pequenas reformas ou numa evolução gradual em direção ao melhor, o sublime, que não é tampouco desprovido de interesse por parte da razão prática, estabelecendo uma espécie de teatro interno, permite ao espírito considerar o tempo como passível de dissolução pela intervenção abrupta da causa absoluta. O tempo que aqui se revela é um tempo sem antes nem depois, um tempo que, tal qual a própria causa livre, sempre começa e recomeça sem jamais fazer série²⁶⁶. Esse tempo é o tempo do imprevisível e do absolutamente novo, é o tempo da conversão tal como escreve Kant na **Religião**: “(...) por conseqüência um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de outro motivo que esta representação do próprio dever, isto não será uma reforma sucessiva, enquanto permanecer impuro o fundamento das máximas, mas unicamente de uma revolução na intenção do homem (uma passagem para a máxima da santidade) e ele não pode tornar-se um novo homem senão por uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (*Jo* 3,5, comparando com *Gên* 1,2) e transformação do coração” (Religião, p. 292). Evidentemente, o sublime não é essa conversão, mas o anúncio da faculdade ou do poder, presente no homem, de realizar tal conversão. Essa revelação se dá através da mudança do modo de pensar que caracteriza o sublime. Mas em que sentido essa mudança no modo de pensar não faz série²⁶⁷? É que, desse modo de pensar até a adoção da máxima da santidade, se exige uma outra conversão e não uma seqüência evolutiva em direção a tal fim; não há passagem gradual do sensível ao supra-sensível, mas salto (diferentemente de Aristóteles, Kant não admite gradações na virtude); é o sensível que evolui, gradualmente, para que ocorra a grande conversão ou o grande salto²⁶⁸. A verdade é que Kant distingue dois tempos diferentes: o da conversão²⁶⁹, certamente sem antes e, provavelmente, sem depois, uma vez que a seqüência que se segue é a do tempo da mudança paulatina dos hábitos o qual não inclui a conversão como seu elemento: “O bem

²⁶⁶ “Em relação ao carácter inteligível, (...), nenhum antes ou depois é válido (...)” (CRP, A553, p. 475).

²⁶⁷ O que está em questão aqui não é a possibilidade de que a causalidade pela liberdade não possa produzir ou condicionar uma série no tempo. O que está em questão aqui é a possibilidade de, também, pensarmos o contrário, isto é, pensarmos uma causalidade pela liberdade que não faça série no tempo. É essa causa que é pensada e sentida no sublime. Referimo-nos ao que Kant denomina sentido passivo de começo: “A palavra *começar* é tomada em dois sentidos. O primeiro sentido é *activo*, pois a causa inicia (*nfit*) uma série de estados, como seu efeito. O segundo é *passivo*, pois a causalidade começa (*fit*) na própria causa” (CRP, A455, p. 413).

²⁶⁸ Vimos que, entre o inteligível e o sensível, a diferença é de natureza e não de grau. No entanto, a faculdade de julgar reflexionante pode ou está autorizada a considerar a história como passagem gradual do sensível para o supra-sensível do ponto de vista do juízo teleológico, enquanto o sublime nos faz ver a história a partir de saltos entre os dois reinos, natureza e liberdade.

²⁶⁹ Segundo Philonenko, “(...) a escolha inteligível que determina *todas nossas ações é dita intemporal somente quando se opõe ao tempo do mecanismo*” (*L’oeuvre de Kant II*, p. 169).

original é a santidade das máximas no seguimento de seu dever; por ela o homem, que aceita esta pureza em sua máxima, embora ainda não santo por isto (pois entre a máxima e o ato há um grande esforço intermediário), está, entretanto, no caminho de aproximar-se dela num progresso infinito” (Religião, p. 291). A intenção de Françoise Proust era mostrar, através da *Analítica do sublime*, que haveria dois tempos na filosofia da história em Kant: o tempo não sensível das rupturas o qual indica uma mudança no modo de pensar dos espectadores; e o tempo sensível ou empírico da sucessão que remeteria às reformas sucessivas dos hábitos e da sensibilidade humana: do ponto de vista de tal tempo, sempre haverá um antes e um depois. Mas o tempo do sublime histórico se configura como suspendendo o tempo da sucessão no interior dos sujeitos e fazendo-os experimentar o poder da razão prática de intervir no tempo histórico e de dar-lhe um novo sentido: “(...) todo ser público sabe e se sente capaz de fraturar seu dado histórico, (...)” (Françoise Proust, *Kant et le ton de l’Histoire*, p. 16). Lembremos que, quando Kant procura o signo da revolução em **O conflito das faculdades**, de modo algum se volta para o tempo empírico, o tempo dos atores que é, necessariamente, pensado com um antes e um depois. É claro que, do ponto de vista do tempo serial, a revolução fez série; afinal, uma nova constituição, um novo Estado e uma série de conseqüências políticas e sociais se encadearam no tempo. Mas houve realmente uma revolução no modo de pensar? Para responder essa questão, Kant teve que se voltar para um acontecimento fora do tempo empírico e dirigir a atenção para o espírito dos espectadores. Então, do ponto de vista do filósofo da história, o signo de que a causa moral sempre atuou, atua e sempre atuará na história não se encontra inserido na série do tempo, mas no sentimento sublime do espectador. Não obstante, como argumentamos, o tempo do sublime histórico é complementar àquele da sucessão²⁷⁰. Somente aqueles que tiveram contato com as idéias são capazes de experimentar o sentimento sublime. O tempo da cultura refina e aguça a sensibilidade para que um outro tempo, o tempo da conversão, se realize. Os dois pontos de vista se complementam; o tempo sublime é o signo do progresso, enquanto o progresso torna possível a experiência do sublime histórico. Para que um povo pense ser capaz de fraturar o tempo histórico, é necessário que já tenha havido progresso da cultura. Sobre essa complementaridade, Lyotard escreve:

“Não é qualquer frase estética, mas aquela do sublime extremo que pode revelar (*beweisen*) que a humanidade está em progresso constante em direção ao melhor. O belo não basta, ele é somente o símbolo do bem. Mas, porque ele é um paradoxo sentimental, o paradoxo de experimentar publicamente e, de direito, conjuntamente, que alguma coisa, que é sem forma, faz alusão a um além da experiência, o sublime constitui um ‘como se’ da apresentação da Idéia de sociedade civil e mesmo cosmopolita, logo a Idéia de moralidade aí onde, portanto, ela não pode ser apresentada, na experiência. É assim que o sublime é um signo. Esse signo nada mais é que um indicador de uma causalidade livre, mas ele tem, portanto, valor de ‘prova’ para a frase que afirma o progresso, pois é preciso que a humanidade espectadora tenha já progredido na cultura para poder manifestar esse signo pela ‘maneira de pensar’ a Revolução. Esse signo é o progresso em seu estado presente, (...), enquanto as sociedades civis não estão, (...), próximas do regime republicano nem os Estados de sua federação mundial” (Lyotard, *L’enhousiasme*, p. 74 e 75).

²⁷⁰ “A força de começar (o poder de ousar) pode ter sido preparada, cultivada, fortalecida; entretanto, ela surgirá ‘de repente’ (...)” (Françoise Proust, *Kant et le ton de l’histoire*, p. 90).

c) O sublime, como resistência patética, é uma passagem estética para a idéia de resistência passiva ou negativa aos atos imorais do poder e a qualquer obstáculo que venha a se opor à moralidade.

Em seu trabalho, **Autonomia e Obediência: o Problema do Direito de Resistência na Filosofia Moral e Política de Immanuel Kant**, José Humberto Brito Cruz argumenta sobre a existência de um espaço, na filosofia prática de Kant, para a resistência passiva aos atos imorais do poder. Ele mostra que, no caso de um cidadão receber a ordem de mentir, ele tem o direito, do ponto de vista ético, de resistir, não coercitivamente, ao poder²⁷¹. O não-mentir, por ser um dever estrito e perfeito, não admite exceção. Mas se a resistência se apresenta como passiva é pelo fato de que o indivíduo, não podendo se opor ativamente, pela violência, ao Estado, deve aceitar, passivamente, as punições que lhe são dirigidas. Determinado por princípios morais, o ato de resistência do cidadão pode muito bem ser legítimo. Por outro lado, podemos interpretar a resistência estética, analisada por Françoise Proust na experiência do sublime, como o anúncio estético para a possibilidade da resistência moral²⁷². Se ela denomina a resistência estética como resistência patética, é pelo simples fato de que essa resistência não se configura como uma atitude determinada por princípios morais claros, mas, sim, se apresenta como uma disposição interna alimentada pelos afetos sublimes²⁷³. Movido por um afeto sublime, um homem, resistindo à humanidade que se deixa rebaixar pelos mais imorais dos móveis, se afasta do convívio dos homens: “Falsidade, ingratidão, injustiça, a infantilidade nos fins por nós próprios considerados importantes e grandes, em cuja persecução os homens cometem mesmo entre si todos os males imagináveis, estão a tal ponto em contradição com a idéia daquilo que eles

²⁷¹ “Diante de um soberano que viola o direito, os súditos não podem resistir (*Widersetzen*) no sentido de oporem-se ativamente (mediante o uso da força), mas podem resistir (*Widerstehen*) no sentido de se recusarem a fazer aquilo que é moralmente impossível”, devendo ‘suportar tudo o que daí resulte’” (Cruz, *Autonomia e Obediência*, p. 261).

²⁷² Lembremos mais uma vez que o sublime, como passagem estética, não se apresenta como um princípio para a ação moral. Se fosse o contrário, se fosse um princípio de determinação da ação, ele não seria passagem entre dois domínios, mas uma das duas legislações. É como escreve Christine Pries: “O entusiasmo é, portanto, moralmente duvidoso e possui “apenas” um valor estético. Essa esteticidade é condição para a “passagem”, pois, enquanto sentimento moral, o entusiasmo não poderia “apresentar” nenhuma passagem entre o sensível e o supra-sensível, visto que ele mesmo, o sentimento moral, só pertence a um lado, o supra-sensível. Somente enquanto estético e, na verdade, enquanto sublime-estético, que mantém a relação entre ambos os lados, pode ele ser um sentimento de passagem. Seu lado natural diz respeito ao fato histórico (natural sensível), seu lado moral diz respeito ao domínio supra-sensível da razão e de suas idéias. A passagem é um caso de jogo cambiante entre esses ambos pólos extremos, um modo de reinterpretação do mesmo fato através de dois princípios distintos”. *Exkurs: Der Übergang in den geschichtsphilosophischen Schriften und das Erhabene. In: Übergang ohne Brücken. Kants erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p.118.* Com efeito, a importância do sublime para uma filosofia da história é a de avivar e ativar a faculdade moral do espírito preparando-o, assim, para uma posterior ação moral: “Talvez pudéssemos dizer que, através do entusiasmo, a comum capacidade moral de agir é fortalecida e ativada, mas não concretizada (...)” (Christine Pries, *Exkurs*, nota, p.120).

²⁷³ “Ela não seria o exercício de uma vontade, seria antes a experiência de uma vontade negativa, ou melhor, de um poder (*vermögen*) que, não sendo nem *potentia* nem *potestas*, seria um poder afirmativo e declarativo, poder não de se sublevar (...), (...)”, mas “poder de afirmar o indefectível ou, com diz Kant, o irresistível. (...)”. Ela é a resistência de um *pathos*, de um simples *pathos*. Um *pathos* não tem poder condutor nem produtor. Ele é um simples tensor, (...)” (Françoise Proust, *Kant et le ton de l’histoire*, p. 189).

poderiam ser se quisessem e são tão contrários ao desejo vivo de vê-los melhor, que, para não os odiar, já que não se pode amá-los, a renúncia a todas as alegrias em sociedade parece ser somente um sacrifício pequeno” (CFJ, §29: 127, p. 122 e 123). Isso se deve ao fato de que, no sublime, a passagem do sensível ao supra-sensível se dá pela revelação de que há um abismo entre ambos. Podemos nos entusiasmar pela possibilidade de realizar o sumo bem, mas também podemos ser arrebatados pela tristeza que se revela como signo de uma resistência que se opõe aos obstáculos da moralidade. Então, pela análise do sublime, sobretudo do sublime dinâmico, que põe o afeto como signo de uma resistência, somos capazes de constatar em Kant a idéia de resistência patética (de um *pathos*) que, por sua vez, já prepara os indivíduos ou a própria humanidade para uma possível resistência moral às terríveis imoralidades do poder. O que dizer de um povo que perdeu a capacidade de se indignar com as atrocidades da história ou de se entusiasmar²⁷⁴ com os acontecimentos que envolvam uma possível conquista da liberdade?

d) O sublime como passagem para a idéia de ilustração

Como expressão do combate entre o supra-sensível e o sensível, o sentimento sublime eleva as faculdades a seus limites²⁷⁵. A imaginação, conduzida ao extremo de seu poder, não consegue apresentar nem o absolutamente grande nem o poder absoluto da razão. Nem mesmo o entendimento é capaz de fornecer uma regra para tal representação no sensível. Nessa tensão do espírito mediante idéias, tanto a imaginação quanto o entendimento são alargados até os limites de seus respectivos poderes. É como se a razão ou o poder de pensar as idéias fosse despertado no espírito pelo sentimento sublime, ao mesmo tempo em que as outras faculdades revelam seus limites. É como se o mapa das faculdades revelasse as possíveis relações hierárquicas entre as faculdades (os vários sentidos comuns) estabelecidas tanto pela faculdade de conhecer quanto pela de desejar. Pelo sentimento sublime, o indivíduo descobre, em si mesmo, o fundamento do conhecimento e de sua própria liberdade. E, não devemos esquecer, a experiência estética do sublime não só aguça no homem a idéia de sua autonomia em relação à natureza, mas também indica sua completa independência em relação a qualquer princípio exterior que pretenda determinar tanto o seu pensamento quanto sua ação. Nesse sentido, o sublime aponta para a idéia de um espaço político no qual os indivíduos possam sair da menoridade, um espaço em que tenham a chance de poder ousar pensar e agir por conta própria, em que possam experimentar a liberdade no contato com outras liberdades, um espaço público no qual disponham da chance de poder elevar suas faculdades até seus limites, descobrindo a própria autonomia.

²⁷⁴ Sobre os momentos da história que suscitaram o afeto do entusiasmo, Françoise Proust nos dá as seguintes datas: França, 1789; Rússia; 1917; Berlim 1989; Paris, 1968. Os momentos em que foram suscitados horror e afetos tristes, revelando o quanto o homem está distante de sua destinação moral, Lyotard se refere aos seguintes acontecimentos: “(...) Auschwitz, um abismo aberto quando for preciso apresentar um objeto capaz de validar a frase da idéia dos direitos do homem; Budapeste 1956, um abismo aberto perante a frase da idéia dos direitos dos povos; a Kolyma, um abismo aberto perante a frase do conceito especulativo (ilusório) da ditadura do proletariado; (...)” (*L'enthousiasme*, p. 108 e 109).

²⁷⁵ Na realidade, no sublime, não somente a imaginação é levada ao seu limite, mas também o próprio pensamento, dado que a idéias da razão nada são senão os conceitos do entendimento elevados a um *maximum*, ou melhor, ao incondicionado (ver CRP, B384, p. 317, e B436, p. 381).

Nessa passagem estética para a idéia de autonomia, descobrimos que não bastam o conhecimento, as ciências, as academias, os livros e mesmo o pensamento da liberdade para nos dizermos esclarecidos²⁷⁶; não basta pensar a liberdade, o mais importante é dispor da liberdade de pensar. Um dos fins para os quais nos aponta o sentimento sublime é o de estabelecer a república na qual a liberdade possa experimentar o seu próprio poder de pensar uma variedade de fins; é como diz Lyotard: “Pois não é somente a Idéia de um fim que se anunciaria em nosso sentimento, mas já essa Idéia de que esse fim consiste na formação e exploração livres das Idéias, de que esse fim é o começo do infinito das finalidades heterogêneas. (...) Paz perpétua, mas não a morte da capacidade de julgar” (Lyotard, *L'enthousiasme*, p. 108). Na **Antropologia** (VII: 328), Kant argumenta que, ao nascer, a criatura humana é a única que se põe a gritar e a chorar. Dotada de liberdade e vendo-se limitada por seu pequeno corpo ainda frágil e pouco desenvolvido, lança o grito da liberdade que deseja se emancipar das amarras do sensível; eis a própria experiência do sublime, o grito da liberdade que inrrompe e que dá tanto um tom de indignação quanto um tom de entusiasmo à história:

“O grito da criança que acaba de nascer não tem o tom da queixa, mas da indignação e da cólera que explode. Isso não significa que ela sofra, mas, sim, que é contrariada, provavelmente porque, querendo se mover, experimenta um entrave que lhe retira a liberdade. (...). Nenhum animal, além do homem tal como é atualmente, anuncia assim sua existência no momento em que nasce” (Kant apud Françoise Proust, *Kant et le ton de l'histoire*, p. 171).

²⁷⁶ “**Pensar por si mesmo** significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar por si mesmo é a *Ilustração* (*Aufklärung*). Não lhe incumbem tantas coisas como imaginam os que situam a ilustração nos conhecimentos; pois ela é antes um princípio negativo no uso da sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem é excessivamente rico de conhecimentos é muito menos esclarecido no uso dos mesmos” (*Que significa orientar-se no pensamento?*, nota/A 330, p. 54 e 56).

Considerações finais

A análise que empreendemos começou no ponto em que o sensível e o supra-sensível se estabeleciam e se separavam através do sentido interno, ou melhor, do tempo. O tempo, que se apresentava como elemento responsável pelo desdobramento do *eu penso* em sujeito ativo e sujeito passivo, se impunha como peça importante da filosofia crítica. Limite interno ao pensamento, o tempo dividia o espírito em duas partes: o sensível ou domínio do condicionado e do ser, e o supra-sensível ou o domínio do incondicionado ou do dever ser. No seio da subjetividade humana, dois reinos ou dois pontos de vista se distinguiam em natureza. Por outro lado, para ordenar, sistematicamente, as faculdades do espírito, surgiu a exigência da unidade intra-subjetiva dos dois pontos de vista. A faculdade de julgar reflexionante, livre de todo interesse em domínios e objetos, era a única candidata não só para estabelecer os limites de cada faculdade, como também era a única que deveria tornar possível a passagem de um domínio ao outro e, assim, garantir a unidade entre as faculdades. No entanto, para promover tal passagem, a faculdade de julgar reflexionante, que não constituía uma parte da filosofia doutrinal, deveria ser desprovida de qualquer poder de enunciar juízos determinantes sobre a unidade do sensível e do supra-sensível. Não foi por acaso que ela, por não pretender ajuizar de maneira objetiva sobre as coisas, se apresentou como uma faculdade essencialmente crítica. Se podia reconhecer o entendimento na condição de legislador quanto à forma dos fenômenos, por outro lado, identificava o campo do contingente sobre o qual não se podia ajuizar de maneira determinante. Fazia-se então necessária, do ponto de vista mesmo da razão teórica, a instauração da unidade entre as leis do entendimento e a matéria dos fenômenos. Mas a filosofia crítica, que nunca ignora a finitude do conhecimento humano, considerava que a unidade última das coisas nunca poderia ser determinada objetivamente. Vimos que a unidade fundamental entre os fenômenos do sentido interno e a série dos fenômenos da natureza jamais se ofereceria como objeto de conhecimento. Sem se deixar enganar pelas ilusões transcendentais, a faculdade de julgar reflexionante fazia apenas uso regulador das idéias totalizantes da razão.

Para colocar em acordo o entendimento e a natureza, a faculdade de julgar considerava o mundo material dos fenômenos procedendo segundo fins. Ora, proceder segundo fins significava proceder analogamente à própria faculdade de julgar. Sem poder apelar por nenhum princípio externo, a faculdade de julgar punha a si mesma como elemento de comparação. Hipoteticamente, bastava considerar a natureza engendrando seus produtos segundo conceitos ou fins para fornecer um princípio heurístico ao entendimento o qual lhe permitisse configurar a natureza como dotada de ordem e favorável às categorias. O conceito de fim natural, tomado por unidade hipotética e sistemática das leis empíricas, se tornava a condição de realização, progressiva e infinita, das categorias no empírico. Faculdade das passagens, a faculdade de julgar tinha como função principal fornecer, hipoteticamente, tanto à razão teórica quanto à razão prática, as condições subjetivas de realização de seus respectivos princípios. E, se as condições de realização no empírico eram estabelecidas de maneira hipotética ou reflexiva, cabia a cada faculdade se empenhar em tornar efetiva ou

objetiva a realização de sua lei²⁷⁷. O cientista, uma vez provido do princípio subjetivo de orientação fornecido pelo juízo teleológico, deveria sempre procurar submeter, objetivamente, a partir de sua própria prática, os fenômenos às suas leis; é o que deveria ocorrer, posteriormente, com a filosofia prática.

Mas, se o conceito de fim natural promovia apenas a passagem do sensível empírico às leis necessárias e universais do entendimento, garantindo assim a passagem do sensível ao inteligível num único domínio, a faculdade de julgar teleológica, simultaneamente, já estabelecia uma ponte entre o ser e o dever ser e, assim, tornava possível a unidade hipotética²⁷⁸ entre a faculdade de conhecer e a faculdade de desejar. Vimos que o conjunto dos fins relativos ou o todo da criação exigia um fundamento absoluto que o justificasse. Ora, tal fundamento só poderia ser estabelecido por um ser que fosse capaz de considerar a si mesmo como fim absoluto. Então, o homem, como supra-sensível, se impunha como o substrato no qual o supra-sensível, através de sua lei, subordinava a natureza e se unia a ela. Entretanto, a idéia do homem regido pela lei moral era ainda uma idéia que, como dever ser, exigia sua realização. A idéia de um Deus moral, como substrato ontológico no qual liberdade e natureza se uniam, era exigida, pela razão prática, como um postulado ou um princípio subjetivo que servisse de condição de realização da liberdade no sensível²⁷⁹. Mas não só Deus surgia como condição; o supra-sensível passou a ser considerado, pela faculdade de julgar teleológica reflexionante como Providência que, agindo secretamente sobre as inclinações humanas, conduzia a humanidade, pelo menos, até à lei da liberdade externa ou o direito. Assim, o tempo, que antes separava os dois mundos, é interpretado pela teleologia crítica como favorável à realização da liberdade no sensível. Então, munido das idéias de Deus e de História como projeto da Providência, o homem, que também é um ser sensível, vê sentido em sua ação moral e no curso dos acontecimentos humanos. No entanto, não esqueçamos que a idéia de história conduzida pela Providência é apenas uma idéia que a própria liberdade forja para si mesma a fim de motivar, no sentido da moralidade, os seres sensíveis que nós somos. A história como realidade objetiva,

²⁷⁷ “É certo que os juízos reflexionantes formulados da perspectiva da filosofia da história, mesmo sem produzir certeza, podem reivindicar para si, subjetivamente, um grau de assentimento suficiente para orientar os juízos determinantes, (...)” (Daniel Peres, *Direito, história e esquematismo prático*, p. 115).

²⁷⁸ Remetemo-nos aqui a *On the unity of subjectivity*, de Dieter Henrich, que reconhece a importância da teleologia como condição da unidade entre as faculdades: “A unidade da subjetividade, na construção final de Kant, é concebida como teleológica”. Dieter Henrich. *On the unity of subjectivity*. In: The unity of reason: essays on Kant’s philosophy. Edited and with an introduction by Richard L. Velkley. Translated by Guenter Zoeller... [et al.]. Harvard University Press, 1994, p. 33. Em oposição a Heidegger, que viu a imaginação, na filosofia de Kant, como a fonte comum tanto do entendimento quanto da sensibilidade, Henrich Dieter argumenta que a determinação de uma única faculdade como a fonte de todas as outras é algo que vai de encontro aos fundamentos da filosofia crítica. Vimos que entendimento e sensibilidade se distinguiam em natureza. É um mistério, para a razão teórica, a unidade fundamental das faculdades. A teleologia, sem reduzir a diferença radical das faculdades (ninguém pode afirmar, objetivamente, que a causa final seja o último fundamento da natureza nem que a causa mecânica o seja), supõe apenas uma unidade hipotética da qual jamais obtemos conhecimento objetivo.

²⁷⁹ Segundo Deleuze, a realização da liberdade (regida por sua própria lei) no mundo sensível exige duas espécies de condições: “(...) condições divinas (a determinação prática das Idéias da razão, que torna possível um Soberano bem como acordo do mundo sensível e do mundo supra-sensível, da felicidade e da moralidade); e condições terrestres (a finalidade na estética e na teleologia, como tornando possível uma realização do próprio Soberano bem, ou seja, uma conformidade do sensível com uma finalidade mais alta” (Gilles Deleuze, *A filosofia crítica de Kant*, p. 78).

aquela que efetivamente pode ser provada, é a que o homem constrói²⁸⁰. Se a hipótese da Providência tem utilidade prática é no sentido de que fornece ao homem um princípio subjetivo que o faça acreditar que as suas ações não serão em vão. Se, hipoteticamente, a natureza faz a sua parte, ele, por sua vez, deve lutar, junto com os outros, pela moralização do mundo. Tanto melhor para o indivíduo; o fato de a história ser apenas a história da espécie não significa que o indivíduo esteja condenado ao desespero; pelo contrário, se os resultados de seus esforços só serão recolhidos nas próximas gerações, ele, por sua vez, se beneficiará dos resultados do trabalho das gerações anteriores, por exemplo, viver num mundo menos hostil à liberdade.

Entretanto, o conceito de fim natural era incapaz de garantir, completamente, a unidade das faculdades. Vimos que o juízo estético reflexionante se apresentava como o único capaz de fornecer o princípio puro da faculdade de julgar. A experiência estética nasce num solo mais primitivo do que o da teleologia natural. Antes de qualquer conceito de reflexão, há experiência de uma reflexão sem conceito na qual o espírito tanto descobre suas faculdades quanto experimenta sua harmonia e unidade; uma unidade que não podia ser conhecida, mas apenas sentida. Para um ser como o homem, no qual a parte sensível tem peso considerável, a experiência estética do belo suscita em seu espírito, talvez com maior força do que a teleologia natural poderia conceber, a esperança de que a natureza não seja tão hostil à lei moral. Na análise sobre **Conjecturas**, vimos como o belo, com sua capacidade de alargar o espírito e de já colocar a liberdade no horizonte do direito, se revelava enquanto força que impulsionava o homem em direção ao seu destino. Por outro lado, o sublime nos revelava algo surpreendente: a liberdade, com toda a sua força supra-sensível, opunha-se à natureza. Rompendo a série do tempo empírico, a liberdade fazia emergir, como seu esquema, um outro tempo, o tempo inteligível que só podia ser objeto de reflexão e de um afeto sublime. A liberdade aqui não espera nenhum apoio da Providência ou da natureza, ela antes se descobre como poder de começar de maneira absoluta; é a liberdade nascente, desvencilhando-se das amarras do sensível, começo absoluto no nível dos afetos e na maneira de pensar. A idéia de uma história conduzida pela Providência prevê um avanço até o estabelecimento do direito e afirma apenas que a legalidade pode ser mediação para moralidade. Isso se torna plausível se pensarmos que a conversão ética depende tão-somente da vontade humana. O direito e a cultura podem preparar a conversão, mas não causá-la. Quanto a isso, a Providência nada pode fazer; não está em seu projeto promover a conversão interna da vontade, mas garantir, unicamente, a liberdade externa. E a idéia de que a liberdade externa nos conduz à liberdade interna pode muito bem não passar de mais uma idéia reguladora, uma vez que a passagem do empírico ao supra-sensível, isto é, das inclinações à intenção moral é sempre um mistério. A idéia de que o tempo empírico da evolução gradual da sensibilidade humana possa

²⁸⁰ “Mas como é possível uma história *a priori*? – Resposta: Se o próprio adivinho faz e organiza os eventos que previamente anuncia” (CF, §2, p. 96). “Não é a natureza que realiza a liberdade, mas o conceito de liberdade que se realiza ou se efectua na natureza. A efectuação da liberdade e do Soberano bem no mundo sensível implica, pois, uma actividade sintética original do homem: a *História* é esta efectuação, (...) (Deleuze, *Filosofia crítica de Kant*, p. 79). Frisando o primado da moral sobre a teleologia na filosofia kantiana da história, Viriato Somorenho-Marques escreve: “(...) não podem restar dúvidas acerca do primado da dimensão moral sobre a simplesmente teleológico, i.e., a história só pode ser, efectivamente, um progresso no campo da cultura e das instituições porque o seu suporte último é a liberdade. Com isso, a filosofia da história pertence de direito à filosofia crítica”. Viriato Somorenho-Marques. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 255 e 256.

preparar o tempo inteligível da conversão é mais um *como se* que deve motivar o sujeito a experimentar começar de maneira absoluta²⁸¹. Em outras palavras, a passagem da natureza à liberdade não pode ser determinada objetivamente do ponto de vista da razão teórica. O sublime, por sua vez, é um caso singular, conversão em ato de uma maneira de sentir que revela uma tendência interna da vontade em tomar a idéia de dever como móbil da ação; vimos o quanto o entusiasmo se assemelha ao sentimento de respeito. Pela primeira vez na história, temos a prova da disposição moral da humanidade. Certamente, no sublime histórico, o que está em jogo é o dever jurídico, mas, uma vez que a idéia de direito suscita o sentimento sublime, algo semelhante ao amor pela lei, vemos o espírito humano prestes a considerar o dever jurídico não como um constrangimento exterior da razão prática, mas um dever ético que faz da lei o móbil da ação. E, se a passagem de um tempo empírico para um tempo inteligível sem antes e depois não passa de uma ficção, pelo menos, o sentimento experimentado é verdadeiro; afinal, a humanidade trai a si mesma através do entusiasmo perante a revolução. É nesse sentido que o estudo da importância do sublime na filosofia kantiana da história se torna imprescindível²⁸². Se não podemos reduzir toda a filosofia da história à *Análítica do sublime*, como o faz Françoise Proust²⁸³, ao menos devemos considerá-lo como um importante ponto de vista constitutivo da filosofia kantiana da história. Porém, no **Conflito das faculdades**, texto no qual o sublime histórico é considerado, Kant adverte que, na história, só há aumento da legalidade (CF, §9, p. 109). Levantemos, então, uma questão: do ponto de vista do sublime histórico, poderíamos apontar, na história humana, o primeiro sinal

²⁸¹ Num texto sobre a educação em Kant, Lewis White Beck, em *Essays on Kant and Hume*, aponta para a tensão entre ética e filosofia da história. Evidentemente, tal tensão não pode ser ajuizada como a prova de que a filosofia da história fosse algo externo e estranho ao sistema da *Crítica*. Aliás, a própria razão é repleta de tensões entre vozes díspares (ver, por exemplo, as antinomias da razão pura). Como a faculdade de julgar reflexionante, que constrói a teoria da história, limita-se apenas a levantar hipóteses sobre uma suposta unidade do sensível e o supra-sensível, ela jamais poderia eliminar a tensão entre esses dois reinos (sobre uma unidade sem unificação entre heterogêneos: “(...) A ‘passagem’ é somente uma mudança de ponto de vista, ambos os lados permanecem existindo lado a lado. Eles não são, portanto, diretamente mediados. Quando Kant escreve que eles são ‘unificados’, deve-se entender aqui mais uma capacidade de união *sem unificação*, pois a heterogeneidade de ambos os pólos é condição para a ‘passagem’” (Christine Pries apud Ricardo Terra. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003, p. 64 e 65, nota). Beck constata essa tensão tanto na filosofia da história quanto na filosofia da educação: “A natureza, usando a inteligência e o vício humanos, cria a civilização, e poderia fazê-lo mesmo com uma raça de demônios, contanto que fossem demônios inteligentes. A moralidade não é um produto da natureza, mas um novo começo que, todavia, pressupõe o processo natural que conduz à civilização. (...). Semelhantemente, o desenvolvimento do ponto de vista da moral individual não pode ser explicado através daquele da civilidade e do decoro. Nós podemos, no máximo, ele diz na última sentença da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, explicar sua inexplicabilidade, isto é, mostrar que não é um evento ocorrendo sob o mecanismo da natureza. (...). Essa tensão, em sua filosofia da história e em sua filosofia da ética, é refletida também em sua filosofia da educação”. *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press, 1978, p.198, 199, 200, 201 e 204.

²⁸² Christine Pries também frisa a importância do sublime como passagem da natureza para a moralidade na filosofia kantiana da história: “Diretamente, Kant não pode ancorar a moralidade no decurso natural da história. Somente sobre o “desvio” estético, que o entusiasmo do espectador significa, que Kant pode lograr estabelecer a ponte entre o fato histórico e a moralidade, isto é, pode efetuar a passagem da natureza para a liberdade” (Pries, *Exkurs*, p. 116).

²⁸³ Estamos aqui inteiramente de acordo com Ricardo Terra: “Os três pontos de vista, o político-jurídico, o da filosofia da história e o estético-político, se articulam. Um ponto de vista não resolve as tensões internas do outro, mas o conjunto em que cada um deles se insere expressa o esforço de Kant em buscar a unidade da razão na multiplicidade de seus pontos de vista” (Ricardo Terra, *Passagens*, p. 129).

da liberdade ética, que se insinua sob a máscara do sublime? Parece não haver dúvida de que moralidade interna e sublime estejam intimamente ligados. Deixemos, portanto, falar o próprio Kant:

“Talvez não haja no Código Civil dos judeus nenhuma passagem mais sublime que o mandamento: ‘Tu não deves fazer-te nenhuma efígie nem qualquer prefiguração, quer do que está no céu ou na terra ou sob a terra’ etc. Este mandamento por si só pode explicar o entusiasmo que o povo judeu em seu período civilizado sentia por sua religião quando se compara com outros povos, ou aquele orgulho que o maometismo inspirava. Precisamente o mesmo vale também acerca da representação da lei moral e da disposição à moralidade em nós” (CFJ, §29, 124/125, p. 121).

Por outro lado, o sublime apontou para, pelo menos, três elementos que devem constituir o espaço político: o esforço da liberdade em testar os seus limites, o ousar começar de maneira absoluta e a resistência patética. Do ponto de vista do direito, vimos que o público se apresentava como vontade geral traduzida numa idéia reguladora para o político moral que a utilizava como padrão de medida para os seus ajuizamentos e decisões políticas. O padrão de medida ou o princípio transcendental da publicidade, em seu aspecto positivo, é assim enunciado em **À Paz perpétua**: *“Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política”* (PP, B110, p. 170). Por sua vez, o sublime nos leva a considerar o público não mais como uma mera idéia, mas como força real que, mediante o afeto sublime, brota no espírito dos homens. É como se aquele público, enquanto simples idéia, procurasse promover a sua realidade objetiva. Passagem do sensível para o supra-sensível, o sublime, na política, se define como a descoberta do público empírico de seu poder supra-sensível: poder do público de começar de maneira absoluta e, assim, conquistar a autonomia (saída da menoridade); poder do público de elevar as faculdades a seus limites cujo reconhecimento o torna capaz de crítica; poder do público de resistência às imoralidades do governo e aos atos que prejudicam o exercício das liberdades. O sublime aponta para a formação de um público ativo politicamente que venha complementar a função do político moral. Tal complementação se dá através das críticas e mesmo sugestões, mediante a publicação de escritos, para o melhor funcionamento da máquina pública e para a maximização do espaço político no qual a liberdade possa crescer, amadurecer e, com isso, fazer bom uso de seus poderes. Assim, enquanto passagem estética, o sublime se revelou bastante rico: passagem do sensível à idéia de direito ou moralidade externa, passagem do sensível à idéia de moralidade interna e passagem do sensível à idéia de um público não somente enquanto padrão de medida para o político moral, mas também como um público efetivo na condição de co-ator e co-autor do espaço político.

Bibliografia

Das obras citadas de Kant, fizemos uso das seguintes abreviações:

CRP – *Crítica da razão pura*

CRPr – *Crítica da razão prática*

CFJ – *Crítica da faculdade de julgar*

PICJ – *Primeira introdução à crítica do juízo*

Religião – *Religião nos limites da simples razão*

Idéia – *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

Antropologia – *Antropologia de um ponto de vista pragmático*

TP – *Teoria e prática*

DD – *Doutrina do direito*

PP – *À paz perpétua*

Conjecturas – *Conjecturas sobre o começo da humanidade*

FMC – *Fundamentação da metafísica dos costumes*

CF – *Conflito das faculdades*

O que é o iluminismo? – *Resposta à pergunta: O que é o iluminismo?*

FTC – *O fim de todas as coisas*

OP – *Opus postumum*

Lógica – *Manual dos cursos de lógica geral*

Sobre uma descoberta – *Sobre uma descoberta segundo a qual toda nova crítica da razão pura seria tornada supérflua por uma mais antiga.*

Foram utilizadas traduções disponíveis em Inglês, Francês e Português das obras de Kant:

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e nota de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *La métaphysique de moeurs*. **In:** Oeuvres Philosophiques, v. III, les derniers écrits. Traduction de Joelle Masson et d'Olivier Masson. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986.

_____. *Métaphysique des moeurs: première partie, doctrine du droit*. Traduction par A. Philonenko. Paris: Vrin, 1988.

_____. *Opus postumum*. Traduction, présentation et notes par François Marty. Paris: PUF, 1986.

_____. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. **In:** Oeuvres Philosophiques, v. III, les derniers écrits. Traduit par Pierre Jalabert. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986.

_____. *La religion dans les limites de la simple raison*. **In:** Oeuvres Philosophiques, v. III, les derniers écrits. Traduction d'Alexis Philonenko. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986.

_____. *A religião dentro dos limites da simples razão*. **In:** Os pensadores. Tradução de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Primeira introdução à crítica do juízo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. **In:** Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. **In:** Os pensadores.

Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho.

Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003.

_____. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. **In:**

Emmanuel Kant: oeuvres philosophiques II. Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard, 1985.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*.

Tradução de Rodrigues Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. *À paz perpétua*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM

Editores S/A, 1989.

_____. *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en*

philosophie. **In:** Oeuvres philosophiques: v. III, les derniers écrits. Traduction d'Alain

Renaut. Paris: Gallimard, 1986.

_____. *The critique of pure reason; The critique of practical reason and others*

treatises; The critique of judgement. London: William Benton publisher. Encyclopaedia

Britannic, INC, 1952.

_____. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70,

1993.

_____. *Théorie et pratique; D'un prétendu droit de mentir par humanité; La fin de*

toutes choses et autres textes. Introduction, traduction, notes, bibliographie et chronologie

par Françoise Proust. Paris: GF-Flamarion, 1994.

_____. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática.* **In:** A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine.* **In:** Emmanuel Kant: histoire e politique. Traduit par G. Leroy. Paris: J. Vrin, 1999.

_____. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives.* **In:** Oeuvres philosophiques I: des premiers écrits à la critique de la raison pure. Textes présentés, traduits et annotés par Jean Ferrari. Paris: Éditions Gallimard, 1980.

_____. *Lettre à Herz (21 février 1772).* **In:** Oeuvres philosophiques I: Des premiers écrits à la Critique de la raison pure. Gallimard: 1980.

_____. *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie.* Traduction de Luc ferry. **In:** Oeuvres philosophiques: des prolégomènes aux écrits de 1791. Gallimard: 1985.

_____. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Traduction de Pierre Jalabert. **In:** Oeuvres philosophiques: des prolégomènes aux écrits de 1791. Gallimard: 1985.

_____. *Que significa orientar-se no pensamento?* **In:** A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais.* Tradução Vinicius Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

_____. *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne.* **In:** Emmanuel Kant: oeuvres philosophiques II. Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard, 1985.

Bibliografia secundária:

ALQUIÉ, Ferdinand. *La morale de Kant*. C.D.U.

_____. *La critique kantienne de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.

ALLISON, E. Henry. *Kant's theory of taste: a reading of the critique of aesthetic judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*.

Yale: Yale University Press, 1983.

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1997.

BECK, Lewis White. *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press, 1978.

BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris: L'Harmattan, 2001.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BOUTROUX, Émile. *La philosophie de Kant*. Paris: J. Vrin, 1960.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Brasília: EDUNB, 1969.

CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina. Traducción de Wenceslao Roces*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. *La philosophie des lumières*. Traduit par Pierre Quillet. Paris: Fayard, 1966.

_____. *L'idée de l'histoire: les inédits de Yale et autres écrits d'exil.*

Présentation, traduction et notes par Fabien Capeillères (traduction avec la collaboration d'Isabelle Thomas). Les Éditions du Cerf, 1988.

CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la culture.* Paris: PUF, 1990.

CHÂTELET, François. *Platon.* Éditions Gallimard, 1965.

CROWTHER, Paul. *The kantian sublime: from morality to art.* New York: Oxford University Press, 2002.

CRUZ, J.H.B. *Autonomia e Obediência: o Problema do Direito de Resistência na Filosofia Moral e Política de Immanuel Kant.* Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia – Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Julho de 2004.

DESCARTES, René. *Les principes de la philosophie.* In: Descartes: oeuvres et lettres.

Textes présentés par André Bridoux. Traduit par l'abbé Picot. Bibliothèque de la Pléiade. Librairie Gallimard, 1952.

DELBOS, Victor. *La philosophie pratique de Kant.* Paris: Librairie Félix Alcan, 1926.

DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.

_____. *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant.* In: L'île deserte et autres textes: textes et entretien 1953-1974. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

_____. *Crítica e clínica.* Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. *Diferença e repetição.* Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Apresentação de Sacher-Masoch.* Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Livraria Tauros Editora, 1983.

_____. *A filosofia crítica de Kant.* Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70.

..... *Kant*. In: Cours de Gilles Deleuze. www. webdeleuze.com. Cours Vincennes – 28/03/1978.

..... *Kant*. In: Cours de Gilles Deleuze. www. webdeleuze.com. Cours Vincennes – 21/03/1978.

de VLEESCHAUWER, Herman-J. *La evolución del pensamiento kantiano: historia de una doctrina*. Traducción de Ricardi Guerra. México: Universidad Nacional de México, 1962.

DUMOUCHEL, Daniel. *Kant et l'expérience esthétique de la liberté*. In: Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de la philosophie. Canada: Wilfrid Laurier University Press, Vol. XXXV, No. 3, Summer/Été, 1996.

EWALD, François. *L'Etat providence*. Paris: Bernard Grasset, 1986.

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmés et Pierre Osmo. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les Lumières?*. In: Dits et écrits: IV, 1980-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard, 1994.

..... *What is Enlightenment?* In: Dits et écrits: IV, 1980-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard, 1994

FERRARI, Jean. *Kant et la naissance de l'anthropologie des lumières*. L'Année 1798: Actes du colloque de Dijon 9-11 mai 1996. Sous la direction de Jean Ferrari. Paris: Vrin, 1997.

..... & GOYARD-FABRE, Simone. *Sur la paix perpétuelle: de Leibniz aux héritiers de Kant* In: L'Année 1796. Paris, Vrin, 1998.

..... *Kant: La Métaphysique des Moeurs*. In: L'Année 1797. Paris, Vrin, 2000.

FIGUEIREDO, V. B. *Le souci de la réalité dans la politique kantienne*. In: Les Études Philosophiques, n. 1, 2001.

FIMIANI, Mariapaola. *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*. Traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin. Paris: L'Harmattan, 1998.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons I: L'Ame et Dieu*. Paris: Aubier, 1953.

_____. *Antécédents doctrinaux de La Doctrine de la Science*. In: L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte, Tome I. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

GUILLERMIT, Louis. *L'élucidation critique du jugement selon Kant*. Paris: Editions du CNRS, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1953.

HENRICH, Dieter. *On the unity of subjectivity*. In: The unity of reason: essays on Kant's philosophy. Edited and with an introduction by Richard L. Velkley. Translated by Guenter Zoeller... [et al.]. Harvard University Press, 1994.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Tradução original do alemão por Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

LONGUENESSE, Béatrice. *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris: PUF, 1993.

_____. *Kant on the human standpoint*. New York: Cambridge University Press, 2005.

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

_____. *Uma escatologia para a moral*. Tradução de Janine Ribeiro. In: Immanuel Kant. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. São Paulo: brasiliense, 1986.

_____. *Sobre Kant*. Organização: Rubens Rodrigues Torres Filho. Tradução de José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. Editora da Universidade de São Paulo: Iluminuras, 1993.

LACROIX, Jean. *La critique kantienne de la métaphysique*. Paris: PUF, 196[?].

_____. *Histoire et mystère*. Paris: Casterman, 1962.

LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*. Tradução Constança Marcondes César e Lucy R. Moreira César. Campinas: Paris, 1993.

_____. *L'enthousiame: la critique kantienne de l'histoire*. Paris: Éditions Galilée, 1986.

MALHERBE, Michel. *Kant ou Hume: la raison et le sensible*. Paris: Vrin, 1993.

MARQUES, Antonio. *Organismo e sistema em Kant: ensaio sobre o sistema crítico kantiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MARTY, François. *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie*. Paris: Beauchesne, 1997.

MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: UFS/Fundação Oviêdo Texeira, 2000.

MUGLIONI, Jean-Michel. *La philosophie de l'histoire de kant: qu'est-ce que l'homme?* Paris: puf, 1993.

NANCY, Jean-Luc; ROZINSKI, Jacob & outros. *Du sublime*. Paris: Éditions Belin, 1988.

NASCIMENTO, Luís. *Traduzir em imagens: Gênio e expressão simbólica na Crítica do juízo*. In: discurso n° 34. Número comemorativo: duzentos anos da morte de Immanuel Kant. Revista do departamento de Filosofia da USP. ISSN0103-328X, 2004, 253-69.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PASCAL, Georges. *La pensée de Kant*. Paris: Bordas, 1957.

PATON, H. J. *The categorical imperative, a study in Kant's moral philosophy*. Chicago-Illinois: The University of Chicago Press, 1948.

_____. *Kant's metaphysics of experience*. Londres: George Allen & Unwin.

PERES, Daniel Tourinho. *Kant: Metafísica e Política*. Salvador: EDUFBA; [São Paulo]: UNESP, 2004.

_____. *Direito, história e esquematismo prático*. **In:** discurso n° 34. Número comemorativo: duzentos anos da morte de Immanuel Kant. Revista do departamento de Filosofia da USP. ISSN0103-328X, 2004, p. 109-24.

PHILONENKO, Alexis. *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique, tome I* Paris: Vrin, 1969.

_____. *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique, tome II: morale et pratique*. Paris: Vrin, 1981.

_____. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: J. Vrin, 1986.

_____. *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*. Paris: Vrin, 1997.

_____. *Introduction: Kant et le problème de l'éducation*. **In:** Emmanuel Kant. Réflexions sur l'éducation Paris: Vrin, 2004.

_____. *Introduction*. **In:** Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée? Paris: Vrin, 1993.

_____. *Reler Descartes*. Tradução de Fernando Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. *Schopenhauer critique de Kant*. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

PILLOW, Kirk. *Sublime understanding: aesthetic reflection in Kant and Hegel*. Massachusetts Institute of Technology, 2000.

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. *Entusiasmo e fanatismo na filosofia crítica*. In: discurso nº 34. Número comemorativo: duzentos anos da morte de Immanuel Kant. Revista do departamento de Filosofia da USP. ISSN0103-328X, 2004, p. 271-94.

_____. *Reflexão e moral em Kant*. Rio de Janeiro: azougue editorial, 2004.

PLATON. *Timée*. In: Oeuvres complètes II. Traduction nouvelle par Léon Robin avec la collaboration de M. - J. Moreau. Paris, Gallimard, 1950.

PRIES, C. *Exkurs: Der Übergang in den geschichtsphilosophischen Schriften und das Erhabene*. In: Übergang ohne Brücken. Kants erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik. Berlin: Akademie Verlag, 1995.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.
_____. *Nietzsche critique de Kant*. Paris: PUF, 1974.

RENAUT, Alain. *Kant aujourd'hui*. Paris: Flammarion, 1997.

ROSSET, Clément. *A antinatureza: elementos para uma filosofia trágica*. Traduzido do francês por Getulio Puell. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

ROGOZINSKI, Jacob. *Le don de la loi: Kant et l'énigme de l'éthique*. Paris: PUF, 1999.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

SCHULTZ, Johann. *Exposition of Kant's Critique of Pure Reason*. Translated and with an introduction by James C. Morrison. Canada: University of Ottawa Press, 1995.

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

TERRA, Ricardo R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

_____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

_____. *Juízo político e prudência em à paz perpétua*. **In:** Kant e a instituição da paz. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goeth-Institut, 1997.

_____. *Kant & o Direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. *História universal e direito em Kant*. **In:** discurso n° 34. Número comemorativo: duzentos anos da morte de Immanuel Kant. Revista do departamento de Filosofia da USP. ISSN0103-328X, 2004, p. 9-32.

THÉRIEN, Claude. *De la beauté comme symbole de la paix perpétuelle*. **In:** Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de la philosophie. Canada: Wilfrid Laurier University Press, Vol. XXXVI, No. 4, Fall/Automne, 1997.

TOSEL, André. *Kant révolutionnaire: droit et politique*. Paris: PUF, 1988.

TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: editora brasiliense, 1987.

YOVEL, Yirmiahu. *Kant and the philosophy of history*. Princeton: Princenton University, 1980.

_____. *Espinosa e Kant: crítica da religião e hermenêutica bíblica*. **In:** Espinosa e outros hereges. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete C. A. Costa. Portugal: Imprensa nacional – Casa da moeda, 1993.

_____. *Kant et l'histoire de la philosophie*. Archives de Philosophie 44, 1981.

VAIHINGER, Hans. *The philosophy of "As if": a system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind*. Translated by C. K. Ogden. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1965.

VIALATOUX, Joseph. *La morale de Kant*. Paris: PUF, 1963.

WAHL, Jean. *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1953.

WEIL, Eric. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1990.

_____ & RUYSSSEN, Th.; VILLEY, M.; HASSNER, P.; BOBBIO, N.; BECK, L. W.;

FRIEDDRICH, C. J.; POLIN, R. *La philosophie politique de Kant*. Paris: PUF, 1962.

ZAC, Sylvain. *F.H Jacobi et le problème de l'imagination chez Kant*. Archives de philosophie: recherche et documentation. Paris: Beauchesne Éditeur, tome 49, cahier 3, juillet-septembre 1986, p. 465.

_____. *Salomon Maimon critique de Kant*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.

ZINGANO, Marco Antonio. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.