

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rômulo Eisinger Guimarães

**O PROBLEMA DA “SENSIFICAÇÃO” DAS IDEIAS
E A DOCTRINA KANTIANA DA “BELEZA COMO
SÍMBOLO DA MORALIDADE”**

Santa Maria, RS, Brasil.
2020

Rômulo Eisinger Guimarães

**O PROBLEMA DA “SENSIFICAÇÃO” DAS IDEIAS
E A DOUTRINA KANTIANA DA “BELEZA COMO SÍMBOLO DA MORALIDADE”**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, Linha de Pesquisa: Ética Normativa, Metaética e Ética Aplicada, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Christian Viktor Hamm

Santa Maria, RS, Brasil
2020

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Eisinger Guimarães, Rômulo

O problema da "sensificação" das ideias e a doutrina kantiana da "beleza como símbolo da moralidade" / Rômulo Eisinger Guimarães.- 2020.

182 p.; 30 cm

Orientador: Christian Viktor Hamm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2020

1. Kant. 2. Crítica do Juízo 3. Faculdade transcendental a priori do Juízo 4. Ética 5. Estética I. Hamm, Christian Viktor II. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, RÔMULO EISINGER GUIMARÃES, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Rômulo Eisinger Guimarães

**O PROBLEMA DA “SENSIFICAÇÃO” DAS IDEIAS
E A DOUTRINA KANTIANA DA “BELEZA COMO SÍMBOLO DA MORALIDADE”**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Área de Concentração em Filosofia Teórica e Prática, Linha de Pesquisa: Ética Normativa, Metaética e Ética Aplicada, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 14 de setembro de 2020:



Christian Viktor Hamm, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)

Giorgia Cecchinato, Dr^a. (UFMG) – por parecer

Mitieli Seixas da Silva, Dr^a. (UFSM) – por parecer

Solange de Moraes Dejeanne, Dr^a. (UFN) – por parecer

Werner Ludwig Euler, Dr. (UNILA) – por parecer

Santa Maria, RS
2020

AGRADECIMENTOS

À minha família, pela paciência e apoio – em especial, à “tia” Erica, pelo carinho, pelo exemplo, e porque sei que (às vezes) não é fácil ser minha mãe.

À minha noiva, Milca, não só por despertar o melhor de mim, mas por conhecer o meu pior e, ainda assim, ficar ao meu lado.

Àquele distinto grupo de brasileiros (e colombiano!) que tive o prazer de conhecer e com o qual convivi durante minha estadia na Alemanha – convivência esta da qual me recordo com muito afeto e saudades.

À Denise, por me mostrar que, não raro, meu maior algoz sou eu mesmo.

À Natasha e ao Prof. e amigo Alphonsus Benetti, com quem sigo aprendendo a cada conversa.

À Aracy, ao Pedro, à Rosenara, ao William e ao Zeca, pela mesma amizade, depois de todos esses anos.

À Ana, à Maressa e ao Tiago, pela “afinação” das minhas metáforas musicais.

Ao Vitor Hugo, por apreciar, comigo, a relevância do “aspecto estético de um estudo”.

Aos amigos sérvios, croatas e montenegrinos, com os quais tive (e tenho) o prazer de discutir sobre filosofia e arte – em especial a Aleksandar Jevremović, Katarina Jović, Kristina Sedlarević, Luka Janeš, Martina Bobinac, Mira Luković, Paola Brodej, Petar Srdanović, Roni Rengel, Sonja Glišić, Zorana Stojanović e ao Prof. Franko Ćorić.

Aos amigos do *Instituto Cultural Brasileiro Alemão* de Santa Maria, com os quais dei meus primeiros passos no aprendizado (contínuo!) da língua alemã – aprendizado sem o qual minha pesquisa ficaria severamente debilitada.

À equipe do *Carl Duisberg Centrum München*, por me possibilitarem avançar nos estudos da língua alemã – o que foi essencial para desenvolver minha pesquisa na Alemanha.

À equipe do *Institut für Philosophie* da *Friedrich Schiller-Universität Jena* – em especial aos professores da *Arbeitsbereich Praktische Philosophie*: ao Daniel Kersting, à Peggy Hetmank-Breitenstein e, sobretudo, à Prof^a Andrea M. Esser, que me acolheu na *FSU Jena*, discutiu meu trabalho, me incentivou e esteve sempre à disposição para me auxiliar (mesmo quando eu já não estava sob sua “jurisdição”).

Ao Prof. Heiner F. Klemme, por me receber na *Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, possibilitando que eu apresentasse e discutisse ali minha pesquisa.

Ao Prof. Leonel Ribeiro dos Santos, que, apesar dos pesares, foi de bom grado e com bastante entusiasmo me encontrar na Universidade de Lisboa, a fim de discutir a *Crítica do Juízo*.

Aos Profs. do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria, pela formação recebida.

Aos Profs. José Lourenço Pereira da Silva, Miguel Spinelli e Matthias Perkams, pelas valiosas explicações sobre conceitos gregos.

Aos Profs. Albertinho Luiz Gallina, Flávia Carvalho Chagas e Robinson dos Santos, por seus comentários no meu exame de qualificação.

Aos Profs. Giorgia Cecchinato, Mitieli Seixas da Silva, Solange de Moraes Dejeanne, Werner Ludwig Euler, Jair Antônio Krassuski e Noeli Dutra Rossatto, por comporem a comissão avaliadora deste trabalho.

Aos Profs. Hans Christian Klotz, Nuria Sánchez Madrid e Patrícia Maria Kauark Leite, por também aceitarem meu convite – mas que, por questões alheias à minha vontade, terei de contar com suas valiosas colaborações em uma outra oportunidade

Ao Prof. Christian Hamm, pela paciência, compreensão, dedicação, apoio, confiança e incentivo; pela orientação e pela amizade; sobretudo, por acreditar em mim, quando fui bater à sua sala, há alguns anos.

A todos aqueles que não me deixam a sensibilidade atrofiar: aos artistas.

À CAPES e ao DAAD, pelo financiamento desta pesquisa.



(El sueño de la razón produce monstruos,
Francisco de Goya y Lucientes)

Morte: *Você nunca vai parar de fazer perguntas?*

Antonius Block: *Não, nunca.*

Morte: *Mas você não tem resposta.*

(O sétimo selo, *Ingmar Bergman*)

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Kant¹

AA	<i>Akademie-Ausgabe</i> Edição da Academia
Anth	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (AA 07) Antropologia de um ponto de vista pragmático
EEKU	<i>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft</i> (AA 20) Primeira introdução à Crítica do Juízo
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (AA 04) Fundamentação da Metafísica dos Costumes
HN	<i>Handschriftlicher Nachlass</i> (AA 14-23) Manuscritos remanescentes
IaG	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> (AA 08) Ideia de uma história universal com uma intenção cosmopolita
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (AA 05) Crítica da Razão Prática
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> A/B Crítica da Razão Pura A/B
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (AA 05) Crítica do Juízo
Log	<i>Logik</i> (AA 09) Lógica
MS	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> (AA 06) Metafísica dos costumes
OP	<i>Opus Postumum</i> (AA 21-22) Obras póstumas
Prol	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik</i> (AA 04) Prolegômenos a toda Metafísica futura

¹ As citações das obras de Kant seguem a *Akademie-Ausgabe* – mesmo padrão adotado oficialmente pela Sociedade Kant Brasileira. Desse modo, as citações obedecem ao seguinte formato: [Sigla, AA (número do volume): página]. Com exceção das duas edições da *Crítica da Razão Pura* – as quais serão indicadas como edição A ou B, seguida da paginação – as demais obras de Kant seguirão a notação acima indicada. Quanto às citações, destas e de outras obras, grifos *itálicos* dizem respeito aos textos originais; **negritos** são grifos meus. No que diz respeito aos textos que não estão disponíveis em língua portuguesa, toda tradução é de minha responsabilidade (motivo pelo qual não será indicado “tradução nossa” ao final de cada citação).

- Refl* *Reflexion* (AA 14-19)
Reflexões
- RGV* *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA 06)
A Religião nos limites da simples razão
- ÜE* *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine
ältere entbehrlich gemacht werden soll* (AA 08)
Sobre uma descoberta, segundo a qual toda nova Crítica da Razão Pura é
inutilizada por outra mais antiga
- WA* *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (AA 08)
Resposta à pergunta: que é esclarecimento?
- WDO* *Was heißt sich im Denken orientiren?* (AA 08)
Que significa orientar-se no pensamento?

Demais obras²

Aristóteles³

- DA* *De Anima*
Da Alma

Descartes⁴

- AT* *Édition Adam-Tannery*
Edição Adam-Tannery
- Disc* *Discours de la méthode*
Discurso do método

Hume⁵

- PW* *The Philosophical Works of David Hume*
Obras filosóficas de David Hume
- SOT* *Of the standart of taste*
Do padrão do gosto

² Indico, aqui, como as obras serão citadas. As traduções utilizadas são indicadas nas Referências do presente trabalho.

³ Para a obra de Aristóteles, utilizo abreviatura, número de página e coluna da numeração de Bekker, da edição publicada em 1831, pela *Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften*, com duas colunas, de todas as obras conservadas de Aristóteles.

⁴ Para a obra de Descartes, utilizo a edição crítica de Charles Adam e Paul Tannery, de 1964, das *Oeuvres de Descartes*, com a seguinte indicação: *ABREVIATURA, AT (número do volume), paginação*.

⁵ Para a obra Hume, utilizo como referência a edição de *The Philosophical Works of David Hume*, publicada em 1826, em 4 volumes. Estes textos serão indicados da seguinte maneira: *PW (volume): ABREVIATURA, paginação*.

Platão⁶

Symp *Sympósion*
O Banquete

Tim *Timaios*
Timeu

Schiller⁷

NA *Nationalausgabe*
Edição nacional

KL *Kalliasbriefe*
Kallias ou sobre a beleza

Schopenhauer⁸

W I *Die Welt als Wille und Vorstellung I*
O mundo como vontade e representação - Tomo I

⁶ Para a obra de Platão, tenho como base a *edição de Stephanus, publicada em 1578*, indicando a abreviatura, a página na edição, e a seção naquela página.

⁷ Para a obra de Schiller, utilizo a *Schillers Werke, da Nationalausgabe*, publicada a partir de 1943 em 43 volumes, com a seguinte notação: *ABREVIATURA, NA (número do volume), paginação*.

⁸ Para a obra de Schopenhauer, utilizo a abreviaturas adotadas pela *Schopenhauer Gesellschaft* (Alemanha) em seu periódico *Schopenhauer-Jahrbuch*, seguida da paginação nesta edição.

RESUMO

O PROBLEMA DA “SENSIFICAÇÃO” DAS IDEIAS
E A DOCTRINA KANTIANA DA “BELEZA COMO SÍMBOLO DA MORALIDADEAUTOR: Rômulo Eisinger Guimarães
ORIENTADOR: Christian Viktor Hamm

Com sua *Crítica do Juízo* pretendeu Kant estabelecer uma ligação entre as duas faculdades-do-ânimo abordadas nas duas primeiras *Críticas* – i.e., o Entendimento, relativo ao sensivelmente cognoscível, e a Razão, respeitante ao domínio do inteligível, da liberdade – completando, desse modo, o assim chamado sistema crítico da Razão. Mas estabelecer esta ponte sobre o “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza [...] e o do conceito de liberdade” [KU, AA 05: 175] não se mostra tão fácil como, à primeira vista, pode parecer: é porque cada uma destas faculdades possui uma fundamentação própria que não nos é legítimo estabelecer uma ligação direta entre o sensível e o inteligível. Assim, mesmo quando Kant postula a “beleza como símbolo da moralidade” [KU, AA 05: 35], e quando coloca o desenvolvimento de ideias morais como propedêutica para a fundação do gosto [cf. KU, AA 05: 356] não se pode – à diferença de muitos interpretes e comentadores – vincular Ética e Estética senão em um nível transcendental. Contudo, problemático é o fato de que se, por um lado, esta é justamente uma das tarefas a que se propõe a terceira *Crítica* – i.e., fechar a arquitetura do sistema crítico-transcendental da Razão através de uma nova faculdade transcendental *a priori* legislante (o Juízo), colocada ao lado das demais faculdades-de-conhecimento autônomas que contém princípios *a priori* –; por outro lado, é precisamente esta fundamentação *a priori* do juízo-de-gosto – tema tão caro à argumentação kantiana e o que possibilita estabelecer, enfim, a pretendida ponte entre sensível e suprassensível, i.e., entre natureza e liberdade (e isso sem romper com a argumentação transcendental) – o que parece negligenciado por aqueles poucos que se propuseram a investigar o problema kantiano da “sensificação” das ideias. Na investigação aqui proposta pretendo mostrar como a fundamentação da *aprioridade* dos juízos-de-gosto pode ser essencial para pensar, legitimamente, o belo numa perspectiva moral

Palavras-chave: Kant. *Crítica do Juízo*. Faculdade transcendental *a priori* do Juízo. Ética. Estética.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF THE “SENSIFICATION” OF IDEAS AND THE KANTIAN DOCTRINE OF “BEAUTY AS A SYMBOL OF MORALITY

AUTHOR: Rômulo Eisinger Guimarães
 ADVISER: Christian Viktor Hamm

With his *Critique of Judgment*, Kant aimed to establish a connection between the two faculties-of-mind addressed in the first two *Critiques* – i.e., the Understanding, concerning the sensibly knowable, and Reason, concerning the domain of the intelligible, of freedom – completing, thus, the so-called critical system of Reason. However, to establish this bridge over the “incalculable gulf fixed between the domain of the concept of nature [...] and the domain of the concept of freedom, as the supersensible” [KU, AA 05: 175] is not as easy as, at first glance, it may seem: it is because each of these faculties has its own foundation that it is not legitimate for us to establish a direct link between the sensitive and the intelligible. Thus, even when Kant postulates “beauty as a symbol of morality” [KU, AA 05: 351], and when he puts the development of moral ideas as propaedeutic for the grounding of taste [cf. KU, AA 05: 356] one cannot – unlike many interpreters and commentators – link Ethics and Aesthetics if not at a transcendental level. However, it is problematic that, if, on the one hand, this is precisely one of the tasks proposed by the third *Critique* – i.e., to close the architecture of the critical-transcendental system of Reason through a new transcendental *a priori* legislative faculty (the Judgment), which is placed alongside the other autonomous faculties of knowledge that contain *a priori* principles -; on the other hand, it is precisely this *a priori* groundwork of judgment-of-taste - a subject so important to Kant's argumentation and what makes it possible to establish, at last, the intended bridge between sensible and supersensible, i.e., between nature and freedom (and this without breaking with transcendental argumentation) - which seems overlooked by those few who were willing to investigate the Kantian problem of “sensification” of ideas. In the study proposed here, I intend to show how the groundwork of the *apriority* of judgments-of-taste may be essential in order to think, legitimately, the Beautiful in a Moral perspective

Keywords: Kant. *Critique of Judgment*. *A priori* transcendental faculty of Judgment. Ethic. Aesthetics.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS	VIII
RESUMO	XI
ABSTRACT	XII
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 – A ANALÍTICA DO BELO (E SUA REALIZAÇÃO)	11
1.1. FUNDAMENTAÇÃO DOS JUÍZOS-DE-GOSTO: A <i>ANALÍTICA DO BELO</i>	11
1.1.1 Desinteresse e a subjetividade: o primeiro momento.....	11
1.1.2 Não-conceitualidade e reivindicação de universalidade: o segundo momento.....	16
1.1.3 A forma da conformidade a fins e a conformidade a fins da forma: o terceiro momento.....	32
1.1.4 Necessidade e sentido comum: o quarto momento.....	39
1.2 ELEMENTOS DA REALIZAÇÃO DOS JUÍZOS-DE-GOSTO: <i>SENSUS COMMUNIS</i> E IDEIAS ESTÉTICAS.....	44
1.2.1 Promoção da comunicação: <i>sensus communis</i> e sentimento comunitário..	46
1.2.2 O favorecimento ao jogo livre: ideias estéticas.....	51
CAPÍTULO 2 – A FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL DO JUÍZO....	57
2.1 DA FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL DO JUÍZO NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i>	57
2.2 DO USO REGULATIVO DA RAZÃO NO ÂMBITO TEÓRICO.....	62
2.3 O PRINCÍPIO DE CONFORMIDADE A FINS.....	69
2.3.1 Da exposição do princípio do Juízo.....	70
2.3.2 Da dedução do princípio do Juízo.....	72
2.4 DOS DISTINTOS TIPOS DE CONFORMIDADE A FINS.....	77
2.4.1 Da conformidade a fins estética.....	80
CAPÍTULO 3 - O PROBLEMA DA “SENSIFICAÇÃO” DAS IDEIAS E A DOUTRINA KANTIANA DA “BELEZA COMO SÍMBOLO DA MORALIDADE”.....	85
3.1 OS INTERESSES PELO BELO.....	85
3.1.1 A promoção à sociedade: o interesse empírico pelo belo.....	87
3.1.2 A linguagem cifrada da natureza: o interesse intelectual pelo belo.....	91
3.2 HEAUTONOMIA E BELEZA: O PRINCÍPIO DO <i>VERSTEHEN</i> APLICADO AO JUÍZO-DE-GOSTO.....	98
3.3 SIMBOLIZAÇÃO DA MORALIDADE E SENSIFICAÇÃO DE IDEIAS: O (POSSÍVEL) SIGNIFICADO MORAL DO BELO DA NATUREZA.....	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS – FECHAMENTO E ABERTURA.....	147
REFERÊNCIAS.....	163

INTRODUÇÃO

– *Tinham que pegar esse Kant e prender uns três anos em Solóvki [...] – Ivan deixou escapar de repente.*

– *Ivan! – sussurrou Berlioz sem jeito.*

Mas a proposta de enviar Kant a Solóvki não apenas não espantou o estrangeiro, como também o levou ao êxtase.

– *Isso, isso mesmo – gritou ele, e seu olho esquerdo, verde, virado para Berlioz, começou a brilhar –, o lugar dele é lá! Pois eu disse a ele uma vez, durante o café da manhã: “O senhor é o mestre, a vontade é sua, mas inventou algo disparatado. Pode ser que seja inteligente, mas é incompreensível demais. Vão gozar da sua cara.”*

Berlioz esbugalhou os olhos: “Durante o café da manhã... falou com Kant? O que ele estará tramando?”, pensou.

– *Porém – prosseguiu o forasteiro, sem se incomodar com o assombro de Berlioz e virando-se para o poeta –, é impossível enviá-lo a Solóvki, pelo simples fato de que ele, já há cento e poucos anos, se acha em lugares muito mais distantes que Solóvki, e não dá pra tirá-lo de lá de jeito nenhum, garanto ao senhor!*

– *Uma pena! – replicou o poeta encenqueiro.*

(O mestre e Margarida, *Mikhail Bulgákov*)

É sabido que a filosofia de Immanuel Kant está – ou pretende estar – estruturada como um sistema, compreendendo por sistema não só uma “análise detalhada de todo o conhecimento humano *a priori*” [*KrV*, B 27], mas uma “interconexão” [*KrV*, B 89] das partes deste conhecimento. Também é ponto corrente que cada uma das duas primeiras obras que compõe este chamado sistema crítico-transcendental versa sobre distintos princípios *a priori* da Razão¹ humana – sejam eles princípios do conhecimento empírico, sejam princípios que regem uma conduta genuinamente moral. Não que com isso aponte Kant para a existência de distintas Razões; antes, “trata-se sempre de uma só e a mesma Razão” [*GMS*, AA 04: 391] voltada para diferentes domínios da Filosofia – a saber: o seu domínio teórico, que “investiga a legislação [da Razão] mediante os conceitos do Entendimento puro”, e seu domínio prático, que “discute a legislação mediante os conceitos de liberdade da Razão pura”².

Porém, se, como aponta Kant, “o conceito da natureza tem tão pouca influência sobre a legislação mediante o conceito de liberdade quão pouco este perturba a legislação da natureza” [*KU*, AA 05: 175] – i.e., se cada um dos domínios da Razão legisla de maneira autônoma – e,

¹ Indico aqui que os termos “Razão”, “Entendimento”, “Imaginação”, “Juízo” e “Sensibilidade” são escritos com iniciais maiúsculas sempre que se referirem a faculdades. Também utilizo iniciais maiúsculas nos termos “Epistemologia”, “Estética”, “Ética”, “Lógica”, “Metafísica”, “Teleologia”, quando me referir às disciplinas filosóficas, e à própria Filosofia.

² Cf. HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, 292.

nada obstante, deve a arquitetura do sistema crítico da Razão ser **una** – i.e., construída de tal forma que cada parte componha um todo coerente (ao menos, essa é a proposta de Kant) – faz-se necessária uma passagem entre este aparente “abismo intransponível [imenso] <unübersehbare Kluft> entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, com o suprassensível” [KU, AA 05: 175]. Esta passagem designa Kant àquilo que viria desenvolver em sua *Crítica da Faculdade do Juízo* (doravante, *Crítica do Juízo*): obra oferecida “como meio de ligação das duas partes da Filosofia num todo” [KU, AA 05: 176].

Uma *Crítica do Juízo*, assim, cumpre (ou deveria cumprir) uma **tarefa sistemático-conclusiva** de conciliar as duas primeiras *Críticas*, e isso através de uma nova faculdade *a priori* legislante. Uma faculdade que, por sua vez, deve ser devidamente fundamentada para ser colocada, ao lado do Entendimento e da Razão, no *hall* das faculdades-de-conhecimento <Erkenntnisvermögen> autônomas que contém, *a priori*, seus princípios; uma faculdade que tem seu fundamento não nos conceitos puros do Entendimento, tampouco na lei moral, mas num **sentimento de prazer e desprazer**.

No livro primeiro da *Crítica do Juízo*, i.e., na *Analítica do Belo*³, avança Kant em sua abordagem sistemática pelos títulos de qualidade, quantidade, relação e modalidade de juízos-de-gosto. Já na primeira nota de rodapé justifica ele iniciar seu estudo pelo momento da qualidade “porque o juízo sobre o belo encara est[e] em primeiro lugar” [KU, AA 05: 203, nota]. E sua conclusão deste primeiro momento dos juízos-de-gosto é que “gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante um comprazimento⁴ ou descomprazimento independente de todo interesse [, e] o objeto de um tal comprazimento chama-se belo” [KU, AA 05: 211].

Se assim for, o que caracteriza Kant como um juízo-de-gosto estético puro daquilo que denominamos “belo” deve ser, desde já, apartado não só do que é agradável, que diz respeito à sensação dos sentidos e, como tal, a algo particular daquele que julga;⁵ deve também, o belo, ser separado daquilo que denominamos “bom” – o qual está, necessariamente, vinculado a um

³ A qual não deve ser entendida como uma “análise da diversidade de belos objetos, mas a análise do juízo no qual o predicado ‘belo’ é atribuído a objetos” (KULENKAMPFF, Jens. *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt a/M: Klostermann, 1994. p. 23)

⁴ Traduzo, aqui, *Wohlgefallen* não por “complacência” (cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo* (trad. Valério Rohden e António Marques). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012), ou “satisfação” (cf. _____. *Analítica do Belo* (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). In: _____. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos* (sel. Marilena de Souza Chauí Berlinck). São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores); _____. *Dois introduções à crítica do juízo* (org. Ricardo Ribeiro Terra). São Paulo: Iluminuras, 1995; _____. *Crítica da faculdade de julgar* (trad. Fernando Costa Mattos). Petrópolis: Vozes, 2016), mas por “comprazimento”.

⁵ Isso porque aquilo que é agradável só apraz (deleita) na medida em que satisfaz esse interesse particular dos sentidos.

conceito do que o objeto-do-juízo deva ser, i.e., envolve “um comprazimento na existência de um objeto ou de uma ação, i.e., um interesse qualquer” [KU, AA 05: 207].

Em outras palavras, uma vez que o juízo-de-gosto estético é livre de qualquer interesse⁶ – e é exatamente isso o que significa atribuir a ele o título de “estético”⁷ – não só o **agradável** (que interessa aos sentidos) e o que é **bom (útil)** como meio para atingir um determinado fim, “mas também o absolutamente e em todos os sentidos bom, a saber, o **bem moral** <das *moralische Gute*>, que comporta o máximo interesse” [KU, AA 05: 209]: **tudo isso deve ser desligado do belo.**

O que fica claro aqui é que, já nos parágrafos iniciais de sua *Analítica*, Kant estabelece que uma ligação entre Ética e Estética, aos moldes do que havia sido desenvolvido em Platão [Symp, 201 c et seq.], é algo que, segundo a própria fundamentação de ambas disciplinas, **não** é possível. Isso porque “seus estandartes normativos são irredutíveis entre si”⁸; porque o juízo-de-gosto tem como seu primeiro momento o desinteresse, ao passo que a Ética kantiana se baseia no respeito – e interesse puramente racional – pela lei moral [GMS, AA 04: 401n]. Assim, não há (nem pode haver), dentro da arquitetura do sistema crítico kantiano, uma ligação direta entre beleza e moralidade,

Com efeito, isso é ratificado por Kant quando, ao abordar um eventual “interesse intelectual pelo belo”, afirma ele que aqueles que consideraram um interesse pelo belo em geral como sinal de bom caráter moral foram refutados pela própria experiência, pois

virtuosos do gosto são não só frequentemente mas até habitualmente vaidosos, caprichosos, entregues a perniciosas paixões, e talvez pudessem ainda menos que outros reivindicar o mérito da afeição a princípios morais; e assim parece que o sentimento pelo Belo não é apenas especificamente (como também de fato) **distinto** do sentimento moral, mas que ainda o interesse que se pode ligar àquele é dificilmente compatível com o interesse moral, de modo algum, porém, por afinidade interna. [KU, AA 05: 298].

No entanto (e aqui desponta um aparente paradoxo), versa Kant, em determinados momentos de sua *Crítica do Juízo*, sobre uma **necessária ligação** entre beleza e moralidade – mesmo fora de uma perspectiva platônica. De fato, se inicia Kant sua *Analítica* apartando um juízo-de-gosto estético sobre o belo de um juízo do que denominamos “bom” – incluso juízos

⁶ De modo que o objeto só nos aparece genuinamente como belo se se permite esse tipo de aproximação desinteressada.

⁷ I.e., “não [...] simpatizar minimamente com a existência da coisa [i.e., do objeto-do-juízo] mas ser a este respeito completamente indiferente para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz” [KU, AA 05: 205].

⁸ MENKE, Christoph. La reflexión en lo estético y su significado ético: una crítica a la solución kantiana. **Enrahonar**: quaderns de filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona: Barcelona, v. 36 (2004), p. 140.

daquilo que é bom em todos os sentidos, i.e., juízos morais –, ele encerra, literalmente, sua *Crítica do Juízo estético* afirmando que

parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento de ideias morais e a cultura do sentimento moral, já que somente se a Sensibilidade concordar com ele pode o verdadeiro gosto tomar uma forma determinada e imutável. [KU, AA 05: 356].

Isso posto, resta saber como proceder frente a tamanha incongruência que supostamente encontramos dentro da solução oferecida por Kant para o fechamento da arquitetura de seu sistema crítico da Razão.

Ora, a fim de superar esta aparente contradição, cabe frisar que, à parte do fato de Kant, em sua *Crítica do Juízo*, lidar-se em incongruências e figuras argumentativas demasiado opacas e obscuras – e isso mesmo dentro do maquinário terminológico kantiano –, não retoma ele, em escritos posteriores, o problema da filosofia transcendental do belo⁹, tampouco sua ligação com a moralidade. Assim, temos motivos para crer que, ao menos para ele, ao fim e ao cabo de sua terceira *Crítica*, o problema do ajuizamento do belo – enquanto universalmente válido, *a priori* e necessário –, e sua possível vinculação com a esfera moral, são questões saldadas.

Em decorrência disso, se crê Kant ter boas razões para afirmar que o ajuizamento do belo pode – e deve – em algum nível ser entendido numa perspectiva moral, é dentro do *corpus* crítico – e, em especial, dentro da própria *Crítica do Juízo* – que devemos procurar responder àquilo que, à primeira vista, surge como uma contradição em sua argumentação. Não obstante, o que se deve ter vista, aqui, é que **nem tudo aquilo que se nos aparece como solução** ao problema de uma ligação – conquanto não uma ligação direta – entre Ética e Estética em Kant, **de fato, o é.**

Com efeito, distintas são as passagens da terceira *Crítica* nas quais surge uma argumentação moral. Nem sempre, contudo, relacionam-se tais passagens com aquilo que diz respeito a uma reflexão genuinamente estética, a saber: um juízo desinteressado, livre de quaisquer conceitos determinados; um juízo que, não sendo um juízo-de-conhecimento, e que tendo a ver com a percepção dos sentidos, não pode ter como fundamento de determinação algo

⁹ Em verdade, a questão do belo é tratada, também, em vários trechos da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1798. Mas, se tratando da reunião de manuscritos datados de 1772-1773 (cf. CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 30), trata-se de um escrito pré-crítico, i.e., anterior à publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781), marco inicial do período “maduro” da Filosofia kantiana.

que não é senão subjetivo (muito embora, esse fundamento subjetivo não tenha caráter meramente privado, mas, antes, tem pretensão de validade universal).

Ora, a argumentação desenvolvida por Kant na *Analítica do Sublime* [KU, AA 05: 244-278] muito pouco nos serve para estabelecer a pretendida ligação entre Ética e Estética referente a juízos-de-gosto estéticos puros. Isso porque, por um lado, o ajuizamento do belo é caracterizado pela relação harmoniosa das faculdades-de-conhecimento – Imaginação e Entendimento – postas em livre jogo num estado de “serena contemplação” [KU, AA 05: 247]. Livre é o jogo destas faculdades “porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular” [KU, AA 05: 217], e de sua relação harmoniosa provém o que denomina Kant um sentimento de prazer “positivo”.

Por outro, o ajuizamento do sublime comportaria um “prazer negativo” [KU, AA 05: 245]. Pois, afirma Kant, frente àquilo que se apresenta sem medidas, incomensurável, àquilo que ultrapassa nossa compreensão, sentimo-nos fascinados, atraídos. Para ajuizar, então, sobre aquilo que, justamente, ultrapassa o sensível, “requer-se no ânimo humano uma faculdade que seja ela própria suprassensível” [KU, AA 05: 255]. Em outras palavras, é com esforço da Razão que nos é possível a reflexão sobre o incomensurável.

Assim sendo, a experiência do sublime tem um aspecto, por assim dizer, “catártico”¹⁰ para o ajuizador, de sorte que o sujeito, diante do dito “sublime” aproxima-se do suprassensível, i.e., do universo moral. Isso porque, “na medida em que podemos ser conscientes de ser superiores à natureza em nós e através disso também à natureza fora de nós” [KU, AA 05: 264], reconhecemos a nós mesmos como habitantes de dois mundos (o da natureza sensível e o inteligível). Nada obstante, não pode, aqui, ser encontrada a pretendida ligação entre Estética e Ética via reflexão genuinamente estética: pois uma vez que entra em cena a dimensão dos conceitos da Razão, **não se trata** mais de uma reflexão livre. Desse modo, toda possibilidade de superar o abismo entre os domínios do sensível e do inteligível apresentada na *Analítica do Sublime* **não é** aquela almejada por Kant através dos juízos-de-gosto.

Também onde, nos §§ 17, 43-50, procede-se uma argumentação poetológica – e não mais sobre o juízo-de-gosto – o elemento moral não corresponde (diretamente) à vinculação entre beleza e moralidade almejada por Kant. Em verdade, os referidos parágrafos esboçam uma passagem entre os domínios da natureza e da liberdade, tratando da produção de objetos (sensíveis) que se relacionam tanto com o Entendimento – por envolverem um conceito (um fim) pensado pela causa produtora “ao qual est[a] [, a obra do gênio,] deve sua forma” [KU,

¹⁰ Conquanto Kant mesmo nunca empregue este termo.

AA 05: 303]¹¹ – quanto com a Razão – uma vez que se tratam de objetos plasmados com ideias estéticas, que “d[ão] tanto a pensar que jamais deix[am] compreender-se em um conceito determinado” [KU, AA 05: 315].

Assim, no caso de um objeto artístico, aponta Kant, a Imaginação, que apresenta ideias estéticas, “põe em movimento a faculdade de ideias intelectuais (a Razão) [...], põe a pensar mais do que nela pode ser apreendido e distinguido [...] permit[indo] pensar mais do que se pode expressar em um conceito determinado por palavras [KU, AA 05: 315]. A produção deste objeto, por conseguinte, implicaria na apresentação *in concreto* destas ideias estéticas.

No entanto, pelo fato de que o ser humano não pode abstrair por completo de seus interesses – e isso se reflete na produção de obras de arte, de modo que um juízo-de-gosto sobre o belo na arte “não é nenhum simples juízo-de-gosto” [KU, AA 05: 236] –, entra, aqui, algo que **ultrapassa** a questão meramente formal das faculdades-de-conhecimento. Em outras palavras, se há a participação do ser humano, há o ser humano enquanto ser racional, e toda obra de arte, enquanto “obra dos seres humanos”, por implicar em numa reflexão racional, num arbítrio, não pode ser desligada do interesse daquele que a produz. Em virtude disso, se estou julgando uma obra de arte, porque o que julgo está, desde sempre, “contaminado” pelo interesse do artista, o juízo-de-gosto em questão não é mais puro e, destarte, também aqui não está a particular ligação desejada entre Ética e Estética.

Finalmente, mesmo quando, explicitamente, admite Kant que “o belo é o símbolo do moralmente bom” [KU, AA 05: 353] não se deve, contudo, compreender “símbolo” em sua interpretação clássica, i.e., como “simples *expressão* de conceitos” [KU, AA 05: 352]. Pois, importante para a teoria kantiana que se pretende mais do que uma teoria do conhecimento, a figura do símbolo ganha, aqui, uma nova interpretação na ligação de dois objetos-de-juízo distintos.

De fato, não se trata de estabelecer uma paridade entre os conteúdos dos juízos, mas antes, de estabelecer “uma semelhança perfeita de duas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes” [Prol, AA 04: 357]. Se por “relação” entendermos as regras que utilizamos para refletir sobre os objetos-de-juízo, afirmar que uma coisa é “símbolo” de outras implica num juízo em que se identifica a forma, o aspecto formal da reflexão, **não** o conteúdo, o conceito de distintos objetos. E, assim sendo, é só neste sentido que a beleza pode ser entendida como símbolo da moralidade, i.e., a partir de um certo tipo de reflexão – de modo

¹¹ O que, por si só, distingue a arte, enquanto “obra dos seres humanos” [KU, AA 05: 303], de um mero efeito da natureza.

que o belo provoca um tipo de reflexão **análoga** à reflexão moral – e não através de uma identificação literal.

É aqui onde começa a despontar uma possível solução para aquela suposta ligação necessária entre Ética e Estética proposta por Kant (e isso sem escapar, contudo, da teoria do juízo-de-gosto estético puro sobre o belo), a saber: que é através da reflexão que podemos continuar pretendendo uma passagem justificável entre beleza e moralidade.

Ora, a afirmação kantiana de que existe, pois, uma eventual compatibilidade formal entre Ética e Estética não apenas não significa que “algo que julgamos como eticamente bom também nos aparece como belo, e que um fenômeno ou apresentação que julgamos como bela também contém uma substância que julgamos como eticamente boa”¹² – i.e., não diz respeito a uma sensificação (em sentido forte) da moralidade. Antes, surge esta afirmação numa dimensão **pragmática e sistemática**.

Sua dimensão pragmática diz respeito ao fato de que, de acordo com Kant, objetos belos “suscitam sensações que contém algo análogo à consciência de um estado-de-ânimo <*Gemütszustand*> produzido por juízos morais”. Com isso não se está afirmando, no entanto, que um juízo-de-gosto estético puro é capaz de, efetivamente, aperfeiçoar-nos moralmente. Antes, isso significa tão-somente que um genuíno juízo-de-gosto estético insinua, “torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual¹³ sem um salto demasiado violento” [KU, AA 05: 354].

Sua dimensão sistemática, por sua vez, refere-se ao problema da unidade da Razão, i.e., ao fechamento da arquitetônica da Razão pura ao qual se propõe a terceira *Crítica* – e isso sem violar a argumentação transcendental da arquitetura do sistema crítico da Razão.

Com efeito, se a pretensão de Kant com sua *Crítica do Juízo* era, sobretudo, o fechamento deste sistema (conciliando, finalmente, Ética – i.e., agir moral – e Epistemologia – i.e., conhecimento –, buscando vincular o mundo da natureza com o mundo da liberdade), e supostamente o fez através da **fundamentação transcendental do Juízo**, teve ele de, para tanto, encontrar um princípio para esta faculdade. Este princípio deveria ter a mesma necessidade dos princípios do saber e do agir, mas que, entretanto, não pudesse se fundar nem no conhecimento, nem na moralidade. Só assim consistiria o Juízo em uma “faculdade subjetiva

¹² Cf. MENKE, C., op. cit., 140.

¹³ Em verdade, embora Kant não desconsidere que o “virtuosismo do gosto” há muito serve de “alimento para a vaidade” [KU, AA 05: 433], não obstante, pontuará ele que um juízo-de-gosto genuinamente estético e puro, “ainda que não faç[a] o ser humano moralmente melhor <*sittlich besser*>, torn[a-o] porém civilizado <*gesittet*>, [pois] sobrepõ[e]-se em muito à tirania da dependência dos sentidos [i.e., daquilo que lhe agrada] e prepar[a-o] assim para um domínio, no qual só a Razão deve mandar [i.e., um domínio comum a todos os seres humanos]” [KU, AA 05: 433].

própria, que como o Entendimento e a Razão, propicia um desempenho legislativo *a priori*”¹⁴ e autônomo.

Surpreendente é o fato de que é no sentimento de prazer e desprazer onde Kant encontra esse princípio subjetivo universalmente válido; um sentimento que, se por um lado, não tem ligação com o conhecimento objetivo-determinado, por outro, diz respeito a algo eminentemente subjetivo, i.e., às faculdades básicas do ânimo que dispomos para conhecer as coisas. Nesse sentido, argumentará Kant, trata-se de um sentimento que, fundamentado num nível transcendental, podemos pressupor como algo *a priori* presente.

Mas agora, se este sentimento de prazer é, como deve ser demonstrado, fundamentado num nível transcendental, e serve de princípio ao Juízo, é, no mínimo, curioso o fato de que as iniciativas realizadas por comentadores e interpretes a fim de esclarecer a necessária ligação proposta por Kant entre beleza e moralidade não evidenciam – ou, pelo menos, não aprofundam – o que penso ser a mais plausível solução para a aparente incongruência da argumentação kantiana, a saber: **que é a partir da fundamentação transcendental do Juízo (e de seu princípio) que podemos compreender o que torna uma juízo-de-gosto sobre o belo algo genuinamente estético,¹⁵ e que é esta fundamentação transcendental o ponto de partida para que possamos vincular, legitimamente, Ética e Estética dentro do sistema crítico da Razão.**

Em vista disso, o trabalho que aqui se apresenta inicia por delinear o que entende Kant por um juízo-de-gosto estético (1.1). Examinando a qualidade (1.1.1), a quantidade (1.1.2), a relação (1.1.3) e a modalidade (1.1.4) dos juízos sobre o belo, apresento um panorama da fundamentação kantiana do tipo de experiência que temos com o belo, i.e., da experiência estética. Feito isso, a fim de buscar um anteparo para que tal fundamentação não permaneça, por assim dizer, “vazia”, apresento alguns elementos que poderiam servir à realização daquilo que Kant estabelece nos quatro momentos da *Analítica* (1.2), a saber: sua argumentação sobre *sensus communis aestheticus* (1.2.1) e ideias estéticas (1.2.2).

Num segundo momento, entrando propriamente no problema da fundamentação transcendental do Juízo, procuro mostrar como chega Kant à fundamentação transcendental desta faculdade em seu uso estético. De início, aponto que o Juízo já havia sido fundamentado

¹⁴ Cf. HÖFFE, op. cit., 293.

¹⁵ Com efeito, tal como se passa quando pretende fundamentar um princípio supremo da moralidade que determine se uma ação é genuinamente moral, o que Kant busca na primeira parte de sua terceira *Crítica* é “o-que-torna-um-juízo-**puramente**-estético” (sem dizer, contudo, que essa pureza estabelece uma tabela valorativa dos juízos-de-gosto).

num nível transcendental na *Crítica da Razão Pura* (2.1). Ali, porém, permanecia esta faculdade restrita à formação de conhecimento lógico-determinado.

Se, no entanto, para a formação de conhecimento teórico-especulativo, faz-se necessário intuições e conceitos, disso não se segue, porém, que não existam conceitos que não se refiram a intuições sensíveis (e.g., conceito de liberdade), nem intuições que não possam ser determinadas através de conceitos. Do primeiro caso são as ideias constitutivas da Razão; do segundo, aquelas singularidades da natureza sensível, as quais não podem ser definidas objetivamente, mas a respeito das quais não nos livramos de pensar – um tipo de pensamento regulativo (2.2).

Argumenta Kant em favor da legitimidade deste pensamento na medida em que ele cumpre tanto uma função sistemática, quanto uma função heurística. A primeira diz respeito à “máxima unidade” e à “máxima extensão [...] das ações do Entendimento” [*KrV*, B 672]; a segunda, à orientação do Entendimento “nos casos em que [ele] sozinho não chega” [*KrV*, B 676]. Mas se se trata de algo que cumpre um papel regulativo, é unicamente porque este pensamento obedece a um certo princípio, conquanto se trate de um princípio subjetivo. E este princípio denomina Kant de princípio da conformidade a fins da natureza (2.3), um princípio para julgar sobre o que não podemos efetivamente conhecer.

Ora, se se trata de um princípio do julgar, não surpreende o fato de que é propriamente na *Crítica do Juízo* onde Kant se detém de forma mais demorada sobre a exposição (2.3.1) e dedução (2.3.2) deste princípio, fundamentando-o num nível transcendental. É digno de nota, contudo, que não é num único sentido que encontramos o conceito de “conformidade a fins” na arquitetura do sistema crítico-transcendental da Razão (2.4). E, dentre os sentidos de conformidade a fins, é, porém, aquilo que denomina Kant uma “conformidade a fins estética” (2.4.1) o que dá a conhecer “um princípio que o Juízo coloca como princípio inteiramente *a priori* na sua reflexão sobre a natureza, a saber, o princípio de uma conformidade a fins formal da natureza, segundo suas leis particulares (empíricas) para nossa faculdade-de-conhecimento” [*KU*, AA 05: 193]. Isso porque considerar um objeto como esteticamente conforme a fins não é outra coisa senão admitir que, no arranjo de suas partes, há como que uma organização para um conhecimento em geral, no qual nossas faculdades-de-conhecimento estão dispostas num estado de jogo livre e harmonioso. Esta “organização para o conhecimento em geral” se refere a uma subjetividade comum a todos os seres racionais humanos – i.e., a constelação formal das faculdades-de-conhecimento em livre jogo. E isso nos leva (ou pode nos levar) a crer que é em função desta subjetividade comum (ou universalmente válida) que um juízo-de-gosto de se conecta com um juízo moral: pela comunicabilidade do estado-de-ânimo

No entanto, no terceiro e último capítulo deste trabalho, onde inicio por mostrar os possíveis interesses que o belo desperta (3.1), mostro também que, de acordo com Kant, um suporte interesse por comunicar um estado-de-ânimo não é senão um interesse empírico (3.1.1). E que muito mais interessante seria o interesse intelectual que o belo – sobretudo o belo da natureza – pode despertar (3.1.2). Isso porque um tal interesse intelectual implicaria reconhecer uma ordem racional na natureza; uma ordem, contudo, que nós mesmos atribuímos a ela, via heautonomia do Juízo (3.2); uma ordem graças à qual podemos esperar encontrar um significado moral nas belas formas da natureza (3.3).

CAPÍTULO 1 – A ANALÍTICA DO BELO (E SUA REALIZAÇÃO)

A utilidade do conhecimento não é a beleza [HN, AA 16: 124].

Mas, ou muito me engano, ou acabo de escrever um capítulo inútil.

(Memórias póstumas de Brás Cubas, *Machado de Assis*)

1.1 FUNDAMENTAÇÃO DOS JUÍZOS-DE-GOSTO: A ANALÍTICA DO BELO

1.1.1 Desinteresse e a subjetividade: o primeiro momento

O primeiro aspecto dos juízos-de-gosto abordado por Kant na *Analítica do Belo* é a qualidade. É neste primeiro momento que ele trata do desinteresse envolvido em juízos-de-gosto estéticos. É onde ele afirma que “*gosto* é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante um comprazimento ou descomprazimento *independente de todo interesse*. O objeto de um tal comprazimento chama-se *belo*” [KU, AA 05: 211].

Interesse, para Kant, diz respeito “ao comprazimento que ligamos à representação da existência de um objeto” [KU, AA 05: 204]. O juízo-de-gosto, por sua vez, é essencialmente estético [cf. KU, AA 05: 203]. Isso significa que, sem tomar em consideração o objeto propriamente dito, o “considerar-algo-belo” depende do modo como que a representação desse objeto afeta o sujeito.

Do fato de que se trata de um juízo que não diz respeito ao objeto, segue-se que o juízo-de-gosto não é um juízo lógico, através do qual se busca formar conhecimento sobre o que se julga. Isso porque “apreender [um objeto] pela sua faculdade-de-conhecimento (quer em um modo de representação claro ou confuso) [...] é algo totalmente diverso do que ser consciente desta representação com a sensação de comprazimento” [KU, AA 05: 204].

Por outro lado, ao afirmar que se trata de um juízo que tem como parâmetro, como fundamento de determinação o sujeito, isto é, o comprazimento que este sente, Kant nega o que vem “de fora” e “de cima”, i.e., critérios externos que operem como “um já-determinado em relação ao objeto”¹⁶ e à sua beleza. E esta ausência de critérios <*Kriterienlosigkeit*>¹⁷ reforça o papel decisivo do próprio sujeito em juízos-de-gosto: juízos que não dizem nada sobre o

¹⁶ BARTUSCHAT, Wolfgang. *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a/M: Klostermann, 1972, p. 93.

¹⁷ Cf. KULENKAMPFF, op cit., p. 72.

objeto ou o estado de coisas do mundo, mas única e exclusivamente ao estado de sensação <Empfindungszustand> de quem julga.¹⁸

Contudo, Kant tem de mostrar que, dentre os modos que uma representação pode afetar o sujeito, só o belo não depende de algo externo, i.e., do objeto, mas tão-somente do que se passa no sujeito em virtude da representação do objeto. E sobre isso é a sua argumentação no primeiro momento de *Analítica*.

Identificando “três relações diversas das representações ao sentimento de prazer e desprazer, com referência ao qual distinguimos entre si objetos ou modos de representação” [KU, AA 05: 209-210], Kant difere o belo do agradável e do bom. O juízo do agradável, considera ele, traz consigo uma referência ao objeto, pois “agradável é o que apraz aos sentidos na sensação” [KU, AA 05: 205] – i.e., na sensação que o objeto provoca.

Kant chama atenção para os diferentes significados que o termo “sensação” pode ter [cf. KU, AA 05: 205]. Por um lado, pode-se considerar que tudo o que afeta o sujeito, tudo o que ele sente é, de certo modo, “sensação”. Este seria o sentido mais amplo do termo, pois, neste caso,

impressões dos sentidos, que determinam a inclinação, ou princípios da Razão, que determinam a vontade, ou simples formas refletidas da intuição, que determinam o Juízo, são, no que concerne ao efeito sobre o sentimento de prazer, inteiramente a mesma coisa [KU, AA 05: 206].

Por outro lado, pode-se considerar que, num sentido mais estrito, “sensação” refere-se tão somente àquilo que age sobre a Sensibilidade do sujeito. E esta “sensação”, por sua vez, pode ser considerada objetiva ou subjetivamente: no primeiro caso, ela diz respeito à impressão do objeto nos sentidos, como, e.g., à percepção sensorial das cores; no segundo caso, refere-se a algo que permanece “simplesmente subjetivo, e que absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto” [KU, AA 05: 206]. E a fim de evitar uma “confusão bem usual” [KU, AA 05: 205], Kant denomina esta última “sentimento”, reservando o termo “sensação” àquela “representação objetiva dos sentidos” [KU, AA 05: 206]. E é com base nesta última que denomino algo “agradável”.

Agradável diz respeito, então, àquilo que não só afeta, mas deleita <vergnügt> meus sentidos [KU, AA 05: 207]. Trata-se, portanto, de um comprazimento patologicamente condicionado [KU, AA 05: 209]: condicionado pela sensação que o objeto provoca nos meus

¹⁸ Cf. KULENKAMPPF, loc. cit.

sentidos. É em função disso que Kant afirma que “meu juízo sobre um objeto, pelo qual o declaro agradável, express[a] um interesse” em relação ao objeto [KU, AA 05: 206-207].

De fato, não parece fazer sentido denominar “agradável” algo que não afeta **minhas** sensações. É uma vez que esta afetação provoca um deleite, o juízo sobre o agradável vem acompanhado de um desejo, uma ânsia <Begierde> pela existência do objeto sensorialmente delectante [KU, AA 05: 207]. É devido a esta dependência do objeto que Kant considera que “o comprazimento no agradável é ligada a interesse” [KU, AA 05: 205]. Contudo, enquanto o interesse ligado ao agradável se refere à sensação que um objeto pode provocar nos sentidos de quem julga, o interesse que Kant atribui ao bom é um interesse da Razão.

Afirma Kant que “bom é o que apraz mediante a Razão pelo simples conceito”, i.e., “o conceito de um fim” [KU, AA 05: 207]. Seu juízo envolve, por conseguinte, um “(pelo menos possível) querer” <Wollen> da Razão voltado a este fim [cf. KU, AA 05: 207].

Este “querer” envolvido no juízo sobre o bom diz respeito ao fato de que “a gente quer o bom porque é bom, e é bom porque garante ou promete um prazer”¹⁹. E este prazer que o bom “garante ou promete” pode, por sua vez, ter duas formas: ou o objeto apraz porque é bom para algo, ou porque é bom em si. No primeiro caso, o objeto apraz porque serve para um determinado fim; no segundo, porque ele é um fim em si mesmo. Lá, trata-se de algo “mediatamente-bom”; aqui, de algo “imediatamente-bom” [KU, AA 05: 208].

Em ambos os casos, porém, há uma certa “estima” pelo objeto [cf. KU, AA 05: 210]. Isso porque, no primeiro caso, tenho um apreço pelo objeto na medida em que me serve como meio para alcançar um determinado fim; no segundo, essa estima (respeito) já vem incrustada no próprio objeto, como, e.g., no caso da lei moral.

Ora, tanto num caso quanto no outro, trata-se de um “comprazimento prático” [KU, AA 05: 209], relativo a uma vontade, a um querer direcionado ao objeto. Em vista disso, considera Kant que “o comprazimento no bom é ligado a interesse” [KU, AA 05: 204], pois “querer alguma coisa e ter comprazimento na sua existência, i.e., tomar um interesse por ela, é idêntico” [KU, AA 05: 209].

Ao passo que o juízo sobre o agradável e sobre o bom envolvem um interesse relativo ao objeto julgado, i.e., à sua existência, o juízo sobre o belo – assim o considera Kant – apraz na mera contemplação: uma contemplação pura, livre²⁰ e desinteressada [cf. KU, AA 05: 205; 210].

¹⁹ Ibid., p. 75.

²⁰ De acordo com Ginsborg, “poder-se-ia pensar que este ponto se refere à ‘liberdade’ no jogo entre Imaginação e Entendimento, que Kant introduz no segundo momento. Contudo [...] isso seria um erro. Quando Kant sublinha a

Com efeito, a qualidade do “desinteresse” é o ponto de partida para a argumentação de Kant na *Analítica do Belo*. Só sob a compreensão do que (não) está envolvido em juízos-de-gosto estéticos puros Kant poderia dar continuidade à sua exposição sobre o belo.²¹ E ele deixa clara a importância disso ao afirmar, logo na primeira nota de rodapé da *Analítica* que, na sua análise dos momentos dos juízos-de-gosto, “tom[ou] em consideração primeiro os da qualidade, porque o juízo sobre o belo encara estes em primeiro lugar” [KU, AA 05: 203, nota].

Disso se segue que, sem o critério do desinteresse, não há – ao menos, não em termos kantianos – qualquer eventual discussão sobre juízos-de-gosto estéticos: uma atitude, uma postura desinteressada por parte do sujeito é linha de largada para possíveis juízos-de-gosto sobre o belo. Mas o que é, afinal, esta postura desinteressada do sujeito perante o objeto?

Kant pontua que, “se a questão é se algo é belo, então não se quer saber se a nós ou a qualquer um importa ou sequer possa importar algo da existência da coisa, e sim como a ajuizamos na simples contemplação” [KU, AA 05: 204]; quer-se saber, segue ele linhas abaixo, “somente se esta simples representação do objeto em mim é acompanhada de comprazimento, por indiferente que sempre eu possa ser com respeito à existência do objeto desta representação” [KU, AA 05: 205]. De fato, arremata Kant, categoricamente: “não se tem que simpatizar minimamente com a existência da coisa, mas ser a esse respeito completamente indiferente para em matéria de gosto desempenhar o papel de juiz” [KU, AA 05: 205].

Assinala-se, dessa forma, um tipo peculiar de ajuizamento: um ajuizamento no qual “não é designado absolutamente nada no objeto” [KU, AA 05: 204], no qual não se atribui nenhum conceito a ele (nem teórico, nem prático) [cf. KU, AA 05: 209], e no qual sequer se sustenta um interesse pelo que se julga (quer seja um interesse dos sentidos, quer seja um interesse da Razão) [cf. KU, AA 05: 210]. Trata-se, antes, de um juízo que se refere, sobretudo, ao sujeito, i.e., ao modo como ele “sente a si próprio” e ao “modo como ele é afetado pela sensação” [KU, AA 05: 203].

liberdade do comprazimento no belo, ele quer com isso separá-lo do comprazimento no agradável e no bom, enquanto ele, no segundo momento, está empenhado em separar juízos de beleza <Schönheitstheile> de juízos cognitivos não-valorativos <nicht-wertende kognitive Urteile>, nos quais a atividade da Imaginação é regida por conceitos” (GINSBORG, Hannah. *Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe* (§§ 1-9). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 62-63). Assim, segundo ela, uma coisa é o juízo-de-gosto sobre o belo ser livre de interesses; outra, é ser livre conceitos. Já Bartuschat não parece tão taxativo nessa separação; antes, ele vê essa “liberdade do comprazimento” como algo não apenas diz respeito ao fato de que o sujeito não se vê patológica ou praticamente interessado pelo objeto, mas que se refere, também, ao fato de que, num juízo-de-gosto, o sujeito não procura um conceito sob o qual possa simplesmente subsumir o objeto <ein unter es einfach Subsumierbares> (cf. BARTUSCHAT, op. cit., p. 96). Esta última posição parece fazer mais sentido, uma vez que Kant mesmo iniciará o segundo momento da *Analítica* afirmando que o comprazimento universal sem conceitos do juízo-de-gosto sobre belo pode ser inferido da explicação anterior, i.e., da independência de interesse [cf. KU, AA 05: 211].

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 97.

Esta “afetação”, conquanto subjetiva, não diz respeito a quaisquer inclinações individuais do sujeito pelo objeto – pois, nesse caso, se trataria de algo “agradável”; tampouco se refere a um sentimento de aprovação, estima ou respeito em relação ao objeto – porque, neste caso, se trataria de algo “bom”. É, antes, uma afetação que não depende exatamente **do** objeto, mas sim do que **eu** faço com a representação dele em mim mesmo [KU, AA 05: 205]: uma afetação, de acordo com Kant, que diz respeito às faculdades-de-representação do sujeito que, em virtude da representação de um objeto, mantém-se num estado meramente contemplativo, do qual “o ânimo torna-se consciente no sentimento” [KU, AA 05: 204].

De que modo essa “afetação” diz respeito às faculdades-de-representação do sujeito, isso é algo que Kant ainda terá que mostrar. Por ora, ele se limita a dizer que este sentimento, este comprazimento que sentimos com o belo refere-se a um “favor” <Gunst>. E isso, por mais obscuro que possa parecer, pode revelar muita coisa – senão sobre a origem desse prazer, ao menos sobre o tipo de experiência que é este juízo meramente contemplativo com o belo.

Isso porque “favor” envolveria uma concessão <Gönnen>, “que não é nunca mero desapego, mas, pelo contrário, livre apego <freie Bindung>”²². Nesse sentido, seria um tipo de comprazimento semelhante ao que sentimos (ou podemos sentir) com a felicidade ou o sucesso de outro: um comprazimento abnegado, que não diz respeito a algo particularmente meu – porque não se refere à minha felicidade ou ao meu sucesso –, mas é **meu** comprazimento – porque sou eu que sinto. A diferença, contudo, é que no caso de juízos-de-gosto esta abnegação diz respeito não só a algo propriamente meu (i.e., minha felicidade, minha satisfação, meu interesse), mas também ao próprio objeto-do-juízo que desencadeia este comprazimento. E é em função disso que afirma Kant que “o comprazimento que determina o juízo-de-gosto é independente de **todo** interesse” [KU, AA 05: 204].

Este sentimento de prazer – um prazer desinteressado – é só uma das figuras aparentemente contraditórias da terceira *Crítica*, mas já identifica o tipo de postura exigida do sujeito em juízos-de-gosto estéticos sobre o belo: uma distância em relação ao objeto. O que mais caracteriza a atitude o sujeito diante do belo, Kant irá desenvolver nos momentos subsequentes de sua exposição. Por ora, esta distância (estética) é o que garante²³ que e se o juízo-de-gosto não se trata, em primeiro lugar, de um juízo sobre o agradável ou sobre o bom; por ora, esta atitude é colocada em termos de um desinteresse que, por sua vez, oferece tanto

²² BIEMEL, Walter, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1959, p. 40.

²³ Dois pontos surgem aqui: saber se estamos aptos a assumir esta postura distanciada – que, aparentemente, assegura que o juízo em questão seja um juízo sobre o belo – e como ter consciência disso. Estas questões serão retomadas no segundo momento (cf. notas 43 e 50).

uma dimensão negativa quanto positiva. A primeira caracteriza o belo como, simultaneamente não-gradável e não-bom; a segunda, revela um prazer não com o objeto, mas do sujeito consigo mesmo, i.e., com ele em virtude da representação do objeto.

Esse aspecto “positivo” do desinteresse revela o caráter essencialmente subjetivo do juízo-de-gosto sobre o belo – caráter que Kant retomará e aprofundará no momento seguinte de sua *Analítica*, onde tenta mostrar que, embora “a beleza, sem referência ao sentimento do sujeito, por si não é nada” [KU, AA 05: 218], este sentimento não tem validade meramente subjetiva, mas uma pretensão de validade universal.

1.1.2 Não-conceitualidade e reivindicação de universalidade: o segundo momento

O segundo momento da *Analítica do Belo* é o ponto central da exposição de Kant sobre os juízos-de-gosto estéticos. É onde ele argumenta em favor do aspecto não-conceitual dos juízos-de-gosto sobre o belo e, simultaneamente, da (pretensão de) validade universal que estes juízos envolvem. “Belo é o que apraz universalmente sem conceitos” [KU, AA 05: 219]: essa é sua inferência neste segundo momento.

Trata-se do ponto central da exposição kantiana porque é neste momento que Kant afirma que um juízo-de-gosto estético sobre o belo, ainda que subjetivo, é um juízo acerca do qual podemos, sim, discutir. Kant descarta, com isso, a formulação “belo para mim”, pois, de acordo com ele, não se deve denominar “belo” aquilo que apraz meramente a quem julga [cf. KU, AA 05: 212]; antes, declarar algo “belo” vem acompanhado da exigência de que outros concordem com meu juízo.

E para que tal exigência possa fazer algum sentido, deve-se ter um fundamento para tanto; um fundamento que, embora não seja objetivo (porque se trata de um juízo que se refere ao sujeito e àquilo que ele sente, e não ao objeto), seja objetivamente válido. Tal fundamento nos é dado neste segundo momento, mais precisamente, no § 9 – a assim chamada “chave da crítica do gosto” [KU, AA 05: 216]. É ali onde Kant fornece a fundamentação transcendental do juízo-de-gosto sobre o belo: daí a epicentralidade do segundo momento da *Analítica*.

Disso não se segue, contudo, que estes parágrafos sejam de todo claros – sobretudo no que diz respeito à estrutura da argumentação de Kant. Isso porque, entre os §§ 6 e 9, que compõem este segundo momento da análise kantiana, pode-se distinguir três etapas, três passos da argumentação – a saber: a descrição do problema, a fundamentação do problema, e a avaliação do problema descrito.

O primeiro passo diz respeito à exposição daquilo que se exige num juízo-de-gosto sobre o belo, i.e., à afirmação de que se trata de um juízo que reivindica uma universalidade, a qual não se baseia em conceitos; o segundo, à justificação desta reivindicação de universalidade; o terceiro, por sua vez, à verificação daquela reivindicação, i.e., como, na prática, se expressa a suposta universalidade que “ampara”, por assim dizer, um juízo-de-gosto sobre o belo.

No entanto, problemático é o fato de que Kant antecipa o passo da avaliação (que ele realiza na segunda metade do § 8, com a figura de uma “voz universal” que aquele que profere um juízo-de-gosto sobre o belo crê ter a seu favor para reivindicar a adesão de qualquer um [cf. *KU*, AA 05: 216]), colocando-o antes do passo da justificação (que ele dá, efetivamente, no § 9).

Isso soa um tanto estranho porque, se se trata de avaliar se e de que modo um determinado juízo manifesta uma pretensão de validade universal, esta avaliação, enquanto tal, não parece dizer respeito àquilo que serve de base, de alicerce para tal reivindicação de universalidade, mas sim à possível realização do que o juízo-de-gosto reivindica. Em duas palavras, a avaliação da reivindicação de uma validade universal em juízos-de-gosto através a figura de uma voz universal que se crê ouvir não diz respeito à fundamentação destes juízos, mas àquilo que atesta que e se se está julgando de acordo com o que o juízo-de-gosto reivindica com base numa fundamentação transcendental. E sobre isso – i.e., sobre a possibilidade de realização do que é fundamentado em juízos-de-gosto – será discutido na segunda parte deste capítulo. Por ora, detenho-me nos outros dois pontos deste segundo momento da *Analítica do Belo*: o que o juízo-de-gosto reivindica, e o que fundamenta tal reivindicação.

Inicia Kant o segundo momento da *Analítica do Belo* afirmando que “o belo é o que é representado sem conceitos como objeto de um comprazimento universal” e, segue ele “esta explicação do belo pode ser inferida da sua explicação anterior, como um objeto do comprazimento independente de todo interesse” [*KU*, AA 05: 211].

Ora, no primeiro momento, o desprendimento, o distanciamento em um juízo-de-gosto foi posto em sentido meramente negativo, i.e., no sentido “ser livre **de** algo”. Este “algo” era todo e qualquer interesse, “pois nenhum interesse, quer o dos sentidos, quer o da Razão, arranca aplauso” em juízos-de-gosto [*KU*, AA 05: 210]. Agora, no segundo momento, Kant parece querer oferecer a dimensão positiva desse distanciamento. E esta dimensão positiva seria “ser livre **para** algo”. Posto de outro modo, lá, a “libertação” em um juízo-de-gosto tem o aspecto de renúncia; aqui, de emancipação.

Kant enuncia o caráter positivo dessa “emancipação” da seguinte forma: “aquilo, a respeito de cujo comprazimento alguém é consciente de que ela é nele próprio independente de todo interesse, isso ele não pode ajuizar de outro modo, senão de que tenha de conter um fundamento do comprazimento para qualquer um” [KU, AA 05: 211].

Assim sendo, à primeira vista, a universalidade pretendida em juízos-de-gosto parece decorrer do fato de que, uma vez que o juízo-de-gosto não repousa sobre nenhum interesse de quem julga, esse juízo tem, por exclusão, de ser considerado válido para toda e qualquer pessoa. Em duas palavras: o que não é privado e diz respeito meramente ao sujeito, é público e objetivamente válido, como num juízo de conhecimento. Mas, segue Kant linhas abaixo,

de conceitos essa universalidade tampouco pode surgir. Pois conceitos não oferecem nenhuma passagem ao sentimento de prazer ou desprazer (exceto em leis práticas puras, que, porém, levam consigo um interesse, semelhante ao qual não se encontra nenhum ligado ao juízo-de-gosto puro [KU, AA 05: 211-212].

Kant estabelece, como isso e mais uma vez, um cenário aparentemente contraditório: de um lado, o juízo-de-gosto sobre o belo é um juízo estético, i.e., subjetivo (que se refere ao sujeito e não ao objeto propriamente dito); de outro, trata-se de um juízo no qual se fala “do belo **como se** a beleza fosse uma qualidade do objeto e o juízo fosse lógico (constituindo através de conceitos do objeto um conhecimento do mesmo)” [KU, AA 05: 211].

Nesse ponto, é interessante notar que, se nas primeiras linhas da *Analítica do Belo* Kant tomou o cuidado de frisar que “o juízo-de-gosto não é [...] nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico” [KU, AA 05: 203], agora ele afirma que o juízo-de-gosto pode “pressupor a sua validade para qualquer um” justamente porque “possui semelhança com o lógico” [KU, AA 05: 211]. E esta semelhança é o fato de que tanto um quanto outro não são (ou não pretendem ser) válidos única e exclusivamente para o sujeito que julga.

No caso de um juízo lógico de conhecimento, uma validade universal – o que equivale dizer, uma validade objetiva [cf. *Prol*, AA 04: 298] – decorre do fato de que este juízo, enquanto um juízo empírico²⁴, repousa “sobre um conceito do Entendimento puro” [*Prol*, AA 04: 299].

²⁴ Kant distingue juízos empíricos (ou de experiência) de juízos de percepção da seguinte forma: “que o quarto seja quente, o açúcar doce, o absinto desagradável, são juízos de um valor simplesmente subjetivo. Não pretendo que em todo o tempo, eu próprio ou qualquer outro deva assim sentir; estes juízos exprimem apenas uma relação de duas sensações ao mesmo sujeito, a saber, eu próprio, e também unicamente na minha disposição atual da percepção e não devem, pois, valer para o objeto: a tais juízos dou o nome de juízos de percepção. Algo de completamente diferente se passa com o juízo de experiência. O que a experiência me ensina em certas circunstâncias deve sempre ensinar-mo a mim e também a qualquer outro, e a validade da mesma não se restringe ao sujeito ou à sua disposição momentânea. Por conseguinte, enuncio todos os juízos deste gênero como objetivamente válidos; por exemplo, quando digo: o ar é elástico; este juízo é, a princípio, apenas um juízo de percepção; relaciono apenas nos meus sentidos duas sensações uma à outra. Se ele deve ser chamado juízo de

Assim, se se trata de um juízo que tem como base um conceito, “então ele vale também para qualquer um que represente um objeto através deste conceito” [KU, AA 05: 215].

No caso de um juízo-de-gosto, por sua vez, Kant tem que mostrar em que sentido um juízo subjetivo, que não repousa em conceitos, pode, contudo, pretender semelhante validade objetiva. Esse é o seu movimento no segundo momento da *Analítica*.

A saída de Kant é, primeiro, ter claro o que se reivindica com um juízo-de-gosto – se se pretende que o comprazimento com este juízo valha só para mim ou para qualquer um – e se se pode, com razão, fazê-lo. No primeiro caso, admite-se que o juízo repousa sobre um sentimento privado, e aqui parece valer a máxima latina: *de gustibus non est disputandum*. Tal é o juízo sobre o agradável: um juízo do “gosto dos sentidos” [KU, AA 05: 214], cuja validade do comprazimento se limita simplesmente àquele que julga.

Ora, se, como visto no primeiro momento, “agradável” é o que satisfaz **minhas** inclinações, **minhas** preferências, não só não parece fazer sentido alguém querer disputar sobre isso com o intuito de dizer que o que eu denomino agradável não o é, i.e., que algo não satisfaça minhas preferências, ainda que eu assim o julgue: tampouco parece fazer sentido eu querer imputar ao outros a validade deste juízo, porque é um juízo que diz respeito tão-somente à minha satisfação privada!

Com efeito, se a alguém agrada um determinado vinho, uma determinada cor, um determinado som, deve-se ter em conta que isso lhe é agradável, ao passo que para outro pode não ser. Altercar sobre isso, assinala Kant, “com o objetivo de censurar como incorreto o juízo de outros; que é diverso do nosso, como se fosse logicamente oposto a este, seria tolice” [KU, AA 05: 212]. Isso porque o juízo sobre o agradável, conquanto seja um juízo estético [cf. KU, AA 05: 215], envolve um comprazimento de validade meramente privada, de modo que “acerca do agradável vale o princípio: cada um tem seu próprio gosto (dos sentidos)” [KU, AA 05: 212].

Em contrapartida, no segundo caso, se se pretende que o comprazimento tenha validade para qualquer um, é precisamente porque este juízo não repousa sobre algo privado. E tomando em consideração aquelas “três relações diversas das representações ao sentimento de prazer e desprazer” do sujeito [KU, AA 05: 209], somente comprazimento com o bom e com o belo reivindicam validade para qualquer um.

Que o juízo sobre o bom reivindique validade para qualquer um, considera Kant, deve-se ao fato de que “o bom é representado somente por um conceito como objeto de um

experiência, exijo que esta conexão se submeta a uma condição que a torne universalmente válida. Quero, pois, que em todo o tempo eu próprio e também cada um una necessariamente a mesma percepção em idênticas circunstâncias” [Prol, AA 04: 299].

comprazimento universal” [KU, AA 05: 213]. Este conceito, como visto, é o conceito de um fim, e o objeto apraz na medida em que serve para alcançar um fim ou é, ele mesmo, este fim.

Neste caso, o comprazimento com o bom parece ter menos a ver com o que algo sujeito “sente”, e mais com a concordância do objeto com aquilo que se espera dele. O bom apraz, portanto, se e na medida em que um objeto preenche satisfatoriamente o conceito daquilo que ele deva ser. E a validade universal deste comprazimento dependente de conceito – ainda que não um conceito puro do Entendimento, como nos juízos lógicos, mas da Razão [cf. KU, AA 05: 207] – é essencialmente distinta daquela validade reivindicada no comprazimento com o belo.

De acordo com Kant, a universalidade reivindicada no comprazimento com o belo seria de “índole peculiar” [KU, AA 05: 215]. Isso porque este comprazimento parece estar situado tipologicamente situado entre o comprazimento do agradável e o do bom.²⁵

Assim como o agradável, o comprazimento com o belo está radicado na esfera não-conceitual, pois

quando se julgam objetos simplesmente segundo conceitos, toda a representação da beleza é perdida. Logo, não pode haver tampouco uma regra, segundo a qual alguém devesse ser coagido a reconhecer algo como belo. Se um vestido, uma casa, uma flor é bela, disso a gente não deixa seu juízo persuadir-se por nenhuma razão ou princípio. A gente quer submeter o objeto aos seus próprios olhos, como se seu comprazimento dependesse da sensação [KU, AA 05: 215-216].

Ao mesmo tempo, como o bom, o comprazimento com o belo se comporta como se dependesse de um conceito do objeto e como se pudesse, a partir disso, justificar e pleitear o acordo de todos que julgassem de acordo com este conceito. Com efeito, de acordo com Kant, se alguém considera algo “belo”, ele “fala da beleza **como se** ela fosse uma propriedade das coisas. Por isso ele diz: a *coisa* é bela, e não conta <rechnet> com o acordo unânime de outros em seu juízo de comprazimento [...], mas o exige <fordert> deles” [KU, AA 05: 212-213].

Ora, o que há de “peculiar”, aqui, é o fato de que, por um lado, parece que dispomos de muito pouco para poder reivindicar qualquer universalidade, como no caso do agradável; por outro lado, ainda assim, o fazemos, i.e., reivindicamos uma validade universal como se fosse expressamente justificável, i.e., como no caso dos juízos sobre o bom, que “possuem universalidade lógica, não meramente estética; pois eles valem sobre o objeto, como conhecimentos do mesmo, e por isso para qualquer um” [KU, AA 05: 215].

²⁵ Cf. KULENKAMPFF, op. cit., p. 86.

Esta peculiaridade consiste, portanto, no fato de que o que se reivindica em juízos-de-gosto sobre o belo é uma universalidade, sim, mas uma universalidade subjetiva: uma universalidade não lógica, mas estética; uma universalidade que assinala “a validade não da referência de uma representação à faculdade-de-conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para cada sujeito” [KU, AA 05: 214].

Que não se trate da validade da referência de uma representação à faculdade-de-conhecimento, deve-se ao fato de que o juízo sobre o belo “não conecta o predicado da beleza ao conceito do *objeto*, considerado em sua inteira esfera lógica” [KU, AA 05: 215]; que se trate da validade da referência de uma representação ao sentimento de prazer para cada sujeito, significa que o juízo sobre o belo é singular, ainda que não seja privado.

O juízo-de-gosto não é um juízo privado justamente porque não pretende valer só para o sujeito, mas estende sua validade “sobre a esfera inteira dos que julgam” [KU, AA 05: 215]; é, contudo, um juízo singular porque não faz generalidades. Isso significa que dizer “esta rosa é bela” não é o mesmo que dizer “as rosas, em geral, são belas”. Este último é simplesmente “um juízo lógico fundado sobre um juízo estético” [KU, AA 05: 215]; o primeiro, por sua vez, é um juízo estético, porque se refere ao sujeito, i.e., àquilo que ele sente.

Ora, Kant descreve a universalidade subjetiva dos juízos-de-gosto sobre o belo como algo fundado num elemento subjetivo que se “pode pressupor em todo outro” [KU, AA 05: 211]. Resta, contudo, mostrar qual é este elemento subjetivo e que tipo de comprazimento é esse, através do qual se pode “exigir universalmente este acordo unânime” justamente porque pode ser “presum[ido] para cada um [em] seus juízos-de-gosto” [KU, AA 05: 214]. Além disso, ele tem que mostrar de que modo este elemento subjetivo e este comprazimento se vinculam, para poder dizer que o comprazimento em um juízo-de-gosto com o belo pode, com alguma razão, pretender uma validade universal subjetiva. Em duas palavras, Kant tem que mostrar o que está por trás, qual a condição (subjetiva) da reivindicação de universalidade desse comprazimento num juízo-de-gosto sobre o belo. E este é o ponto do § 9, a “chave da crítica do gosto” [KU, AA 05: 216].

Antes mesmo de entrar no problema da justificação da pretensão de validade universal em juízos-de-gosto sobre o belo, Kant afirma que isso “é na verdade uma curiosidade não para o lógico, mas sim para o filósofo transcendental” [KU, AA 05: 213]. Ele já aponta, com isso, que é neste nível transcendental que se dará a discussão sobre uma possível universalidade em juízos-de-gosto, e é neste nível que podemos compreender tal reivindicação.

Considerando que “transcendental” se refere ao “conhecimento *a priori* [...] pelo qual conhecemos que e de que modo certas representações [...] são empregadas ou são possíveis

unicamente *a priori* (i.e., a possibilidade do conhecimento ou o uso do mesmo *a priori*)” [KrV, B 80], dizer que a discussão sobre uma reivindicação de validade universal em juízos-de-gosto se dá num nível transcendental implica dizer que ela concerne, de algum modo, às nossas faculdades-de-conhecimento *a priori*.²⁶

Kant tem de mostrar, precisamente, qual é este modo, i.e., qual é a estrutura transcendental do juízo-de-gosto sobre o belo – estrutura que, até então, só foi apresentada negativamente, i.e., em termos do que este juízo-de-gosto **não** é. Sua tarefa, portanto, é apontar a dinâmica de nossas faculdades-de-conhecimento (neste juízo que não estabelece nenhum conhecimento sobre o objeto) e qual a relação desta dinâmica com um sentimento de prazer, do qual se pretende validade universal.²⁷

Ora, se há uma pretensão de universalidade, é porque algo, neste juízo, pode ser comunicado. Com efeito, o § 9 investiga, sobretudo, as condições da comunicabilidade <Mitteilbarkeit> do comprazimento com o belo [KU, AA 05: 217], i.e., o que torna este comprazimento apto para ser comunicado. E a fim de determinar o que torna o prazer estético comunicável, Kant parte da “investigação da questão, se no juízo-de-gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento do objeto ou se este ajuizamento precede o prazer” [KU, AA 05: 217].

Considera Kant que, se o prazer precede o ajuizamento, trata-se de um prazer imediato, i.e., que depende “imediatamente da representação pela qual o objeto é *dado*” [KU, AA 05: 217]; se, porém, o prazer precede do ajuizamento, ele é um prazer mediato.

Um prazer imediato, já vimos, é aquele que sentimos com o agradável: o prazer da sensação sensorial, de validade meramente privada. O prazer no agradável, portanto, seria um “prazer de via-curta”,²⁸ com o qual “de bom grado dispens[a-se] todo o julgar” [KU, AA 05: 207], i.e., toda a reflexão.²⁹ Por outro lado, um prazer é mediato na medida em que é mediado

²⁶ Cf. EISINGER GUIMARÃES, Rômulo. Onde (não) entram voz universal e *sensus communis* nos juízos-de-gosto?. *Studia Kantiana*, v. 16, n. 1 (abr. 2018), p. 75.

²⁷ Kulenkampff aponta que “a tarefa do § 9 é a integração das formulações sobre as características necessárias do juízo sobre o belo: seu caráter estético, e sua forma conceitual <Begriffsform> (KULENKAMPFF, op. cit., p. 88). Isso Kant o faz, como a argumentação a seguir pretende mostrar. No entanto, Kulenkampff afirma também que “a pergunta temática do § 9 é precisamente esta: qual é o sentido do prazer [estético] e qual o sentido do conceito determinante do objeto, que são pensados necessariamente no juízo sobre o belo” (Ibid., p. 89). Ora, a menos que este “conceito” seja o conceito de “beleza” – que, por si só, não determina nada no objeto, mas o que eu sinto em relação a ele – parece problemático falar de um “conceito determinante” em juízos-de-gosto sobre o belo. Pois, de acordo com o próprio Kant, “o juízo-de-gosto [...] determina independentemente de conceitos o objeto com relação ao comprazimento e ao predicado da beleza” [KU, AA 05: 219].

²⁸ EISINGER GUIMARÃES, Rômulo. »Kakav je osjećaj?«: o onome što je posrijedi u sudovima ukusa i emocionalnom samoznanju = “How does it feel?»: on what plays in judgments of taste and emotional self-knowledge. *Filozofska istraživanja*, v. 39 n. 1 (Mar. 2019), p. 112.

²⁹ Kulenkampff acusa Kant de não tomar em consideração que o juízo sobre o agradável exige, sim, uma reflexão por parte do sujeito, porque sem reflexão, um juízo do tipo “isso me é agradável” seria sem sentido <*sinnlos*> (cf.

por algo: não é um prazer no objeto, mas que decorre de seu ajuizamento. Este ajuizamento seria, contudo, de uma ordem particular, porque não fornece conhecimento sobre o objeto, revelando, por isso mesmo, “uma propriedade de nossa faculdade-de-conhecimento, a qual sem este desmembramento teria ficado desconhecida” [KU, AA 05: 213]. Esta “propriedade desconhecida” diz respeito ao fato de que, até o momento, julgar um objeto implicaria determinar algo sobre ele, i.e., conhecê-lo.

Com efeito, na *Crítica da Razão Pura*, Kant nos mostra que, para formarmos conhecimento sobre os objetos, nós, seres racionais humanos, dispomos essencialmente de “dois troncos” [KrV, B 29]: Sensibilidade e Entendimento. Pela primeira, enquanto receptividade, recebemos representações, i.e., intuições; pelo segundo, enquanto espontaneidade, produzimos representações, i.e., conceitos, por meio dos quais conhecemos os objetos intuídos [cf., KrV, B 74 et seq.].

No entanto, se, por um lado, “formar-conhecimento” é unificar uma intuição com um conceito, por outro lado, o que cada um destes “troncos” fornece é radicalmente heterogêneo: pois intuições são espaço-temporais e conceitos são pensamentos puros.³⁰ Além disso, se a Sensibilidade é a faculdade através da qual um objeto nos é dado, i.e., “através da qual somos afetados por objetos” [KrV, B 75], ela, por assim dizer, não participa ativamente nesse “processo de unificação” entre intuições e conceitos, i.e., no ato de julgar. Em outras palavras, ainda que a Sensibilidade seja imprescindível na formação de conhecimento, por fornecer “o primeiro elemento, que nos deve ser dado *a priori* para o conhecimento de todos os objetos” [KrV, B 104], isso se dá, enquanto receptividade, sem uma atividade propriamente dita do sujeito.

Ora, se intuições e conceitos são heterogêneos entre si, para que haja uma unificação entre eles, considera Kant que deve haver, antes, uma homogeneização, i.e., deve haver algo em comum a estes dois elementos [cf. KrV, B 170]. Assim, para que o múltiplo sensivelmente intuído possa ser conhecido, é necessário, por assim dizer, sua preparação para o inteligível pela

KULENKAMPFF, op. cit., p. 90). Quanto a isso, parece claro que deve, sim, haver uma reflexão com base na qual eu formulo o juízo “isso me é agradável”, no qual a partícula relacional “é” liga o que eu sinto ao objeto que me provoca esta sensação. E ainda que eu não pretenda extrair uma validade objetiva universal desta ligação, se há tal ligação é porque há, em certo sentido, uma reflexão, um julgar a partir do qual eu consigo estabelecer um elo entre o objeto e a sensação que ele provoca. No entanto, o prazer que eu sinto não vem **do** julgar, que aqui só serve para articular o que sinto. Fricke chama atenção para essa posição de Kulenkampff – posição segundo a qual “o juízo-de-gosto puro ‘isso é belo’ não se funda sobre um sentimento <*sich nicht auf ein Gefühl gründet*>, mas termina num sentimento” <*in einem Gefühl terminiert*> (FRICKE, Christel. **Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils**. Berlin: Walter de Gruyter, 1990, p. 46, nota). Fricke aponta que este problema é resolvido se se distingue o ajuizamento do objeto, do juízo “isso é belo”: o primeiro funda o prazer; o segundo o procede.

³⁰ Cf. CAIMI, Mario. Introducción, In: KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura** (trad., notas e intro. Mario Caimi). Buenos Aires: Colihue, 2007, p. XXXVIII.

Imaginação – i.e., a síntese do que é espaço-temporalmente intuído, a fim de torná-lo homogêneo ao conceito. Só então seria possível a ligação desde sensível “preparado” a um conceito do Entendimento, formando, assim, conhecimento sobre ele.

Julgar um objeto, portanto, no âmbito da *Crítica da Razão Pura*, não é outra coisa senão conceitualizar sua intuição sensível. E a capacidade de julgar³¹ é o “dote natural” ou “talento” para verificar se o sensivelmente intuído e já sintetizado pela Imaginação “está sob uma regra dada [i.e., sob um conceito do Entendimento] <casus datae legis> ou não” [K r V, B 171], “pois justamente isso significa a expressão “um objeto está contido sob um conceito” [K r V, B 176]. Julgar é, nesse contexto, tentar desfazer a tensão entre receptividade e espontaneidade,³² através da atribuição de conceito ao sensivelmente intuído; é, nesse sentido, um jogo jogado entre Imaginação (que torna o sensível cognoscível) e Entendimento (que fornece a regra para determinar o que é este sensível). E uma vez que há tal determinação, o jogo para, a tensão cessa e o conhecimento sobre o objeto é formado.

O que Kant propõe, na terceira *Crítica*, é uma outra atividade do Juízo, não limitada a formar conhecimento sobre o objeto intuído, i.e., determiná-lo conceitualmente; uma atividade na qual o jogo jogado entre Imaginação e Entendimento não busca realizar nada,³³ sendo, nesse sentido, um “jogo livre” [KU, AA 05: 217].

Mas que seja um jogo **livre**, i.e., que não busque atribuir conceito ao objeto julgado, disso não se segue que seja um jogo **arbitrário**. Isso porque este jogo corresponde à atividade conjunta das faculdades-de-conhecimento, i.e., à “proporcionada disposição” <porportionierte Stimmung> da Imaginação e do Entendimento “que exigimos para todo o conhecimento” [KU, AA 05: 219] antes de serem restringidas a um conceito, i.e., antes de formarem conhecimento determinado sobre o objeto dado. Que, porém, se trate da disposição da Imaginação e do Entendimento encontrada **antes** da formação de um conhecimento determinado, disso não se segue que esta atividade conjunta **venha** a estabelecer algum conhecimento. Antes, trata-se da *conditio sine qua non* de todo e qualquer conhecimento – motivo pelo qual Kant se refere a ela como a “relação recíproca das faculdades de representação, na medida em que elas referem uma representação dada ao *conhecimento em geral*”³⁴ [KU, AA 05: 217]. Tal relação das faculdades-

³¹ Doravante, faculdade do Juízo, ou simplesmente **Juízo**.

³² Cf. BARTUSCHAT, op. cit., p. 100.

³³ Cf. Ibid., p. 89.

³⁴ Fricke, com razão, chama atenção para o fato de que “o que se deve compreender por uma relação recíproca das faculdades-de-conhecimento para um conhecimento em geral, permanece em grande medida obscuro <weitgehend dunkel> na *Crítica do Juízo* [e.] em outras obras Kant apenas raramente utiliza essa expressão” (FRICKE, op. cit., p. 58). Em seu ensaio *Sobre uma descoberta, segundo a qual toda nova Crítica da Razão Pura é inutilizada por outra mais antiga* (1790), por exemplo, Kant fala da concordância entre Imaginação e Entendimento para um conhecimento da experiência em geral <Erfahrungserkenntniss überhaupt> como aquilo que torna a experiência

de-conhecimento, considera Kant, é a “condição subjetiva” de todo conhecimento determinado [cf. *KU*, AA 05: 218]: é a harmonia, a concordância necessária (mas não suficiente) para solucionar aquela tensão entre sensível e inteligível sem, contudo, resolvê-la – precisamente porque não é um juízo direcionado a/por conceitos.

Ora, o que é peculiar nesta atividade do Juízo – esta nova propriedade, à qual Kant se refere – é o fato do sujeito poder colocar em movimento suas faculdades-de-conhecimento sem o intuito de formar conhecimento. Desinteressado também quanto ao aspecto conceitual do objeto, i.e., de trazer sua representação sob conceitos, o sujeito foca na imanência do jogo subjetivo de suas faculdades cognitivas. E se este jogo parece particularmente facilitado <*erleichtet*>, e as faculdades-de-conhecimento vivificadas “para uma atividade indeterminada, porém unânime [i.e., unissonante, concordante] <*einhellig*> por ocasião da representação dada <*vermittelt des Anlasses der gegebenen Vorstellung*> [*KU*, AA 05: 219], esta peculiar afinação, o pleno entrosamento das faculdades é sentido como um sentimento de prazer.³⁵ E o objeto que desencadeia, por assim dizer, essa atividade das faculdades é denominado “belo”.

possível [*ÜE*, AA08: 249-250], mas isso é ainda bastante vago. Bartuschat interpreta “conhecimento em geral” como um estado no qual as faculdades-de-conhecimento realizam algo que não decorre da interação imanente, mas que se refere à própria interação, sem a restrição de um conhecimento empírico (BARTUSCHAT, op. cit., p. 100). Kulenkampff, por sua vez, considera que “todo conhecimento empírico deve ter as características formais indicadas pelo conceito abstrato de conhecimento <*der abstrakte Begriff der Erkenntnis*>. E todos os sujeitos que desejam realizar juízos cognitivos devem aderir a estas características como condições. Nessa medida, ‘conhecimento em geral’ não é um juízo de conhecimento objetivo definido, mas constitui uma forma normativa, que se aplica a todos os sujeitos julgantes, pois ninguém pode realizar um juízo empírico válido <*sinnvoll*> que, como caso individual, contradiga o conceito geral do conhecimento” (KULENKAMPFF, op. cit., p. 91-92). “Conhecimento em geral” seria, nessa interpretação, “um estado de concordância entre Imaginação e Entendimento [...] de maneira não intencional”, um “estado parecido com o conhecimento <*erkenntnisartiger Zustand*>, como poderíamos dizer [...], no qual todos os sujeitos devem estar quando logram produzir conhecimento”, “um estado de coisas genérico <*genereller Sachverhalt*>, que caracteriza todos os sujeitos do conhecimento empírico” (Id., Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, ou sobre as condições da comunicação estética (trad. Peter Naumann). In: ROHDEN, Valério (Org.). **200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant**. Porto Alegre: UFRGS, 1992, p. 71).

³⁵ Kulenkampff aponta que, se o prazer no ajuizamento com o belo pode reivindicar validade universal porque se refere à própria atividade do Juízo, i.e., à própria reflexão, não se pode deixar de considerar o fato “de que nunca nenhum de nós julgadores estéticos comuns se lembrou (nem se lembrará após a leitura da *Crítica da faculdade do juízo*), quando chama alguma coisa de bela, de algo dessa peculiar reflexão, que Kant postula como o verdadeiro pano de fundo do juízo-de-gosto. Isso, naturalmente não demonstra que a explicação de Kant está errada, mas ela parece ser não-plausível em grau extremamente elevado” (KULENKAMPFF, op. cit., p. 73-74). Ora, embora Kant considere que o problema da consciência desse estado de “peculiar reflexão”, i.e., da “concordância subjetiva recíproca das faculdades-de-conhecimento entre si no juízo-de-gosto” seja uma “questão menor” [*KU*, AA 05: 218], tanto Kulenkampff quanto Bartuschat frisam que de modo algum <*keineswegs*> isso se trata de um problema de menor escalão (cf. KULENKAMPFF, 1994, p. 105; BARTUSCHAT, op. cit., p. 104-105). Já pontuei que “decerto considera Kant se tratar de uma questão menor por crer ter resolvido, linhas acima, o problema da localização transcendental dos juízos-de-gosto sobre o belo – e isso através da concordância das faculdades-de-conhecimento num estado de jogo livre, do qual provém o prazer-da-reflexão. Disso não se segue, porém, que a consciência desta concordância seja um problema de segunda ordem. Antes, dizendo respeito ao modo como distinguimos se algo é ou não Belo, é um (senão o) ponto fundamental para a reivindicação de validade universal em juízos-de-gosto: pois é só pela depuração do que sentimos por ocasião da representação de um objeto – i.e., pela separação do genuíno prazer-da-reflexão – que podemos ter certeza de que estamos realizando um juízo-de-gosto estético, e é só deste juízo refinado que podemos reivindic[ar] a adesão de qualquer um” [*KU*, AA 05: 216].

Em virtude disso, considera Kant que, diferente do agrado das sensações, o comprazimento com o belo procede da reflexão [cf. *KU*, AA 05: 218]. Decorrente da atividade das faculdades-de-conhecimento, o prazer que sentimos com o belo teria validade universal subjetiva porque “funda-se unicamente sobre aquela universalidade das condições subjetivas do ajuizamento dos objetos” [*KU*, AA 05: 218]. É, portanto, um prazer da “autorreferencialidade” <*Selbstbezüglichkeit*>³⁶, que o sujeito sente ao voltar-se à própria atividade de julgar.

O que este sentimento de prazer revela é o caráter **transcendental** do juízo-de-gosto sobre o belo: um juízo no qual eu atribuo o predicado da beleza não pelo que o objeto afeta minhas sensações, nem porque por sua finalidade, mas sim pelo modo como a representação do objeto aciona minhas faculdades-de-conhecimento, numa concordância excepcionalmente afinada.

Ora, se a representação de um objeto produz em mim essa concordância excepcional entre Imaginação e Entendimento posso, pelo menos, supor o mesmo para todo e qualquer sujeito, i.e., que todos são aptos para realizar um juízo semelhante e sentir o que eu sinto. Isso porque tanto eu quanto qualquer outro sujeito, enquanto sujeito cognoscente, dispomos exatamente das **mesmas** faculdades cognitivas. Nosso maquinário transcendental, por assim dizer, que empregamos tanto para conhecer os objetos da intuição quanto para julgar esteticamente, refletir sobre eles, é, a rigor, o mesmo. Além disso, se dessa concordância excepcional, na qual as faculdades ali envolvidas parecem particularmente animadas,³⁷ surge um comprazimento, este comprazimento é, com razão, comunicável: porque ele é fundamentado naquilo que, subjetivamente, todo e qualquer sujeito cognoscente tem para ajuizar sobre os objetos da intuição. Daí se tratar de um prazer subjetivo; daí sua validade universal.

Nesta perspectiva, uma vez que é a consciência da livre concordância das faculdades-de-conhecimento – numa relação harmoniosa que se “fortalece e reproduz a si própria” [*KU*, AA 05: 222] – aquilo nos permite denominar algo Belo e reclamar a anuência de qualquer um ao nosso juízo, a “questão menor” da “chave da crítica do gosto” é digna de não pouca atenção, e sobre ela poderia Kant deter-se um pouco mais – o que ele, efetivamente, não faz. [...] [A]quilo que denomina ele a “questão menor” da “chave da crítica do gosto” não é, de todo, de menor importância. Antes, não poucos são os problemas que dela podem surgir, quando investigada seriamente” (EISINGER GUIMARÃES, 2018, p. 83-85). Isso porque esta “questão menor” envolve uma boa dose de autoconhecimento sobre nossos próprios estados mentais e emocionais, i.e., “a consciência do que se passa em nosso ânimo, o acesso privilegiado a nossas emoções e a capacidade de distinguir nossa reação emocional decorrente da reflexão (o genuíno sentimento de prazer estético), de outras reações emocionais (os prazeres dos sentidos)” (EISINGER GUIMARÃES, 2019, p. 112).

³⁶ BARTUSCHAT, op. cit., p. 101.

³⁷ Kant dirá, noutro momento, fortalecidas, num estado que reproduz a si próprio [cf. *KU*, AA 05: 222]

Que tipo de objeto provoca tal prazer, e o que nele estimula este jogo facilitado da Imaginação e do Entendimento, isso Kant ainda irá abordar. Por ora, sua discussão gira em torno do que poderíamos chamar aspecto normativo-comunicativo dos juízos-de-gosto.

Com efeito, embora aponte Kant que, num juízo-de-gosto estético,

uma representação, que como singular e sem comparação com outras todavia possui uma concordância com as condições da universalidade, a qual constitui a tarefa do Entendimento em geral, conduz as faculdades-de-conhecimento à proporcionada disposição, que exigimos para todo o conhecimento [KU, AA 05: 219],

para que algo seja considerado “belo”, não basta que as faculdades-de-conhecimento sejam conduzidas àquela “proporcionada disposição” “conveniente ao conhecimento em geral” [KU, AA 05: 218]. Antes, uma condição bastante específica³⁸ deve ser preenchida, a saber: a

³⁸ Fricke ressalta que “a relação harmônica da Imaginação e do Entendimento, que surge numa atividade estética em relação a um objeto belo, não pode ser identificada com [a] relação da coordenação originária das faculdades-de-conhecimento <Verhältnis ursprünglicher Zusammenstimmung der Erkenntniskräfte>. Pois esta coordenação originária entre a Imaginação e o Entendimento do ser humano surge sempre quando este ser humano tem uma representação intuitiva de um objeto <eine anschauliche Vorstellung von einem Gegenstand>. Quem a identifica com o princípio do gosto, deve admitir que cada objeto, do qual um ser humano tem uma representação intuitiva, é belo” (FRICKE, op. cit., p. 52). Fricke não é a única a apontar esse problema, que parece surgir da identificação da coordenação entre Imaginação e Entendimento, característica do ajuizamento com o belo e que exigimos para todo conhecimento (conhecimento em geral), com aquela “função cega, porém indispensável da alma”, “o primeiro a que devemos prestar atenção, se quisermos formular um juízo sobre a origem primeira do nosso conhecimento” [K_rV, B 103] i.e., a síntese do múltiplo sensível pela Imaginação, a fim de torná-lo, pela primeira vez, apto à aplicação de conceitos do Entendimento. Com efeito, Guyer (cf. GUYER, Paul. **Kant and claims of taste**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 79 et seq.), Gracyk (cf. GRACYK, Theodore. *Sublimity, ugliness, and formlessness in Kant's aesthetic theory*. **Journal of Aesthetics and Art Criticism**, v. 1, n. 45, (1986), p. 49 et seq.), Kuplen (cf. KUPLEN, Mojca. **Beauty, ugliness and the free play of Imagination: an approach to Kant's aesthetics**. New York: Springer, 2016, p. 69 et seq.) e Allison (cf. ALLISON, Henry. *Pleasure and harmony in Kant's theory of Taste: a critique of the causal reading*. In: PARRET, Herman (Hrsg.). **Kants Ästhetik, Kant's aesthetics, l'esthétique de Kant**. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 478; Id., **Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 184 et seq.) – para ficar com poucos exemplos – também abordam este ponto, que “decorre, naturalmente, da consideração do intento de Kant de vincular os fundamentos dos juízos-de-gosto com as condições da cognição, uma vinculação que em si mesma parece necessária, a fim de conectar tais juízos com um princípio *a priori* do Juízo e, deste modo, fornecer a eles algum tipo de normatividade” (Ibid, p. 184). No entanto, “se, como sugere Kant, a harmonia das faculdades constitui uma condição subjetiva necessária da cognição, a qual deve portanto ocorrer em toda cognição, e se a habilidade de ocasionar tal harmonia é uma condição suficiente para julgar um objeto belo”, então não apenas “pareceria que todo objeto da experiência possível deva ser julgado pelo simplesmente em virtude de atender <conforming> a esta condição” (Ibid, loc. cit.); antes, poder-se-ia argumentar que, se esta harmonia é a condição da cognição, e dela surge um sentimento de prazer, um sentimento de desprazer parece algo incompatível com a própria normatividade envolvida na cognição. De fato, Brandt aponta que “se o jogo harmônico não se realiza, saímos do âmbito <wir den Raum verlassen> de um possível sentimento estético, i.e., comunicável, porque a este faltaria o fundamento epistêmico. [Assim,] o jogo da Imaginação e do Entendimento é, como tal, positivamente ocupado <positiv besetzt> em juízos-de-gosto, e não deixa espaço para o juízo ‘x é não-belo ou feio’” (BRANDT, Reinhard. *Zur Logik des ästhetischen Urteils*. In: PARRET, Herman (Hrsg.). **Kants Ästhetik, Kant's aesthetics, l'esthétique de Kant**. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 239). Reconheço o problema da possibilidade de juízos-de-gosto negativos, sobretudo quando se pensa na perspectiva moral-sistemática de um “interesse intelectual pelo belo” [KU, AA 05: 298] – a qual será abordada na parte final deste trabalho. Este problema, contudo, não será aprofundado aqui. Para algumas análises acerca dele, além dos já mencionados Gracyk (1986) e Brandt (1998) – bem como o comentário de Allison à posição de Brandt (cf. ALLISON, op. cit., p. 185 et seq.) –, ver também Lohmar (cf. LOHMAR, Dieter. *Das Geschmacksurteil über das faszinierend*

Häßliche, In: PARRET, Herman (Hrsg.). **Kants Ästhetik, Kant's aesthetics, l'esthétique de Kant**. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 489-512) e Strub (cf. STRUB, Christian. Das Häßliche und die Kritik der ästhetischen Urteilskraft, **Kant-Studien**, Bd.80, Heft -1-4 (Jan. 1989), p. 416-446). Quanto ao outro problema, i.e., de que tudo que é objeto da experiência possível seja também belo, cabe ainda um breve comentário. Berger considera que, de fato, “nem toda forma espaço-temporal é prazerosa de se contemplar”. A fim de distinguir a relação entre Imaginação e Entendimento que torna a experiência possível, e o estado de jogo harmônico que caracteriza o ajuizamento com sobre o belo, ele afirma que belas são as formas “que ‘animam’ e ‘vivificam’ as faculdades cognitivas de um modo aberto e autoperpetuado <in a open-ended and selfperpetuating way>” e que “nem toda forma [espaço-temporalmente] apreendida subscreve esse tipo de atividade aberta das faculdades”. O prazer, segue ele, “que resulta da contemplação das formas que produzem esta vivificação aberta e autossustentável <self-sustaining> das faculdades cognitivas não tem interesse, mas um motivo cognitivo subjacente muito geral” (BERGER, David. **Kant's aesthetic theory: the beauty and agreeable**. London: Continuum, 2009, p. 134, nota 73). O que me parece questionável na posição de Berger é sua afirmação de que “algumas formas [i.e., as formas belas] deixam as faculdades cognitivas estimuladas, alertas [...] sem estarem voltadas para qualquer realização específica da cognição”, mas “prontas para seu objetivo permanente de chegar à cognição” (BERGER, 2009, loc. cit.). Ora, dizer que as faculdades-de-conhecimento, num estado de jogo livre, ainda que não estejam voltadas à formação de conhecimento, estejam prontas para fazê-lo, parece situar a reflexão estética num grau pré-cognitivo, de gnoseologia inferior – e isso mais de aproxima de Baumgarten do que de Kant (cf. BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. **Theoretische Ästhetik: grundlegende Abschnitte aus der “Asthetika” (1750/58)**, Latein-Deutsch (Übers. u. hrsg. von Hans Rudolf Schweizer). Hamburg: Meiner, 1989, p. 6-9). A relação entre Imaginação e Entendimento, como dito, não se trata de uma atividade que, porventura, venha estabelecer conhecimento; antes, é uma operação das faculdades-de-conhecimento com outro fim, que não é a formação de conhecimento (cf. GINSBORG, op. cit., p. 71). Fricke, por sua vez, busca responder ao problema “tudo é belo” defendendo que “a proporção harmônica entre Imaginação e Entendimento, que funciona como princípio do gosto, não pode, de modo algum <keinesfalls>, ter o status de uma condição suficiente do conhecimento empírico do objeto” (FRICKE, op. cit., p. 55). Fricke distingue a concordância harmônica da Imaginação e do Entendimento simultaneamente da concordância originária (síntese do múltiplo pela Imaginação para o Entendimento) e da concordância objetiva das faculdades-de-conhecimento (i.e., a ligação do múltiplo já sintetizado ao conceito). A primeira, que Fricke denomina síntese estética do múltiplo da representação, corresponderia à condição subjetiva do conhecimento; as últimas, às condições objetivas. Que a ligação do múltiplo da intuição a um conceito seja uma condição objetiva do conhecimento, pode-se entender no sentido de que é através dessa ligação que se determina objetivamente um objeto da intuição, i.e., que se estabelece um conhecimento objetivo sobre ele; que, porém, também aquela concordância originária seja uma condição objetiva do conhecimento, parece-me um tanto estranho. Isso porque o próprio Kant afirma que “a unidade [...] pela qual todo o múltiplo dado numa intuição é reunido num conceito do objeto [...] denomina-se objetiva e tem que ser distinguida da unidade subjetiva [...] mediante [a] qual aquele múltiplo da intuição é dado empiricamente para tal ligação” [*KrV*, B 139]. Assim, se a concordância originária consiste em fornecer aos conceitos do Entendimento uma intuição corresponde a eles – e não o conceito a esta intuição – ela é uma condição subjetiva do conhecimento [cf., *KrV*, B 151]. Além disso, Fricke afirma que, dentre outros, Kulenkampff identifica a relação harmônica do jogo entre Imaginação e Entendimento com a concordância objetiva das faculdades-de-conhecimento (FRICKE, op. cit., p. 50), e este não parece ser o caso. Isso porque Kulenkampff pontua a não-conceitualidade <Begriffslösigkeit> e a indeterminabilidade <Unbestimmtheit> da reflexão estética (KULENKAMPFF, op. cit., p. 94 et seq.). O que Kulenkampff parece fazer, sim, é colocar “determinação” sob um espectro mais amplo de “reflexão”, afirmando que “‘determinar alguma coisa’ significa procurar para uma ‘representação dada’ o seu conceito determinante, e isso é possível através de todos os tipos de operações, que podem ser reunidas sob o termo ‘refletir’ <Reflektieren> (pensar <Überlegen>)” (KULENKAMPFF, op. cit., p. 43). Esta noção ampla de reflexão, no entanto, parece mais se aproximar de uma noção wolffiana, de trazer mais clareza a uma representação parcial, obscura (cf. LIEDTKE, Max. Der Begriff der Reflexion bei Kant. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Bd.48, Heft 1-3 (Jan. 1966), p. 207), e sobretudo não corresponde, de modo algum, à reflexão estética, própria dos juízos-de-gosto. Ora, o que me parece mais problemático na posição de Fricke de que a condição subjetiva do conhecimento seja uma síntese estética, é o risco de, com isso, nos comprometermos a ler a *Crítica do Juízo* a partir da *Crítica da Razão Pura*. Isso porque, embora Kant mesmo chegue a afirmar que “juízos-de-gosto são sintéticos” [*KU*, AA 05: 288], nos quais a Imaginação “esquematiza sem conceitos” [*KU*, AA 05: 287], esta “síntese” e este “esquema” são diferentes daquilo que Kant havia apresentado na primeira *Crítica*. Com efeito, se juízos sintéticos são “juízos de extensão”, porque “acrescentam ao conceito do sujeito um predicado, que não era pensado nele e não poderia ter sido extraído dele por nenhum desmembramento” [*KrV*, B 11], os juízos-de-gosto são sintéticos somente na medida em que “ultrapassam o conceito e mesmo a intuição do objeto e acrescentam a esta como predicado, algo que jamais é conhecimento, a saber, o sentimento de prazer (ou desprazer)” [*KU*, AA 05: 288]. A atividade sintética, ou síntese estética não consiste, portanto, em reunir o múltiplo da intuição num conteúdo “tosco e confuso” [*KrV*, B 105], nem na reunião

excelência da concordância das faculdades que podem ser (e são) pressupostas em todo e qualquer ser humano racional.

O aspecto normativo dos juízos-de-gosto – Kant retomará no quarto momento da *Analítica* – diz respeito, aqui, ao fato de que “nós afirmamos que todos partilham [ou partilhariam] do nosso comprazimento com o objeto, na medida em que eles reagem [ou reagissem] como deveriam”³⁹. Ora, “como” alguém deveria reagir, i.e., julgar um objeto

deste conteúdo num conceito, mas sim na ligação (e, neste sentido, síntese) da representação do objeto a um sentimento. E, se assim for, a própria noção de esquema não pode significar aquilo que medeia a subsunção dos fenômenos aos conceitos [cf. *KrV*, B 178] – porque não há conceito ao qual subsumir! Fricke parece particularmente preocupado em combinar as argumentações da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica do Juízo* – e isso fica claro com sua afirmação de que “a concepção o ajuizamento estético de um objeto como síntese pode ser conciliada com a teoria kantiana da consciência” (FRICKE, op. cit., p. 64), apresentada por Kant na primeira *Crítica*. Nem tudo, porém, da terceira *Crítica* pode ser combinado com a primeira: não porque Kant invalide na *Crítica do Juízo* os resultados de sua investigação sobre as origens e os limites de nosso conhecimento, mas sim porque seu movimento na terceira *Crítica* é, precisamente, se debruçar sobre o que a *Crítica da Razão Pura* não dá conta. A argumentação da *Crítica do Juízo* não deveria, portanto, ficar tão dependente da *Crítica da Razão Pura*, porque, como Kant mesmo aponta, esta ficaria incompleta sem aquela. Ler a *Crítica do Juízo* em função da *Crítica da Razão Pura* pode não dar conta deste aspecto “complementar”. Tentar dar uma resposta ao problema “tudo é belo” comprometendo-se demasiadamente com figuras argumentativas da primeira *Crítica* é questionável porque o problema dos juízos-de-gosto só surge com o reconhecimento, da parte de Kant, da capacidade reflexionante do Juízo – capacidade desconhecida à época da *Crítica da Razão Pura*. Allison, por sua vez, parece apresentar uma resposta clara e direta ao problema da harmonia das faculdades como condição subjetiva do conhecimento em geral sem se comprometer, contudo, nem com uma posição “pré-cognitiva”, como Berger, nem sem prender (muito) à argumentação da primeira *Crítica*, como Fricke. Concordando com Ameriks, segundo o qual “diferente de critérios ‘tudo ou nada’, como desinteresse e não-cognitividade, a harmonia [das faculdades-de-conhecimento] é imediatamente compreensível como assumindo várias instanciações, melhores e piores” (AMERIKS, Karl. How to save Kant’s deduction of taste. *The Journal of Value Inquire*, v. 4, n. 16 (Dec. 1982), p. 300), Allison considera que “a solução para este problema repousa na distinção entre a proposição de que uma ‘proporção’ ou grau de ‘afinação’ <attunement> entre Imaginação e Entendimento é uma condição necessária da cognição, e a proposição de que, dentre esta gama, há alguma proporção melhor <some optimal proportion>, que é a mais propícia <conductive> para o funcionamento recíproco das faculdades e que é a condição subjetiva para declarações de beleza <claims of beauty>”. Assim, do fato de que tudo que é reunido na síntese da Imaginação esteja em conformidade com as condições transcendentais do Entendimento (que constitui a condição mínima necessária da cognição), disso não se segue que tudo o que é assim reunido esteja igualmente em conformidade com as melhores condições <optimal conditions>”, i.e., com a concordância harmoniosa e prazerosa do jogo livre das faculdades no ajuizamento sobre o belo (cf. ALLISON, 1998, p. 478). A posição e Allison parece mais prudente porque é capaz de adequar as argumentações da primeira com a terceira *Crítica* sem, contudo, colocar este em função daquela. Isso porque, por um lado, na *Crítica da Razão Pura*, Kant demonstra que tudo o que é sensivelmente intuído é objeto de possível conhecimento porque é sintetizado, i.e., “de certo modo perpassado, recolhido e ligado” pela Imaginação para o Entendimento [*KrV*, B 102] – “condição a qual todos os objetos da nossa (humana) intuição devem necessariamente subordinar-se” para que possamos formar conhecimento sobre eles [*KrV*, B 150]. Por outro lado, na *Crítica do Juízo*, ele defende que, além disso, tudo o que é sensivelmente intuído e, por isso, objeto de possível conhecimento, é, também, objeto de uma possível reflexão estética, porque podemos abrir mão de determinar conceitualmente o objeto intuído e refletir sobre ele. E dentre os objetos possíveis da reflexão estética, alguns se mostrem mais convidativos para que permaneçamos neste estado de reflexão, porque o movimento nossas faculdades-de-conhecimento que eles provocam parece particularmente harmônico, cômico, despertando um sentimento de prazer que nem todo objeto de possível conhecimento ou reflexão é capaz de despertar. E somente a tais objetos atribuímos o predicado da beleza.

³⁹ GINSBORG, op. cit., p. 67. De acordo do Ginsborg, Guyer acredita que a reivindicação de validade universal em juízos-de-gosto não deve ter tratada como normatividade (Ibid, p. 66). Ora, Guyer afirma que “uma imputação de prazer [...] é uma atribuição de prazer a outros, sujeita a condições sobre a certeza de conhecimento tanto de si mesmo quanto dos outros, e fundada no conceito indeterminado da harmonia das faculdades, como fundamento da resposta estética. É, no final das contas, uma previsão, mas uma previsão ideal – uma previsão que pressupõe o conhecimento ideal das próprias respostas e circunstância ideais de resposta para outros” (GUYER, op. cit., p.

esteticamente, já sabemos: de um modo distanciado, livre de inclinações privadas, de interesses práticos e de quaisquer pretensões de formar conhecimento sobre o objeto julgado, prestando atenção unicamente no modo como este objeto (i.e., sua representação) vivifica nossas faculdades-de-conhecimento. E se esta vivificação denuncia certa elegância, cadência na operação de nossas faculdades, ela é percebida como um sentimento de prazer. Porque, contudo, Kant considera que a possibilidade de mobilizar estas faculdades deste modo particularmente harmônico (sonoro) é “válida para qualquer um que esteja destinado a julgar através de Entendimento e sentidos coligados (para todo ser humano)” [KU, AA 05: 219], não só a harmonia das faculdades, mas também o comprazimento que dela decorre pode ser comunicado.

O aspecto comunicativo, portanto, de juízos-de-gosto, i.e., sua condição de comunicabilidade – e, por conseguinte, de pretensão de validade universal – deve-se ao fato de que aquilo que é sentido no ajuizamento sobre o belo tem como base uma dinâmica de nossas faculdades em estado de livre jogo, i.e., a harmonia da reflexão. E “em virtude da harmonia pensada na reflexão surge, para o gosto e seu juízo, a situação da harmonia comunicativa com o gosto dos outros”,⁴⁰ que partilham das mesmas capacidades cognitivas, logo, da mesma capacidade de refletir harmonicamente.

Kant justifica a validade universal dessa harmonia do estado de reflexão, do estado de livre jogo, da seguinte forma: dado que

nada [...] pode ser comunicado universalmente, a não ser conhecimento e representação, na medida em que ela pertence ao conhecimento [,] pois só e unicamente nesta medida a última é objetiva [i.e., objetivamente válida] e só assim tem um ponto de referência universal, com o qual a faculdade de representação de todos é coagida a concordar [KU, AA 05: 217],

também “este estado de um jogo livre das faculdades-de-conhecimento em uma representação, pela qual um objeto é dado, tem que poder comunicar-se universalmente”. Isso porque, segue ele, se “o conhecimento como determinação do objeto, com o qual representações dadas (seja em que sujeito for) devem concordar, é o único modo de representação que vale para qualquer um” [KU, AA 05: 217], também o estado de jogo entre Imaginação e Entendimento,

esta relação subjetiva, conveniente ao conhecimento em geral, tem de valer também para todos e conseqüentemente ser universalmente comunicável, como o é cada

129-130). O que não é claro nesta crítica de Ginsborg a Guyer é: em que sentido falar em condições ideais e circunstâncias ideais para reivindicação de universalidade não é, em si, algo normativo?

⁴⁰ KAULBACH, Friedrich. *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*. Würzburg: Königshausen/Neumann, 1984, p. 71.

conhecimento determinado, que, pois, sempre se baseia naquela relação como condição subjetiva [KU, AA 05 :218].

E se não apenas conhecimento, mas também um estado mais genérico de reflexão, a relação recíproca das faculdades convenientes ao conhecimento em geral poderia ser comunicada, também poderia sê-lo aquela reflexão de harmonia *sui generis* que realizamos no juízo sobre o belo, da qual somos conscientes pelo sentimento de prazer que ela provoca.

Kant retomará o ponto da validade universal do estado-de-ânimo algumas vezes em sua terceira *Crítica*, complementando a argumentação do segundo momento da *Analítica* e, sobretudo, do § 9. Por ora, o que ele faz – e por isso se trata da “chave da crítica do gosto” – é levar a discussão de juízos-de-gosto sobre o belo para o nível transcendental⁴¹, do jogo de nossas faculdades. E é tão-somente em virtude disso que se pode reivindicar alguma validade universal nestes juízos.

Isso porque o sujeito considera um objeto belo em virtude daquilo que sente, i.e., do sentimento de prazer, que se diferencia⁴² de outros prazeres por sua condição não-privada e não-conceitual. Decorrente da harmonia primorosa de nossas faculdades, que não se baseia em conceitos (porque esta harmonia é livre), este prazer é mais profundo do que o conforto da agradabilidade sensorial: é um prazer por meio do qual representamos o objeto julgado como objeto de um comprazimento universal subjetivo, consequência de um peculiar “ter-se-acionado” <*Sichbetätigt haben*>⁴³ das faculdades-de-conhecimento para uma atividade

⁴¹ Kulenkampff parece questionar a validade transcendental do jogo livre. Afirma ele que “quando falamos de ‘conhecimento em geral’ no § 9, isso não se refere de modo algum ao conjunto bem determinado <wohlbestimmter Satz> de condições transcendentais da possibilidade de conhecimento”. Num juízo-de-gosto, segue ele um pouco adiante, “Imaginação e Entendimento não são pensados em sua função transcendental” (KULENKAMPFF, op. cit., p. 104-105). Isso, contudo, parece limitar “transcendental” apenas à formação de conhecimento determinado sobre os objetos da intuição. Mas só pelo fato do jogo livre ser um jogo jogado pelas nossas faculdades-de-conhecimento *a priori*, **trata-se, sim, de uma atividade transcendental.**

⁴² O quão seguro podemos estar desta diferenciação, isso é questionável. Kant nos fala que a “simples consciência da separação, de tudo o que pertence ao agradável e ao bom, do comprazimento que ainda [...] resta” é o que assegura que o juízo em questão seja um juízo sobre o belo [KU, AA 05: 216]. Assim, estaríamos aptos a assumir que se trata de um sentimento de prazer genuinamente estético na medida em que pudermos julgar algo não em termos de sua agradabilidade nem de sua finalidade. O problema é como ter consciência dessa “simples consciência da separação” para podermos afirmar que nosso juízo seja, de fato, um juízo sobre o belo. Com efeito, pode-se estabelecer um paralelo com a argumentação moral kantiana. Pois assim como “é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever”, i.e., “não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade” [GMS, AA 04: 407], também não podemos ter certeza de que o comprazimento que sentimos esteja “contaminado”. Além disso, “se esta consciência fosse, de fato, “simples”, ou nossos juízos-de-gosto, na prática, não seriam ‘frequentemente rejeitados com sua reivindicação de validade universal (...) para qualquer um’ [KU, AA 05: 214], ou hesitaríamos em proferir juízo do tipo ‘isso é Belo!’” (EISINGER GUIMARÃES, 2018, p. 85).

⁴³ BARTUSCHAT, op. cit., p. 99.

indeterminada, i.e., sem um determinado fim. E o que no objeto promove este tipo de atividade, Kant aborda no momento seguinte.

1.1.3 A forma da conformidade a fins e a conformidade a fins da forma: o terceiro momento

Assim como o segundo momento é construído a partir dos resultados do primeiro, o terceiro segue-se dos resultados do segundo:⁴⁴ assim como a “não-conceitualidade” (e a pretensão de validade universal) decorre da argumentação de Kant sobre o caráter desinteressado do juízo-de-gosto estético, a indeterminabilidade do juízo sobre o belo é o que conduz a discussão nesse terceiro momento.

Em toda *Analítica do Belo*, é neste terceiro momento que Kant retoma (explicitamente) um conceito central à argumentação de ambas *Introduções* da *Crítica do Juízo*: o conceito de “conformidade a fins”, fundamental para compreender o próprio princípio do Juízo reflexionante; de toda a *Analítica*, contudo, este terceiro momento é aquele que mais parece destoar do restante do texto. Isso não apenas porque a discussão sobre ideal de beleza e ideia estética (§ 17) mais se aproxima das considerações de Kant sobre arte e gênio (§§ 43-50), i.e., da argumentação poetológica da *Crítica do Juízo*, e não da análise sobre juízos-de-gosto propriamente dita: a exposição de Kant neste terceiro momento parece divergir do restante da *Analítica* porque, pela primeira vez, debruça-se também sobre o objeto-do-juízo.

Neste terceiro momento, Kant analisa a relação considerada em juízos-de-gosto [cf. *KU*, AA 05: 219]. Ora, falar de “relação” implica falar de algo estabelecido entre dois ou mais elementos. Com efeito, o terceiro momento da *Analítica do Belo* investiga a relação entre o sujeito julgante e o objeto julgado.

Se, até então, sua exposição havia se concentrado na postura desinteressada do sujeito e no jogo de suas faculdades no ajuizamento estético, agora Kant passa a considerar, também, a contraparte desse ajuizamento, i.e., o objeto-do-juízo e o que nele é percebido, contabilizado como “beleza”.

Problema é que esta “contabilização”, esta caracterização do objeto, a partir da qual o sujeito o considera belo ou não, não pode repousar sobre conceitos. Isso porque, como visto no momento anterior, no juízo-de-gosto o jogo das faculdades-de-conhecimento é livre. Kant já havia pontuado isso quando afirmou que “quando se julgam objetos simplesmente segundo

⁴⁴ Cf. ALLISON, 2001, p. 119.

conceitos, toda a representação da beleza é perdida. Logo, não pode haver tampouco uma regra, segundo a qual alguém devesse ser coagido a reconhecer algo como belo” [KU, AA 05: 215]. Agora, ele retomará esse ponto, ressaltando que não apenas “não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva, que determine através de conceitos o que seja belo [,] pois todo juízo proveniente desta fonte é estético; i.e., o sentimento do sujeito, e não o conceito de um objeto, é seu fundamento de determinação”, mas que “procurar um princípio do gosto, que forneça o critério universal do belo através de conceitos determinados, é um esforço infrutífero, porque o que é procurado é impossível e em si mesmo contraditório” [KU, AA 05: 231].

A tarefa – aparentemente paradoxal – do terceiro momento parece, então, ser esta: determinar as condições do objeto, i.e., o que nele favorece aquele jogo harmônico, prazeroso e indeterminado das faculdades do sujeito no seu ajuizamento, sem determinar, ao mesmo tempo, o próprio objeto, i.e., sem estabelecer critérios objetivos através dos quais pudéssemos dizer que um objeto é belo por esta ou aquela razão. Em duas palavras, Kant parece se propor a descrever o que faz com que o objeto possa ser considerado belo, sem afirmar nada (em sentido estrito) acerca do objeto. E tão contraditória quanto esta tarefa parecer ser a própria explicação de Kant neste momento, onde ele afirma: “beleza é a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida nele sem representação de um fim” [KU, AA 05: 236].

Ora, no primeiro momento da *Analítica*, Kant havia sugerido que pensar no “fim” de um objeto implica pensar no conceito do que este objeto deva ser [cf. KU, AA 05: 207]; agora, ele afirma que

fim é o objeto de um conceito, na medida em que este for considerado como a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um conceito com respeito a seu objeto é a conformidade a fins (*forma finalis*). Onde, pois, não é porventura pensado simplesmente o conhecimento de um objeto mas o próprio objeto (a forma ou existência do mesmo) como efeito, enquanto possível somente mediante um conceito do último, ar se pensa um fim [KU, AA 05: 220].

No entanto, tal definição “é, talvez, um dos exemplos mais gráficos da sua frequentemente notada tendência em ser técnico sem, contudo, ser claro”.⁴⁵ Pois o que realmente Kant pretende dizer com isso?

Por ora,⁴⁶ tomemos em consideração uma ferramenta qualquer, cujo fim seja fixar algo numa determinada superfície, ou cortar um determinado material. O conceito do que esta

⁴⁵ Ibid, p. 120.

⁴⁶ O conceito de conformidade a fins, em suas distintas aplicações dentro da argumentação kantiana, será retomado e aprofundado no capítulo 2 do presente trabalho – em particular, nas seções 2.3 e 2.4.

ferramenta “deve ser” implica numa série de exigências (técnicas, físicas) que possibilitam que ela dê conta do fim almejado. Cumprir tais exigências é a *razão-de-ser*, a causa desta ferramenta, que, por sua vez, é o efeito delas. E o acordo da ferramenta com o conceito daquilo que ela deve ser chama-se “conformidade a fins” [KU, AA 05: 220]⁴⁷: a relação, a correspondência entre o objeto e seu conceito.⁴⁸

Assim, falar da conformidade a fins de um objeto não é senão estabelecer uma relação entre fins e meios. Com efeito,

um juízo de conformidade a fins da forma ‘x é conforme a fins para y’ significa, coloquialmente, o mesmo que ‘x é um meio apropriado para y’. O objeto x é conforme a fins na medida em que ele é um meio apropriado para algo, e o objeto y, que pode ser produzido por este meio, é um fim.⁴⁹

No entanto – e este é o “excepcionalmente interessante” <*außerordentlich interessant*>⁵⁰ da argumentação do terceiro momento –, Kant considera que

conforme a um fim, porém, chama-se um objeto ou um estado-de-ânimo ou também uma ação, ainda que sua possibilidade não pressuponha necessariamente a representação de um fim, simplesmente porque sua possibilidade somente pode ser explicada ou concebida por nós na medida em que admitimos como fundamento da mesma uma causalidade segundo fins [KU, AA 05: 220]

Ora, o que Kant está propondo aqui é que uma conformidade a fins pode ser sem fim. De fato, segue ele linhas abaixo,

não temos sempre necessidade de tornar compreensível <*einsehen*> pela Razão (segundo a sua possibilidade) aquilo que observamos. Logo, podemos pelo menos observar uma conformidade a fins segundo a forma - mesmo que não lhe ponhamos como fundamento um fim – como matéria do *nexus finalis* - e notá-la em objetos, embora de nenhum outro modo senão por reflexão⁵¹ [KU, AA 05: 220].

⁴⁷ Kant expressa a relação entre fim e conformidade a fins mais claro na segunda *Introdução à Crítica do Juízo*. Lá ele afirma: “o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto, chama-se fim e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama conformidade a fins da forma dessa coisa” [KU, AA 05: 180].

⁴⁸ Cf. BARTUSCHAT, op. cit., p. 106.

⁴⁹ FRICKE, op. cit., p. 73.

⁵⁰ BARTUSCHAT, op. cit., p. 107.

⁵¹ Kulenkampff considera que “‘reflexão’ significa, neste caso, não a atenção <*Aufmerksamkeit*> apreceptiva reflexiva ou indeterminada, mas o refletir sobre um dado material (‘objetos’ <*Gegenständen*>) no sentido de comparar e provar uma atividade que, embora não em todos, mas em muitos aspectos <*in mancher Hinsicht*> é conceitualmente determinada e dirigida a resultados objetivos” (KULENKAMPFF, op. cit., p. 140). Ora, ao afirmar que a reflexão é uma atividade conceitualmente determinada e voltada a resultados objetivos, Kulenkampff parece negar que a conformidade a fins de um objeto possa ser sem fim. Mas é precisamente isso que Kant está afirmando aqui! De fato, Kulenkampff considera que não se pode falar, em sentido absoluto <*im absoluten Sinn*>, de uma conformidade a fins sem fim, “mas apenas de uma conformidade a fins sem um fim dado, mas pretendido – ou sem um fim conhecido, mas relacionada a um fim determinado <*auf irgendeinen bestimmten Zweck*>

É digno de nota que o termo “forma” é empregado em dois sentidos neste terceiro momento: de um lado, diz respeito ao aspecto formal do juízo, i.e., à atividade das faculdades do sujeito; de outro, à configuração física do objeto. Lá, pode-se dizer, corresponde ao formalismo da estética kantiana; aqui, à sua teoria da bela forma⁵².

E não é surpreendente que, ao tratar da relação considerada em juízos-de-gosto, Kant associe o aspecto formal de nossas faculdades à forma do objeto. No entanto, nem sempre ele se preocupa em deixar claro quando se refere à formalidade do juízo e quando se refere à estrutura do objeto – o que abre espaço para interpretações divergentes.⁵³

Kant afirma, e.g., que “o juízo-de-gosto não tem por fundamento senão a forma da conformidade a fins de um objeto (ou do seu modo de representação)” [KU, AA 05: 221]. Assim posto, parece que é o objeto (e não o sujeito) o fundamento de determinação do juízo-de-gosto. E isso iria de encontro não só às primeiras linhas da *Crítica do Juízo*⁵⁴, mas à própria “chave da crítica do gosto”⁵⁵. O que então compreende Kant por “forma da conformidade a fins de um objeto?”

Se no juízo-de-gosto já foi descartado tanto interesse quanto conceito como fundamento de determinação – e isso nos primeiro e segundo momentos da *Analítica*,

[bezogen]>. [...] Assim, o fenômeno de estruturas <Gestalten> conforme a fins indefinidas depende da referência a um fim. Conformidade a fins *sem qualquer fim* não pode existir. [...] A assumida ou suposta conformidade a fins de um determinado material em vista da forma ou da estrutura (i.e., a conformidade a fins segundo sua forma) sempre permite a pergunta pelo fim” (KULENKAMPFF, op. cit., p. 130). O problema da interpretação de Kulenkampff, nesse ponto, é que, ao afirmar que uma conformidade a fins não pode ser sem fim, ele não só nega a posição de Kant neste terceiro momento, mas também o que havia sido construído até então nos momentos anteriores da *Analítica do Belo*. Dizer que o juízo sobre a conformidade a fins de um objeto implica, necessariamente, a existência de um fim, significa dizer que este juízo envolve um conceito – o que Kant havia negado no segundo momento; dizer que este conceito, ainda que não seja determinado, é “pretendido” significa dizer que o juízo envolve um interesse – o que Kant havia negado no primeiro momento. Assim, ao negar a possibilidade de um juízo de conformidade a fins sem fim, nega-se a possibilidade de um juízo desinteressado e não direcionado por conceitos, i.e., nega-se a própria possibilidade de juízos-de-gosto estéticos puros. Allison, por sua vez, considera que a figura argumentativa de uma conformidade a fins sem fim “é introduzida no contexto da análise se um prazer universalmente comunicável no estado-de-ânimo da livre harmonia ocasionada pela reflexão com um objeto” (ALLISON, op. cit., p. 127). Nesta perspectiva, dizer que o juízo-de-gosto é um juízo de conformidade a fins sem fim implica dizer, na terminologia do terceiro momento, que o juízo é indeterminado conceitualmente e que o jogo das faculdades-de-conhecimento é livre.

⁵² Cf. KULENKAMPFF, op. cit., p. 127 et seq.

⁵³ Comparar, e.g., as interpretações de Allison (cf. ALLISON, op. cit., p. 131 et seq.), Kulenkampff (cf. KULENKAMPFF, op. cit., p. 129 et seq.) e Wenzel (WENZEL, Christian. **Das Problem der Subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant**. Berlin: Walter de Gruyter, 2000, p. 97 et seq.).

⁵⁴ Onde lemos que “para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação [...] ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo-de-gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo” [KU, AA 05: 203].

⁵⁵ Onde Kant afirma que “o fundamento de determinação do juízo [...] deve ser pensado apenas subjetivamente, ou seja, sem um conceito do objeto, [e] ele não pode ser nenhum outro senão o estado-de-ânimo, que é encontrado na relação recíproca das faculdades de representação, na medida em que elas referem uma representação dada ao conhecimento em geral” [KU, AA 05: 217].

respectivamente –, esta conformidade a fins não pode envolver “nenhum fim subjetivo [...] mas também nenhuma representação de um fim objetivo, i.e., da possibilidade do próprio objeto segundo princípios da ligação a fins, por conseguinte nenhum conceito [...] pode determinar o juízo-de-gosto” [KU, AA 05: 221].

Trata-se, portanto, daquela conformidade a fins sem fim, que diz respeito, de acordo com Kant, “simplesmente à relação das faculdades de representação entre si, na medida em que elas são determinadas por uma representação”. Logo, segue ele, “nenhuma outra coisa senão a conformidade a fins subjetiva, na representação de um objeto sem qualquer fim (objetivo ou subjetivo), conseqüentemente a simples forma da conformidade a fins na representação, pela qual um objeto nos é dado” [KU, AA 05: 221].

“Forma da conformidade a fins” ou “conformidade a fins subjetiva”, Kant parece propor, não seria outra coisa senão o acordo, o entrosamento das faculdades por ocasião de uma representação: aquilo que ele, no segundo momento, havia denominado de “concordância subjetiva recíproca das faculdades-de-conhecimento entre si” [KU, AA 05: 218]. E isso faz sentido se se pensa que, se lá ele havia dito que

a vivificação de ambas as faculdades (da Imaginação e do Entendimento) para uma atividade indeterminada, porém unânime por ocasião da representação dada, a saber daquela atividade que pertence a um conhecimento em geral, é a sensação [de prazer], cuja comunicabilidade universal o juízo-de-gosto postula [KU, AA 05: 219],

aqui Kant afirma que “a consciência da conformidade a fins meramente formal no jogo das faculdades-de-conhecimento do sujeito em uma representação, pela qual um objeto é dado, é o próprio prazer” [KU, AA 05: 222].

Conformidade a fins sem fim, então, seria aquela atividade livre e harmônica das faculdades-de-conhecimento: o jogo livre da Imaginação e do Entendimento. Essa atividade é **conforme a fins**, porque nela Imaginação e Entendimento estão em pleno funcionamento, numa relação recíproca para o conhecimento em geral; é, contudo, uma conformidade **sem fim**, porque não há a restrição de um conceito.

No entanto, quando Kant fala de uma conformidade a fim que podemos observar e notar em objetos segundo a forma destes [cf. KU, AA 05: 221], ele não parece estar mais argumentando no nível transcendental, i.e., da “causalidade interna” das faculdades “com vistas ao conhecimento em geral” [KU, AA 05: 222]; antes, parece se referir a uma causalidade percebida no próprio objeto.

Mas, se este for o caso, porque Kant faz esse movimento, da forma da conformidade a fins para a conformidade a fins da forma? O juízo-de-gosto não é, afinal, um juízo sobre o sujeito e sobre o que ele sente [cf. *KU*, AA 05: 203]? Sim, mas sobre o que o sujeito sente **em virtude** da representação do objeto: pois o objeto funciona, por assim, dizer, como gatilho, como disparador da atividade indeterminada das faculdades-de-conhecimento.

Qual seria sua condição para fazê-lo, i.e., o que nele é capaz de promover este tipo de atividade harmônica, não poderia ser seu conceito – afinal o juízo-de-gosto não é lógico, mas estético; mas tampouco poderia ser a matéria do objeto, i.e., aquilo que nele diz respeito à sensação (seja esta o atrativo dos sentidos, ou uma comoção, i.e., uma “inibição momentânea e subsequente efusão mais forte da força vital” [*KU*, AA 05: 226]⁵⁶). Com efeito, considera Kant que, se algo no objeto é responsável por colocar as faculdades do sujeito num estado de jogo harmônico, não pode ser outra coisa senão a sua forma, compreendida aqui como o desenho, composição do objeto, i.e., sua organização, sua estrutura [cf. *KU*, AA 05: 225]. É a isso que Kant parece se referir ao afirmar que “um juízo-de-gosto, sobre o qual atrativo e comoção não têm nenhuma influência [...], e que, portanto, tem como fundamento de determinação simplesmente a conformidade a fins da forma, é um juízo-de-gosto puro” [*KU*, AA 05: 223]: a exclusão de toda determinação material.

Mas, em vista desta afirmação, pode-se perguntar: qual é, afinal, o fundamento de determinação de um juízo-de-gosto? O aspecto formal do juízo, i.e., a harmonia das faculdades do sujeito, ou a forma enquanto organização do objeto?

Ora, o que Kant parece querer mostrar neste terceiro momento é, precisamente, que uma coisa está relacionada à outra: o jogo das faculdades, i.e., a forma da conformidade a fins está fundada na conformidade a fins da forma, i.e., na estrutura do objeto.⁵⁷ Estabelece-se, com isso, a relação entre sujeito e objeto: as faculdades da Imaginação e do Entendimento do sujeito são postas num estado harmônico, conforme a fins, **porque** o objeto propicia esse tipo de atividade; e o objeto propicia este tipo de atividade, **porque** parece estruturado de uma determinada forma, como se tudo estivesse em seu devido lugar, exatamente onde deveria estar. O objeto é percebido como algo organizado e o arranjo de suas partes, como um todo conforme – ainda que não se possa dizer conforme a quê, i.e., o fim que fundamenta esta ordem.

O êxito do terceiro momento, pode-se dizer, é mostrar que “a consciência da causalidade de uma representação com vistas ao estado do sujeito, para conservara este nesse estado, pode aqui de modo geral designar aquilo que se chama prazer” [*KU*, AA 05: 220], sem,

⁵⁶ Isso, na verdade, condiz com a experiência não do belo, mas do sublime [cf. *KU*, AA 05: 245; 251 et seq.].

⁵⁷ Cf. BIEMEL, op. cit., p. 52.

contudo, afirmar o que faz do objeto belo – porque isso seria determinar conceitualmente o que o belo é. Antes, o predicado da beleza é posto em termos da causalidade de uma representação, capaz de manter, sem objetivo ulterior, o estado-de-ânimo na reflexão e a ocupação das faculdades-de-conhecimento com esta representação [cf. *KU*, AA 05: 222]. Qual é esta causalidade, i.e., como o objeto deve ser organizado para ser considerado belo, isso não é definido – nem pode ser!

A estética kantiana é, sim, uma “estética da forma”,⁵⁸ mas não define qual forma o objeto deve ter: ela afirma que o objeto é belo na medida em que é percebido de um modo organizado pelo sujeito, como que conforme, adequado à reflexão.

Isso, por si só, é vago e bastante indeterminado. Mas precisamente nesta indeterminação repousa a virtude da estética formalista kantiana: na relação entre a forma do objeto e sua representação na constelação formal das faculdades do sujeito.⁵⁹

Por isso, um crisântemo pode ser considerado belo porque sua forma, i.e., o arranjo de suas partes é notado de um modo orgânico, mas também um cacto ou uma concha podem ser considerados belos pelo mesmo motivo – ainda que a organização destes não tenha nada de semelhante com a organização daquele. Trata-se, unicamente, do sujeito perceber esta ordem, esta organização formal de um modo prazeroso – seja ela qual for.⁶⁰

A indeterminabilidade do belo na estética kantiana nos impossibilita de estabelecer um conceito definido do belo, através do qual pudéssemos determinar, em maior ou menor grau, a beleza de um objeto⁶¹. É exatamente em função dessa indeterminabilidade que Kant não nos fala de um conceito, mas de um ideal de beleza, que funcionaria como uma espécie de foco imaginário, com o objetivo de evocar aquela concordância harmônica das faculdades-de-conhecimento. Os aspectos e as consequências dessa “idealidade” do belo Kant irá retomar no momento seguinte.

⁵⁸ ROSALES, Jacinto Rivera de. Relation des Schönen (§§ 10-17); Modalität des Schönen (§§ 18-22). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 83.

⁵⁹ Cf. ALLISON, op. cit., p. 131.

⁶⁰ No campo das artes, essa conclusão é o que permite considerar belo tanto uma pintura de Rembrandt quando uma composição abstrata de Kandinsky, ou mesmo reconhecer a beleza do urinol de Duchamp: porque não se trata do que o objeto é, mas sim como ele é percebido pelo sujeito.

⁶¹ A respeito da impossibilidade de um conceito, através do qual pudéssemos reconhecer a beleza de uma representação, afirma Kant: “o formal na representação de uma coisa, i.e., a concordância do múltiplo com uma unidade (seja qual for), de modo nenhum dá por si a conhecer uma conformidade a fins objetiva; pois uma vez que se abstrai desta unidade como fim (o que a coisa deva ser), não resta senão a conformidade a fins subjetiva das representações no ânimo do que intui; essa conformidade presumivelmente indica certa conformidade a fins do estado da representação no sujeito, e neste uma satisfação para captar uma forma dada na Imaginação, mas nenhuma perfeição de qualquer objeto, que aqui não é pensado por nenhum conceito de fim” [*KU*, AA 05: 227].

1.1.4 Necessidade e sentido comum: o quarto momento

No quarto e derradeiro momento da *Análítica do Belo*, Kant aborda a modalidade dos juízos-de-gosto. É onde ele aborda a necessidade envolvida nos juízos sobre o belo, e onde ele conclui que “belo é o que é conhecido sem conceito como objeto de um comprazimento necessário” [KU, AA 05: 240].

Ora, por um lado, pode parecer que a argumentação desenvolvida por Kant neste quarto momento pouco (ou nada) acrescenta à análise dos juízos-de-gosto, i.e., à caracterização do juízo sobre o belo. Isso porque, pode-se argumentar, a exposição do momento da modalidade recapitula os resultados dos momentos anteriores.⁶² Por outro lado, porém, é neste momento que Kant parece introduzir a discussão sobre a própria condição de realização dos juízos-de-gosto, i.e., sobre a realizabilidade de juízos-de-gosto sobre o belo, pretensamente universalizáveis.

Afirma Kant que a necessidade considerada em juízos-de-gosto não é senão condicionada [cf. KU, AA 05: 237], não se tratando nem de uma necessidade teórica objetiva, nem de uma necessidade prática [cf. KU, AA 05: 237]. Antes, trata-se de uma necessidade exemplar, “como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar” [KU, AA 05: 237].

No que consiste, contudo, esta “exemplaridade”? Não pode ela ser deduzida de conceitos, como o conceito de perfeição,⁶³ nem algo extraído da experiência, como o padrão de gosto humano.⁶⁴ Com efeito, pontua Kant que a exemplaridade ou validade exemplar do juízo-de-gosto baseia-se numa “simples norma ideal, sob cuja pressuposição poder-se-ia, com direito, tornar um juízo[-de-gosto] [...] regra para qualquer um” [KU, AA 05: 239].

Ora, o que pode parecer curioso é o fato de que, até então, o juízo-de-gosto sobre o belo pretendia validade universal porque tinha como base o “estado-de-ânimo no jogo livre da Imaginação e do Entendimento (na medida em que concordam entre si, como é requerido para um conhecimento em geral)” [KU, AA 05: 217-218]. Agora, porém, Kant nos fala de um **dever** [cf. KU, AA 05: 237 et seq.],⁶⁵ expresso só condicionalmente, em juízos-de-gosto. Isso significa que se assume que um juízo-de-gosto pode ser universalizado, i.e., “que qualquer um deva aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo”, na medida em que “se tem para isso

⁶² Cf. ALLISON, op. cit., p. 144.

⁶³ Isso porque “o juízo-de-gosto é um juízo estético, i.e., que se baseia sobre fundamentos subjetivos e cujo fundamento de determinação não pode ser nenhum conceito, por conseguinte tampouco o de um fim determinado. Logo, através da beleza como uma conformidade a fins subjetiva formal, de modo nenhum é pensada uma perfeição do objeto” [KU, AA 05: 228].

⁶⁴ Cf. PW 03: SOT, 268 et seq.

⁶⁵ Kant retomará essa ideia de um dever em juízos-de-gosto [cf. KU, AA 05: 296]

um fundamento que é comum a todos”. No entanto, só se poderia contar com aquela aprovação de qualquer um “se apenas se estivesse sempre seguro de que o caso [i.e., o objeto julgado] seria subsumido corretamente⁶⁶ sob aquele fundamento como regra da aprovação” [KU, AA 05: 237].

Kant parece retomar, aqui, o que já havia anunciado, ainda que de forma obscura, no segundo momento: poderíamos pretender o assentimento de qualquer um no juízo-de-gosto sobre o belo, conquanto estivéssemos seguros de julgar o objeto adequadamente, i.e., pela “separação, de tudo o que pertence ao agradável e ao bom, do comprazimento que ainda lhe resta; [...] uma pretensão para a qual, sob estas condições, [nós] [...] esta[ríamos] autorizad[os], se [nós] não incorr[êssemos] frequentemente em falta contra elas e por isso profer[íssemos] um juízo-de-gosto errôneo” [KU, AA 05: 216].

Com efeito, o ponto de Kant, então, não parece ser outro senão este: atribuo ao meu juízo-de-gosto uma necessidade, porque assumo que estou julgando o objeto como este deve ser julgado.⁶⁷ Transcendendo as condições meramente privadas do meus juízo-de-gosto,⁶⁸ “escolho”⁶⁹ julgar o objeto com base num fundamento que é comum a todos. A condição da necessidade atribuída a um juízo-de-gosto é, precisamente, julgar a partir deste fundamento comum – o qual Kant denomina, agora, “sentido comum” [KU, AA 05: 237].

Qual a função sistemática deste sentido comum no todo a argumentação kantiana, isso não fica claro. E sobre isso será discutido na próxima seção. Por ora, Kant parece colocá-lo como princípio dos juízos-de-gosto [cf. KU, AA 05: 238].

Pontua Kant que, se se tratasse de um princípio objetivo, a necessidade do juízo sobre o belo seria incondicionalmente reivindicada, e não apenas imputada. Se, por outro lado, não houvesse princípio algum em juízos-de-gosto, “ninguém absolutamente teria a ideia de alguma necessidade dos mesmos” [KU, AA 05: 238]. Portanto, considera ele que um tal sentido comum, como pretendo princípio do juízo-de-gosto, não pode ser senão “um princípio subjetivo, o qual determine, somente através de sentimento e não de conceitos, e contudo de modo universalmente válido, o que apraz ou desapraz” [KU, AA 05: 238]. Tal princípio, segue ele linhas abaixo,

⁶⁶ Isso parece levar Fricke (FRICKE, op. cit., p. 171 et seq.) e Allison (ALLISON, op. cit., p. 154 et seq.) a aproximarem a capacidade de realizar genuínos juízos-de-gosto estéticos puros e, portanto, com pretensão de validade universal, do “talento particular” ou “dote natural” apontando por Kant no início da *Analítica dos Princípios*: a capacidade transcendental de julgar [cf. *KrV*, B 171 et seq.].

⁶⁷ Cf. ALLISON, op. cit., p. 145.

⁶⁸ Cf. KULENKAMPFF, op. cit., p. 109.

⁶⁹ Ibid, p. 108.

na verdade admitido só subjetivamente, mas contudo como subjetivo universal (uma ideia necessária para qualquer um), poderia, no que concerne à unanimidade de julgantes diversos, identicamente <gleich> a um princípio objetivo, exigir assentimento universal, contanto que apenas se estivesse seguro de ter feito a subsunção correta [KU, AA 05: 239].

Ora, dizer, por um lado, que se exige assentimento universal identicamente a um princípio objetivo, não significa uma sub-repção, i.e., “uma substituição ilícita de um princípio objetivo por um subjetivo”⁷⁰. De fato, afirma Kant que a necessidade envolvida em juízos-de-gosto é meramente representada <vorgestellt> como objetiva [cf. KU, AA 05: 239]; dizer, por outro lado, que o assentimento universal pode ser exigido “conquanto que apenas se estivesse seguro de ter feito a subsunção correta” significa tomar em consideração aquela unanimidade dos julgantes, i.e., submeter o juízo a um fundamento comum a todos, a um sentido comum.

O sentido comum parece ser, então, a condição da necessidade do juízo. Se antes a imputabilidade de um juízo-de-gosto devia-se ao sentimento de prazer genuinamente estético e à condição da esteticidade deste prazer – o estado-de-ânimo no jogo livre das faculdades-de-conhecimento para um conhecimento em geral –, agora Kant considera que “somente sob a pressuposição de que exista um sentido comum (pelo qual, porém, não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades-de-conhecimento), [...] o juízo-de-gosto pode ser proferido” [KU, AA 05: 238].

Se se toma isso literalmente, o “efeito” do jogo livre da Imaginação e do Entendimento não é outra coisa senão o sentimento de prazer com o jogo facilitado destas faculdades [cf. KU, AA 05: 222]. E porque se trata de um prazer com o jogo das faculdades que se pode pressupor em qualquer um, este prazer, poderíamos dizer, é comum ou comunitário.

É a este prazer comum que, à primeira vista, Kant parece se referir no quarto momento com a ideia de um sentido comum <Gemeinsinn> [KU, AA 05: 237] ou sentimento comunitário <gemeinschaftliches Gefühl>, ao afirmar que

em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo não permitimos a ninguém ser de outra opinião, sem com isso fundarmos nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso sentimento; o qual, pois, colocamos a fundamento, não como sentimento privado, mas como um sentimento comunitário [KU, AA 05: 239].

Assim, se antes Kant havia afirmado que é através do sentimento de prazer que “tomamo-nos conscientes de uma concordância subjetiva recíproca das faculdades-de-conhecimento entre si no juízo-de-gosto” [KU, AA 05: 218], agora, o que ele denomina “sentido

⁷⁰ ALLISON, op. cit., p. 156.

comum” ou “sentimento comunitário” funcionaria como “simples norma ideal” porque parece revelar a consciência da harmonia ideal das faculdades-de-conhecimento,⁷¹ i.e., se o objeto julgado provoca aquela proporção da Imaginação e do Entendimento para o conhecimento em geral.⁷² Em duas palavras, trata-se de uma “regra universal que não se pode indicar” [KU, AA 05: 237], mas através da qual sentimos se o objeto é ou não belo.⁷³

A justificativa da validade deste sentimento comunitário/sentido comum recorre aos resultados da chave da crítica do gosto,⁷⁴ i.e., à legitimidade do mecanismo da formação do conhecimento:⁷⁵ assim como juízos e conhecimentos devem poder ser comunicados, deve poder sê-lo “também o estado-de-ânimo, i.e., a disposição das faculdades-de-conhecimento para um conhecimento em geral [...] porque sem esta condição subjetiva do conhecer, o conhecimento como efeito não poderia surgir” [KU, AA 05: 238]. Mas, segue Kant, a disposição das faculdades varia “de acordo com a diversidade dos objetos que são dados”,⁷⁶ e dentre todas as disposições, alguma “é a mais propícia para ambas as faculdades-do-ânimo com vistas ao conhecimento (de objetos dados) em geral; e esta disposição não pode ser determinada de outro modo senão pelo sentimento (não segundo conceitos)”. Assim, conclui ele, se “esta própria disposição tem que poder comunicar-se universalmente [...] [, tem que podê-lo] também o sentimento da mesma (em uma representação dada)”, i.e., um sentido comum, “como a condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento” [KU, AA 05: 239].

Ora, se assim for, o que há então de diferente no quarto momento? Pois poder-se-ia argumentar que Kant parece reafirmar o segundo momento com outra roupagem, de modo que o que lá era sentimento de prazer na harmonia das faculdades, aqui parece ser posto em termos de um sentido comum ou sentimento comunitário.

Com efeito, a consideração de Kant de que o juízo-de-gosto pode ser universalizado, de que pode imputar validade a qualquer um porque envolve um sentimento que se baseia em algo comum a esfera dos julgantes, e que, além disso, é com base nesse sentimento que podemos decidir se o objeto em questão é ou não belo: esta descrição se aplica tanto ao sentimento de

⁷¹ Cf. FRICKE, op. cit., p. 175.

⁷² Cf. Ibid, p. 168.

⁷³ Bartuschat acredita que, precisamente por ser tratar de algo que não pode ser indicado, trata-se de uma regra que deve ser encontrada (cf. BARTUSCHAT, op. cit., p. 115), e o critério para encontrá-la é a própria execução do Juízo (Ibid., p. 116).

⁷⁴ Cf. KULENKAMPFF, op. cit., p. 111.

⁷⁵ Cf. BARTUSCHAT, op. cit., p. 116.

⁷⁶ Allison parece questionar isso (cf. ALLION, op. cit., p. 152), o que é particularmente curioso, visto sua já mencionada posição de que “dentre esta gama, há alguma proporção melhor <some optimal proportion>, que é a mais propícia <conductive> para o funcionamento recíproco das faculdades e que é a condição subjetiva para declarações de beleza <claims of beauty>” (Id., 1998, p. 478).

prazer genuinamente estético, apresentado no segundo momento, quanto ao sentimento comunitário, introduzido no quarto momento da *Analítica*. Qual seria, então, a diferença?

Naturalmente, não pode se tratar de uma e da mesma coisa. Isso porque o sentimento de prazer não fundamenta o juízo estético, mas é resultado deste. O que fundamenta o juízo estético é a própria reflexão, o jogo livre das faculdades-de-conhecimento. Dizer que um sentimento é o fundamento e, portanto, antecede o juízo estético é contradizer a própria chave da crítica do gosto. Por outro lado, com a ideia de um sentido comum Kant parece se referir a algo que, sim, serve de fundamento: a um princípio subjetivo para o juízo estético, que possa ser tomado como regra.

É este aspecto normativo do sentido comum, enquanto dever condicionado, que pode representar o diferencial da argumentação do quarto momento: as pessoas devem concordar, conquanto elas julguem de modo correto. A necessidade exemplar que Kant afirma, parece ser menos um “já-dado” do que algo a ser buscado:⁷⁷ buscamos o assentimento de cada um porque acreditamos que nosso juízo tem como fundamento algo que é comum a todos – uma voz universal que cremos ouvir, como menciona Kant no § 8; mas **também nós devemos buscar este fundamento** para nossos juízos, a fim de legitimar qualquer reivindicação de universalidade e necessidade.

Isso significa que só podemos prometer o assentimento de qualquer um se também nós tivéssemos na base de nossos juízos aquele fundamento comum. O critério para o juízo, aquilo que deveria ser buscado, já havia Kant apresentado nos momentos anteriores:⁷⁸ desinteresse, não-conceitualidade, prestando atenção na forma da reflexão, na própria harmonia das faculdades em virtude da representação do objeto.

Kant encerra o quarto momento com uma colocação que parece pôr em dúvida o que havia construído até então – não só neste momento, mas na *Analítica do Belo* como um todo. Pondera ele:

se de fato existe tal sentido comum como princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou se um princípio ainda superior da Razão no-lo tome somente princípio regulativo, antes de tudo para produzir em nós um sentido comum para fins superiores; se, portanto, o gosto é uma faculdade original e natural, ou somente a ideia de uma faculdade fictícia e a ser ainda adquirida de modo que um juízo-de-gosto, com sua pretensão a um assentimento universal, de fato seja somente uma exigência da Razão de produzir tal unanimidade do modo de sentir, e que o dever, i.e., a necessidade objetiva da confluência do sentimento de qualquer um com o sentimento particular de cada um, signifique somente a possibilidade dessa unanimidade, e o juízo-de-gosto

⁷⁷ Cf. ROSALES, op. cit., p. 97.

⁷⁸ Cf. BARTUSCHAT, op. cit., p. 116.

forneça um exemplo somente de aplicação deste princípio; aqui não queremos, e não podemos, ainda investigar isso [KU, AA 05: 240].

Antes disso, contudo, ele afirma que “esta norma indeterminada de um sentido comum é efetivamente pressuposta por nós, o que prova nossa presunção de proferir juízos-de-gosto” [KU, AA 05: 239]. Ora, se a regra que fundamenta a necessidade do juízo não é senão pressuposta para que possamos proferir juízos-de-gosto universalmente comunicáveis, não estaria o juízo-de-gosto postulando sua própria possibilidade?⁷⁹ Posto de outro modo, reivindicamos a adesão dos outros porque pressupomos um sentido comum, mas pressupomos esse sentido comum precisamente para poder reivindicar a adesão de qualquer um? Quão circular é isso? Se este for o caso, a argumentação da *Analítica* parece se voltar sobre si mesma.

No entanto, o que o quarto momento postula com a ideia de um sentido comum não é a possibilidade dos juízos-de-gosto, mas a possibilidade deste tipo de juízo ser imputado a qualquer um. Ele não trata do que torna um juízo-de-gosto comunicável, mas de que forma ele pode ser, efetivamente, comunicado, i.e., o que devemos fazer/assumir para que ele possa ser imputado a todo e qualquer julgante.

Neste sentido, o quarto momento abre a discussão para além da própria análise dos juízos-de-gosto: ele põe em pauta as condições, i.e., o que deve ser buscado para que aquilo que havia sido exposto nos momentos anteriores possa ser posto em prática, o que deve ser feito para que um juízo-de-gosto possa ser compartilhado.⁸⁰

A condições da indeterminabilidade do juízo e da comunicação estética, o que promove a reflexão com o belo e da conexão (indireta) desta com a moralidade⁸¹ serão pontos abordados no que segue.

1.2 ELEMENTOS DA REALIZAÇÃO DOS JUÍZOS-DE-GOSTO: *SENSUS COMMUNIS* E IDEIAS ESTÉTICAS

Ora, fica claro que, com a *Analítica do Belo*, Kant rompe com a tradição e fundamenta a experiência com belo como algo “novo”: a saber, que o juízo sobre a beleza de um objeto não é algo extraído da experiência,⁸² nem depende de conceitos (mesmo imperfeitos e obscuros).⁸³

⁷⁹ Cf. KULENKAMPFF, Jens. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, ou sobre as condições da comunicação estética (trad. Peter Naumann). In: ROHDEN, V. (Org.). **200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant**. Porto Alegre: UFRGS, 1992, 1992, p. 70.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 81.

⁸¹ Cf. ALLISON, 2001, p. 159.

⁸² A exemplo do empirismo de Hume.

⁸³ A exemplo do racionalismo de Baumgarten.

Ele estabelece, assim, um tipo experiência peculiar, que não tem a ver com o agrado dos sentidos, com o conhecimento lógico-determinado ou com a moral (ao menos, não diretamente): tal é a **experiência estética**.⁸⁴

Como esta experiência deve ser, o que deve ser considerado e desconsiderado *a priori*, isso Kant expõe nos quatro momentos de sua análise sobre os juízos-de-gosto. Apresentando as condições para a reflexão sobre o belo, Kant se preocupa em deixar claro o que caracteriza a experiência genuinamente estética, fundamentada num nível transcendental. O que não fica exatamente claro, contudo, e ele ainda teria de mostrar, são as condições da realização deste tipo de experiência.

Em duas palavras, Kant tem de mostrar que tudo o que foi apresentado num nível transcendental, na prática, funciona. Ele tem de procurar ou, ao menos, fornecer pistas que mantenham, que deem respaldo àquilo que ele fundamenta num nível *a priori*. A isso poderíamos chamar de uma preocupação de Kant com a realização da fundamentação – uma preocupação presente também na primeira e na segunda *Crítica*.⁸⁵

⁸⁴ Bartuschat chama atenção para o fato de que “experiência estética é um termo que não é encontrado em Kant”, e que “torna-se corrente particularmente através de Hans Robert Jauss, no contexto das investigações da estética da recepção”. Nada obstante, “a experiência não dos objetos <Gegenständen> na sua objetividade <Objektivität>, mas [a] experiência que o sujeito realiza consigo mesmo [...] é tematizada na ‘Crítica do Juízo estético’ como experiência estética” (BARTUSCHAT, Wolfgang. *Ästhetische Erfahrung bei Kant*. In: ESSER, A. (Hrsg.), *Autonomie der Kunst?: zur Aktualität von Kants Ästhetik*. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 49).

⁸⁵ Com efeito, no que tange a primeira *Crítica*, i.e., referente à Razão em seu uso teórico-especulativo, é verificável que a fundamentação dos limites do possível conhecimento [cf. *KrV*, B 786] funciona, i.e., corresponde àquilo que experienciamos. É verificável que tudo o que conhecemos, necessariamente, adentra nossa Sensibilidade pelas formas puras do espaço e do tempo, e que as categorias, os conceitos puros do Entendimento – e.g., a categoria da Causalidade, o fato de que “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito” [*KrV*, B 232] – se aplicam aos fenômenos. No entanto, relativamente à segunda *Crítica*, a efetiva realizabilidade do que é fundamentado em termos do agir moral não se mostra tão direta quanto a da fundamentação do possível saber. Em realidade, Kant executa uma acrobacia argumentativa bastante intrincada a fim de fundamentar a lei moral e atribuir-lhe a mesma dignidade teórica do saber. Isso porque embora esta lei não exista no âmbito da experiência possível, ela tem, segundo Kant, realidade objetiva como se fosse um fato (da Razão) [cf. *KpV*, AA 05: 31], como se fosse uma lei da natureza (e.g., a lei da gravitação universal). Em linhas bastante gerais, a busca e a fundamentação do princípio supremo da moralidade têm como resultado que genuinamente moral é a ação praticada por dever, i.e., que tem uma máxima coincidente com a lei universal das ações em geral. Na forma do imperativo categórico, a fundamentação do agir moral é a única forma de cumprir com a lei moral e nossa real necessidade prática é o cumprimento desta lei. Apenas isso já serviria à nossa natureza racional, uma vez que Kant alicerça suficientemente bem a moralidade na *Fundamentação* de modo que não temos a necessidade (enquanto seres racionais) de buscar fins ulteriores para o agir moral. Em suma, basta-nos agir moralmente porque este é o agir por dever [cf. *GMS*, AA 04: 413-414, nota; *KpV*, AA 05: 109; *RGV*, AA 06: 7, nota]. No entanto, enquanto seres racionais humanos, temos a necessidade de “buscar em todas as ações o seu resultado para neste encontrar algo que lhe pudesse servir de fim” [*RGV*, AA 06: 7, nota], i.e., a necessidade de algo que deva ser realizado alcançado, a saber: o Sumo Bem – nominalmente, a felicidade e a virtude (dignidade de ser feliz) – como “objeto necessário [de promoção] de uma vontade determinável pela lei moral” [*KpV*, AA 04: 122]. Ora, não pode a lei moral (enquanto lei prática da Razão), se pretende escapar do contrassenso, exigir o que não é possível de ser realizado. Assim, não só não pode exigir que nos tornemos “santos” [cf. *KpV*, AA 05: 32; 87] (i.e., que nos tornemos seres que não “devem”, mas que sempre “querem” agir moralmente). Tampouco é possível, na medida em que esta lei obriga a Razão humana a realizar, a promover o Sumo Bem, que este não seja realizável [cf. *KpV*, AA 05: 114]. Para tanto, deve-se acompanhar o pensamento quanto à realizabilidade do Sumo Bem de modo coerente, i.e., com a admissão de uma instância onisciente, capaz de julgar qual ação foi praticada não apenas em

E parece ser neste contexto que Kant insere a figura do já-mencionado senso comum/sentido comunitário em juízos-de-gosto, bem como desenvolve sua argumentação sobre ideias estéticas.

1.2.1 Promoção da comunicação: *sensus communis* e sentimento comunitário

Não é de modo algum claro o que entende Kant por senso comum em juízos-de-gosto⁸⁶. Também oscila ele se se trata de algo que tem caráter *a priori* ou de um elemento essencialmente empírico. Fato é, contudo, que a argumentação de Kant acerca desta figura inicia antes mesmo da chave da crítica do gosto, com a ideia de uma “voz universal” em juízos-de gosto. É ali onde ele afirma que

quando se julgam objetos simplesmente segundo conceitos, toda a representação da beleza é perdida. Logo, não pode haver tampouco uma regra, segundo a qual alguém devesse ser coagido a reconhecer algo como belo. Se um vestido, uma casa, uma flor é bela, disso a gente não deixa seu juízo persuadir-se por nenhuma razão ou princípio. A gente quer submeter o objeto aos seus próprios olhos, como se seu comprazimento dependesse da sensação; e contudo, se a gente então chama o objeto de belo, crê ter em seu favor uma voz universal e reivindica a adesão de qualquer um, já que do contrário cada sensação privada decidiria só e unicamente para o observador e seu comprazimento [KU, AA 05: 215-216].

No juízo-de-gosto, segue ele,

nada é postulado <postuliert>, a não ser tal voz universal com vistas ao comprazimento, sem mediação dos conceitos; por conseguinte, a possibilidade de um

conformidade com o dever, mas genuinamente **por dever**, distribuindo a felicidade de acordo com o merecimento de cada um (uma figura à qual, usualmente, denominamos Deus); e a admissão de que, embora não tenha (empiricamente) uma ligação natural com a virtude, a felicidade é algo alcançável (o que implica na admissão da imortalidade da alma). Em suma, significa que a lei moral exige algo de mim, a saber: seu cumprimento e minha contribuição para a realização do Sumo Bem. A fim de que isso faça sentido e não se torne uma exigência vazia, tenho de crer na sobrevivência da alma e na entidade capaz de distribuir o Sumo Bem – enquanto merecimento de ser feliz condicionado pelo agir virtuoso. Assim, para aquiescer com a realização do Sumo Bem que a lei moral me obriga, tenho de presumir as condições da realizabilidade daquele. Inversamente, se me oponho à possibilidade de realização do Sumo Bem, a lei moral negaria a si mesma, pois exigiria o que é impossível de ser realizado, implicando, assim, em absurdidade.

⁸⁶ Quanto a isso, já apontei que, no âmbito da *Crítica do Juízo*, “a figura do *sensus communis* não é assinalada de maneira unívoca – o que acentua a dificuldade de determinação da função sistemática que cumpre desempenhar na terceira *Crítica*. Se se trata do ‘efeito <Wirkung> do jogo livre de nossas faculdades-de-conhecimento’ [KU, AA 05: 238], de uma ‘norma ideal’ <ideale Norm> [KU, AA 05: 239], de uma ‘faculdade original’ ou da ‘ideia de uma faculdade fictícia’ [KU, AA 05: 240], do próprio gosto <Geschmack> [KU, AA 05: 295]: **isso não fica claro**. Tampouco se se trata do próprio princípio de ‘heautonomia’ [KU, AA 05: 185] – enquanto ‘autonormatização’ <Selbstnormierung> – do Juízo (cf. VOSENKUHL, Wilhelm. Die Norm des Gemeinsinns: über die Modalität des Geschmackurteils. In: ESSER, Andrea. (Hrsg.), **Autonomie der Kunst?: zur Aktualität von Kants Ästhetik**. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 105 et seq.), ou ainda, “[d]a condição da cognição identificada com o ‘talento peculiar’ referida da primeira *Crítica*’ (ALLISON, op. cit., p. 154)” (EISINGER GUIMARÃES, op. cit., p. 96).

juízo estético que, ao mesmo tempo, possa ser considerado como válido para qualquer um. O próprio juízo-de-gosto não *postula* o acordo unânime de qualquer um (pois isto só pode fazê-lo um juízo lógico-universal, porque ele pode alegar razões); ele somente *imputa* <es sinnt an> a qualquer um este acordo como um caso da regra, com vistas ao qual espera a confirmação não de conceitos, mas da adesão de outros. A voz universal é, portanto, somente uma ideia (em que ela se baseia, não será ainda investigado aqui). Que aquele que crê proferir um juízo-de-gosto, de fato julgue conformemente a essa ideia, pode ser incerto; mas que ele, contudo, o refira a ela, consequentemente que ele deva ser um juízo-de-gosto, anuncia-o através da expressão "beleza" [KU, AA 05: 216].

Ora, no quarto momento da *Analítica*, como visto, Kant coloca a reivindicação da adesão de qualquer um, de assentimento universal em juízos-de-gosto, em termos da pressuposição de um sentido comum. Assim, Kant parece sugerir que é a ideia de um sentido comum ou sentimento comunitário que está à base de uma voz universal em juízos-de-gosto,⁸⁷ o que, aparentemente, legitimaria a reivindicação de validade universal. Kant retoma este ponto após a suposta⁸⁸ dedução dos juízos-de-gosto estéticos, ao tratar “da comunicabilidade de uma

⁸⁷ Cf. EISINGER GUIMARÃES, op. cit., p. 82.

⁸⁸ Sobre o “peso” da dedução dos juízos-de-gosto, já aponte que “antes de iniciar propriamente sua *Dedução* dos juízos-de-gosto estéticos, afirma Kant, no § 31 [*Do método da dedução dos juízos-de-gosto*], que o juízo-de-gosto tem uma “**peculiaridade dupla**”, a saber: uma “validade universal *a priori* e, contudo, não uma universalidade lógica segundo conceitos” e “uma necessidade (que sempre tem de assentar sobre fundamentos *a priori*), que, porém, não depende de nenhum argumento (melhor, fundamento de argumentação) *a priori* <von keinen Beweisgründen *a priori* abhängt>, através de cuja representação a aprovação, que um juízo-de-gosto imputa a qualquer um, pudesse ser imposta (exigida) <erzungen werden könnte>.” [KU, AA 05: 281]. Ambos aspectos desta peculiaridade são reformulados nos parágrafos subsequentes, respectivamente, das seguintes formas: “o juízo-de-gosto determina seu objeto com respeito ao comprazimento (como beleza) com uma pretensão de assentimento de qualquer um, como se fosse objetivo” [KU, AA 05: 281], e “o juízo-de-gosto não é absolutamente determinável por fundamentos de argumentação como ele fosse simplesmente subjetivo” [KU, AA 05: 284]. Ora, começa-se a duvidar do genuíno peso desta *Dedução* no momento em que Kant afirma que “**a resolução destas peculiaridades lógicas**, em que um juízo-de-gosto distingue-se de todos os juízos de conhecimento, se aqui inicialmente abstraímos de todo o conteúdo do mesmo, ou seja, do sentimento de prazer, e comparamos simplesmente a forma [i.e., o aspecto formal de nossas faculdades-de-conhecimento numa postura] estética com a forma dos juízos objetivos, como a Lógica os prescreve, **será por si só suficiente para a Dedução desta singular faculdade**” [KU, AA 05: 281]. Isso porque, pode-se contestar, **ambas peculiaridades já haviam sido suficientemente sanadas dentro da Analítica**, respectivamente no segundo (donde é inferido que “belo é o que apraz universalmente sem conceitos” [KU, AA 05: 219]) e quarto momento (onde consta que “belo é o que é conhecido sem conceitos como objeto de um comprazimento necessário” [KU, AA 05: 240]). Isso nada mais significa senão dizer que, **se a argumentação desenvolvida na Analítica**, em sua exposição dos quatro momentos do juízo-de-gosto, **é sólida, parece não haver necessidade de uma Dedução**. Somando a isso, se atentarmos às poucas linhas que Kant, efetivamente, se dedica à *Dedução* dos juízos-de-gosto (§ 38), somos levados a considerar que, **o que havia para ser esclarecido, já foi feito anteriormente**” (EISINGER GUIMARÃES, op. cit., p. 90-91). Neste sentido – de algo “já-feito” –, parecem ser também as interpretações de Kulenkampff – ao afirmar que ““a assim chamada ‘Dedução dos juízos[-de-gosto] estéticos puros’ não é o que seu título anuncia: muito pelo contrário, ela é apenas uma segunda análise da estrutura superficial e da hipotética estrutura profunda dos juízos-de-gosto e não ultrapassa, por conseguinte, a Analítica do Belo” (KULENKAMPFF, op. cit., p. 73; cf., Id., 1994, p. 114 et seq.) –, bem como de Rapp e Ullrich – segundo os quais Kant descreve a *Dedução* dos juízos-de-gosto como “tão fácil” porque “o juízo-de-gosto, como um juízo de reflexão, não tem um conceito como fundamento de determinação, mas, ao contrário, ajuíza uma certa relação de suas próprias condições. O sentimento de prazer resultante dessa autorreferencialidade < *Selbstbezüglichkeit* > também pode ser assumido por outras pessoas, porque elas são igualmente capazes de relacionar seus poderes de conhecimento com suas próprias condições. Sua *aprioridade* e, portanto, também a autorreferencialidade, são imediatamente evidentes. Assim, fica claro que foi um completo mal-entendido esperar uma fundamentação < *Begründung* > *a priori* da dedução de que um objeto é belo” (RAPP, Christof; ULLRICH, Wolfgang. Warum die Deduktion der Geschmacksurteile so leicht sei:

sensação” [KU, AA 05: 291] e, mais especificamente, “do gosto como uma espécie de *sensus communis*” [KU, AA 05: 293].

Já estabelecido que o sentimento de prazer com o belo é o prazer genuinamente estético, i.e., o prazer da reflexão, da concordância harmônica da Imaginação e do Entendimento num estado de jogo livre, este prazer pode ser comunicado a qualquer um porque “necessariamente tem que assentar sobre idênticas condições, porque elas são condições subjetivas da possibilidade de um conhecimento em geral” [KU, AA 05: 292]. Por isso, segue Kant linhas abaixo, “aquele que julga com gosto [...] pode imputar a qualquer outro a conformidade a fins subjetiva, i.e., o seu comprazimento no objeto, e admitir o seu sentimento como universalmente comunicável e na verdade sem mediação dos conceitos” [KU, AA 05: 293].

Isso leva Kant a afirmar que “o gosto com maior direito que o são-Entendimento pode ser chamado de *sensus communis*; e [...] o Juízo estético, antes que o intelectual, pode usar o nome de um sentido comunitário” [KU, AA 05: 295]. Por “sentimento comunitário” compreende Kant

uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira Razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas - as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas - teria influência prejudicial sobre o juízo [KU, AA 05: 293].

E isso ocorre, entende Kant, pelo fato de que

a gente atém seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento; o que é por sua vez produzido Pelo fato de que na medida do possível elimina-se aquilo que no estado da representação é matéria, i.e., sensação, e presta-se atenção pura e simplesmente às peculiaridades formais de sua representação ou de seu estado de representação [KU, AA 05: 294].

Ora, ao afirmar que o Juízo estético, **antes** que o Juízo intelectual, pode receber o título de sentido comunitário, Kant enfatiza que o primeiro – justamente por ser estético e não

Versuch einer Rechtfertigung des § 38 der „Kritik der Urteilskraft“. **Philosophisches Jahrbuch**, 101, p. 365) –, e de Tumarkin – para a qual “a Dedução Transcendental do ajuizamento estético [...] é muito mais simples do que a Dedução Transcendental dos conceitos do Entendimento, porque na Dedução Transcendental do julgamento estético Kant [...] pode simplesmente se referir ao acordo, pressuposto em toda teoria do conhecimento, entre as faculdades de intuição e de julgar em geral <die von jeder Erkenntnisstheorie vorausgesetzte Übereinstimmung zwischen den Anschauungs- und den Urteilsvermögen überhaupt>, ou seja, à possibilidade comum de projetar representações subjetivas no mundo da realidade objetiva” (TUMARKIN, Anna. Zur transscendentalen Methode der Kantische Ästhetik. **Kant-Studien**, Bd. 11, Heft 1-3 (Jan. 1906), p. 364-365).

envolver conceitos ou interesses – opera no nível mais básico e comum das faculdades cognitivas humanas: a condição subjetiva do conhecimento em geral. É por isso que o Juízo estético, com mais direito que o intelectual pode reclamar o predicado “comunitário”, e é por isso que o gosto, com mais direito que o são-Entendimento pode ser chamado de *sensus communis*.

Com efeito, considera Kant que o são-Entendimento, “o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretenda chamar-se ser humano”, “o *vulgare*, que se encontra por toda a parte e cuja posse absolutamente não é nenhum mérito ou vantagem” [KU, AA 05: 293], poderia ser designado *sensus communis logicus*. Isso porque se trata da faculdade das regras do conhecimento determinado. Ao passo que o gosto, por sua vez, corresponderia a um *sensus communis aestheticus* [cf. KU, AA 05: 295, nota], porque corresponde à “faculdade de ajuizar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que são ligados a uma representação dada (sem mediação de um conceito)” [KU, AA 05: 295]. E isso porque, ao menos em teoria,

todo ser humano, que pode perceber <*wahrnehmen*> e reconhecer <*erkennen*> objetos, também possui a faculdade do senso comum e, portanto, tem uma consciência emocional <*ein gefühlsmäßiges Bewußtsein*> de saber se suas faculdades-de-conhecimento, quando jogam livremente em uma atitude estética em relação a um objeto com o múltiplo de sua representação intuitiva <*in ästhetischer Einstellung zu einem Gegenstand mit dem Mannigfaltigen seiner anschaulichen Vorstellung*>, estão num comportamento de concordância estética entre si <*ein Verhältnis ästhetischer Zusammenstimmung zueinander*> ou não.⁸⁹

Ora, se *sensus communis aestheticus*, como aponta Kant, diz respeito ao “efeito da simples reflexão sobre o ânimo” [KU, AA 05: 295], tem este *sensus communis* uma base *a priori*. Assim, quer seja porque tomamos em consideração este *sensus communis* como critério, quer seja pela base transcendental do prazer estético, i.e., o jogo harmônico das faculdades-de-conhecimento demonstrado por Kant no § 9, ficaria justificada qualquer reivindicação de validade universal em juízos-de-gosto sobre o belo. Fato é, contudo, que “o gosto de reflexão, [...] como o ensina a experiência, [...] é bastante frequentemente rejeitado com sua reivindicação de validade universal de seu juízo (sobre o belo) para qualquer um” [KU, AA 05: 214]. Mas porque, afinal? A fundamentação *a priori* não assegura a reivindicação de validade universal? Ela garante, sim, as condições de validade universal dos juízos-de-gosto, i.e., a comunicabilidade do juízo; o que ela não garante é a própria comunicação. Esta última é eminentemente empírica.

⁸⁹ FRICKE, op. cit., p. 176.

De fato, o juízo-de-gosto, fundamentado *a priori*, é comunicável. Mas disso não se segue que ele é, de pronto, comunicado. Antes, para que ele seja comunicado, deve-se cumprir com as condições de sua comunicabilidade. É aqui que parece entrar a figura de um *sensus communis aestheticus* ou sentido/sentimento comunitário como condição da necessidade pensada em juízos-de-gosto. Como algo a ser promovido,

a norma ideal do sentido comum ou da voz universal de repente não parecerá mais ser apenas a indicação de um determinado ponto de vista, mas além disso também a designação de um ideal que ainda está por ser concretizado, ao menos como indicação de uma meta que procuramos alcançar (ou que talvez deveríamos procurar alcançar). [...] Quem participa de uma comunicação estética, participa de um processo de formação <Bildungsprozess> que visa à produção de uma unanimidade do modo de sentir. Na medida em que ele procura corresponder a norma de método de uma contemplação não-idiossincrática do mundo, ele não conquista, contudo, de modo algum a posição que lhe permite fazer valer pretensões contra outras pessoas ou dirigir-lhes imputações <Ansinnen>, mas adquire nada além de uma espécie de direito de proposta, do qual ele pode fazer uso quando ele designa alguma coisa como bela.⁹⁰

Esse aspecto de algo a ser ainda realizado, procurado, de um *sensus communis aestheticus*, pode-se argumentar, anuncia Kant sutilmente quando afirma que “no juízo-de-gosto nada é postulado, a não ser [uma] voz universal com vistas ao comprazimento” [KU, AA 05: 216]. E ainda que o adjetivo “postulado” <postuliert> não tenha o mesmo peso do substantivo “postulado” <Postulat> (como, e.g., um postulado da Razão), ele indica que se trata de uma coisa assumido a fim de que outra coisa seja possível⁹¹ – no caso, a universalidade do juízo-de-gosto, i.e., o juízo-de-gosto universalizado.

Em duas palavras, nossos juízos-de-gosto são comunicados na exata medida em que fazemos “ouvir” essa voz universal, e tomamos em consideração única e exclusivamente um sentido comunitário ou *sensus communis aestheticus* em nossos juízos, prestando atenção e buscando aquela postura, aquela atitude estética descrita na *Analítica*, e almejando manter

⁹⁰ KULENKAMPFF, op. cit., p. 81.

⁹¹ “Em suas *Preleções de Lógica* (1800), reunidas em manual por Gottlob Benjamin Jäsche, encontramos que ‘postulado é uma proposição prática imediatamente certa ou um princípio que determina uma ação possível na qual se pressupõe que a maneira de executá-la é imediatamente certa’ [Log, AA 09: 112]. Uma proposição prática, ao seu tempo, seria ‘aquele[a] que enuncia a ação pela qual, enquanto **condição necessária** da mesma, um objeto se torna possível’ [Log, AA 09: 110]. Ora, assim definido, um postulado não é senão **algo pensado a fim de que outra coisa seja possível**, i.e., a fim de satisfazer sua condição necessária. [...] Se este postulado diz respeito à ‘possibilidade de um juízo estético que, ao mesmo tempo, possa ser considerado como válido para qualquer um’ [KU, AA 05: 216], a figura da voz universal que cremos ouvir em juízos-de-gosto parece se referir a **algo pensado a fim de que o pretendido acordo unânime seja possível, i.e., a fim de satisfazer uma condição necessária para a universalização de juízos-de-gosto** (cuja universalidade está fundamentada num nível transcendental). Isso, por sua vez, parece revelar o **aspecto normativo** desta figura (e *do sensus communis* que lhe serve de base), i.e., a ‘força normativa da reivindicação de validade universal’ (GINSBORG, op. cit., p. 66)” (EISINGER GUIMARÃES, op. cit., p. 97-98).

nossos juízos à esfera mais básica, mais comum – e por isso mesmo mais abrangente – da Razão humana. É só assim que, empiricamente, podemos (pretender) comunicar juízos-de-gosto.

1.2.2 O favorecimento ao jogo livre: ideias estéticas

Ora, se, por um lado, a figura de um *sensus communis* ou sentimento comunitário diz respeito à comunicação (empírica) de juízos-de-gosto sobre o belo, por outro lado, o que Kant denomina “ideias estéticas” se refere àquilo que, no objeto ou representação, favorece este tipo peculiar de juízo, i.e., o jogo facilitado e harmônico da Imaginação e do Entendimento para o conhecimento em geral. Não por acaso – e, na verdade, exatamente por isso – a argumentação de Kant sobre ideias estéticas concentra-se, em grande medida, na sua discussão sobre arte, gênio e espírito.

Enquanto o que se poderia chamar de argumentação “poetológica” da terceira *Crítica*, os §§ 43-50 tratam dos objetos (não naturais) propícios para a realização de juízos-de-gosto estéticos e as faculdades necessárias para sua produção. É lá onde Kant afirma que “belas artes necessariamente têm que ser consideradas como artes do gênio”; que este último é “o talento (dom natural) [...] [,] a inata disposição de ânimo (*ingenium*)” que dá a regra à arte [*KU*, AA 05: 181]; e que aquilo que torna a arte do gênio “bela” é o espírito: “o princípio vivificante no ânimo [...] que, conformemente a fins, põe em movimento as forças do ânimo, i.e., em um jogo tal que se mantém por si mesmo e ainda fortalece as forças para ele”. Tal princípio, segue Kant, “não é nada mais que a faculdade da apresentação de *ideias estéticas*” [*KU*, AA 05: 313-314].

Se “a teoria das ideias estéticas é a teoria de Kant do conteúdo <*Gehalt*> de objetos belos”,⁹² i.e., de objetos do juízo-de-gosto estético, faz todo sentido Kant tratar destas ideias de um modo mais demorado na argumentação poetológica: pois ali ele versa sobre a produção de objetos cujo “conteúdo”, por assim dizer, os distingue de outros objetos quaisquer, tornando-os mais favoráveis para a apreciação, para a reflexão estética. Disso não se segue, contudo, que ideias estéticas estejam restritas à arte.⁹³

⁹² KERN, Andrea. *Schöne Lust: Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2000, 1998, p. 103.

⁹³ Kalar chama atenção para o fato de que “a maioria dos comentadores tratam a doutrina das ideias estéticas como um adendo à teoria do gosto de Kant, introduzido só tardiamente em sua discussão sobre arte bela” (KALAR, B. *The demands of taste in Kant's aesthetics*. London: Continuum, 2006, p. 91). Contudo, assim como o próprio Kant argumenta (ainda que de forma obscura), Kalar defende que “ideias estéticas estão presentes em *todos* os tipos de beleza – tanto naturais quanto artísticas” (Ibid, loc. cit.). Mas se, por um lado, a análise de Kalar sobre a função das ideias estéticas parece bastante apropriada, por outro lado, sua interpretação sobre o que faz de uma ideia estética estímulo para o juízo-de-gosto parece um tanto problemática. Isso porque Kalar se apoia em dois elementos, segundo ele, essenciais, e que funcionariam como condições “individualmente necessárias e conjuntamente suficientes da beleza” (Ibid, p. 96): *standardness* e *originality*.

Com efeito, afirma Kant:

pode-se em geral denominar a beleza (quer ela seja beleza da natureza ou da arte) a *expressão* de ideias estéticas, só que na arte bela esta ideia tem que ser ocasionada por um conceito do objeto; na natureza bela, porém, a simples reflexão sobre uma intuição dada, sem conceito do que o objeto deva ser, é suficiente para despertar e comunicar a ideia da qual aquele objeto é considerado a *expressão* [KU, AA 05: 320].

Com isso, ele deixa claro (pela primeira e única vez na *Crítica no Juízo*) que tanto a beleza da arte quanto da natureza envolvem “ideias estéticas”. Ao afirmar que, na arte, uma ideia estética tem que ser ocasionada por um conceito, Kant tem em mente que toda e qualquer obra de arte, enquanto “obra dos seres humanos <*Werk der Menschen*>” [KU, AA 05: 303], envolve um arbítrio, uma intenção, um conceito do que o objeto deva ser. E é deste conceito, pensado pelo artista, que emanam as ideias estéticas. Na natureza, por sua vez, na ausência (ou, ao menos, pelo nosso desconhecimento da existência) de um conceito pensado por um Entendimento superior, na criação das formas naturais, não pode ser senão a simples reflexão sobre essas formas o que desperta ideias estéticas. Mas o que entende Kant, afinal, por ideias estéticas?

Sua primeira definição de ideia estética é:

aquela representação da Imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, i.e., conceito, possa ser-lhe adequado, que

Embora o que Kalar entenda por “estandardidade” está no mesmo campo semântico de uma “conformidade a fins”, uma “regularidade”, um “ordenamento” nos objetos belos (Ibid, p. 102), ele também argumenta em termos de uma “correção” <*correctness*> e de uma “beleza perfeita” (Ibid, p. 98 et seq.) – o que vai diretamente de encontro ao próprio texto kantiano [cf. KU, AA 05: 226 et seq.; 240 et seq.]. Por outro lado, sua interpretação de que originalidade é condição necessária para beleza é discutível em, pelo menos dois pontos. Primeiro lugar, e de forma mais direta, a noção de originalidade como aspecto necessário da beleza contraria explicitamente o texto kantiano. Isso porque Kant é claro ao afirmar que “ser rico e original em ideias não é tão necessário para a beleza quanto para a conformidade daquela Imaginação, em sua liberdade, à legalidade do Entendimento [...]; e o Juízo, que sobre assuntos da arte bela profere a sentença a partir de princípios próprios, permitirá prejudicar antes a liberdade e a riqueza da Imaginação do que o Entendimento” [KU, AA 05: 319-320]. Isso significa que, para a beleza de um objeto, “originalidade” não é tão essencial quanto a forma de sua conformidade a fins sem fim, i.e., sua capacidade de colocar as faculdades-de-conhecimento do sujeito que o julga num estado de jogo livre. Em segundo lugar, Kalar ele se atém à ideia de que “é a natureza que é creditada como sendo a fonte de todo gênio original. A originalidade de um produto da natureza, poderíamos dizer, consiste em algo único nele, que poderíamos chamar ‘excepcional’ [...] toda coisa natural é única, ela, de alguma maneira *excede* outras coisas em sua singularidade <*uniqueness*>. Originalidade, em tais casos, pode talvez ser expressa no sentido de que uma coisa natural é ‘uma obra de arte’” (Ibid, p. 105). Ora, Kant de fato argumenta em termos de que “a natureza [é] bela se ela ao mesmo tempo parec[e] ser arte; e a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela apesar disso nos parece ser natureza” [KU, AA 05: 306]. No entanto, ao tentar justificar uma originalidade da beleza na natureza em termos da originalidade da arte, Kalar parece se apropriar da ideia de Kant de que o gênio, na arte, produz uma “natureza original”, a partir da matéria que a natureza ordinária lhe fornece [cf. KU, AA 05: 314]. Ora, não é muito claro de que maneira a própria natureza poderia “exceder” a si mesma, fornecendo, assim uma “natureza original”. Porque isso, em última instância, parece implicar que a natureza é capaz de romper com sua própria regularidade – o que seria bastante prejudicial para ideia kantiana da natureza enquanto um sistema organizado.

consequentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tomar compreensível [KU, AA 05: 314].

Disso se vê que “uma ‘ideia’ estética é, na realidade, uma ideia apenas no nome, uma vez que, enquanto uma ‘representação da Imaginação’, ela é uma *intuição* e não um *conceito*”.⁹⁴ Com efeito, Kant mesmo, posteriormente, reformula sua definição inicial, afirmando que “uma *ideia estética* não pode tornar-se um conhecimento [precisamente] porque ela é uma *intuição* (da Imaginação), para a qual jamais se pode encontrar adequadamente um conceito” [KU, AA 05: 342]. E, na realidade, uma representação da Imaginação referida “a uma intuição segundo um princípio simplesmente subjetivo da concordância das faculdades-de-conhecimento entre si (da Imaginação e do Entendimento)” [KU, AA 05: 342].

Ora, se, por um lado, Kant não é tão preciso em definir o que são ideias estéticas, por outro, ele parece se importar mais com a função que estas ideias (ou intuições da Imaginação) cumprem desempenhar nos objetos ditos “belos”. Aponta ele que “numa ideia estética o *Entendimento* jamais alcança através de seus conceitos a inteira intuição interna da Imaginação, que ela liga a uma representação dada” [KU, AA 05: 343]. Isso porque se trata de

uma representação da Imaginação associada a um conceito dado, a qual se liga a tal multiplicidade de representações parciais no uso livre das mesmas, que não se pode encontrar para ela nenhuma expressão que denote um conceito determinado, a qual portanto, permite pensar de um conceito muita coisa inexprimível, cujo sentimento vivifica as faculdades-de-conhecimento, e à linguagem, enquanto simples letra, insufla espírito [KU, AA 05: 316].

Ideia estéticas parecem ser, portanto, traços ou “atributos” (como Kant mesmo se expressa noutro lugar [cf. KU, AA 05: 315]) de determinados objetos ou representações, mediante os quais

a Imaginação é livre para fornecer, além daquela concordância com o conceito, todavia espontaneamente, uma matéria rica e não elaborada para o Entendimento, a qual este em seu conceito não considerou e a qual este, porém, aplica não tanto objetivamente para o conhecimento, quanto subjetivamente para a vivificação das faculdades-de-conhecimento, indiretamente, portanto, também para conhecimentos [KU, AA 05: 317].

Com isso, Kant não nos diz muita coisa sobre a natureza de tais ideias, i.e., porque elas parecem mais “presentes” em alguns objetos do que em outros, i.e., porque alguns objetos parecem mais propícios àquela contemplação demorada [cf. KU, AA 05: 222] do que outros. O

⁹⁴ Ibid, p. 94.

que ele nos diz, sim, é que se trata (ou parece se tratar) não de um conceito, mas de uma ideia ou representação da Imaginação que detectamos <*auffinden*> associada a um conceito,⁹⁵ e que estimula a vivificação das faculdades-de-conhecimento daquele que julga o objeto em questão.

Ideia estética parece ser, então, a contraparte do objeto no processo da reflexão estética. Isso porque se a reflexão é caracterizada um jogo livre e indeterminado das faculdades-de-conhecimento do sujeito, “ideia estética” não parece ser outra coisa senão o nome que Kant dá a um “traço” do objeto-do-juízo que promove este jogo facilitado e conceitualmente indeterminado das faculdades. Com efeito, afirma ele que o comprazimento de um objeto “mediante ideias estéticas não tem de depender do alcance de fins determinados” [KU, AA 05: 350]. E isso porque um objeto, “impregnado”, por assim dizer, de ideias estéticas produz (ou pelo menos, possibilita) “uma quantidade inominável de pensamentos <*eine unnennbare Gedankenfülle*>”,⁹⁶ e não – ou não só – um conceito determinado.

Se assim for, ainda que Kant não deixe explicitamente expresso, ideias estéticas estão diretamente relacionadas com a forma da conformidade a fins sem fim percebida no objeto belo,⁹⁷ como o que promove a atividade harmônica e prazerosa da Imaginação e do Entendimento sem, contudo, estabelecer um conceito determinado sobre o objeto julgado. É isso que Kant pretende dizer com uma representação “que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, i.e., conceito, possa ser-lhe adequado” [KU, AA 05: 314]: uma representação que incita o jogo livre das faculdades-de-conhecimento e vivifica, portanto, o ânimo.⁹⁸

⁹⁵ KERN, op. cit., p. 104.

⁹⁶ KERN., loc. cit.

⁹⁷ Cf. KALAR, op. cit., p. 96.

⁹⁸ Kalar fornece uma análise bastante acurada da relação entre ideias estéticas, jogo livre e conformidade a fins formal – e isso antes de se comprometer com a ideia de que estandardidade e originalidade são condições necessárias da beleza. Diz ele: “a noção de uma intuição, a qual nenhum conceito é completamente adequado, traz à mente, claro, as formulações similares que Kant usa para descrever jogo livre e a conformidade a fins formal. Uma conexão com o jogo livre, em particular, é sugerida na repetida ligação de Kant de ideias estéticas com a ‘vivificação’ ou animação’ (*beleben*) do ânimo [cf. KU, AA 05: 315]. Kant diz de uma ideia estética ela ‘serve [...] propriamente [...] para vivificar o ânimo enquanto ela abre a este a perspectiva de um campo incalculável de representações afins’ [KU, AA 05: 315]. A sugestão, aqui, é que uma ideia estética é uma intuição que incita uma cadeia aberta <*an open-ended chain*> de associações mentais que, presumivelmente, pode incluir ‘pensamentos’ ou conceitos e outras representações da Imaginação ou intuições. Esse processo de associação não deve ser confundido, contudo, com a associação *mecânica* que ocorre na síntese da reprodução de acordo com leis psicológicas empíricas. Ela deve, antes, ser compreendida como um processo criativo espontâneo e ‘livre’ por si só <*in its own right*>. Ideias estéticas incutem <*impart*> às faculdades mentais ‘um jogo tal que se mantém por si mesmo e ainda fortalece as forças para ele’ [KU, AA 05: 313]. Aqui, Kant praticamente invoca a noção de ‘jogo livre’ pelo nome, indicando que ideias estéticas devem ser compreendidas como a base apropriada <*proper ground*> do estado mental que explica o prazer com o belo” (Ibid., p. 94).

Nessa perspectiva, é natural – e mesmo compreensível – que Kant introduza a figura do artista-gênio, dotado de espírito, como aquela capaz de apresentar ideias estéticas [cf. *KU*, AA 05: 313]. Isso porque sua obra, a arte bela,

permit[e] pensar mais do que se pode expressar, em um conceito determinado por palavra [...] [,] impulsion[ando] a Imaginação para nesse caso pensar, embora de modo não desenvolvido, mais do que se deixa compreender em um conceito, por conseguinte, em uma expressão linguística determinada [*KU*, AA 05: 315-316].

Posto de outro modo, a obra do gênio é própria para a contemplação demorada, para o juízo estético reflexionante, não para sua determinação conceitual, através de um juízo de conhecimento lógico. E ela é própria para o jogo livre de Imaginação e do Entendimento precisamente porque é “conceitualmente indeterminada” pelas ideias estéticas. Disso não se segue, claro, que não se possa determinar conceitualmente o que uma obra de arte representa. Mas, neste caso, já não estamos julgando a obra esteticamente – e é este tipo de juízo estético que o gênio – ao menos, em teoria – visa, que ele almeja para sua obra.

Ora, se por um lado é presumível e justificável que a argumentação de Kant sobre ideias estéticas de concentre na sua discussão sobre arte e gênio – porque é para o juízo-de-gosto que o gênio produz suas obras, e são as ideias estéticas que a tornam própria para tal juízo⁹⁹ –, disso não se segue que a própria argumentação poetológica da terceira *Crítica* e a teoria kantiana de ideias estéticas sejam desprovidas de obscuridades.

Com efeito, as próprias noções de gênio e espírito parecem eximir Kant de esclarecimentos posteriores sobre a natureza das ideias estéticas: elas são fruto de uma faculdade inata, de um dom natural; são elas que fazem da obra do gênio um objeto belo, mas o próprio gênio não poderia “indicar como suas ideias ricas de fantasia e contudo ao mesmo tempo densas de pensamento surgem e reúnem-se em sua cabeça, porque ele mesmo não o

⁹⁹ Isso não explica, contudo, o fato da grande maioria dos comentadores e intérpretes da *Crítica do Juízo* restringirem sua análise sobre ideias estéticas à argumentação sobre arte e gênio – uma vez que, como já apontado, Kant mesmo vincula ideias estéticas tanto à beleza da arte quanto da natureza [cf. *KU*, AA 05: 320]. Para ficar com poucos exemplos, pode-se citar Bartuschat (BARTUSCHAT, 1972, p. 156-162), Gibbons (GIBBONS, Sarah. **Kant's theory of imagination: bridging gaps in judgement and experience.** New York: Oxford University Press, 1994, p. 107-117), Kulenkampff (KULENKAMPFF, 1994, p. 160 et seq.), Fricke (FRICKE, op. cit., p. 134 et seq.; Id., *Ästhetische Idee.* In: WILLASCHEK, Marcus; et al. (Hrsg.). **Kant-Lexikon.** Berlin: Walter de Gruyter, 2015, p. 1117-1118) e Lütke (LÜTKE, Rudolf. *Kants Lehre von den ästhetischen Ideen.* **Kant-Studien**, Bd.75, Heft 1-4 (Jan. 1984), p. 65-74). Este último chega a apontar que, “numa linguagem moderna, a doutrina kantiana do gosto pode ser caracterizada como uma forma <Ausprägung> de estética da recepção” Esse lado da estética kantiana, segue ele, “desempenha, aqui, um papel dominante em relação à investigação da estética da produção, e a doutrina das ideias estéticas, certamente <ganz gewiß>, pertence aos enteados <Stiefkinder> da investigação de Kant [...] [,] apenas à arte bela [...] [,] como um corpo estranho à estética kantiana” (Ibid., p. 66-67).

sabe” [KU, AA 05: 309]. Assim, ainda que o “*gênio* [seja] o talento (dom natural) que dá a regra à arte” [KU, AA 05: 307], ele mesmo não saberia explicar como faz isso!

A argumentação kantiana sobre arte e gênio parece bastante tentadora ao abordar a produção de objetos que promovem, que evocam juízos-de-gosto estéticos. No entanto, o leitor mais atento pode perceber que, ao tratar da produção de objetos estéticos, Kant se compromete com figuras que passam longe de ser esclarecedoras e que, por si só, trazem outras complicações – as quais, pode-se argumentar, Kant deixa em aberto.

Nada obstante, é digno de nota que, com as “ideias estéticas”, Kant parece procurar justificar porque, ou melhor, o que torna alguns objetos (sejam da arte ou da natureza) mais suscetíveis à atividade reflexionante. E, ao fazê-lo, ele busca, com isso, um “anteparo objetivo”, por assim dizer, para aquilo que havia fundamentado em sua *Analítica*.

Mas ao tratar de objetos estéticos, Kant não exige o sujeito de seu quinhão no juízo-de-gosto. E isso porque, ainda que o objeto seja dotado de ideias estéticas e apresente a forma de uma conformidade a fins sem fim, cabe ao sujeito reconhecer isso, i.e., julgar o objeto como “belo”. Com efeito, se por um lado aponta Kant que beleza é expressão de ideias estéticas [cf. KU, AA 05: 320], por outro, ele afirma que estas ideias têm de possuir seus princípios no uso subjetivo da Razão [cf. KU, AA 05: 243-244], i.e., num “princípio que nós mesmos sempre pomos à base do juízo estético” [KU, AA 05: 350]. Kant denomina esse princípio de “princípio de idealidade da conforme a fins”: princípio de acordo com o qual “no ajuizamento da beleza em geral nós procuramos o seu padrão de medida em nós mesmos *a priori* e o Juízo estético é ele mesmo legislador com respeito ao juízo se algo é belo ou não” [KU, AA 05: 350].

Tal princípio e conformidade a fins é, argumenta Kant, “um princípio transcendental do Juízo” [KU, AA 05:181]. O que significa esse princípio e qual sua origem é o que permite entender a postura que Kant atribui ao sujeito perante a natureza, bem como sua formulação de que “o belo [sobretudo, o belo da natureza] é símbolo do moralmente-bom” [KU, AA 05: 353].

CAPÍTULO 2 – A FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL DO JUÍZO

[...] *Ich denke was ich will und was mich beglückt,
doch alles in der Still', und wie es sich schicket.
Mein Wunsch und Begehren kann niemand mir wehren,
es bleibet dabei: Die Gedanken sind frei! [...]*

(Die Gedanken sind frei, *canção folclórica alemã*)

2.1 DA FUNDAMENTAÇÃO TRANSCENDENTAL DO JUÍZO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Já havia Kant fornecido uma fundamentação transcendental para o Juízo na *Crítica da Razão Pura*. Tendo estabelecido, na *Estética Transcendental*, o modo como objetos de uma experiência possível adentram nossa Sensibilidade – i.e., através das formas puras do espaço e do tempo, como fenômenos – e, na *Analítica Transcendental*, exposto e deduzido através do que pensamos estes fenômenos – i.e., mediante os conceitos puros do Entendimento, as categorias –, ao término desta investigação acerca dos “dois troncos do conhecimento humano” [KrV, B 29], permanece em aberto como atribuem-se conceitos a fenômenos: pois a posse da regra a ser aplicada aos objetos da intuição sensível não implica em saber aplicar esta regra.

Com efeito, a argumentação desenvolvida por Kant na primeira parte de sua *Lógica Transcendental* vai “do fio condutor <Leitfaden> para a descoberta de todos os conceitos puros do Entendimento” [KrV, B 91] à conclusão de que “não podemos *pensar* objeto algum senão mediante categorias [e, além disso,] não podemos *conhecer* objeto pensado algum senão mediante intuições correspondentes àqueles conceitos” [KrV, B 165]. Sendo as categorias “conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos” [KrV, B 163], e que só mediante elas “pod[emos] compreender algo do múltiplo da intuição, i.e., pensar um objeto através dela” [KrV, B 106], denomina Kant os conceitos puros do Entendimento “meras formas do pensamento, mediante as quais [, porém], nenhum objeto determinado é conhecido” [KrV, B 130]. Isso porque – e esta é a premissa da própria *Crítica da Razão Pura* –

o conhecimento requer dois elementos: primeiro, o **conceito**, pelo qual um objeto é pensado (a categoria) e, em segundo, a **intuição**, pela qual ele é dado [, de modo que] se ao conceito não pudesse ser dada uma *intuição* correspondente, seria, segundo a forma, um pensamento, mas sem nenhum objeto, não seria possível através dele absolutamente nenhum conhecimento de qualquer coisa, porque tanto quanto eu [soubesse] <wüßte>, nada haveria, nem poderia haver, ao qual meu pensamento poderia ser aplicado [...] [, pois] o pensamento de um objeto em geral mediante um conceito puro do Entendimento pode tornar-se conhecimento em nós [na medida em que] <sofern> tal conceito for referido a objetos dos sentidos [KrV, B 146].

Ora, enquanto “ciência relativa ao conhecimento do Entendimento puro e da Razão, por meio do que pensamos objetos de modo inteiramente *a priori*”, a *Lógica Transcendental* – Kant é bastante claro – “só se ocupa com leis do Entendimento e da Razão [...] enquanto se relacion[am] com objetos *a priori*” [*KrV*, B 81]. Assim sendo, todo esforço de Kant em mostrar a existência e o uso legítimo das categorias na *Analítica dos Conceitos* teve como resultado a prova de que “as categorias possuem, por parte do Entendimento, os fundamentos da possibilidade de toda experiência em geral”; por outro lado, esta prova não demonstra “como, porém, tais categorias tornam possíveis a experiência e que princípios de sua possibilidade elas fornecem em sua aplicação aos fenômenos” [*KrV*, B 167]. Posto de outro modo, a argumentação desenvolvida no primeiro livro da *Lógica Transcendental* fornece as regras (as categorias) que devem necessariamente ser aplicadas aos objetos da intuição sensível a fim de formarmos conhecimento empírico (ou termos experiência [cf. *KrV*, B 147]) destes últimos. O que ela **não fornece**, por sua vez, é a regra para aplicação desta regra.

Assumindo que todo fornecimento de regra é inútil se, concomitantemente, não soubermos como utilizar as regras fornecidas¹⁰⁰, afirma Kant que o Entendimento, enquanto “faculdade das regras” [*KrV*, B 171], i.e., as categorias, as “funções lógicas do juízo” [*KrV*, B 143], fica “através de tais funções [...] completamente exaurido e seu poder inteiramente medido” [*KrV*, B 105]. Assim, é porque “o Entendimento fornece *a priori* à experiência em geral apenas a regra segundo as condições subjetivas e formais [...] que a tornam unicamente possível” [*KrV*, B 283], mas não a regra de aplicação desta regra que, para além da *Analítica dos Conceitos*, ocupa-se Kant de uma *Analítica dos Princípios*, servindo de “cânone para o Juízo <*Urteilkraft*>, instruindo-o a aplicar aos fenômenos os conceitos do Entendimento que contém a condição para a regra *a priori*” [*KrV*, B 171].

Não é tarefa da qual se ocupa a “doutrina do Juízo” [*KrV*, B 171] a prescrição de regras objetivas, mas a indicação do caso da regra, i.e., como esta deve ser aplicada. Esta regra-de-aplicação, contudo, “nunca pode ser (mero) pensamento teórico, pois não pode ser reduzida a um grupo de prescrições objetivas”¹⁰¹; exige-se, antes, “algo mais”, a saber: “a capacidade de servir-se corretamente delas” [*KrV*, B 172].

¹⁰⁰ De modo que, se nos fornecessem regras para a utilização de regras, precisaríamos, ainda, saber como utilizar estas novas regras fornecidas (i.e., regras para aplicar regras para aplicar regras *ad infinitum*).

¹⁰¹ FLOYD, Juliet. Heautonomy: Kant on reflective judgment and systematicity. In: PARRET, Herman (Hrsg.). *Kants Ästhetik, Kant's aesthetics, l'esthétique de Kant*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 196.

Ora, porque a plena posse dos conceitos puros do Entendimento não nos dá qualquer garantia de saber utilizá-los em relação aos objetos da natureza sensível, faz-se necessário o que afirma Kant se tratar de um “dote natural”, um “talento peculiar que não pode ser ensinado, mas somente exercitado” [KrV, B 172]. Tal é o Juízo que, como um tipo de inteligência inata <Mutterwitz> permite-nos *a priori* “distinguir se algo está sob uma regra dada (*casus datae legis*) ou não” [KrV, B 171].

E uma vez que, afirma Kant, deve ser chamado transcendental “aquele [conhecimento] pelo qual conhecemos que e de que modo certas representações (intuições ou conceitos) são empregadas ou são possíveis unicamente *a priori* (i.e., a possibilidade do conhecimento ou o uso do mesmo *a priori*)” [KrV, B 80]¹⁰², **transcendental é também o Juízo**. Isso porque é esta faculdade que assinala “as condições sob as quais objetos [*casus*] podem ser dados em concordância com [...] conceitos [*legis*] [, que,] do contrário, seriam sem nenhum conteúdo, portanto simples formas lógicas e não conceitos puros do Entendimento” [KrV, B 175]. Em outras palavras, o Juízo fica fundamentado num nível transcendental por “mostrar a possibilidade de como conceitos puros do Entendimento podem ser aplicados a fenômenos em geral” [KrV, B 177], i.e., mostrar a própria possibilidade do conhecimento [KrV, B 80], fazendo com que as categorias deixem de ser meras formas lógicas e passem a ter um uso objetivo.

Ora, se o Juízo está, no contexto da *Crítica da Razão Pura*, “corrig[ido] e garant[ido], mediante regras **determinadas** [...] [,] no uso do Entendimento puro” [KrV, B 174] em referência a fenômenos [cf. KrV, B 171; 177], fica claro que, aqui, “julgar” limita-se à formação de conhecimento empírico determinado dos objetos da intuição sensível. Isso é tudo menos surpreendente se tomamos em consideração que a primeira das obras críticas de Kant ocupa-se de responder à questão “*que posso saber?*” [KrV, B 833] mediante um tribunal que possa “assegur[ar] as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa conden[ar] todas as presunções infundadas [...] em nome das [...] leis eternas e imutáveis [da Razão]” [KrV, A XI-XII].

“Esgot[ando] todas as respostas possíveis à mesma, e finalmente encontr[ando] aquela com a qual a Razão tem, é certo, que se satisfazer e, quando não tem em mira o prático, com a qual tem motivos para estar satisfeita” [KrV, B 833], a questão sobre “que posso saber?”, i.e., conhecer, é meramente especulativa e aponta para a **limitação** do conhecimento humano: posso conhecer o que adentra minha intuição sensível pelas formas puras do espaço e do tempo e é adequável aos conceitos puros do Entendimento via faculdade transcendental do Juízo. Este é todo o uso teórico legítimo da Razão na formação de conhecimento empírico dos fenômenos;

¹⁰² I.e., toda investigação que se dedica não aos objetos, mas à forma que *a priori* dispomos para conhecer estes objetos.

uso com o qual “poderíamos por ventura contentar-nos” ou teríamos de fazê-lo “por necessidade, no caso em que em parte alguma fosse encontrado [outro] terreno sobre o qual pudéssemos edificar [conhecimento legítimo] [*KrV*, B 295], que não fosse do domínio¹⁰³ do Entendimento puro.

No entanto, não pode o conhecimento teórico exaurir todas as pretensões da Razão humana – a qual, “num determinado gênero <*Gattung*> dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que **não pode evitar**, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também **não pode dar resposta** [objetiva, determinada], por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” [*KrV*, A VII].

Com efeito, se por um lado, como afirma Kant, “seria absurdo esperar conhecer mais de um objeto do que pertence à experiência sensível dos mesmos” [*Prol*, AA 04: 350] – i.e., que não é possível conhecer (em sentido teórico) nada além de fenômenos subsumidos sob categorias –, por outro lado, “a Razão não encontra por si satisfação através de todos os seus conceitos e leis do Entendimento, que lhes são suficientes para o uso empírico [determinado] e, por conseguinte, dentro do mundo sensível” [*Prol*, AA 04: 353].

Ora, é porque

a Razão humana, sem ser movida pela mera vaidade de erudição, mas impelida por sua própria precisão <*Bedürfnis*>¹⁰⁴ [de completude], progride irresistivelmente para perguntas que não podem ser respondidas por nenhum uso da Razão na experiência e por princípios pedidos emprestados desta [*KrV*, B 21],

que então percebe ela, a Razão, que não só “o mundo dos sentidos não pode conter esta completude”, mas tampouco “todos aqueles conceitos, que servem apenas para a compreensão do sensível: espaço e tempo e tudo aquilo que mencionamos sob a denominação de conceitos do Entendimento puro” [*Prol*, AA 04: 354].

Isso nada mais é senão o reconhecimento de que, embora a *Crítica da Razão Pura* esgote – como se ufana Kant [cf. *KrV*, B 833] – a investigação acerca do que nos é legítimo chamar conhecimento (em sentido forte), ela **não encerra** a discussão sobre possíveis temas de interesse da Razão. Pois do fato que conhecimento só possa surgir da reunião de conceitos e

¹⁰³ Compreendendo por “domínio” aquilo que, referente a uma faculdade-de-conhecimento, dita as leis aos seus objetos [*KU*, AA 05: 174]. Assim, o domínio do Entendimento é a legislação mediante conceitos da (ou em relação à) natureza – enquanto objeto dos sentidos [cf. *KU*, AA 05: 195] –, e o domínio da Razão (prática), a legislação mediante o conceito de liberdade [cf. *KU*, AA 05: 174].

¹⁰⁴ Sigo, aqui, a sugestão de Klein: de traduzir *Bedürfnis* não como “necessidade”, “carência”, “exigência” ou “requisito”, mas como “precisão” (cf. KLEIN, Joel Thiago. Considerações entorno da tradução de *Bedürfnis* na obra kantiana. In: PINZANI, Alessandro; ROHDEN, Valério (Org.). *Crítica da razão tradutora*: sobre a dificuldade de traduzir Kant. Florianópolis: NEFIPO, 2009, p. 104 et seq.

intuições [cf. *KrV*, B 75-76], não se segue que não possam haver conceitos (conquanto não conceitos do Entendimento) que não remetam a quaisquer intuições, nem que não possam haver fenômenos que, sob certos aspectos, estão fora do alcance da “tábua das categorias” [*KrV*, B 106].

Numa palavra, por seu singular destino, não é possível à Razão desconsiderar a validade de questões que ultrapassem o domínio do Entendimento, i.e., do teoricamente cognoscível. E isso não só no âmbito prático (em relação ao que não é objeto da intuição sensível), mas também no próprio âmbito teórico-especulativo – a saber: naquelas questões relativas à investigação da natureza que não são determinadas pelos conceitos do Entendimento.

Que questões práticas fujam do escopo da primeira *Crítica*, isso fica claro porque a Razão, em seu uso prático, legisla *a priori* mediante o conceito de liberdade e em relação “à causalidade que é própria desta (como aquilo que é suprassensível no sujeito) para um conhecimento [sensivelmente] incondicionado” [*KU*, AA 05: 195]. Ora, liberdade, juntamente com os conceitos de Deus e de imortalidade da alma, não é objeto de investigação do conhecimento empírico, mas da **Metafísica**, a qual “não necessita delas [destas figuras de interesse da Razão prática] para constituir a ciência da natureza, mas para **ultrapassar** a natureza” [*KrV*, B 395]. No entanto, afirma Kant que este mesmo conceito de liberdade é “a única dentre todas as ideias da Razão especulativa da qual sabemos a possibilidade *a priori*, sem todavia discerni-la, porque ela é a condição da lei moral que nós conhecemos” [*KpV*, AA 05: 5]¹⁰⁵ e cuja efetividade encontramos na natureza.

Com efeito, considera Kant a liberdade prática “uma *causalidade* que não é um fenômeno, não obstante o seu *efeito*, ainda assim, se encontr[a] no fenômeno” [*KrV*, B 567]. E isso não como causa sensível, mas sim inteligível [cf. *KrV*, B 569]. Se assim for, embora tenha seus resultados percebidos **na** natureza, não é a liberdade prática objeto **da** natureza – i.e., objeto dos sentidos, capaz de ser sensivelmente intuído. Antes, pertence ao conjunto daqueles conceitos aos quais “absolutamente nenhuma intuição pode ser-lhes dada adequadamente” [*KU*, AA 05: 351].

E não havendo intuição sensível que lhes corresponda, o conceito de liberdade e o domínio sobre o qual este conceito legisla – as questões de interesse prático da Razão – não são, por conseguinte, objetos legítimos do conhecimento empírico. Desse modo, uma

¹⁰⁵ Ao passo que “as ideias de Deus e de imortalidade não são, porém, condições da lei moral, mas apenas condições do objeto necessário de uma vontade determinada por esta lei, i.e., do uso meramente prático de nossa Razão pura [de modo que] sobre essas ideias nós não podemos afirmar *conhecer* e *discernir* não [...] apenas a efetividade <*Wirklichkeit*>, mas também sequer a possibilidade <*Möglichkeit*>” [*KrV*, A 6].

investigação sobre estas questões permanece além das pretensões de uma *Crítica da Razão Pura*¹⁰⁶. Restaria ainda, contudo, um exame crítico – i.e., sob o crivo da Razão – daquelas particularidades da natureza sensível que não podem ser conhecidas através dos conceitos do Entendimento – mas sobre as quais não nos eximimos de pensar, i.e., julgar.

2.2 DO USO REGULATIVO DA RAZÃO NO ÂMBITO TEÓRICO

Na decomposição do emprego de nossas faculdades intelectuais em relação aos objetos-da-experiência, denomina Kant *Analítica Transcendental* a parte que “expõe os elementos do conhecimento puro do Entendimento e os princípios sem os quais um objeto de maneira alguma pode ser pensado” [*KrV*, B 87]. Esta é, na *Lógica Transcendental*, aquilo que corresponde a uma “Lógica da verdade” precisamente porque expõe o uso legítimo daquilo que dispomos para formar conhecimento empírico do que é sensivelmente intuído.

Ora, se os limites da experiência correspondem à totalidade do conhecimento empírico, a Razão, quando seduzida por um autoengano – ao qual ela se vê obrigada [cf. *KrV*, A VIII] –, busca “mediante sofismas <*Vernünfteleien*> vazios fazer um uso material de princípios meramente formais do Entendimento puro e julgar indiscriminadamente sobre objetos que não nos são e talvez não possam ser dados de modo algum”. E, nesse caso, recairia a Razão numa “ilusão dialética” [*KrV*, B 88].

Em virtude disso, à parte da *Analítica Transcendental* ocupa-se Kant de uma *Dialética Transcendental*, “trat[ando] unicamente da *ilusão transcendental*, que influi sobre princípios cujo uso jamais se apoia na experiência [...] [,] conduz-nos inteiramente para além do uso empírico das categorias e entretém-nos com a fantasmagoria de uma ampliação do *Entendimento puro*” [*KrV*, B 352].

E uma vez que, numa ilusão transcendental, somos conduzidos para além do uso empírico das categorias, não versa a *Dialética Transcendental* sobre os conceitos do Entendimento – cujo uso legítimo é restrito aos “objetos da experiência possível” [*KrV*, B 166]. Antes, tratando de conceitos que “ultrapass[am] a possibilidade da experiência” [*KrV*, B 377], é um suposto uso empírico dos conceitos racionais – i.e., das ideias da Razão – que aborda Kant na segunda parte da *Lógica Transcendental*.

¹⁰⁶ Embora nesta obra assinale Kant a possibilidade de pensar “ao mesmo tempo e sem qualquer conflito” [*KrV*, B 569] uma legislação mediante conceitos de liberdade e de natureza. E sobre isso verso brevemente no capítulo 3, seção 3.3 do presente trabalho.

De fato, após investigar todos os raciocínios dialéticos e paralogismos da Razão, conclui Kant que “todas as nossas inferências que querem conduzir-nos para além do campo da experiência possível são enganosas e infundadas”. No entanto, prossegue ele, “a Razão [humana] possui uma propensão natural <natürlicher Hang> [para] ultrapassar esses limites e [...] as ideias transcendentais [i.e., os conceitos puros da Razão [cf. *KrV*, B 378]] lhe são tão naturais quanto as categorias ao Entendimento” [*KrV*, B 670].

Se por “ideia transcendental” compreende Kant

um conceito necessário da Razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente [...] [mas que] consider[a] todo o conhecimento empírico como determinado por uma absoluta totalidade das condições [...], relacionando-se por isso necessariamente ao uso total do Entendimento [*KrV*, B 383-384],

não são as ideias transcendentais da Razão supérfluas, nem podem ser consideradas de todo enganosas ou infundadas. Antes, toda ilusão que a elas está associada não se refere às ideias mesmas, mas ao **uso** que fazemos delas.

Distingue Kant dois usos possíveis das ideias da Razão, quais sejam: o uso transcendente e o uso imanente. O primeiro corresponderia ao uso “sobrevoante” <überfliegend> das ideias, quando estas são referidas “diretamente para um objeto pretensamente correspondente a elas”; o segundo, por sua vez, diz respeito ao uso “doméstico” <einheimlich> dos conceitos racionais puros, i.e., quando são empregados “só para o uso do Entendimento em geral com vistas ao objeto que [ele, o Entendimento] tem a ver” [*KrV*, B 671].

Ora, no uso transcendente, a Razão é dialética, ilusória, e sua pretensão de se referir aos objetos “desemboc[a] em pura verbosidade” [*KrV*, B 86] – uma vez que, como dito, tratam-se de conceitos que “ultrapassam a possibilidade da experiência” [*KrV*, B 377]. Restaria então, se a Razão tem algum uso legítimo no âmbito teórico, o uso doméstico das ideias transcendentais. Mas em que sentido pode ser entendido um uso “doméstico” da Razão?

Afirma Kant que, no tocante àquilo que “se eleva completamente acima do ensinamento da experiência [...] [,] a Razão deve ser aluna de si mesma” [*KrV*, B XIV]. Assim, não podendo – nem devendo – referir-se (ao menos, não diretamente) aos objetos da experiência possível, “no caso das ideias, a Razão ocupa-se imediatamente consigo mesma”¹⁰⁷.

Se esta ocupação da Razão não pode ser a produção de conceitos aplicáveis aos objetos da intuição sensível (pois, como visto, com isso se ocupa o Entendimento), é ocupação da Razão – enquanto “faculdade da unidade das regras do Entendimento sob princípios” [*KrV*, B 359] –

¹⁰⁷ HÖFFE, 2005, p. 175.

ordenar e dar unidade aos conceitos puros do Entendimento [cf. *KrV*, B 671]; uma unidade completamente diferente daquela que pode ser produzida pelo Entendimento [cf. *KrV*, B 359], i.e., da categoria de unidade [cf. *KrV*, B 106].

Por conseguinte, se “a Razão propriamente tem por objeto só o Entendimento e o seu emprego adequado” [*KrV*, B 671-672], o emprego da Razão – ao menos no âmbito teórico-especulativo – não pode ser outro senão o de **dirigir o Entendimento**. Esta direção se daria, ao seu turno, através de ideias, como um “*focus imaginarius*” [*KrV*, B 672] que, conquanto “totalmente fora dos limites da experiência”, aparece como algo “absolutamente necessári[o]” para exercitar <*abrichten*> o Entendimento em vista de um conhecimento concatenado da experiência possível, i.e., “para que o conhecimento não se torne simplesmente um agregado contingente [de conceitos do Entendimento aplicados a objetos-da-intuição]” [*KrV*, B 673], mas vislumbre a possibilidade de ser considerado ciência.

Este é, assim, o único uso legítimo das ideias da Razão referente ao conhecimento empírico: o uso **regulativo** de dirigir, de ordenar o Entendimento. Resta, contudo, especificar de que modo se dá este direcionamento.

Ora, no vocabulário da *Crítica da Razão Pura*, Razão é a faculdade de inferir conclusões a partir da articulação lógica de dois ou mais juízos [cf. *KrV*, B 360]¹⁰⁸. E um juízo, como visto, consiste na subsunção de particulares (casos) a universais (regras). Afirma Kant, então, que se “o universal é já *em si certo* e dado”, o Juízo deve tão-somente subsumir o particular a ele; se, porém, “o universal é admitido só *problematicamente*”, experimenta-se os particulares na regra, a fim de se inferir uma universalidade [cf. *KrV*, B 674].

No primeiro caso, o uso da Razão é a “apodítico” (i.e., demonstrativo) e corresponde àquilo que havia sido exposto na *Análítica dos Princípios* – em especial, na *Doutrina do Esquematismo* [cf. *KrV*, B 176 et seq.], pelo qual formamos conhecimento lógico-determinado dos objetos da natureza sensível. No segundo caso, o uso da Razão é, então, meramente “hipotético”, no qual se tem a impressão <*Anschein*> de que os particulares resultam da regra inferida [cf. *KrV*, B 674-675]. E uma vez que não se pode provar a universalidade dessa regra – i.e., oferecer argumentos determinados, pois estes provêm unicamente do Entendimento – o

¹⁰⁸ À diferença das inferências do Entendimento, nas quais uma conclusão pode ser extraída de uma primeira proposição, sem a necessidade de uma inferência complementar. É o caso, e.g., da proposição “todos os seres são mortais”, na qual já se encontram as proposições “alguns seres humanos são mortais, alguns mortais são seres humanos, nada do que é imortal é ser humano” como “consequências imediatas da primeira proposição. Ao contrário, no referido juízo não se encontra a proposição todos os doutos são mortais (pois o conceito de douto não se apresenta nele), e ela só pode ser deduzida daquele através de um juízo intermediário” [*KrV*, B 360], i.e., de uma inferência da Razão.

uso hipotético da Razão não pode ser constitutivo, mas apenas regulativo, servindo de “*pedra-de-toque da verdade das regras* [do Entendimento]” [*KrV*, B 675].

O título de “pedra-de-toque” atribui Kant à Razão, enquanto faculdade das regras que regem o Entendimento, não apenas porque ela serve de guia quando dispõe de princípios objetivos. Antes, também porque, na ausência deste princípio, por um direito de precisão <*Recht des Bedürfnis*>,¹⁰⁹ pode (e, em certo sentido, deve) “supor e admitir [como fundamento subjetivo] aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber” [*WDO*, AA 08: 137] – precisamente porque lhe falta um universal para tanto. Nisso consiste, no âmbito teórico, o caráter regulativo da Razão, a saber: servir de guia ao Entendimento, mesmo onde este não pode formar conhecimento determinado.

Assim, um uso regulativo das ideias da Razão não deve ser compreendido senão como a adoção de princípios (conquanto não princípios objetivos, princípios **objetivamente válidos**) em prol do conhecimento, i.e., “princípios de ajuizamento pelos quais o conhecimento sempre progressivo se apresenta com sentido e como racional”¹¹⁰; princípios que, “longe de ser nocivos, podem ter não somente uma grande utilidade sistemática [ou sistematizante], mas também heurística”¹¹¹.

Com efeito, cumprem as ideias da Razão, em referência ao conhecimento empírico, uma função **sistemática** porque visam proporcionar aos conceitos do Entendimento “a máxima unidade ao lado da máxima extensão”, projetando “uma certa unidade coletiva como objetivo das ações do Entendimento” [*KrV*, B 672]. E, paralelo a isso, têm tais ideias também valor **heurístico** uma vez que servem de guia ao Entendimento na busca de conhecimento, ajudando-o “nos casos em que [ele] sozinho não chega” [*KrV*, B 676].

Não chega o Entendimento nem à máxima unidade (i.e., à homogeneidade) dos conhecimentos segundo um princípio, nem à máxima extensão possível dos conhecimentos. Uma máxima unidade dos conhecimentos corresponderia à “simplicidade e elegância que [os cientistas] procuram em suas teorias”¹¹². Tal unidade, afirma Kant, “se bem que uma simples ideia [...] [,] foi em todos os tempos perseguida com empenho” [*KrV*, B 680]. Uma máxima extensão, por sua vez, baseia-se na assumpção de que “as variedades dos entes [da natureza] não devem ser diminuídas temerariamente” [*KrV*, B 684, nota], de modo que a investigação da natureza deve escrutinar subespécies cada vez menores.

¹⁰⁹ Esta ideia de um direito de precisão da Razão será retomada no capítulo 3, seção 3.2 do presente trabalho.

¹¹⁰ HÖFFE, op. cit., p. 179.

¹¹¹ KÖRNER, Stephan. **Kant** (trad. Ignacio Zapata Tellechea). Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 112.

¹¹² HÖFFE, op. cit., p. 177.

Não alcança o Entendimento uma máxima unidade dos conhecimentos, porque esta faculdade só “se ocupa com a conexão *pela qual* por toda a parte as séries das condições [de conhecimento] são *produzidas* segundo conceitos”, sem se deter sobre a “totalidade das séries” [KrV, B 671]. Posto de outro modo, o Entendimento produz os conceitos, os quais são necessários para a formação de conhecimento empírico. O que ele não faz, porém, é ordenar e sistematizar esse conhecimento. E, contudo, se é só o conhecimento sistematizado que pode ser considerado ciência [cf. KrV, B 860], esta sistematização do agregado dos conhecimentos não pode ser produto do Entendimento. Antes, tornar conhecimentos ciência seria tarefa da Razão [cf. KrV, B 671].

Tampouco alcança o Entendimento a máxima extensão possível dos conhecimentos porque “detém-se [...] na distinção do múltiplo”, não avançando na busca por diversidades menores para as diversidades encontradas. E isso porque, considera Kant, aquelas diversidades menores “não se revel[am] aos sentidos” [KrV, B 685]. Assim, também é a Razão que, interessada não apenas numa completude sistemática, mas numa máxima extensão do sistema – i.e., na sua “determinação completa” [KrV, B 684] –, “exige que nenhuma espécie seja em si mesma encarada como a ínfima <unterste>” [KrV, B 683].

Contudo, o que, de acordo com Kant, é digno de nota nestes princípios (regulativos) da Razão não é o fato de servirem como “princípios heurísticos para a elaboração da experiência”, mas

o fato de **parecerem transcendentais** e de, conquanto contenham simples ideias para se buscar o uso empírico da Razão [...] [,] terem uma validade objetiva e indeterminada [i.e., não em termos de regras objetivas, mas objetivamente válidas], e **de [justamente por isso] servirem como regras [heurísticas] para a experiência possível** [KrV, B 691].

Ora, o princípio lógico da busca pela homogeneidade e unidade nos princípios da natureza afirma que “se tem de procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis na medida em que podem ser derivados de conceitos mais altos e mais gerais” [KrV, B 680]. Esta unidade deve ser procurada “**em benefício da Razão** [...], para erigir certos princípios para as diversas regras que a experiência nos fornece” [KrV, B 677-8], estabelecendo ciência dos conhecimentos oriundos da natureza sensível.

No entanto, esta busca só faz sentido **se** assumimos que “a própria natureza das coisas oferece o material para a unidade [sistemática] da Razão” [KrV, B 680]. Tal é a **lei transcendental da unidade da natureza**, a saber: “sem que tenhamos uma só vez tentado

encontrar [uma] unidade [...], pressupomos, não obstante, que deve ser possível encontr[á-la]” [KrV, B 678]. Com efeito, considera Kant,

como poderia existir um princípio lógico da unidade racional das regras se não pressupusesse um princípio transcendental mediante o qual uma tal unidade sistemática fosse admitida *a priori* como necessária e como inerente aos próprios objetos [?] [KrV, B 679].

E, nesta mesma perspectiva, é o que se verifica na busca pela máxima heterogeneidade da natureza. De fato, **se** é uma demanda lógica da Razão que, no conhecimento dos fenômenos, avancemos “[n]uma especificação incessantemente progressiva dos seus conceitos”, e que progridamos “rumo a diversidades sempre ainda remanescentes” [KrV, B 684], **é necessário** **supor** que haja uma diversidade infinitamente rica na natureza! Assim, a mesma “regra precedente da Razão que imp[õe] ao Entendimento a tarefa de procurar a diversidade, ao mesmo tempo [...] pressup[õe] a natureza tão rica que levasse a supô-la” [KrV, B 685].

A relação entre um princípio lógico e um princípio transcendental no ajuizamento da natureza não parece ser outra senão esta: que **nós buscamos na natureza o que pressupomos nela**¹¹³. A heurística pressupõe, assim, a sistematicidade da natureza; do contrário, seria a Razão contraproducente. Pois

com que [autoridade] <Befugnis> a Razão, no seu uso lógico, poderia pretender tratar como uma unidade meramente [oculta] <versteckt> a multiplicidade das forças que a natureza nos dá a conhecer, e como poderia na medida do possível derivar tal unidade de alguma força fundamental qualquer se fosse livre para admitir como igualmente possível que todas as forças sejam heterogêneas e que a unidade sistemática de sua derivação não seja conforme à natureza? [KrV, B 679].

Parece, todavia, legítimo perguntar por que a Razão faz isso, i.e., por que nos ordena buscar algo que ela mesma supõe na natureza? Não seria mera circularidade da própria Razão?

Ora, “a Razão pressupõe os conhecimentos o Entendimento, inicialmente aplicados à experiência, e segundo ideias procura a sua unidade que vai muito mais longe do que a experiência pode alcançar” [KrV, B 690] por uma tendência natural à completude do conhecimento – completude a qual o Entendimento não pode prover, precisamente porque não pode ir além da experiência. E lá, onde não há uma regra objetiva do Entendimento, os

¹¹³ Traçando um paralelo com a teoria da literatura, podemos compreender esta relação entre princípio lógico e transcendental como a dependência existente entre o horizonte de expectativa do leitor e a confiabilidade da narrativa: *grosso modo*, ao tomarmos um livro, pressupomos nele uma ordem – i.e., que não se trata de um todo desconexo –, e uma vez pressuposta esta ordem, lemo-lo procurando sua unidade (que pode ser confirmada ou não).

princípios dos quais se serve a Razão não podem ser constitutivos – como os Esquemas da Sensibilidade, pois na inexistência de regras do Entendimento, i.e., categorias, tampouco há Esquemas. Restaria à Razão, em contrapartida, princípios regulativos: regulativos para o conhecimento (melhor, para o ajuizamento) daquilo que ultrapassa a experiência.

Com efeito, propõe Kant que, por analogia, a Razão está para o Entendimento como este último está para a Sensibilidade [*KrV*, B 692], i.e., assim como os conceitos do Entendimento têm seu uso restrito àquilo que é intuído sensivelmente, tem a Razão o Entendimento como objeto. A diferença, porém, consiste no fato de que a ação do Entendimento na Sensibilidade – i.e., a aplicação de conceitos a fenômenos – é determinada, ao passo que a ação da Razão sobre o Entendimento permanece **indeterminada**. Isso porque a Razão não produz conceitos: produz ela princípios [*KrV*, B 356], e são estes princípios que ela aplica ao Entendimento através do que denomina Kant “um *análogon* de um Esquema de Sensibilidade” [*KrV*, B 693].

Nada obstante, teriam estes princípios regulativos da Razão validade objetiva. Isso porque convergem eles no princípio “*a priori* [d]a unidade completa do uso do Entendimento” [*KrV*, B 693], e todo princípio relativo ao uso do Entendimento vale indiretamente para os objetos da experiência. Posto de outro modo, uma vez que os princípios regulativos da Razão servem de guia ao Entendimento na experiência, têm estes princípios regulativos, por conseguinte, também validade objetiva, pois referem-se à investigação acerca de objetos da experiência.

Ora, não repousando sobre fundamentos objetivos, permanece um princípio regulativo apenas um “interesse [subjetivo] da Razão, e por isso poderi[a] chamar-se antes máxim[a] do que princípi[o]” [*KrV*, B 695]. Nada obstante, é **transcendental** – por dizer respeito aos nossos modos de conhecimento dos objetos –, **objetivamente válido** – uma vez que regula o uso do Entendimento em relação aos objetos da experiência possível –, e **necessário** – porque fornece a unidade sistemática que a Razão humana tanto anseia.

Para além disso, permanece, todavia, no âmbito da primeira *Crítica*, um princípio indeterminado e impróprio para uma dedução transcendental – ainda que seja, genuinamente, um princípio transcendental. É, contudo, só na *Crítica do Juízo* onde se propõe Kant uma dedução transcendental de tal princípio – ali identificado como **princípio da conformidade a fins formal da natureza** [*KU*, AA 05: 181].

2.3 O PRINCÍPIO DE CONFORMIDADE A FINS

Pretende Kant com sua *Crítica do Juízo* completar uma “*Crítica da Razão Pura*, i.e., de nossa faculdade de julgar <*Vermögen zu urteilen*> segundo princípios *a priori*” [KU, AA 05: 168]. Detendo-se sobre o que, no uso teórico-especulativo da Razão, havia ficado indeterminado na primeira *Crítica*, a *Crítica do Juízo* tem como propósito primeiro a busca e a fundamentação de um princípio para aquilo que, na *Dialética Transcendental*, havia sido denominado uso hipotético ou problemático da Razão¹¹⁴.

Já no *Prólogo* da terceira *Crítica* retoma Kant a argumentação iniciada na *Crítica da Razão Pura*. Ali distingue ele, mais uma vez, os conceitos puros do Entendimento (categorias) dos conceitos puros da Razão (ideias), reafirmando que os primeiros são constitutivos, e os segundos, regulativos. Com efeito, “nenhuma outra faculdade do conhecimento além do Entendimento pode fornecer *a priori* princípios de conhecimento constitutivos” [KU, AA 05: 167]; às ideias, ao seu tempo, longe de serem “inúteis ou dispensáveis”, compete “refrear as preocupantes pretensões do Entendimento,”¹¹⁵ guiando este “segundo um princípio de completude, embora jamais possa alcança-la, e desse modo, promover o objeto final de todo o conhecimento” [KU, AA 05: 168].

As categorias do Entendimento e as ideias da Razão são, assim, as “duas [únicas] espécies de conceitos que precisamente permitem outros tantos princípios da possibilidade dos seus objetos” [KU, AA 05: 171], e compreendem a totalidade do domínio de nossa faculdade-de-conhecimento [KU, AA 05: 174]. As primeiras foram objeto de investigação de uma *Crítica da Razão Pura* sobre nossa faculdade-de-conhecimento empírico; as segundas, de uma *Crítica da Razão Prática* sobre nossa faculdade de apetição. Entre elas, porém, situa Kant uma investigação sobre “um termo médio entre Entendimento e a Razão, [que] também te[nha] por si princípios *a priori*” [KU, AA 05: 168]; princípios os quais, no entanto, “não devem constituir, num sistema da Filosofia pura, nenhuma parte especial entre a Filosofia teórica e a prática” [KU, AA 05: 168]. Este termo médio denomina Kant o **Juízo**.

Não constituindo uma parte especial da Filosofia, qualquer investigação sobre o Juízo não consiste numa doutrina – i.e., não há qualquer alargamento de conhecimentos [KrV, B 25-26]; antes, trata-se de uma tarefa **crítica**, cuja função é corrigir e clarificar o uso desta faculdade. Não possuindo um domínio próprio – i.e., um campo determinado de objetos sobre o qual

¹¹⁴ Cf. BOJANOWSKI, Jochen, Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I-V). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 38.

¹¹⁵ Condicionado, limitado à própria experiência sensível [cf. KrV, B 166].

legisla –, não interfere o Juízo no dualismo existente entre princípios teóricos e práticos. Nada obstante, se deve o Juízo cumprir uma tarefa sistemático-conclusiva de ligar duas faculdades que têm, cada uma, princípios *a priori*, precisa Kant demonstrar que o Juízo possui, também ele, *a priori* um princípio próprio (*quid facti*), e que o emprego deste este princípio é legítimo (*quid juris*).

2.3.1 Da exposição do princípio do Juízo

Na tarefa de expor o princípio *a priori* do Juízo, retoma Kant explicitamente a linha de argumentação iniciada no *Apêndice da Dialética Transcendental*, i.e., sobre a possibilidade de uma investigação ordenada diante da multiplicidade das formas da natureza. Afirma ele que, mediante “leis transcendentais universais dadas pelo Entendimento”, o Juízo determina os objetos da natureza sensível, formando conhecimento empírico acerca destes. Corresponde isso ao que agora denomina Kant um uso “determinante” do Juízo [KU, AA 05: 179].

Contudo, à diferença do que havia sido exposto na *Crítica da Razão Pura* [KrV, B 174], este uso não exaure o Juízo. Isso porque “existem tantas formas múltiplas da natureza, como se fossem outras tantas modificações dos conceitos da natureza universais e transcendentais, que [são] deixadas indeterminadas por aquelas leis dadas *a priori* pelo Entendimento puro” [KU, AA 05: 179].

Ora, reconhecer isso não é senão reconhecer que o uso das categorias só diz respeito a uma parte da totalidade da natureza, deixando de fora “tantas formas múltiplas”. Nada obstante, se a natureza não deve ser compreendida como algo desordenado – pois, se assim fosse, não seria possível qualquer investigação genuinamente científica sobre ela –, supõe-se que devam existir leis (se bem que leis obscuras ao nosso intelecto discursivo limitado) que regem sobre as múltiplas formas da natureza que os conceitos puros do Entendimento não tomam em consideração. E, segue Kant, “se merecem o nome de leis [...], têm de ser consideradas necessariamente como provenientes de um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo” [KU, AA 05: 180]. É sabido, porém, que este não pode ser um princípio produzido pelo Entendimento, visto que o que é produzido pelo Entendimento são as categorias, e que estas servem para determinar os objetos-da-intuição. E aqui, no entanto, nada é determinado.

Ora, a esta conclusão já havia chegado Kant na primeira *Crítica* [KrV, B 675]. O que muda, entretanto, é que este princípio para pensar a natureza naquilo que não podemos conhecer

acerca desta não é (ou não parecer ser) mais um princípio posto em termos da Razão, mas do Juízo.¹¹⁶

Decorre isso do fato de reconsiderar Kant, na terceira *Crítica*, a própria noção de “Juízo” – não mais limitando esta faculdade à aplicação de um universal dado (um conceito do Entendimento) a um particular (objeto-da-intuição). Para além disso, i.e., para além da fundamentação do saber, estende-se o Juízo ao uso das “ferramentas” que dispomos para saber – e, em função disso, considera Kant, “sob o nome de são-Entendimento <*gesunder Verstand*> não se tem em mente nenhuma outra faculdade que precisamente esta” [KU, AA 05: 169]. Agora, como “faculdade de ajuizamento <*Beurteilungsvermögen*> (*facultis dijudicandi*)” [EEKU, AA 20: 211], pode o Juízo, na ausência de um universal para julgar um particular dado, buscar para si próprio um universal, i.e., “dar a si mesm[o] um tal princípio como lei e não retirá-lo de outro lugar (porque então seria Juízo determinante), nem prescreve-lo à natureza [KU, AA 05: 180]. Antes, serve-se o Juízo deste princípio para se orientar em função da multiplicidade de formas encontradas na natureza. Tal é o uso **reflexionante** do Juízo, capaz de fornecer um princípio a si mesmo para refletir **sobre** a natureza, sem extraí-lo **da** natureza.

Ora, este princípio, por sua vez, não é outro senão aquele princípio transcendental de um ordenamento sistemático das leis empíricas da natureza descrito no *Apêndice da Dialética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*. Expõe Kant, agora, este princípio da seguinte forma:

como as leis universais têm o seu fundamento no nosso Entendimento [...] têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade **como se** igualmente um Entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade-de-conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares [KU, AA 05: 180].

Assim pensada, a natureza é adequada ao nosso conhecimento, i.e., cognoscível, **como se** obedecesse a uma certa ordem. Não, porém, que esta ordem seja efetiva, i.e., “não como se desse modo tivéssemos que admitir efetivamente um tal Entendimento” organizando a natureza. Antes, é somente uma ideia que “ao Juízo reflexionante serve de princípio, mas para refletir, não para determinar [algo acerca da natureza]” [KU, AA 05: 180].

Denomina Kant este princípio-de-reflexão um **princípio de “conformidade a fins da natureza na sua multiplicidade”** [KU, AA 05: 180], i.e., a consideração de que a natureza, no que diz respeito à nossa forma de reflexão sobre ela, é representada “**como se** um Entendimento

¹¹⁶ Sobre isso, se o princípio para julgar o que não podemos conhecer é um princípio da Razão ou do Juízo, retomo no capítulo 3, seção 3.2 do presente trabalho.

contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das suas leis empíricas” [KU, AA 05: 181] e a tivesse organizado.

Este princípio não se fundamenta nos objetos mesmos da natureza, mas no próprio Juízo (agora, reflexionante) sobre a natureza. Prescrevendo a si mesmo um princípio, o Juízo “não é autolegislatante em relação à natureza, mas em relação ao seu modo de refletir <Reflexionsart> sobre a natureza”.¹¹⁷ E, como na *Crítica da Razão Pura*, permanece este princípio *a priori* (porque não pode ser extraído da experiência, mas fundamenta a possibilidade de um sistema ordenado desta) e **regulativo** (pois não prescreve nada à natureza, de modo que esta não se orienta pelo princípio do Juízo, mas o exato contrário).

Ora, assim exposto o princípio *a priori* do Juízo (*quid facti*), deve Kant proceder à sua dedução, i.e., sua legitimação e justificativa (*quid juris*). No entanto, uma dedução no contexto da terceira *Crítica* não se dá (nem pode se dar) nos termos de uma dedução das categorias ou da lei moral. Com efeito, é digno de nota o quanto Kant mesmo flexibiliza a própria noção de uma dedução transcendental no caso do princípio do Juízo.

2.3.2 Da dedução do princípio do Juízo

Distingue Kant princípios transcendentais de princípios metafísicos, afirmando que, nos primeiros, “é representada *a priori* a condição universal, sob a qual apenas as coisas podem ser objetos de nosso conhecimento em geral”, ao passo que, nos segundos, “se representa *a priori* a condição sob a qual somente os objetos, cujo conceito tem que ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados *a priori*” [KU, AA 05: 181]. Assim, segue ele,

é transcendental o princípio do conhecimento dos corpos como substâncias e como substâncias suscetíveis de mudanças, se como isso se quer dizer que a sua mudança tem que ter uma causa; é porém metafísico, se com isso se significar que a sua mudança tem que ter uma causa exterior [KU, AA 05: 181].

Em duas palavras, transcendental é o princípio através do qual a condição de possibilidade de algo é pensado pelas nossas faculdades-de-conhecimento *a priori*, enquanto que, num princípio metafísico, a condição de possibilidade (o conceito) de algo é pensado mediante algo externo.

Afirma Kant, então, que aquele princípio de conformidade a fins, mediante o qual pensamos a natureza como um sistema organizado, é um princípio transcendental [KU, AA 05:

¹¹⁷ BOJANOWSKI, op. cit., p. 34.

181] – embora tenha sido formulado a partir da ideia de um Entendimento (não humano) como causa eficiente de uma ordem da natureza. Trata-se de um princípio transcendental pois, segundo Kant, o conceito de objetos conforme a fins “é apenas o conceito puro de objetos do conhecimento de experiência possível em geral” [KU, AA 05: 181-182]. Isso significa, por conseguinte, que considerar um objeto como conforme a fins nada mais é senão assumir que é possível ter experiência deste, i.e., que há um mínimo de ordem **em favor** de nossas faculdades-de-conhecimento.

Ora, já havia Kant apresentado a base transcendental deste princípio na argumentação sobre a possibilidade de uma investigação das leis empíricas da natureza [KpV, B 676 et seq.]. Agora, justifica ele esta base transcendental “a partir das máximas do Juízo que são postas *a priori* como fundamento da investigação da natureza e que todavia a nada mais se reportam do que à possibilidade da experiência, por conseguinte do conhecimento da natureza” [KU, AA 05: 182].

Estas máximas da investigação da natureza¹¹⁸ manifestam <*hervorleuchten*> um princípio de conformidade a fins da natureza, i.e., pressupõem que esta é organizada conforme princípios de sistematicidade, que há uma ordem adequável ao nosso Entendimento. Esta ordem, no entanto, conquanto admitida na investigação científica, não revelaria senão estruturas no fundo fornecidas **por nós próprios** para a investigação da natureza. Em virtude disso, argumenta Kant, não pode a via da psicologia (a empiria) prover a origem deste princípio de conformidade a fins: porque este princípio não é derivado analiticamente nem do conceito da natureza, nem da experiência.

Resta então, segundo ele, que o princípio de conformidade a fins da natureza seja um princípio transcendental – e, como tal, “necessita por isso também de uma dedução transcendental, por meio da qual o fundamento para assim julgar tenha que ser procurado *a priori* nas fontes do conhecimento” [KU, AA 05: 182]. À diferença, porém das outras deduções realizadas nas duas primeiras *Críticas* – as quais buscaram demonstrar a legitimidade das categorias do Entendimento e da lei moral –, a dedução aqui em questão busca justificar um princípio *a priori* do próprio julgar: princípio pelo qual podemos julgar legitimamente mesmo sobre o que o Entendimento não abarca. Numa palavra: não há, aqui, nada como o mesmo “peso” objetivo dos conceitos puros do Entendimento ou da lei moral, enquanto *factum* da Razão [KpV, AA 05: 31]; antes, o que esta dedução procura é legitimar um princípio *a priori* para o Juízo que, embora subjetivo, seja objetivamente válido.

¹¹⁸ Sobre estas máximas que aplicamos à natureza, a fim de pensá-la conformemente a fins, ver capítulo 2, seção 2.3 do presente trabalho.

O percurso da dedução do princípio do Juízo começa por reafirmar que necessárias são as leis universais que assentam nos conceitos puros do Entendimento (e.g., a lei da causalidade), “sem as quais a natureza em geral (como objeto dos sentidos) não pode ser pensada”. Porém, ressalva Kant, “os objetos do conhecimento empírico são ainda determinados de muitos modos [...], de modo que naturezas especificamente diferentes [...] podem ainda ser causas de infinitas maneiras” [KU, AA 05: 183]. Cada uma destas “infinitas maneiras”, contudo, se determinam os objetos do conhecimento empírico, o fazem segundo leis. Estas leis, por sua vez, **se** contingentes para nossa compreensão – em virtude da nossa constituição intelectual limitada – são, por outro lado, necessárias para a própria possibilidade de unidade da experiência – que a Razão exige como fio condutor na investigação da natureza.

Por conseguinte, **se** “uma tal unidade tem que ser necessariamente pressuposta e admitida, pois de outro modo não existiria qualquer articulação completa de conhecimentos empíricos para um todo da experiência”, **então**

o Juízo terá que admitir *a priori* como princípio que [,] aquilo que é contingente para a compreensão humana nas leis da natureza particulares (empíricas) [,] é mesmo assim **para nós** uma unidade legítima, não para ser sondada, mas pensável na ligação do seu múltiplo para um conteúdo da experiência em si possível [KU, AA 05: 183-184].

Posto de outro modo, o princípio admitido *a priori* pelo Juízo é aquele que considera a natureza adequada a nossa intenção de investigação sobre ela tão longe e tão coesa quanto possível. Admitir, assim, uma conformidade a fins na natureza em sua multiplicidade não é outra coisa senão assumir que a natureza é, de algum modo, conforme a fins **para nosso Juízo**, i.e., como se os objetos da natureza, em suas leis particulares, estivessem dispostos “num **acaso favorável** às nossas intenções” [KU, AA 05: 184]. Este “acaso”, porém, não é senão projetado, por assim dizer, na natureza pelo próprio princípio subjetivo do Juízo (i.e., uma máxima) em prol de uma unidade sistemática da natureza. Em duas palavras, o Juízo admite que a natureza é adequada a ele, e esta assumpção serve de fio condutor para o próprio julgar – i.e., uma sistematização na investigação possível da natureza.

Ora, da *Analítica Transcendental* sabemos que “o Entendimento possui *a priori* leis universais da natureza, sem as quais esta não seria de modo nenhum objeto de uma experiência”. No entanto, com a *Dialética Transcendental*, vimos que “para além disso, ele [o Entendimento] necessita também de uma certa ordem da natureza nas regras particulares da mesma” [KU, AA 05: 184]; uma ordem sem a qual seu próprio uso ficaria comprometido. E embora afirme Kant que organizar, articular a multiplicidade das leis empíricas “é uma tarefa

que existe *a priori* no nosso Entendimento” [KU, AA 05: 184], **não pode** ser propriamente o Entendimento – enquanto faculdade do conhecimento empírico – que fornece essa ordem¹¹⁹. Pois, como visto, do Entendimento provém as regras para julgar objetos, não o ordenamento ou unidade destas regras [KrV, B 671]. Assim, no contexto da terceira *Crítica*, fica claro que é o Juízo que “tem que colocar um princípio *a priori* para toda a reflexão sobre as [Leis empírica da natureza], i.e., que segundo tais leis é possível uma ordem reconhecível da natureza” [KU, AA 05: 185].¹²⁰

Em suma, a isso corresponde um princípio de conformidade a fins da natureza, a saber: “esta concordância da natureza com a nossa faculdade-de-conhecimento [...] pressuposta *a priori* pelo Juízo em favor de sua reflexão sobre a mesma” [KU, AA 05: 185]. Mas o que, especificamente, legitima este princípio?

De fato, por um lado, aponta Kant, “é perfeitamente possível pensar que [...] a diversidade específica das leis empíricas da natureza, com os respectivos efeitos, poderia ser [...] tão grande que seria impossível para o nosso Entendimento descobrir nela uma ordem suscetível de ser compreendida” [KU, AA 05: 185] – i.e., se é concebível que as leis do Entendimento não dão conta da diversidade das leis empíricas da natureza; por outro, considera ele, o Entendimento necessita de uma ordem mínima na natureza, i.e., de um “fio condutor para uma experiência e uma investigação d[a] mesm[a]” [KU, AA 05: 185]. Assim sendo – e uma vez que o Entendimento só pode fornecer as categorias –, afirma Kant que é o próprio “Juízo [que] possui um princípio *a priori* para a possibilidade da natureza, mas só do ponto de vista de uma consideração subjetiva¹²¹ de si próprio” [KU, AA 05: 185], i.e., para considerar o conjunto das coisas regulado (disposto) para nossa faculdades-de-conhecimento.

A este “princípio *a priori* para a possibilidade da natureza”, mediante o qual o Juízo considera a natureza regulada para o próprio Julgar, denomina Kant um **princípio de heautonomia**. Através deste princípio, o Juízo “prescreve uma lei não à natureza (como

¹¹⁹ Com efeito, uma maneira possível de pensar que é o Entendimento que fornece esta ordem seria considerar a afirmação de Kant segundo a qual “podemos [...] [reportar] <zurückführen> todas as ações do Entendimento a juízos, de modo que o Entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade [para] julgar <ein Vermögen zu urteilen>” [KrV, B 94]. No entanto, **isso implicaria não só identificar “faculdade para julgar”** – i.e., capacidade necessária para um juízo, na medida em que fornece regras objetivas a serem aplicadas a fenômenos – **com “Juízo” <Urteilstkraft>** – faculdade que efetivamente realiza um juízo –, **mas também** (e o que parece mais problemático à argumentação da terceira *Crítica*) **comprometeria a própria autonomia existente entre as faculdades-de-conhecimento *a priori* legislantes**, quais sejam: Entendimento, Juízo e Razão.

¹²⁰ Cf., como já mencionado, o capítulo 3, seção 3.2 deste trabalho.

¹²¹ Tratando-se de uma consideração subjetiva e, todavia, necessária, fica claro que este princípio para julgar a natureza como sistematicamente organizada está no nível de uma “*Bedürfnis*”, i.e., de uma precisão sentida pela Razão – em sentido amplo, como conjunto de nossas capacidades intelectuais – com vistas à completude do conhecimento (cf. *WDO*, AA 08: 139-140 nota).

autonomia)¹²², mas sim a si própria [...] para a reflexão sobre aquela”; considera, por conseguinte, a natureza “conforme a fins para nossa faculdade-de-conhecimento, i.e., adequada “ao nosso Entendimento humano na sua necessária atividade” [KU, AA 05: 186].

O que possibilita Kant introduzir a noção de um princípio de heautonomia é a própria ampliação do Juízo da primeira para a terceira *Crítica*: agora, o Juízo, na ausência de um universal, não só pode, mas deve buscar ele mesmo este universal. E é este “dever-buscar” um universal que justifica e legitima o princípio de conformidade a fins da natureza; princípio segundo o qual vemos a natureza como sistematicamente organizada. Pois “só na medida em que aquela [ordem] exista nos é possível progredir, utilizando nosso Entendimento na experiência, e adquirir conhecimento” [KU, AA 05: 186].

Se assim for, o resultado desta dedução transcendental para o princípio do Juízo aponta tão-somente para um **desdobramento da própria revolução copernicana** anunciada na *Crítica da Razão Pura* [KrV, B XVII],¹²³ e que se estende pelo *corpus* crítico kantiano. Isso porque, na primeira *Crítica*, foi demonstrado que o conhecimento empírico é algo que não parte (somente) dos objetos, mas sim que os objetos se guiam pelas faculdades do sujeito; na segunda *Crítica*, argumentou Kant que um princípio do agir só tem genuíno valor moral se fundado unicamente na Razão humana, não sendo determinado por causas externas; e, finalmente, na *Crítica do Juízo*, defende Kant que o próprio princípio para julgar é algo autoproduzido pelo sujeito (i.e., pelo seu Juízo, enquanto heautônomo), que vê a natureza como conforme a fins para suas faculdades cognitivas.¹²⁴

Não é, no entanto, num único sentido que encontramos o conceito de “conformidade a fins”. E isso não somente na *Crítica do Juízo* (onde figura como um dos conceitos mais

¹²² Ao frisar a diferença entre autonomia e heautonomia, pontua Kant não o caráter enfático, mas **reflexivo** do termo. Com efeito, “*heautonomia* deriva do artigo definido grego *he* associado ao pronome grego para “si”, ou “próprio”: *auto*. O termo resultante, *heauto*, significa o mesmo que *auto*, exceto que só pode aparecer gramaticalmente numa oração reflexiva (como, e.g., ‘eu me lavo’, ‘ele se orgulha’, etc.) e nunca intensivamente, como enfatizante (como, e.g., ‘eu próprio penso que nós devemos votar’ ou ‘você mesmo disse isso’). Ao contrário, *auto* pode ser aparecer tanto reflexiva quanto intensivamente. Filologicamente falando, Kant está tentado enfatizar um certo caráter reflexivo *necessário* do Juízo. Heautonomia não serve para Kant, como *autonomia*, para expressar o tipo de reflexividade que é (minha) própria espontaneidade e autonomia, i.e., minha habilidade de legislar regras para minha própria vontade *a priori* e incondicionalmente, e de agir de tal modo que eu me veja agindo por (minha própria) liberdade. [...] Juízo reflexionante só pode ser exercido em relação a si mesmo, i.e., em relação a seu próprio exercício reflexionante com objetos da Natureza [...] O conteúdo do princípio do juízo reflexionante [...] **não é separável da reflexividade**” (FLOYD, op. cit., p. 205). Em vista disso, dizer que o Juízo possui um princípio de heautonomia pelo qual busca um universal para julgar particulares é não apenas pontuar que esta faculdade pode fazê-lo; antes implica dizer que **o Juízo faz isso por si e para si, i.e., para poder julgar**. Sobre o princípio de heautonomia e seu significado nos juízos-de-gosto, trata, de modo mais detido, o terceiro capítulo deste trabalho.

¹²³ KAULBACH, op. cit., p. 74.

¹²⁴ Sobre estes “desdobramentos” da revolução copernicana, ver as considerações finais deste trabalho.

importantes e, não obstante, um dos mais difíceis desta obra¹²⁵), mas no todo a arquitetura do sistema crítico-transcendental da Razão.

2.4 DOS DISTINTOS TIPOS DE CONFORMIDADE A FINS

Pode uma conformidade a fins, segundo Kant, ser objetiva-formal, subjetiva-material, subjetiva-formal e objetiva-material. Por **subjetiva** compreende ele aquilo que, de algum modo, diz respeito ao sujeito; por **objetiva**, o que independe de sentimentos e desejos daquele, e se refere a objetos. Por **formal** compreende ele o que, numa representação, corresponde às faculdades intelectuais do sujeito, sem referência a coisas de fato existentes; por **material**, o que é referido a coisas de fato existentes (concretas).

O princípio de conformidade a fins **objetivo e formal** é aquele, segundo Kant, através do qual “todas as figuras geométricas [...] são desenhadas” [KU, AA 05: 362], i.e., a regra meramente formal de construção de múltiplas figuras sob o mesmo princípio (e.g., o princípio segundo o qual, na construção de um triângulo, a soma de seus ângulos internos deve ser igual a um ângulo raso). Trata-se, pois, de uma prescrição meramente formal que diz como todo múltiplo da mesma figura deve ser – e perceber a conformidade a fins múltipla e objetiva desse princípio “é muitas vezes digna de admiração” [KU, AA 05: 362].

Um princípio de conformidade a fins **subjetivo e material** refere-se, por sua vez, às ações humanas, i.e., ao modo como o sujeito orienta suas ações empíricas e, “para além do tratamento da Ética [...] [,] não levanta outro problema”.¹²⁶

Subjetivo e formal é o princípio de conformidade a fins supracitado, i.e., da assumpção de um fio condutor para a investigação da natureza. Trata-se de um princípio subjetivo porque não se refere aos objetos da natureza propriamente ditos, mas à relação do objeto com o sujeito (i.e., com suas faculdades-de-conhecimento). É, pois, um princípio através do qual “percebemos, como seres cognoscentes da natureza <als natur-erkennende Wesen>, ao todo da natureza organizado conforme a fins, no qual tudo se refere a tudo em sua multiplicidade, e é pensado sob a ideia de uma unidade”.¹²⁷

Não é, porém, senão um princípio formal, porque o juízo da natureza como um todo organizado não faz referência a nenhum fim efetivo. Antes, trata-se de assumir que a

¹²⁵ TONELLI, Giorgio. Von verschiedenen Bedeutungen der Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilkraft. **Kant-Studien**, Bd.49, Heft 1-4 (Jan. 1958), p. 154.

¹²⁶ HÖFFE, 2005, p. 295.

¹²⁷ BRANDT, Reinhard. Von der ästhetischen und logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur (Einleitung VI-IX). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). **Kritik der Urteilkraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 47.

concatenação das partes da natureza funciona **como se** um Entendimento as tivesse organizado para o nosso Juízo. O fim dessa organização, contudo, não é senão representado, permanecendo como um “*focus imaginarius*” [KrV, B 672] na investigação da natureza como sistema uno.

O princípio de uma conformidade a fins formal e subjetiva na natureza consiste, assim, naquela assumpção de uma ordem gnoseológica nesta última (i.e., que a natureza está acordada ao nosso conhecimento), mesmo que desta ordem nada possamos conhecer propriamente. De fato,

o Juízo, em seu uso lógico, ajuíza a natureza como conforme a fins não em vista de um fim conceitualmente determinado, mas por si mesma, para sua própria reflexão. Ajuizando algo como formalmente conforme a fins, negamos duplamente em tal juízo tanto a determinabilidade [o fato de ser determinável] <Bestimmtsein> de uma conformidade a fins, quanto a determinação <Bestimmung> desse fim.¹²⁸

Além disso, essa organização assumida na natureza diz respeito unicamente à investigação das leis empíricas da natureza (e nossa orientação nestas), não levando em conta objetos concretos da natureza. À diferença, no entanto, do que se passa num juízo de conformidade a fins teleológica da natureza.

Adotar um princípio de conformidade a fins teleológico em relação aos objetos da natureza é representa-la como **objetiva e materialmente conforme a fins**. Um princípio de conformidade a fins teleológico é objetivo porque diz respeito a objetos concretos da natureza. Ajuizar um objeto da natureza objetivamente como conforme a fins significa assumir que sua configuração corresponde ao seu fundamento de determinação, i.e., que ele é (constitutivamente) exatamente como deve ser.¹²⁹ E, se assim for, sequer parece fazer sentido falar de uma conformidade a fins meramente formal em relação a objetos concretos da natureza, uma vez que isso implicaria dizer que um objeto parece concretamente constituído exatamente **como** deveria ser, sem dizer, contudo, **o que** este objeto deveria ser.¹³⁰ Portanto, um juízo de conformidade a fins que se refere àquilo que um objeto concreto da natureza deve ser não pode ser outra coisa que não um juízo segundo um princípio material.

Com efeito, num juízo de conformidade a fins teleológica de um objeto da natureza, assume-se que a composição do objeto, i.e., o arranjo de suas partes, serve **para algo**, i.e., que está concretamente organizado em vista de um fim. Este arranjo de suas partes pode ser em vista de outra coisa, ou em vista da coisa mesma que se está julgando. No primeiro caso, diz-se

¹²⁸ KERN, op. cit., p. 78.

¹²⁹ Ibid., p. 80.

¹³⁰ Ibid., p. 81.

que o objeto julgado é representado como arranjado de acordo para aquilo que ele deve servir, i.e., que é **útil** para um determinado fim. Tal é o caso, de acordo com Kant, de depósitos de bancos de areias nas regiões nortes, os quais parecem convenientes à cultura de pinheiros: pois “não há solo onde o pinheiro se dê melhor do que num solo arenoso” [KU, AA 05: 367]. No segundo caso, porém, diz-se que o arranjo das partes torna o objeto **perfeito** para aquilo que ele deveria ser por si só – como no caso de um órgão do corpo humano, e.g., os olhos, que parecem, em sua constituição, perfeitos para ver.¹³¹

Porém, se o objeto julgado serve para algo, um juízo de conformidade a fins teleológico não é, de todo, sem fim. Pelo contrário, segundo tal princípio de conformidade a fins, assume-se que o objeto deve ter um fim, i.e., representa-se um fim como fundamento de possibilidade do próprio objeto: que ele existe na medida em que suas partes e a composição destas servem para algo.

Esta representação de um fim nos objetos da natureza difere, contudo, do que se verifica num artefato, cuja representação de um fim é sua causa **real**. No caso, e.g., de um martelo, seu fim é fixar um prego numa determinada superfície: este é o fundamento de sua efetividade, i.e., o motivo pelo qual este objeto existe. E a representação do efeito que se pretende alcançar com este objeto é seu fundamento de determinação, i.e., sua causa (real). No caso de um juízo de conformidade a fins teleológica de um objeto da natureza, ao seu tempo, representa-se um fim **como se** fosse sua causa real, mas este fim não se trata de uma causa efetiva do objeto em questão; antes, trata-se de uma **assumpção** de que ele serve para um determinado fim, mas com esta assumpção não se determina nada (uma vez que se permanece no âmbito dos juízos reflexionantes).

Ora, para além dos mencionados princípios de conformidade a fins, aponta ainda Kant para outro: um que tem a peculiaridade de, por um lado, **como o lógico**, ser um princípio de conformidade a fins **subjativa**, sem um fim determinado, mas que não se refere ao comportamento de leis empíricas para a investigação da natureza; e, por outro lado, **como o teleológico**, tratar-se de um princípio de conformidade a fins que diz respeito a juízos de **objetos concretos** – i.e., a coisas de fato existentes –, mas não envolve a representação do que o objeto deva ser. Tal é o que denomina Kant uma “representação estética da conformidade a fins da natureza” [KU, AA 05: 188],

¹³¹ Ibid., p. 82.

2.4.1 Da conformidade a fins estética

Condiz uma representação estética de conformidade a fins da natureza à representação da adequabilidade da forma de um objeto concreto – i.e., de seu aspecto formal – à harmonia não intencional de nossas faculdades-de-conhecimento [KU, AA 05: 190]. Por aspecto formal de um objeto concreto, compreende Kant o que desse objeto se refere às nossas capacidades intelectuais – em oposição ao “material de sua representação, como sensação” [KU, AA 05: 190]. Por harmonia não intencional de nossas faculdades-de-conhecimento, ao seu tempo, entende ele o acordo entre Imaginação e Entendimento, no qual nenhum conceito é procurado, e do qual, de algum modo, “se desperta um sentimento de prazer” [KU, AA 05: 190].

Este sentimento peculiar, contudo, não corresponde ao prazer perceptível <merklich> que sentimos pela “descoberta da possibilidade de união de duas ou de várias leis da natureza empíricas sob um princípio que integre ambas”; um prazer, aponta Kant, que “já existiu noutros tempos e somente porque a experiência mais comum não seria possível sem ele¹³², foi-se gradualmente misturando com o mero conhecimento sem tornar-se especialmente notado” [KU, AA 05: 187]. Tampouco corresponde a um prazer da sensação, que diz respeito ao que é “simplesmente subjetivo de nossas representações das coisas fora de nós, mas no fundo ao material <das Materielle> (real) das mesmas” [KU, AA 05: 189].

Ora, não sendo um prazer baseado nem no progresso do conhecimento, nem no próprio objeto (enquanto matéria de nossas representações), é um sentimento que, afirma Kant, “não pode mais do que exprimir a adequação desse objeto às faculdades-de-conhecimento que estão em **jogo** no Juízo reflexionante e [...] exprime simplesmente uma subjetiva e formal conformidade a fins do objeto” [KU, AA 05: 189-190]. Tal sentimento seria, assim, um **prazer da reflexão**, sentido quando a Imaginação, mediante a apreensão da forma de um objeto-da-intuição “é sem intenção [de ligar fenômenos a conceitos] posta de acordo com o Entendimento” [KU, AA 05: 190].

Não havendo qualquer intenção de determinar do que se trata o objeto-da-intuição, o prazer sentido na mera reflexão nada revela senão o pleno funcionamento das faculdades-de-conhecimento, **sem** a efetiva formação de conhecimento. A isso corresponde, por conseguinte,

¹³² Com efeito, foi visto que a natureza se apresenta numa multiplicidade de leis empíricas particulares, mas que, segundo um princípio transcendental de conformidade a fins, é pressuposta como conforme às nossas intenções de conhecimento. O que parece Kant aqui afirmar é que, se “a realização de toda e qualquer intenção está ligada com [um] sentimento de prazer” [KU, AA 05: 187], o (re)conhecimento de uma concordância de múltiplas leis particulares da natureza sob um princípio através do Juízo reflexionante está ligado a um sentimento de prazer que estimula, por assim dizer, a própria investigação da natureza.

um princípio de conformidade a fins estética relativo a um objeto da natureza, a saber: a representação de uma conformidade a fins “que precede o conhecimento de um objeto, até mesmo sem pretender utilizar sua representação para um conhecimento” [KU, AA 05: 189]. Posto de outro modo, ao adotar um princípio de conformidade a fins estética no ajuizamento de um objeto, toma-se em consideração apenas aquilo que se passa com as faculdades-de-conhecimento do sujeito por ocasião da representação o objeto, sem formar conhecimento deste.

Ora, se se trata da disposição de nossas faculdades-de-conhecimento que precede o conhecimento propriamente dito (i.e., a atribuição de um conceito a um fenômeno), a representação de uma conformidade a fins estética permanece no nível **pré-conceitual**. Corresponde, conseqüentemente, à plena afinação de nossas faculdades-de-conhecimento, sem que efetivamente tenhamos experiência de algo – ou, como denomina Kant, àquela “relação recíproca das faculdades-de-conhecimento, na medida em que elas referem uma representação dada ao conhecimento em geral” [KU, AA 05: 217]. No entanto, Kant mesmo pondera: “existe em geral uma tal representação da conformidade a fins?” [KU, AA 05: 189]. E se existe, a que corresponde?

Ao que tudo indica, dizer que um objeto nos aparece esteticamente conforme a fins, i.e., que no arranjo de suas partes há como que uma organização para um conhecimento em geral, implicaria dizer que há uma certa adequação do objeto às nossas faculdades-de-conhecimento. Numa palavra, que o próprio objeto (melhor, sua representação) aparece, por assim dizer, **disposto** ao nosso Juízo.

Mas, poder-se-ia objetar: **não são todos os objetos-da-intuição sensível dispostos ao nosso Juízo?** Não é esta, afinal, a conclusão da *Dedução Transcendental* da primeira *Crítica* - a saber: que “a síntese da apreensão, que é empírica [e através da qual temos consciência de uma intuição como fenômeno [cf. *KrV*, B 160]] tem necessariamente que estar conforme à síntese da apercepção, que é intelectual” [*KrV*, B 161, nota]? Não está, assim, tudo o que é intuído pelas formas *a priori* do espaço e do tempo, por assim dizer, pré-condicionado ao conhecimento empírico? Se assim for, no que consiste propriamente a representação de uma conformidade a fins estética num objeto e o que difere um objeto ajuizado como esteticamente conforme a fins de qualquer outro objeto de possível conhecimento?

Ora, julgar um objeto como esteticamente conforme a fins parece dizer respeito ao acesso que temos (e ao uso que fazemos) do que adentra nossa intuição sensível. Com efeito, dependendo da constituição do objeto (tomando em consideração, aqui, seu aspecto meramente formal, i.e., aquilo que desse objeto se refere às nossas faculdades-de-conhecimento), podemos **ou** formar conhecimento empírico propriamente dito (i.e., determiná-lo através de conceitos),

ou empregar o Juízo de outro modo – qual seja: ajuizar tão somente a forma do objeto “na simples reflexão sobre a mesma (sem a intenção de obter um conceito dele)” [KU, AA 05: 190]. Nesse caso, prestamos atenção na própria constituição formal do objeto e na dinâmica de nossas faculdades-de-conhecimento no seu ajuizamento.

A escolha pelo segundo emprego do Juízo – que não corresponde à formação de conhecimento empírico do objeto-da-intuição – dever-se-ia ao fato do aspecto formal do próprio objeto em questão parecer particularmente conforme à “legalidade [do] uso empírico do Juízo em geral (unidade da Imaginação com o Entendimento)” [KU, AA 05: 190]. A esse objeto, por sua vez, denomina Kant “belo”, e à faculdade para assim julgá-lo, “gosto”.

Nesta perspectiva, belo é, então, o objeto que nos aparece como que propício ao próprio emprego harmônico de nossas capacidades cognitivas. Não, porém, para a cognição (i.e., para a formação de conhecimento), mas para a **reflexão**, num estado de “jogo livre da Imaginação e do Entendimento (na medida em que concordam entre si, como é requerido para um conhecimento em geral)” [KU, AA 05: 218]. E, além disso, seriam as condições dessa reflexão – assim afirma Kant – “válidas *a priori* de forma universal” [KU, AA 05: 190].

Deve-se isso ao fato de que a reflexão estética tem como base a **mesma estrutura subjetiva** – conquanto não o mesmo conteúdo – da “relação das faculdades-de-conhecimento entre si, as quais são exigidas para todo o conhecimento empírico” [KU, AA 05: 191]. Ora, referente à constelação de nossas faculdades-de-conhecimento em jogo livre e harmonioso, o Juízo em seu uso estético – e o sentimento de prazer genuinamente estético, decorrente da reflexão – tem uma **base transcendental**. E é em função disso que se exige sua validade universal *a priori*.

Pois, como

[n]um juízo de experiência singular, e.g., daquele que percebe uma gota movendo-se num cristal, exige-se com razão que qualquer outro o tenha que considerar precisamente assim, porque proferiu esse juízo segundo as condições universais do Juízo determinante, sob as leis de uma experiência possível em geral [,] precisamente assim acontece com aquele que sente prazer na simples reflexão sobre a forma de um objeto, sem considerar um conceito, ao exigir o acordo universal [KU, AA 05: 191];

Assim, que uma representação, contudo, venha a produzir um sentimento de prazer genuinamente estético é algo *a posteriori*, pois “não se pode determinar *a priori* que tipo de objeto será ou não conforme ao gosto; será necessário experimentá-lo” [KU, AA 05: 191]¹³³.

¹³³ Com isso já aponta Kant para o fato de que não há, nem pode haver qualquer regime estatutário que, de antemão – i.e., antes de submeter ao próprio Juízo –, determine o que faz de um objeto, “belo”.

Mas que este prazer é, em si mesmo, *a priori* e do qual pode ser exigido um acordo universal, isso se deve à sua fundamentação nas condições universais (conquanto subjetivas) do conhecimento empírico.¹³⁴

Isso posto, é deste modo que fundamenta Kant juízos-de-gosto e prazer estéticos num nível transcendental *a priori* válido – a saber: com base na constelação universalmente válida de nossas faculdades-de-conhecimento; constelação válida para todo e qualquer ser racional humano, sujeito do conhecimento empírico. E com base nessa fundamentação transcendental do princípio do Juízo estético que podemos agora, legitimamente, buscar uma ligação entre Ética e Estética, sem comprometer a própria argumentação kantiana. Isso porque é a própria localização transcendental do Juízo o que permite universalizar uma forma subjetiva de reflexão.

Dizendo respeito às formas, à constelação formal daquilo que – todos, enquanto seres racionais – dispomos *a priori* para conhecer, a reflexão ocorre na esfera **do** conhecimento, sim, mas **não para produzir conhecimento**. Tratar-se-ia, então, em última instância, de assumir um **uso “público” da Razão**¹³⁵: pois todo ser racional pode, potencialmente, fazer o mesmo uso do Juízo – tanto determinar quanto refletir.

Assumindo a mesma constelação de faculdades em todos os seres racionais – i.e., que todos dispomos das mesmas faculdades *a priori* que permitem a atividade de formação de conhecimento (sem as quais não podemos conhecer nada) –, e que o sentimento de prazer advindo da reflexão tem pretensões de ser universalmente válido (e, como tal, deve poder ser comunicado), o que é comunicado **não pode** estar atrelado a um conceito – quer seja um conceito puro do Entendimento, quer seja um conceito da Razão. Isso porque, como visto, a reflexão estética ocorre no nível pré-conceitual. Por outro lado, se “nada, porém, pode ser comunicado universalmente, a não ser conhecimento e representação na medida em que ela pertence ao conhecimento” [KU, AA 05: 217], o que eventualmente pode ser generalizado, aqui, é a própria **possibilidade** de disposição das faculdades-de-conhecimento e o estado-de-ânimo – não o conteúdo – da reflexão, os quais são pressupostos em todos os seres racionais em um juízo-de-gosto estético puro.

Não estando fundado em um conceito, o que está sendo universalizado, aqui, não tem, por assim dizer, a mesma “dignidade teórica” de uma ideia da Razão (e.g., a lei moral que tem,

¹³⁴ FRICKE, op. cit., p. 11-12.

¹³⁵ Claro é que este uso “público” da Razão não deve ser confundido com o que expõe Kant no ensaio “*Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento*”, a saber: “aquele que qualquer ser humano, enquanto *sábio* <Gelehrter>, faz dela diante do grande público do mundo letrado” [WA, AA 08: 37]. Antes, refiro-me à **capacidade de todos os seres humanos, enquanto seres racionais, empregarem suas faculdades intelectuais do mesmo modo**.

para Kant, um fundamento objetivo, como *factum* da Razão [*KpV*, AA 05: 31]) ou de uma forma pura do Entendimento (as categorias, cuja existência – *quid facti* – foi demonstrada na *Dedução Metafísica* da primeira *Crítica* [cf. *KrV*, §§ 9-12]). Trata-se, contudo, de algo garantido **subjetivamente** – compreendendo por subjetivo o que não necessariamente diz respeito a algo particular do sujeito, mas uma **subjetividade partilhada** por todos os seres racionais formadores de conhecimento, a saber: suas faculdades transcendentais *a priori*.

No entanto, seria esta “subjetividade partilhada” suficiente para traçar um paralelo entre juízos-de-gosto e juízos morais? A possibilidade de comunicar o estado de reflexão, a disposição das faculdades-de-conhecimento e o estado-de-ânimo, tudo isso parece, de fato, tentador para esclarecer a afirmação de que beleza é símbolo da moralidade [cf. *KU*, AA 05: 351]. A inclinação e a aptidão do ser humano em comunicar o que sente estão relacionadas ao seu impulso <*Trieb*> natural para viver em sociedade [cf. *KU*, AA 05: 296-297], e a supressão de suas inclinações privadas, tomando em consideração um suposto ponto de vista universalmente válido, colocaria o juízo-de-gosto, por assim dizer, na mesma esfera de validade de um juízo moral. Mas o desinteresse referente às condições privadas, aos impulsos dos sentidos, somado à promoção da vida em sociedade são suficientes para tatear uma relação entre Ética e Estética em Kant? Sobretudo, isso justificaria sua afirmação de que “o gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento” [*KU*, AA 05: 354], sendo “no fundo uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais (mediante certa analogia da reflexão sobre ambas as coisas)” [*KU*, AA 05: 356]?

CAPÍTULO 3 - O PROBLEMA DA “SENSIFICAÇÃO” DAS IDEIAS E A DOUTRINA KANTIANA DA “BELEZA COMO SÍMBOLO DA MORALIDADE”

Como trago dentro de mim um contínuo tûmulo que é preciso vigiar, o imprevisto, o imprevisível me angustiam. Exercer minha atividade torna-se assim uma pedante organização do indizível.

(Lanterna mágica, Ingmar Bergman)

3.1 OS INTERESSES PELO BELO

Desinteressado no que diz respeito a preferências pessoais, a interesses práticos e à determinação por conceitos: assim caracteriza Kant, como vimos, o juízo-de-gosto sobre o belo em sua *Crítica do Juízo*. Um juízo sobre beleza, como observa ele categoricamente, “ao qual se mescla o mínimo interesse, é muito faccioso e não é nenhum juízo-de-gosto puro” [KU, AA 05: 206].

Os parágrafos iniciais da *Analítica do Belo* deixam claro que o “considerar-algo-belo” é desinteressado porque não diz respeito ao objeto propriamente dito. Antes, diz respeito ao modo como a representação desse objeto põe em movimento nossas faculdades-de-conhecimento – num estado de “*jogo livre*”, como ele mesmo define [cf. KU, AA 05: 217]. Desse jogo, peculiarmente melódico das faculdades, decorre um sentimento de prazer, em função do qual atribuímos o predicado da beleza a um objeto.

Ora, “desinteresse” é palavra de ordem na *Analítica*: é o próprio *qualis* do juízo-de-gosto. Sem ele, não há qualquer juízo-de-gosto estético; sem ele, a própria esteticidade do juízo fica comprometida. Em duas palavras, o juízo-de-gosto estético sobre o belo é desinteressado. Do contrário, **não é** um juízo-de-gosto estético.

De fato, considera Kant que “um juízo sobre um objeto do comprazimento pode ser totalmente *desinteressado* e ser contudo *muito interessante*, i.e., ele não se funda sobre nenhum interesse, mas produz um interesse”. Mas, neste caso, se trata de um juízo moral puro. Em si, segue ele, “os juízos-de-gosto também não fundam absolutamente interesse algum” [KU, AA 05: 205, nota]. Com esta nota, Kant não apenas afirma que num juízo-de-gosto estético “não se mescla o mínimo de interesse” pelo objeto julgado; afirma ele também que tal juízo, além de não ter um interesse como base, sequer produz um.

Que um juízo moral puro seja “*desinteressado* e [...] contudo *muito interessante*”, sabemos pela formulação: “uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe

poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade” [GMS, AA 04: 402]. Trata-se, assim, de um juízo “*desinteressado*”, porque não toma em consideração qualquer “influência das inclinações” [GMS, AA 04: 400] como fator determinante de uma ação; trata-se, contudo, de um juízo “*muito interessante*”, porque, o que resta, comporta o máximo interesse: a lei prática da Razão [cf. GMS, AA 04: 459-460; KpV, AA 05: 79].

Por sua vez, que um juízo-de-gosto estético, por um lado, não mescle interesse, Kant deixa claro ao considerar que “se a questão é se algo é belo, então não se quer saber se a nós ou a qualquer um importa ou sequer possa importar algo da existência da coisa, e sim como a ajuizamos na simples contemplação” [KU, AA 05: 204]; que, por outro lado, este tipo de juízo não produza um interesse, fica igualmente evidente quando Kant afirma se tratar de um juízo que “possui em si causalidade, a saber, a de manter, sem objetivo ulterior, o estado da própria representação e a ocupação das faculdades-de-conhecimento [, de modo que] nós demoramos na contemplação do belo, porque esta contemplação fortalece e reproduz a si própria” [KU, AA 05: 222]. Trata-se, portanto, de um juízo meramente contemplativo, sem interesse pelo objeto propriamente dito. E tudo que vá além desta mera contemplação tampouco importa em um juízo-de-gosto estético.

Nada obstante, poder-se-ia argumentar, se a contemplação com o belo “fortalece e reproduz a si mesma” não seria porque, de algum modo, o belo nos atrai? De fato, não parece fazer sentido falar de um juízo que “pressupõe e mantém o ânimo em *serena* contemplação” [KU, AA 05: 247], se não houvesse, neste juízo, algo que nos interessasse.

Com efeito, afirma Kant que, embora “desinteresse” seja não só o ponto de partida, mas o pano de fundo da argumentação sobre juízos-de-gosto estéticos, “disso não se segue que depois que ele foi dado como juízo estético não se lhe possa ligar nenhum interesse”; um interesse, segue ele linhas abaixo, “naquilo que já produziu um comprazimento por si e sem consideração de qualquer interesse” [KU, AA 05: 296]. Kant se refere, aqui, a um interesse pelo belo, e aponta que este interesse pode ser empírico ou intelectual: o primeiro, como promoção do ser humano à sociedade [KU, AA 05: 296]; o segundo, uma disposição para ler a “linguagem cifrada <*Chiffreschrift*> pela qual a natureza, em suas belas formas, fala-nos figuradamente” [KU, AA 05: 301].

3.1.1 A promoção à sociedade: o interesse empírico pelo belo

Considera Kant que um interesse empírico pelo belo decorre de um impulso, de uma inclinação natural do ser humano à vida em sociedade. A sociabilidade, observa ele, “como requisito do ser humano enquanto criatura destinada à sociedade”, é uma propriedade pertencente à própria humanidade <Humanität> [cf. *KU*, AA 05: 296-297].

Isso porque, ainda que o ser humano tenha

uma grande propensão <Hang> a *isolar-se*, porque depara [...] em si com a propriedade insocial de querer dispor tudo ao seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercer a resistência contra os outros [*IaG*, AA 08: 21],

ele tem também “uma inclinação <Neigung> para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como ser humano, i.e., sente o desenvolvimento de suas disposições naturais” [*IaG*, AA 08: 20-21].

Kant denomina esta condição antagônica “sociabilidade insociável <ungesellige Geselligkeit> dos seres humanos”: “sua tendência para entrar em sociedade [...] unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade” [*IaG*, AA 08: 20]. Além disso, afirma ele que contrariar a propensão ao isolamento com a inclinação à sociedade é “o meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições <die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen>” [*IaG*, AA 08: 20]. Isso porque é só enquanto sociedade, i.e., “na espécie e não no indivíduo” que as disposições naturais do ser humano, no que tange o uso de sua Razão, desenvolvem-se integralmente [cf. *IaG*, AA 08: 18].

Ora, o desenvolvimento das disposições naturais racionais do ser humano não é outra coisa senão a capacidade de fazer uso da própria Razão, de pensar por si mesmo: o aperfeiçoamento e o desenvolvimento das próprias faculdades intelectuais. Tal é o projeto do Esclarecimento <Aufklärung> [cf. *WA*, AA 08: 35 et seq.; *WDO*, AA 08: 146, nota].

Porque se trata, contudo, de um processo moroso, que envolve tentativa, exercício e aprendizado [cf. *IaG*, AA 08: 19], Kant pontua que “só muito lentamente chega-se ao Esclarecimento” [*WA*, AA 08: 36], de modo que “cada ser humano teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais”. No entanto, segue ele,

se a natureza estabeleceu apenas um breve prazo à sua vida (como realmente acontece), ela necessita de uma série talvez incontável de gerações, das quais uma

transmite à outra os seus conhecimentos para que, finalmente, o seu germe ínsito na nossa espécie alcance aquele estágio de desenvolvimento que é plenamente adequado à sua intenção [IaG, AA 08: 19].

Porque se trata de algo que necessita de uma série de talvez incontáveis gerações, que transmitam umas às outras os seus conhecimentos, o Esclarecimento, enquanto desenvolvimento da humanidade, é um processo contínuo, que envolve, sobretudo, cultura e necessidade de comunicação desta cultura: pois só em vista da comunicação a espécie humana pode se desenvolver, transmitindo às futuras gerações sua “herança esclarecida”.

Ora, o belo interessa empiricamente justamente porque promove esse sentimento de sociedade, de comunhão: essa inclinação natural de cada ser humano que a própria humanidade reivindica. Isso porque o prazer do belo é – ou, pelo menos, tem pretensão de ser – comunicável.

Já foi apontado que, diferente de um juízo privado sobre o agradável (que deleita única e exclusivamente a mim), o juízo sobre o belo toma em consideração “o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o [...] juízo à inteira Razão humana” [KU, AA 05: 293]. Com efeito, a “chave da crítica do gosto” pontua que a comunicabilidade dos juízos sobre o belo repousa sobre a fundamentação transcendental dos juízos-de-gosto, i.e., no fato de que tais juízos envolvem uma concordância particularmente harmônica de nossas faculdades-de-conhecimento – concordância esta que é sentida como um sentimento de prazer. E é porque o juízo sobre o belo tem esse pano de fundo transcendental que, se alguém

toma algo por belo, então ele atribui a outros precisamente o mesmo comprazimento: ele não julga simplesmente por si, mas por qualquer um [...] e não conta com o acordo unânime de outros [...] mas o *exige* deles. Ele censura-os se julgarem diversamente e nega-lhes o gosto, todavia pretendendo que eles devam possuí-lo [KU, AA 05: 212-213].

Ele censura, por um lado, porque acredita que, diferente dele, os outros estão julgando de um modo equivocado, i.e., não estão proferindo um juízo-de-gosto estético puro; pretende, por outro lado, que julguem como ele, porque quer comunicar seu modo de julgar, baseado unicamente no jogo de suas faculdades cognitivas.

Se e quão correto é este “modo de julgar” – também já vimos¹³⁶ – é bastante questionável. No entanto, fato é que “cada um espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal como que a partir de um contrato originário que é ditado pela própria humanidade” [KU, AA 05: 297]: porque é à sociabilidade que a comunicação serve, e é em sociedade que a humanidade se esclarece.

¹³⁶ Cf., como já mencionado, notas 43 e 50.

Assim, considera Kant,

se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto e, através de um Esclarecimento continuado, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, desse modo, metamorfosear também por fim uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada, num todo moral [*IaG*, AA 08: 21];

metamorfose sem a qual os seres humanos “não culminariam o vazio da criação em vista de seu fim, como seres de natureza racional” [*IaG*, AA 08: 21].

Kant toca este ponto também ao final de sua *Crítica da Razão Prática*, onde afirma que “[a] ocupação do Juízo que nos permite sentir nossas próprias faculdades-de-conhecimento ainda não é o interesse pelas ações e por sua moralidade”; o que esta ocupação faz, sim, é

provoc[ar] subjetivamente uma consciência da harmonia de nossas faculdades de representação, [...] em que nós sentimos fortalecida, em seu todo, a nossa faculdade-de-conhecimento (Entendimento e Imaginação), produz[indo] um comprazimento que se deixa comunicar aos outros, [...] ocasião pela qual nos damos conta da predisposição dos nossos talentos que nos eleva acima da animalidade [*KpV*, AA 05: 160].

Ora, porque dá a conhecer um comprazimento que se deixa comunicar, bem como nossa predisposição para superar a animalidade, i.e., a coação dos instintos (*arbitrium brutum*) [cf., *KrV*, B 562], o juízo-de-gosto serve à humanidade <*Menschheit*>, i.e., à espécie humana. Pois, pontua Kant,

humanidade <*Humanität*> significa de um lado o universal *sentimento de participação* e, de outro, a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a sociabilidade <*Glückseligkeit*> conveniente à humanidade <*Menschheit*>, pela qual ela se distingue da limitação animal [*KU*, AA 05: 355].

Kant vincula, assim, sob o nome “*humaniora*”, a capacidade de “comunicar-se universalmente” <*sich allgemein mitzuteilen*> [*HN*, AA 16: 155] com a capacidade “cultivar a humanidade, o que acontece também através do gosto” [*Refl*, AA 15: 604], através da “cultura do Juízo” [*HN*, AA 16: 150]. E é isso o que configura o “contexto social do gosto <*der soziale Sinnzusammenhang des Geschmacks*>” e, portanto, o interesse empírico pelo belo: o “móvil <*Trieb*> natural do ser humano à sociedade <*Gesellschaft*>” e “a habilidade, própria à

humanidade <zur Humanität gehörende Fähigkeit>, de comunicar seu sentimento a qualquer outro”.¹³⁷

Nada obstante, Kant afirma que um “interesse indiretamente inerente ao belo, mediante inclinação para a sociedade, e por conseguinte empírico, não tem contudo aqui para nós nenhuma importância” [KU, AA 05: 297]. E isso é, para dizer o mínimo, curioso.

Pois, se o sentimento de prazer, como afirma ele, “não sendo ainda por si só moral, ao menos já prepara aquela tendência da Sensibilidade que em muito promove à moralidade, a saber, a tendência para também amar algo sem ter como propósito a utilidade” [MS, AA 06: 443], i.e., de modo desinteressado, e se, além disso, o juízo-de-gosto promove a sociabilidade, a comunicação, a cultura de um comportamento não-egoísta,¹³⁸ porque Kant consideraria isso tão “descartável”? Com efeito, ainda que a sociabilidade não seja propriamente a moralidade, enquanto promoção de um sentimento comunitário, em vista da superação da “animalidade” em nós, a sociabilidade parece um pré-requisito para a moralidade.

Ora, Kant parece manter um certo “otimismo moderado” quanto ao próprio projeto do Esclarecimento¹³⁹ – ao menos, quanto à sua realização.¹⁴⁰ De fato, por um lado é louvável o interesse dos seres humanos em comunicar e socializar, visto que a vida em sociedade é o único modo de cumprir com suas disposições racionais. O interesse empírico pelo belo corresponde, nesse sentido, a um modo de promoção nenhum pouco subestimável da cultura e da civilização.¹⁴¹ Por outro lado, no entanto, Kant parece reticente quanto ao nosso comprometimento em cumprir com nossas disposições racionais. Isso porque, considera ele,

pelo fato de que o gosto se entrega à inclinação, por mais refinada que ela ainda possa ser, ele deixa-se de bom grado confundir com todas as inclinações e paixões que alcançam na sociedade a sua máxima diversidade e seu mais alto grau [...] e o interesse pelo belo, quando está fundado nele, pode fornecer somente uma passagem muito equívoca do agradável ao bom [KU, AA 05: 298].

¹³⁷ SCHWABE, Karl-Heinz. Kants Ästhetik und die Moderne: Überlegungen zum Begriffe der Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft. In: _____; THOM, Martina (Hrsg.). **Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur**: Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1993, p. 57.

¹³⁸ Cf. THOM, Martina. Natur – ästhetische Kultur – Humanitätsförderung. In: SCHWABE, Karl-Heinz; _____. (Hrsg.). **Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur**: Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1993, p. 19 et seq.

¹³⁹ Cf. KOHLER, Georg. Gemeinsinn oder: Über das Güte am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39-42). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 147.

¹⁴⁰ Com efeito, aponta Kant que “o Esclarecimento <Aufklärung> na verdade *in thesi* é fácil, *in hypothesi* porém é uma coisa difícil e lentamente realizável, porque não ser com sua Razão passivo mas sempre a si próprio legislador é na verdade algo totalmente fácil ao ser humano que quer ser conforme apenas ao seu fim essencial e não pretende conhecer o que está acima de seu Entendimento. Mas visto que a aspiração <Bestrebung> ao último não é sequer evitável e que jamais faltarão outros que prometem com muita segurança poder satisfazer esse apetite de saber, assim tem que ser muito difícil conservar ou produzir na maneira de pensar (tanto mais na pública) o simplesmente negativo (que constitui o verdadeiro Esclarecimento)” [KU, AA 05: 294, nota].

¹⁴¹ Cf. KOHLER, op. cit., p. 146.

Ainda que o gosto, enquanto competência, desenvolva-se empiricamente através da cultura, num âmbito concreto, histórico e social – uma vez que “o prazer que cada um tem em tal objeto seja irrelevante e por si sem interesse visível, [mas] a ideia de sua comunicabilidade universal aumenta quase que infinitamente o seu valor” [KU, AA 05: 297] porque promove a vida em sociedade –, Kant põe em dúvida que o nosso comprometimento com a sociedade nos leve à moralidade. Isso porque, aponta ele, a própria experiência demonstra que “virtuosos do gosto são não só frequentemente mas até habitualmente vaidosos, caprichosos, entregues a perniciosas paixões, e talvez pudessem ainda menos que outros reivindicar o mérito da afeição a princípios morais” [KU, AA 05: 298]. É em função disso que um interesse empírico pelo belo não só não interessa a Kant, como se mostra bastante problemático. O que dizer, então de um interesse intelectual pelo belo?

3.1.2 A linguagem cifrada da natureza: o interesse intelectual pelo belo

Kant afirma que “aquele que contempla solitariamente (e sem intenção de comunicar a outros suas observações) a bela figura de uma flor silvestre, de um pássaro, de um inseto etc., [...] toma um interesse imediato e na verdade intelectual pela beleza da natureza” [KU, AA 05: 299]. E tomar tal interesse, aponta ele, “é sempre um sinal de uma boa alma”, i.e., dá indícios de uma disposição moral boa [cf. KU, AA 05: 299; 301].

Este interesse imediato, intelectual e moral pela beleza não se refere ao “*belo da arte*”,¹⁴² que, de acordo com Kant, “não fornece absolutamente nenhuma prova de uma maneira de pensar afeiçoada ao moralmente-bom ou sequer inclinada a ele” [KU, AA 05: 298]; antes, ele tem em mente “as belas *formas* da natureza”, sem tomar em consideração “os atrativos que ela também cuida de ligar tão ricamente a elas, porque o interesse por eles na verdade é também imediato, mas contudo empírico” [KU, AA 05: 299].

Kant desconsidera, aqui, o belo na arte porque, afirma ele, “a arte bela ou é uma imitação desta a ponto de chegar ao engano, e então ela produz o efeito de (ser tida por) uma beleza da natureza; ou ela é uma arte visível e intencionalmente dirigida ao nosso comprazimento” [KU, AA 05: 301]. Em ambos os casos, qualquer interesse ligado à beleza não é senão mediato, pois a “arte [...] somente pode interessar por seu fim, jamais em si mesma”

¹⁴² No qual Kant contabiliza “o uso artificial das belezas da natureza para o adorno, por conseguinte para a vaidade” [KU, AA 05: 298].

[*KU*, AA 05: 301]: no primeiro caso, o interesse se refere a uma aproximação da natureza imitada; no segundo, ao comprazimento provocado.

Mas no que consistiria, então, este interesse imediato e intelectual pela beleza da natureza, i.e., que “não apenas o seu produto apraz [...] segundo a forma, mas também a sua existência, sem que um atrativo sensorial tenha participação nisso ou também ligue a isso qualquer fim” [*KU*, AA 05: 299]?

Ora, afirma Kant que

à Razão [...] interessa que as ideias [...] tenham [...] realidade objetiva, i.e., que a natureza pelo menos mostre um vestígio <*Spur*> ou avise-nos de que ela contém em si algum fundamento para admitir uma concordância conforme a leis de seus produtos com o nosso comprazimento independente de todo interesse (a qual reconhecemos *a priori* como lei para qualquer um, sem poder fundá-la em provas) [*KU*, AA 05: 300].

A Razão, segue ele,

tem que tomar um interesse por toda manifestação da natureza acerca de semelhante concordância; em consequência disso, o ânimo não pode refletir sobre a beleza da natureza sem se encontrar ao mesmo tempo interessado por ela. Este interesse, porém, é, pela sua afinidade, moral [*KU*, AA 05: 300].

Em duas palavras, a Razão interessa-se pela ordem [cf. *KrV*, B 362 et seq.; 672; 681]. E um interesse intelectual pela natureza diz respeito à possibilidade de encontrar, nesta última, algo que, por assim dizer, dê uma “sugestão” <*Wink*> [*KU*, AA 05: 300] de uma organização racional em suas formas. O problema que surge aqui é: o que ou quem organiza as formas da natureza? Estaria Kant recorrendo a uma espécie de Hilozoísmo, assumindo que a natureza, enquanto matéria-viva, é auto-organizada, dotada de “um princípio interno animado” [*KU*, AA 05: 392]? Ou, o que parece mais problemático, à figura platônica de um Demiurgo “criador e pai do mundo” [*Tim.*, 28 c 3-4], i.e., de um artífice organizador do cosmos?

Ora, a noção de uma natureza, enquanto algo orgânico, i.e., organizado, aparece já, como visto,¹⁴³ na *Crítica da Razão Pura*. Lá, no apêndice à *Dialética Transcendental*, considera Kant que, embora o Entendimento seja fundamental para o conhecimento dos objetos da natureza sensível, ele, por si só, não se ocupa de articular estes conhecimentos [cf. *KrV*, B 672]. Isso porque aquilo que as leis do Entendimento fornecem é muito geral, e não dá qualquer ideia de natureza enquanto organismo, como unidade.¹⁴⁴

¹⁴³ Cf. capítulo 2, seção 2.2 do presente trabalho.

¹⁴⁴ Cf. THOM, op. cit., p. 11.

No entanto, se é só mediante a articulação, mediante “a unidade completa do conhecimento do Entendimento” que “o conhecimento não se torna simplesmente um agregado contingente, mas um sistema interconectado segundo leis necessárias” [*KrV*, B 673], a noção de um conhecimento articulado da natureza, i.e., desta como um organismo interconectado (ou, pelo menos, **interconectável**), é necessária para nossa própria percepção dela como um sistema. Sobretudo, isso é necessário para uma investigação científica acerca da natureza. Isso porque, de acordo com Kant,

a unidade sistemática é aquilo que primeiramente torna o conhecimento comum <*gemeine Erkenntnis*> uma ciência, i.e., faz um sistema a partir de um mero agregado de tais conhecimentos, [...] e constitui [o] elemento científico em nosso conhecimento em geral [*KrV*, B 860].

E isso não significa outra coisa senão: se a natureza não é pensada como algo organizado, não há a possibilidade de pensar nela como um sistema; e se ela não é pensada como um sistema, não é possível investigá-la cientificamente.

No entanto, também já vimos, para podermos interpretar a natureza como organismo, precisamos de um princípio *a priori* para refletir a multiplicidade de suas leis empíricas segundo uma ideia de unidade. E tal princípio subjetivo (ou máxima) não é outro senão o princípio da conformidade a fins: princípio que nos dá uma noção de continuidade na natureza [cf. *KrV*, B 656 et seq.] e que nos possibilita um enriquecimento da própria experiência desta.¹⁴⁵

Que “a natureza tom[e] o caminho mais curto” (*lex parsimoniae*); que ela “de igual modo não d[ê] saltos, nem na sequência das suas mudanças, nem na articulação de formas específicas diferentes (*lex continui in natura*); que “a sua grande multiplicidade em leis empíricas [seja] igualmente unidade sob poucos princípios (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)” [*KU*, AA 05: 182]: essas são máximas que a tradição científica adota para investigação da natureza e que admitem, no fundo, que a natureza **não** é um todo entrópico, mas que tem, sim, uma ordem, a partir da qual podemos nos guiar.

No entanto, tal interpretação do mundo ao redor como algo organizado não tem – nem poderia ter, para Kant – um sentido ontológico. Porque isso seria debruçar toda a noção de sistema, tudo aquilo que ele construiu com sua filosofia crítica, em figuras em que escapam à própria compreensão humana, i.e., na Metafísica [cf., *KrV*, A VIII]. Trata-se, antes, como visto, de um princípio transcendental, do qual nos servimos para investigar a natureza. Tal é o princípio regulativo de interpretação da natureza como organismo: um princípio

¹⁴⁵ Cf. THOM, op cit., p. 12.

“imprescindivelmente necessário” para “dirigir o Entendimento para um determinado objetivo, com vistas ao qual as linhas de organização de todas as suas regras confluem para um único ponto” [*KrV*, B 672]; princípio sem o qual a natureza não pode ser considerada como uma unidade sistemática, nem constituir ciência.

Ora, **se** devemos pensar a natureza como unidade, como organismo, **então** precisamos admitir, pelo menos subjetivamente, este princípio: que a natureza é conforme a fins, i.e., que ela é favorável às nossas faculdades, que ela possibilita uma investigação continuada e aprofundada da experiência. No entanto, as leis da mecânica, de causa e efeito, não nos dão qualquer pista desta ordem. Elas nos dizem, sim, como os fenômenos acontecem, mas não como a própria natureza é organizada. E o que nos fornece a ideia desta “ordem” é o princípio transcendental da conformidade a fins: princípio necessário à própria ciência, segundo o qual interpretamos a natureza como uma unidade teleologicamente organizada.

Em vista disso, um interesse intelectual e imediato pelo belo da natureza – assim parece propor Kant – decorreria da “vivência de uma correspondência <*Erleben einer Entsprechung*>”.¹⁴⁶ de uma correspondência da natureza às nossas aspirações racionais. O que contabilizamos como “beleza” não seria senão a intuição de uma concordância harmônica, um **vislumbre** de uma natureza organicamente organizada, **como se** fosse racional, “que se mostra em seus belos produtos como arte, não simplesmente por acaso, mas por assim dizer intencionalmente, segundo uma ordenação conforme a leis e como conformidade a fins sem fim” [*KU*, AA 05: 301].¹⁴⁷

Reconhecer o belo na natureza parece ser, portanto, reconhecer (ao menos, pensar ter motivos para acreditar) que o mundo **não é** um todo caótico, mas que suas partes se encaixam e que há uma ordem no seu todo. É reconhecer, não só nas leis empíricas mais gerais da natureza, mas seus objetos particulares aquele “acaso favorável às nossas intenções” [*KU*, AA 05: 184]; é acreditar descobrir uma faculdade da natureza de produzir seus objetos conforme a

¹⁴⁶ RECKI, Birgit. Ganz in Glück. Die promesse de bonheur in Kants Kritik der Urteilkraft. In: SCHWABE, Karl-Heinz; THOM, Martina (Hrsg.). **Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur**: Studien zu Kants Kritik der Urteilkraft. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1993, p. 101.

¹⁴⁷ Esta relação entre natureza e arte Kant estabelece também em sua argumentação poetológica, onde pontua que “diante de um produto da arte bela tem-se que tomar consciência de que ele é arte e não natureza. Todavia, a conformidade a fins na forma do mesmo tem que parecer tão livre de toda coerção de regras arbitrárias, como se ele fosse um produto da simples natureza. Sobre este sentimento de liberdade no jogo de nossas faculdades-de-conhecimento, que, pois, tem que ser ao mesmo tempo conforme a fins, assenta aquele prazer que, unicamente, é universalmente comunicável, sem contudo se fundar em conceitos. A natureza era bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela apesar disso nos parece ser natureza. Com efeito, quer se trate da beleza da natureza ou da arte, podemos dizer de um modo geral: *belo é aquilo que apraz no simples ajuizamento* (não na sensação sensorial nem mediante um conceito” [*KU*, AA 05: 306].

fins,¹⁴⁸ com uma “coerência interna” <innere *Stimmigkeit*>. E na medida em que esta coerência se torna emocionalmente consciente <gefühlsmäßig bewußt> em nós, através do jogo livre de nossas faculdades-de-conhecimento, estamos (ou cremos estar) aptos a ver nas coisas belas da natureza a tão-procurada indicação <Hinweis> da correspondência da natureza sensível com nossas pretensões intelectuais.¹⁴⁹

O comprazimento estético parece dizer respeito, então, ao interesse pela ordem, pela unidade sistemática da natureza. E a natureza “bela” interessaria justamente na medida em que se apresenta (ao menos, **parece** se apresentar) favorável a esta interpretação: aquela relação livre e harmônica das nossas faculdades-de-conhecimento, por ocasião da representação de um objeto da natureza, realça, por assim dizer, uma natureza conforme a fins.¹⁵⁰ A peculiar adequabilidade do objeto da natureza àquela atividade melódica e prazerosa entre Imaginação e Entendimento **sugere** um mundo particularmente adequado às nossas faculdades, de modo que

a Razão lê <liest> a ‘linguagem cifrada pela qual a natureza, em suas belas formas fala-nos figuradamente’ [KU, AA 05: 301], como a garantia <Versicherung> de que também pode lidar <zurandekommen> com suas demandas práticas no campo dos fenômenos, porque a natureza lhe beneficia de certa maneira <gewissermaßen entgegenkommt>.¹⁵¹

¹⁴⁸ Cf. THOM, op. cit., p. 13.

¹⁴⁹ Cf. RECKI, op. cit., p. 101. Kulenkampff parece colocar esta “coerência interna” reconhecida nos objetos em termos de uma “enteleologia”, i.e., de uma “ordenação teleológica imanente” <immanent teleologische Ordnung>, ao afirmar que “a peculiaridade do Juízo reflexivo, de ser relativamente livre de conceitos norteadores <leitenden Begriffe> e considerações categoriais <kategoriale Hinsichten>, e, em vez disso, pretender apenas conceitos descritivos enteleológicos <enteleologisch beschreibende Begriffe> (sem que seja possível determinar antecipadamente se existem e quais são), é usada apenas como característica de uma certa estrutura do juízo de reflexão <Reflexionsteilsstruktur> de que os juízos individuais desse tipo não sejam, *de modo algum, sobre um conceito determinado*, mas apenas sobre a forma do juízo <Urteilsform> em geral” (KULENKAMPFF, op. cit., p. 56-57). Thom chama atenção, no entanto, para o fato de que “essa representação de natureza autoformada e auto-organizada era um campo de discussão amplo no tempo de Kant, de modo que só se pode falar de uma ligação muito aberta <eine sehr weitläufigen Vermittlung> com o conceito de enteléquia de Aristóteles [cf., DA, 412 a 27]” (THOM, op. cit., p. 14), de modo trazer o conceito de “enteleologia” pouco – ou nada – contribui para a discussão. Além disso, a palavra grega que melhor transmite a ideia de algo autoformado e auto-organizado parece ser *entelechês* <έντελεχής>, e não *entelecheia* <έντελέχεια> (cf. BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1935, p. 688).

¹⁵⁰ Schwabe afirma que, “na medida em que consideramos o mundo conforme a fins – para nossa intenção de conhecimento ou para as ideias da Razão prática, independente de querermos ou não realizar tais intenções –, ajuizamos o mundo esteticamente. O conceito de natureza conectado com o conceito de conformidade a fins representa, assim, um ponto de partida <Ausgangspunkt> importante para a estética” (SCHWABE, op. cit., p. 41-2). Ora, que “conformidade a fins” seja importante para um juízo estético (quer seja sobre a natureza, quer seja sobre a arte), Kant deixa claro no terceiro momento de sua *Analítica* [cf. KU, AA 05: 219 et seq.]. Mas disso não se segue, contudo, que toda consideração de uma natureza conforme a fins implica num juízo estético sobre esta. Isso porque, como visto, há outras formas de juízo de conformidade a fins sobre a natureza que não a tomam em consideração desde um ponto de vista estético (cf. capítulo 2, seção 2.4 do presente trabalho).

¹⁵¹ KULENKAMPFF, op. cit., p. 35. Kulenkampff aponta, contudo, que “nesta interpretação, a partir do interesse da Razão, o Juízo não estabelece nenhuma ‘conexão das legislações do Entendimento e da Razão’ [KU, AA 05: 195]”, pois, segue ele, “a formulação teórica da estrutura do juízo estético (cuja possibilidade é a condição <Bedingung> para a percepção do belo na natureza), como uma certa estrutura do Juízo reflexionante, como um

Mas o que está implicado no reconhecimento desse “benefício”, deste ordenamento, desta peculiar adequação da natureza às nossas faculdades, sobretudo, num juízo-de-gosto?

Ora, sabemos que o princípio do gosto não é *a posteriori* [cf. *KU*, AA 05: 221 et seq.] i.e., não é derivado da experiência. Não é, portanto, um princípio empírico. É, antes, por assim dizer, um princípio “racional”, i.e., *a priori*, o qual, contudo, pode “coexistir com o princípio do racionalismo¹⁵², apesar de não pod[er] ser captad[o] <*gefaßt*> em *conceitos determinados*” [*KU*, AA 05: 347].

Resta saber, pondera Kant, de que ordem seria este “racionalismo”, se “real” ou “ideal”:

[se,] no primeiro caso [,] aquela conformidade a fins subjetiva [é] admitida como *fin* efetivo (intencional) da natureza (ou da arte) para concordar com nosso Juízo, ou [se] no segundo caso, somente com uma concordância final e sem fim - que se sobressai espontânea e acidentalmente - com a precisão do Juízo, em relação à natureza e às suas formas produzidas segundo leis particulares [*KU*, AA 05: 347].

De fato, até parecemos dispor de motivos para pensar que toda ordem da natureza envolve uma racionalidade intencional e real por de trás dela. Com efeito, “as belas formações no reino da natureza organizada”, considera Kant, “falam muito em prol do realismo da conformidade a fins estética da natureza, já que se poderia admitir que na causa produtora à

uso especial do conceito fundamental de conformidade a fins, é o pré-requisito <*Voraussetzung*> para tal especulação da Razão, da qual, no entanto, o Juízo reflexivo estético nem mesmo sabe” (Ibid., loc. cit.). Ora, que a estrutura do juízo estético seja pré-requisito pra uma especulação sistemática da Razão, Kant deixa claro ao afirmar que “numa crítica do Juízo a parte que contém o Juízo estético é aquela que lhe é essencial, porque apenas esta contém um princípio que o Juízo coloca como princípio inteiramente *a priori* na sua reflexão sobre a natureza, a saber o princípio de uma conformidade a fins formal da natureza segundo as suas leis particulares (empíricas) para a nossa faculdade-de-conhecimento, conformidade sem a qual o Entendimento não se orientaria naquelas” [*KU*, AA 05: 193]. E isso não significaria outra coisa senão que o juízo estético dá a conhecer, primeiro, o princípio de uma unidade sistemática da natureza, mesmo em seus objetos particulares. No entanto, a crítica de Kulenkampff (de que um interesse intelectual, racional pelo belo não estabelece uma ponte sobre aquele “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como suprassensível” [*KU*, AA 05: 175-176], porque um juízo-de-gosto estético “nem mesmo sabe” das especulações sistemática da Razão) parece não tomar em consideração a formulação do próprio Kant ao introduzir a figura de um eventual interesse pelo belo: que se trata de “um interesse naquilo que já produziu um comprazimento por si e sem consideração de qualquer interesse” [*KU*, AA 05: 296]. Assim, poderíamos dizer que o juízo-de-gosto, *per se*, enquanto juízo desinteressado, não toma em consideração qualquer interesse sistemático da Razão, prestando atenção única e exclusivamente no jogo melódico das faculdades por ocasião de uma representação. É só depois, como que numa reflexão **sobre** a reflexão estética, que Kant considera que uma representação, que se mostra conveniente à atividade harmônica da Imaginação e do Entendimento, leva-nos a considerar a natureza como um organismo sistematicamente organizado: daí surge um interesse intelectual pelo belo; daí pode surgir uma conexão eventual “conexão das legislações do Entendimento e da Razão”.

¹⁵² No original, Kant emprega, aqui, os termos *Empirism* e *Rationalism*, ao invés de *Empirismus* e *Rationalismus* – o que, creio, era de se esperar, pela norma culta da língua alemã. Isso se deve, talvez, porque tem em vista a *aposterioridade* ou *aprioridade* do princípio do gosto e não, propriamente, as correntes filosóficas de, e.g., Hume e Wolff, respectivamente.

base da produção do belo tenha jazido uma ideia dele, a saber, um fim favorável à nossa Imaginação”. “As flores, as florações e até as figuras de plantas inteiras, a elegância das formações animais de todas as espécies, desnecessárias ao próprio uso mas por assim dizer escolhidas para o nosso gosto”, segue ele, linhas abaixo, “conferem um grande peso <*Gewicht*> ao modo de explicação <*Erklärungsart*> mediante adoção de fins efetivos da natureza para nosso Juízo estético” [KU, AA 05: 347-348].

No entanto, esse modo de explicação não só se opõe àquelas máximas da tradição científica [cf. KU, AA 05: 182], mas também a própria natureza parece

mostr[ar] em suas livres formações em toda parte uma tão grande tendência mecânica à produção de formas, que por assim dizer parecem ter sido feitas para o uso estético de nosso Juízo, **sem sugerirem a menor razão** para a suposição de que para isso seja preciso ainda algo mais do que o seu mecanismo, simplesmente como natureza, de acordo com o qual essas formas, mesmo independentemente de toda ideia subjacente a elas como fundamento, podem ser conformes a fins para a nosso ajuizamento <*Beurteilung*> [KU, AA 05: 348].

Kant tem em mente, aqui, cristais de gelo, cristalizações de sais e minerais, estalactites: toda “*formação livre* da natureza” [KU, AA 05: 348] que, pela “volatilização ou separação de uma de suas partes”, solidifica “uma figura ou textura determinada, que é diferente de acordo com a diversidade específica das matérias”, mas que “oferec[e] frequentemente figuras extremamente belas, que a arte sempre poderia apenas imaginar” [KU, AA 05: 348-349]. E desse modo, conclui ele,

sem subtrair algo ao princípio teleológico do ajuizamento da organização, pode-se perfeitamente pensar que, no que concerne à beleza das flores, das penas dos pássaros, das conchas, relativamente à sua figura e à sua cor, ela possa ser atribuída à natureza e à sua faculdade de livremente se formar também estético-finalisticamente, sem fins particulares e segundo leis químicas, por acumulação da matéria requerida para a sua organização [KU, AA 05: 349-350].

Ora, já vimos que, para cumprir uma exigência sistemática da Razão, o ser humano tem de considerar uma natureza conforme a fins. Mas disso não se segue que seja, ela mesma, a natureza, realmente conforme a fins. Antes,

[se] a natureza aparece-nos ordenada conforme a fins e por tanto racionalmente estruturada <*engerichtet*>, [é] porque **nós** assim a consideramos [...]. Porque sempre sondamos <*hineinsehen*> a natureza tão racionalmente <*immer schon vernünftig*>, ela nos aparece, em contrapartida, igualmente racional <*sie blickt dann eben so vernünftig zurück*>. ¹⁵³

¹⁵³ RECKI, op. cit., p. 102-103.

Uma conformidade a fins da natureza não é, então, “real”, mas “ideal”, i.e., idealizada, projetada. E isso não significa senão que no ajuizamento de uma natureza conforme a fins, “não se trata de saber o que a natureza é, ou tampouco o que ela é como fim para nós, mas **como a acolhemos**”. i.e., que “há um favor no modo pelo qual acolhemos a natureza e não um favor que ela nos mostre” [KU, AA 05: 350].¹⁵⁴

O princípio de através do qual ajuizamos a beleza da natureza é, portanto, o “princípio da *idealidade* da conformidade a fins no belo da natureza”: “princípio que **nós mesmos** sempre pomos à base do juízo estético e que não nos permite utilizar nenhum realismo de um fim da natureza” [KU, AA 05: 350]. E o que, por sua vez, nos permite colocar este princípio “ideal” à base da beleza da natureza, possibilitando-nos ver o mundo como conforme a fins, como uma espécie de entidade racional, que organiza não só suas leis empíricas mais gerais, mas também suas belas formas não é outra coisa senão aquele princípio da **heautonomia** do Juízo [cf. KU, AA 05: 185]: o princípio da própria reflexão.

3.2 HEAUTONOMIA E BELEZA: O PRINCÍPIO DO *VERSTEHEN* APLICADO AO JUÍZO-DE-GOSTO

Aponta Kant que, “no ajuizamento da beleza em geral [,] nós procuramos o seu padrão de medida em nós mesmos *a priori* e o Juízo estético é ele mesmo legislador com respeito ao juízo se algo é belo ou não”. “A propriedade a natureza”, segue ele linhas abaixo,

de conter para nós a ocasião de perceber a conformidade a fins interna na relação de nossas faculdades-do-ânimo no ajuizamento de certos produtos da mesma [...], não pode ser fim da natureza, ou muito menos ser ajuizado por nós como tal fim: porque, do contrário, o juízo, que seria determinado através dele, seria uma heteronomia e não seria livre nem teria a autonomia por fundamento, como convém *<geziemt>* a um juízo-de-gosto. [KU, AA 05: 350]

Ora, se o juízo-de-gosto deve ter “autonomia por fundamento”, não deve o Juízo retirar, não deve ele buscar critérios externos para julgar; antes, é do próprio Juízo que deveria partir a iniciativa, por assim dizer, para perceber os produtos da natureza conformemente a fins, e decidir, portanto, se estes são belos ou não. E esta habilidade do Juízo de legislar, ele mesmo,

¹⁵⁴ Também nesse sentido afirma Kant, noutra momento, sobre aqueles princípios subjetivos para investigação da natureza: “que eles não dizem aquilo que acontece, i.e., segundo que regras é que as nossas faculdades-de-conhecimento estimulam efetivamente o seu jogo e como é que se julga, mas sim como é que deve ser julgado” [KU, AA 05: 182].

de forma livre e autônoma, por si e para si, condiz com que Kant denomina heautonomia do Juízo.

Por um lado, o princípio de heautonomia é, sem dúvida, uma das figuras argumentativas mais importantes da terceira *Crítica*. Isso porque é este princípio que estabelece o Juízo, ao lado do Entendimento e da Razão como uma faculdade *a priori* legislante; por outro lado, contudo, é, também, uma figura bastante obscura e pouco explorada pelo próprio Kant.

Explicitamente, este princípio aparece apenas em dois momentos, no todo do *corpus* kantiano – a saber: na primeira e na segunda *Introdução à Crítica do Juízo*. Na primeira, Kant coloca a heautonomia do Juízo em termos da capacidade desta faculdade de fornecer uma “lei não à natureza, nem à liberdade, mas unicamente a si mesma [...] [para] comparar, com os que lhe são dados de outra parte <anderweitig>, casos que aparecem, e de indicar *a priori* as condições subjetivas da possibilidade dessa vinculação” [EEKU, AA 20: 225]; na segunda, em termos de um princípio desta faculdade para a possibilidade da natureza, “mas só do ponto de vista de uma consideração subjetiva de si própria <in subjektiver Rücksicht in sich>, pela qual ela prescreve uma lei, não à natureza [...], mas sim a si própria [...] para a reflexão sobre aquela” [KU, AA 05: 185-186].

No entanto, se é, de fato, o princípio de heautonomia que faz do Juízo uma faculdade autônoma, convém nos determos sobre ele. E isso não só para compreender a argumentação da terceira *Crítica*, mas para compreender uma possível ligação entre natureza e liberdade, i.e., entre a beleza (da natureza) e a moralidade.

Ora, a ideia de algo, que fornecemos nós mesmos, para ajuizar a natureza naquilo que não podemos formar conhecimento, mas tão somente para refletir sobre ela, aparece, como já mencionado¹⁵⁵, na *Crítica da Razão Pura*; lá, onde Kant nos fala de um uso regulativo da Razão para trazer máxima unidade <größte Einheit> e máxima extensão <größte Ausbreitung> aos conhecimentos do Entendimento [cf. *KrV*, B 678 et seq.]

Sabemos que o Entendimento é necessário para a formação de todo conhecimento empírico. Porém – também já o sabemos –, para que conhecimentos empíricos do Entendimento formem ciência, i.e., que não sejam um aglomerado desconexo, faz-se necessária a ideia de um sistema da natureza. A possibilidade, portanto, de uma ciência, implica na assumpção de que a natureza possui uma conformidade a fins lógica, i.e., “de sua concordância com as condições subjetivas do Juízo quanto à conexão possível do todo de uma experiência” [EEKU, AA 20: 217]; que ela seja cognoscível, adequada (ou, pelo menos, **adequável**) às nossas pretensões de

¹⁵⁵ Cf. capítulo 2, seção 2.2, deste trabalho.

formar conhecimento; que ela possua uma ordem, uma regularidade mesmo no que diz respeito às suas leis empíricas.

No âmbito da primeira *Crítica*, o que fornece esta ideia, este princípio heurístico transcendental, como vimos, é Razão. É ela que, através de um “pressuposto transcendental” <*transzendente Voraussetzung*> [KrV, B 679], vê, por assim dizer, a natureza como um sistema de leis empíricas, i.e., como uma “unidade sistemática de todos os conceitos empíricos” [KrV, B680], conforme a fins para o nosso conhecimento, para satisfazer nossa própria vontade de conhecer, de investigar o mundo ao redor.

No entanto, considera Kant que

se a natureza não nos mostrasse nada mais do que essa conformidade a fins lógica, já teríamos motivos, por certo, de admirá-la por isso, na medida em que, segundo as leis universais do Entendimento, não sabemos fornecer nenhum fundamento para isso; só que dessa admiração dificilmente seria capaz alguém que não fosse, acaso, um filósofo transcendental, e mesmo este não poderia nomear nenhum caso determinado em que essa conformidade a fins se demonstrasse *in concreto*, mas teria que pensá-la apenas no universal [EEKU, AA 20: 216].

E este parece ser o “salto”, por assim dizer, da *Crítica da Razão Pura* para a *Crítica do Juízo*: do fato de que a natureza, no conjunto de suas leis empíricas, seja pensada como um sistema segundo princípios transcendentais [cf. KrV, B 678], disso **não se segue** que este sistema seja, de pronto, apreensível por nós no que diz respeito aos objetos particulares da própria natureza, i.e.,

que a natureza, **também segundo leis empíricas**, seja um sistema *captável* para a faculdade-de-conhecimento humana e que a conexão sistemática completa de seus fenômenos em uma experiência, portanto esta mesma como sistema seja possível aos seres humanos [EEKU, AA 20, 209]

Com efeito, a Razão exige que os fenômenos da natureza estejam sob aquela ideia de um sistema. Mas os fenômenos, eles mesmos, não parecem fornecer qualquer ideia de sistematicidade da natureza, i.e., não parecem nos dar qualquer “prova” desta concatenação sistemática da natureza em seus objetos particulares. Nas palavras de Kant, aquela conformidade a fins lógica da natureza “não permite [...] qualquer inferência acerca de sua aptidão <*Tauglichkeit*> para uma conformidade a fins real em seus produtos, i.e., para produzir coisas singulares na forma de sistemas” [EEKU, AA 20: 217].

No entanto, o que ele parece propor, agora, é uma espécie de “corolário” daquele “*princípio transcendental* da Razão que tornaria a unidade sistemática necessária não só subjetiva e logicamente, enquanto método, mas também objetivamente” [KrV, B 677], i.e. do

princípio transcendental da conformidade a fins formal da natureza, derivado do “interesse *especulativo* da Razão [que] torna necessário encarar toda a ordem no mundo *como se* brotasse da intensão de uma Razão mais elevada que todas <*allerhöchste Vernunft*>”; do princípio que “abre perspectivas totalmente novas à nossa Razão aplicada no campo da experiência, ou seja, de conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e desse modo alcançar a sua máxima unidade sistemática” [*KrV*, B 714-715]. E este “corolário” não outra coisa senão:

[se] a natureza toda <*die gesamte Natur*>, como o conjunto de todos os objetos da experiência, constitui um sistema segundo leis transcendentais, ou seja, tal que o próprio Entendimento [melhor, a Razão] dá *a priori* (a saber, para fenômenos, na medida em que, ligados em uma consciência, devem constituir experiência) [,] por isso mesmo, **também** a experiência, segundo leis universais tanto quanto particulares, assim como é possível em geral considerada objetivamente <*so wie sie überhaupt objektiv betrachtet, möglich ist*>, tem de constituir (na ideia) um sistema de conhecimento empíricos possíveis [*EKU*, AA 20, 208].

Em duas palavras, **se** a natureza, no seu todo, deve ser pensada como um sistema, deve sê-lo, **inclusive**, em relação às suas leis empíricas, à organização de seus objetos particulares. E isso significa que não devemos só pensar uma conformidade a fins lógica da natureza, a qual permite pensar a natureza de um modo mais geral, como um concerto adequado às condições subjetivas da formação de conhecimento, como um sistema lógico, i.e., logicamente organizado. Antes, devemos, também, pensar uma conformidade a fins real ou absoluta da natureza, i.e., pensá-la, também no que diz respeito a seus casos concretos, a suas formas particulares, sistematicamente organizada. Mas, pode-se questionar, qual o peso deste “dever-pensar”? Quão necessário ele é?

Ora, à primeira vista, como princípio regulativo, se trata de um pensamento que “é na verdade útil, mas não indispensável, pois a natureza no seu todo não nos é dada enquanto natureza organizada” [*KU*, AA 05: 398] – ao menos, não em sentido estrito. Com efeito, “necessárias” são as leis do Entendimento, as quais “servem só à possibilidade do *conhecimento empírico*” <*dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis*> [...] [, i.e., à] *experiência* [*KrV*, B 147].

No entanto, como apontado anteriormente, se por um lado “seria absurdo esperar conhecer mais de um objeto do que o que pertence à experiência possível dos mesmos”, por outro, “seria absurdo ainda maior [...] pretender que nossa experiência seja o único modo possível de conhecer [melhor, pensar] as coisas” [*Prol*, AA 04: 350-351].¹⁵⁶ Assim, com o

¹⁵⁶ Nesse sentido, Kant afirmará, noutro momento, que “o *direito de procurar* <*Befugnis auszugehen*> um tipo de explicação simplesmente mecânico de todos os produtos da natureza é em si completamente ilimitado. Mas a *faculdade* de apenas assim o *conseguirmos* <*auszulangen*> é, segundo a constituição do nosso Entendimento, na

intuito de vislumbrar um ordenamento sistemático e uma unidade dos múltiplos do conhecimento empírico, pressupomos que a natureza seja, em si, um “ordenamento hierárquico de conformidades a leis <*Gesetzmäßigkeiten*>, bem como de fenômenos individuais <*Einzelphänomene*>”; um ordenamento para o qual só deve ser descoberta sua diretriz <*Richtschnut*>.¹⁵⁷

Esta pressuposição seria, contudo, transcendental, subjetiva e, em certo sentido, necessária: **transcendental**, porque diz respeito aos nossos juízos sobre os objetos da natureza; **subjetiva**, porque não é da constituição dos próprios objetos, mas do nosso interesse por uma certa completude do conhecimento sobre o objeto; e **necessária**, finalmente, porque sem ela a “unidade sistemática na classificação completa das formas particulares segundo leis empíricas não seria possível” [EEKU, AA 20: 219].

Ora, tal pressuposição não seria outra coisa senão a assumpção de que a natureza, também em seus objetos particulares, não é uma entropia heterogênea ilimitada, i.e., que

[uma] inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e [uma] heterogeneidade de formas naturais não conv[enham] à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade¹⁵⁸ das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico [EEKU, AA 20: 209].

medida em que se ocupa de coisas como fins naturais, não só muito limitada, mas também claramente delimitada <*begränzt*> [...]. Por isso é razoável, e até meritório, perseguir o mecanismo da natureza em prol de uma explicação dos produtos da natureza tão longe quanto isso for possível com boa probabilidade e não desistir desta tentativa pelo fato de, *em si*, ser impossível por essa via encontrar a conformidade a fins da natureza, mas somente porque *para nós*, como seres humanos, tal é impossível” [KU, AA 05: 417-418]. Sobre a necessidade de “não afastar o mecanismo da natureza nas suas produções e não passar ao seu lado na explicação das mesmas, já que sem ele não se consegue qualquer compreensão <*Einsicht*> da natureza das coisas”, ver KU, AA 05: 410-411.

¹⁵⁷ Cf. KULENKAMPPFF, op. cit., p. 46. Kulenkampff pontua que este pensamento se manifesta, por um lado, “como uma ilusão objetivista, ao menos como uma suposição transcendental não justificada <*eine transzendente nicht gerechtfertigte Annahme*> sobre a constituição real da natureza, que excede o que é afirmado <*ausgesagt*> nos princípios do Entendimento puro. Por outro lado, a ideia de um sistema da natureza <*systema naturae*> é o princípio norteador e a principal regra <*der Leitgedanke und die oberste Regel*> do Juízo reflexionante” (Ibid, p. 46-7). Sob este juízo, segue ele linhas abaixo, “compreende-se um princípio de cognição de uma ordem superior <*ein Erkenntinsprinzip höherer Ordnung*>, mais precisamente um princípio das ciências empíricas, na medida em que uma ciência não apenas lida com uma diversidade de conhecimentos empíricos <*eine Mannigfaltigkeit empirischer Erkenntnisse zustandebringt*>, mas também consiste em integrá-los numa interconexão sistemática” (Ibid, p. 49).

¹⁵⁸ Sánchez Madrid chama atenção para o fato de que “o termo afinidade <*Affinität*> é um velho conhecido da primeira versão da *Dedução Transcendental das Categorias* da *Crítica da Razão Pura*, que nesta obra aparece como condição material da aplicação da síntese intelectual à multiplicidade sensível [cf. *KrV* A 113; 122-123]. O *Apêndice da Dialética Transcendental* da primeira *Crítica* o recupera sob a figura de um dos princípios transcendentais da Razão, relacionado com a lei de continuidade na natureza [cf. *KrV* B 685]. Trata-se de um termo aparentado, em qualquer caso, com a exigência que a *Erste Einleitung* se ocupará centralmente, reconhecendo que o problema afeta o Juízo e seu princípio *a priori*, que funda o **direito de esperar** que a experiência constituía um autêntico sistema, no qual tenham lugar os conhecimentos mais empíricos” (SÁNCHEZ MADRID, Nuria. In: KANT, Immanuel. **Primera introducción de la crítica del juicio**. Edición bilingüe (intro., ed. crítica e trad. Nuria Sánchez Madrid). Madrid: Escolar y Mayo, 2017, p. 264, NdT. 27).

Assumindo, assim, que a forma dos produtos da natureza seja “possível segundo leis universais, cognoscíveis para nós” [EEKU, AA 20: 212], assume-se, também, que seja possível encontrar, no todo da natureza, uma regularidade que se estende inclusive a seus objetos particulares, permitindo a comparação e a investigação. Tal regularidade denomina Kant uma “**legalidade do contingente**” [cf. EEEKU, AA 20: 204; KU, AA 05: 404].

E, se por um lado, na investigação da natureza, tal pressuposição de uma regularidade e de uma sistematicidade nos particulares não seja imprescindível desde um ponto de vista objetivo (i.e., dos conceitos do Entendimento), ela se apresenta, por outro lado, como uma exigência subjetiva. Isso porque, no que diz respeito às formas empíricas da natureza,

estas poderiam sempre, segundo a intuição, ser meros agregados e, contudo, ser possíveis segundo leis empíricas que estão em conexão com outras em um sistema de *divisão lógica*, sem que, para sua possibilidade particular, pudesse ser admitido um conceito instaurado propriamente para isso, como condição dela, portanto uma conformidade a fins da natureza que estivesse em seu fundamento [EEKU, AA 20: 217].

E isso não significa outra coisa senão que as formas particulares da natureza poderiam, sim, ser meros agregados sob uma classificação lógica mais geral (i.e., as leis empíricas da interconexão da natureza), sem constituir sistemas particulares *per se*, i.e., sem se mostrarem sistematicamente organizadas. Mas, se assim for, se esta conformidade a leis, se esta “interconexão contínua conforme a leis” <*durchgängig gesetztmäßig Zusammenhang*> é contingente [EEKU, AA 20: 203-204], de onde vem aquela exigência subjetiva? Ora, à primeira vista, ao menos Kant parece assim argumentar, esta é a nossa “melhor opção”.

De fato, considera ele, se a assumpção, se a orientação segundo um princípio transcendental de conformidade a fins (i.e., a assumpção de que há uma ordem nas formas particulares da natureza) é contingente, “seria **ainda mais** contingente que *percepções particulares* <*besondere Wahrnehmungen*> alguma vez, por sorte <*einmal glücklicher Weise*>, se qualificassem, para uma lei empírica”; porém **mais contingente ainda** seria, segue, “que leis empíricas tendesse à unidade sistemática do conhecimento da natureza em uma experiência possível, em sua interconexão inteira <*ihrem ganzen Zusammenhang*>, sem pressupor, por um princípio *a priori*, uma tal forma na natureza” [EEKU, AA 20: 210], i.e., que a natureza, também em suas percepções particulares, fosse percebida como uma “ordem” e funcionasse de maneira “orgânica” sem que houvesse (ou pelo menos, sem pressupor que houvesse), *a priori*, um princípio responsável para tal ordenamento.

No entanto, ainda que se trate da nossa “melhor opção”, a assumpção de “que para todas as coisas naturais se deixam encontrar <finden lassen> conceitos empiricamente determinados”, i.e., que “pode-se sempre pressupor em seus produtos uma forma, que é possível segundo leis universais, cognoscíveis para nós” [EEKU, AA 20: 211-212], essa assumpção, considera Kant, é “meramente um princípio *para o uso lógico do Juízo*, de certo um princípio transcendental segundo sua origem, mas somente para considerar *a priori* a natureza como qualificada para um *sistema lógico* de sua diversidade segundo leis empíricas” [EEKU, AA 20: 214].

Que se trate de “um princípio *para o uso lógico do Juízo*” não significa que se trate de um princípio para um juízo lógico, i.e., determinante [cf. EEEKU, AA 20: 223], para atribuir um conceito determinado ao múltiplo intuído. Antes, se se trata de um “princípio transcendental [...] para considerar *a priori* a natureza como qualificada para um *sistema lógico* de sua diversidade segundo leis empíricas” isso não significa outra coisa senão pensar, adorar uma espécie de “fio condutor”, uma projeção a partir da qual “poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis” [EEKU, AA 20: 214] da natureza.

Tal princípio, tal assumpção seria a consideração de que “*a natureza específica* [i.e., elabora, sucessivamente, espécies e subespécies] *suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo*” [EEKU, AA 20: 216]. E esta “*conformidade com a forma de um sistema lógico*” implicaria, por sua vez, “pensar o particular (aqui o empírico) com sua diferença, como contido sob o universal, segundo um certo princípio” [EEKU, AA 20: 214].¹⁵⁹ Seria, contudo, suficiente para justificar a adoção desse princípio de ordenamento da natureza empírica (também em suas formas particulares), dizer que se trata de nossa “melhor opção”?

Ora, Kant é bastante categórico ao afirmar que “o refletir [...] **precisa** para nós de um princípio tanto quanto o determinar, no qual o conceito de objeto posto no fundamento prescreve ao Juízo a regra e, assim, faz as vezes de princípio” [EEKU, AA 20: 211]. E isso não significa senão que toda consideração sobre a diversidade das leis particulares possíveis da natureza, se não deve ser um devaneio absoluto, “instaurado meramente ao acaso e às cegas”

¹⁵⁹ Kant chega, em determinado momento, a atribuir emprego de tal conformidade, de tal regularidade para pensar um sistema da natureza, a Carl von Linné, na sua elaboração da taxonomia moderna. Pois, aponta ele, “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 a sua índole interna, de toda a outra, que no entanto tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, com que isoladas para o Entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e espécie?” [EEKU, AA 20: 215-216, nota].

[*EEKU*, AA 20: 212], **deve** se ater a alguma regra, a algum princípio, tal como um juízo através do qual formamos conhecimento determinado sobre objetos da intuição sensível.

Que a formação de conhecimento se valha de princípios, sabemos da *Crítica da Razão Pura*, aliás, da *Analítica dos Princípios* e da *Doutrina do Esquematismo*. É ali onde Kant nos oferece, como já citado, o “cânone para o Juízo [determinante], instruindo-o a aplicar aos fenômenos os conceitos do Entendimento que contém a condição para a regra *a priori*” [*KrV*, B 171]. É ali onde ele nos fala de regras determinadas (i.e., esquemas), que corrigem e garantem o Juízo no uso do Entendimento puro [cf. *KrV*, B 174].

A *Analítica do Princípios* se encarregou, portanto, de “mostrar a possibilidade de como conceitos puros do Entendimento podem ser aplicados a fenômenos em geral” [*KrV*, B 177], formando, assim, conhecimento empírico. E, neste caso, o Juízo tem

no conceito de uma natureza em geral, i.e., no Entendimento, sua instrução, e [...] não precisa de nenhum princípio particular da reflexão, mas *esquematiza-a a priori*¹⁶⁰ e

¹⁶⁰ Não é claro o que Kant pretende dizer com “esquematizar a reflexão”. Isso porque o Esquematismo diz respeito ao uso determinante, e não reflexionante do Juízo. É certo, porém, que linhas acima Kant havia descrito o “*refletir (Überlegen)*” em termos de “comparar e manter-juntas <*vergleichen und zusammen halten*> dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso” [*EEKU*, AA 20: 211]. E com esta descrição, pode-se argumentar, Kant estende o uso reflexionante do Juízo também a juízos determinantes. Tal é a interpretação de Longuenesse, segundo a qual “Kant foi cuidadoso ao caracterizar os juízos nos quais ele focou na terceira *Crítica* (juízos estéticos e juízos teleológicos) como juízos *meramente* reflexionantes <*merely reflective*> (*nur reflektierende, bloß reflektierende*). Esse modificador restritivo pretende negar que estes juízos são, em algum sentido, determinantes; eles são *puramente* reflexionantes. Eles diferem, a este respeito, de outros juízos relativos ao dado sensível, os quais não são *meramente* reflexionantes, mas determinantes *também* <*determinative as well*>. O que torna juízo *meramente* reflexionantes é que, neles, o esforço da atividade do Juízo para formar conceitos falha <*fails*>. E falha porque *não pode* ocorrer <*it cannot succeed*>. Este é o caso em juízos *estéticos* ‘meramente reflexionantes’, onde o acordo entre Imaginação e Entendimento é de tal natureza que não pode ser refletido sob nenhum conceito <*it cannot be reflected under any concept*>. E é o caso também em juízos *teleológicos* ‘meramente reflexionantes’, onde nenhum conceito cognitivo de uma causa final pode ser legitimamente empregado para descrever a conformidade a fins objetiva de organismos, ou a unidade sistemática da natureza como um todo (o que Kant denomina ‘conformidade a fins subjetiva’ da natureza). Assim, a característica peculiar de juízos estéticos e teleológicos não é que eles são juízos reflexionantes (*pois todo juízo sobre objetos empíricos enquanto tal é reflexionante* <*for every judgment on empirical objects as such is reflective*>); é, antes, que eles são *meramente* reflexionantes, juízos nos quais a reflexão nunca pode alcançar *determinação* conceitual” (LONGUENESSE, Béatrice. **Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason**. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 164). Ora, ao afirmar que todo juízo sobre objetos empíricos é um juízo reflexionante, Longuenesse considera que um juízo determinante é, igualmente reflexionante. De fato, reitera ela adiante: “juízos teleológicos e estéticos são distintos de juízos cognitivos não na medida em que esses são reflexionantes, mas na medida em eles são *meramente* reflexionantes. Em juízos cognitivos, a saber, na aplicação de categorias (e conceitos empíricos), o Juízo é ‘em sua reflexão ao mesmo tempo determinante’” (Ibid., p. 195, nota). De fato, por se tratar de um juízo, é claro que um juízo cognitivo envolve, necessariamente, um refletir, um *Überlegen*. Pois todo juízo do tipo “isso é x” envolve um ato de “comparar e manter-juntas representações” – o que acontece, como já argumentado, mesmo em juízos sobre o agradável (cf. nota 37). Mas disso não se segue que, por envolver este tipo de reflexão, tais juízos sejam juízos reflexionantes no sentido abordado por Kant na *Crítica do Juízo*, pois, se assim fosse, todo juízo determinante seria também reflexionante – como sugere a interpretação de Longuenesse. Tal interpretação, no entanto, não só não parece tomar como efetiva a distinção que Kant estabelece entre juízos determinantes e reflexionantes em diversas passagens da terceira *Crítica* [cf. *KU*, AA 05: 179-180; 183-4; 186; 194; 267; etc.], mas também – o que parece mais problemático – coloca o ato reflexionante como uma etapa da determinação conceitual. E, se assim for, pode-se pensar, um juízo reflexionante

aplica esses esquemas a toda síntese empírica, em o que nenhum juízo de experiência seria possível. O Juízo é aqui em sua reflexão ao mesmo tempo determinante e seu Esquematismo transcendental lhe serve de regra, sob o qual são subsumidas intuições empíricas dadas [EEKU, AA 20: 212].

No caso do *refletir*, porém, sua instrução, seu princípio não pode simplesmente recorrer ao Entendimento – porque este fornece o conceito de uma natureza *em geral*, e aqui se pretende refletir sobre objetos *particulares*. Tampouco pode recorrer a meros silogismos da Razão em seu uso lógico [cf. *KrV*, B 360 et seq.], a qual “ensina como se pode comparar uma representação dada com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para uso universal, fazer um conceito” [EEKU, AA 20: 211, nota]. Isso porque, argumenta Kant,

como pode [o Juízo] esperar, por comparação das percepções, chegar a conceitos empíricos daquilo que é comum às diferentes formas naturais, se a natureza (como no entanto é possível pensar) tivesse posto nessas, por causa da grande diversidade de suas leis empíricas, uma heterogeneidade tão grande que todas, ou pelos a maioria das comparações fossem vãs para produzir entre elas um acordo e uma gradação de espécie e gêneros [EEKU, AA 20: 213]?

sobre a beleza de um objeto poderia ser considerado como um juízo de conhecimento incompleto, falho, obscuro ou mesmo inferior, a exemplo de Baumgarten – como também já discutido (cf. nota 46). Fato é que o próprio Kant parece contribuir para tal ambiguidade. Isso porque, na passagem em questão, ele não fala de esquematizar um *Überlegen*, mas sim uma *Reflexion*. E isso abre espaço para a leitura de Longuenesse. No entanto, ainda que sem se ater, palavra por palavra, ao trecho em questão, mais interessante me parece a interpretação de Sánchez Madrid. “Amenizando”, por assim dizer, o próprio texto kantiano, ela argumenta que, aqui, “se está distinguindo entre a situação em que se encontra o Juízo quando segue as instruções do Entendimento, e, assim, esquematiza *a priori*, frente aquela em que necessita dotar de um princípio transcendental-subjetivo a reflexão, para que esta se oriente na busca do conceito apropriado. Não é necessário, portanto, considerar que o Juízo esquematiza *a priori* na reflexão. Pelo contrário, o que deve se esquematizar são as sínteses empíricas do Entendimento. É o Juízo mesmo que, em alguns casos, esquematiza *a priori* os conceitos e, em outros, fornece à reflexão o princípio que dá sentido à sua heautonomia” (SÁNCHEZ MADRID, op. cit., p. 265, NdT. 33). O que conta (ou, pelo menos, poderia contar) a favor desta “indulgência” em relação a esta passagem da primeira *Introdução* é o fato de que, embora, como Kant mesmo considera, se trate de uma “introdução *enciclopédica*”, i.e., da exposição de uma doutrina “em um sistema, ao qual ela pertence como parte”, que “deveria constituir somente sua conclusão, para indicar seu lugar no conjunto das doutrinas com as quais ela está em conexão por princípios comuns, segundo proposições fundamentais” sem “pressup[or], eventualmente, uma doutrina aparentada e preparatória para a doutrina que se anuncia como nova, mas a ideia de um sistema, que somente com aquela se torna completo” [EEKU, AA 20: 241-2], sua leitura – assim aponta Sánchez Madrid – “transmite a hesitação e a frescura de um diálogo que o autor realiza consigo mesmo, com o propósito de dissipar as perplexidades observadas na configuração do sistema, mas com a intenção de colocá-lo nas mãos do público, uma vez que cumprido seu papel esclarecedor” (Id., *Contingencia y transcendentalidad: la Primera Introducción de la Crítica del Juicio y la catábasis reflexiva de la Lógica transcendental*. In: KANT, Immanuel. **Primera introducción de la crítica del juicio**. Edición bilingüe (intro., ed. crítica e trad. Nuria Sánchez Madrid). Madrid: Escolar y Mayo, 2017, p. 11). Assim, ainda que esse texto contenha elementos essenciais para a compreensão da própria *Crítica do Juízo* – elementos que não necessariamente são retomados na segunda *Introdução* ou, quando o são, isso se dá de um modo mais breve e (porque não?) lacônico – Kant não parece aqui se preocupar muito com a coerência interna da própria argumentação (cf. Ibid., p. 12), operando mais como um “*Federdenker*” (Ibid., p. 51), escrevendo de maneira fluida, sem se ater tanto ao seu usual rigorismo sistemático.

Mas se, ainda assim, “o Juízo precisa de um princípio, igualmente transcendental [i.e., como no caso do Esquematismo], de sua reflexão”, a heterogeneidade da natureza leva-o a esta pressuposição: “que a natureza, também quanto a suas leis empíricas, observou uma certa parcimônia, adequada a nosso Juízo, e uma uniformidade captável por nós, e essa pressuposição, como princípio do Juízo *a priori*, tem de preceder toda comparação” [EEKU, AA 20: 213].

Assim operando, considera Kant, o Juízo não procede esquemática, mas tecnicamente,

não, por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do Entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente*, segundo o princípio universal, mas o mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação conforme a fins da natureza em um sistema, como que em favor do nosso Juízo, na adequação de suas leis particulares (sobre as quais o Entendimento nada diz) à possibilidade da experiência como um sistema [EEKU, AA 20: 213-214].

Kant estabelece, assim, dois modos de aproximação do sujeito com natureza: um objetivo, i.e., mecânico, e um subjetivo, i.e., técnico. No primeiro caso, consideramos os produtos da natureza como agregados e que a ela procede “como mera *natureza*”, i.e., de acordo com leis de necessidade, e.g., de causa e efeito; no segundo caso, avaliamos seus produtos como “sistemas, e.g., formações cristalinas, variada configuração das flores ou a constituição interna dos vegetais e animais”, e que ela, a natureza, procede “*tecnicamente*, i.e., ao mesmo tempo como *arte*” [EEKU, AA 20: 217].

Estes dois modos de aproximação, contudo, não são excludentes,¹⁶¹ mas complementares entre si.¹⁶² A distinção, esclarece Kant,

¹⁶¹ Kant afirmará, noutro lugar: “quando eu digo: tenho que ajuizar segundo simples leis mecânicas todos os acontecimentos na natureza material, por conseguinte também todas as formas como produtos da mesma, segundo a respectiva possibilidade, não quero com isso dizer: elas *apenas são possíveis segundo tais leis* (excluindo toda e qualquer outra espécie de causalidade); pelo contrário, isso quer simplesmente dizer que eu *devo refletir* sempre nelas, *segundo o princípio* do simples mecanismo da natureza e por conseguinte investigá-lo tão longe quanto possível, pois que sem o colocarmos como fundamento da investigação não pode existir um verdadeiro conhecimento da natureza”. Mas isso **não nos impede** <*hindert nicht*>, segue ele, de procurar um princípio subjetivo, i.e., uma máxima de conformidade a fins da natureza “e sobre esta refletir em ocasião propícia, a saber por ocasião de algumas formas naturais (e por ocasião destas até da natureza no seu todo)”. E isso, conclui, “é completamente diferente da explicação segundo o mecanismo da natureza” [KU, AA 05: 387-388].

¹⁶² Kulenkampff coloca os usos mecânico e técnico do Juízo, respectivamente, em termos de uma explicação científica <*wissenschaftliche Erklärung*> e de uma descrição empírica <*empirische Beschreibung*> dos fenômenos da natureza, e afirma que “não há nenhuma concorrência <*besthet keine Konkurrenz*> entre uma tal descrição e uma explicação mecânica, que é realizada pelo Juízo determinante com a aplicação da categoria de causalidade”. Assim, segue ele, “os organismos, e.g., estão fundamentalmente dispostos a uma explicação mecanicista, embora outros termos possam ser usados para uma descrição adequada deles <*zu ihrer angemessenen Beschreibung*>” – descrição esta que ficaria a cargo do Juízo reflexionante. E, nesse sentido, afirma Kulenkampff, “Kant vê essa função do Juízo reflexionante como um complemento daquilo que o ‘Entendimento puro’ ensina”. O Juízo reflexionante, conclui, “como órgão da formação de teorias e ciência <*als Organ der Theorien- und Wissenschaftsbildung*>, é, de fato, um complemento do Entendimento puro, porque em sua legislação transcendental, permanece em aberto se, além da experiência, é possível ciência” (KULENKAMPFF, op. cit., p.

destes dois modos de julgar os seres da natureza é feita meramente pelo Juízo *reflexionante*, que pode, perfeitamente e talvez também seja obrigado a deixá-la ocorrer, o que o *determinante* (sob princípios [do Entendimento]) não lhe concederia, quanto à possibilidade do próprio objeto, e talvez preferisse saber tudo reduzido ao modo-de-explicação <Erklärungsart> mecânico [EEKU, AA 20: 218].

E mesmo se o Juízo assim preferisse, i.e., se quiséssemos nos contentar a máxima segundo a qual “toda geração das coisas materiais e das respectivas formas tem que ser ajuizada como possível segundo simples leis mecânica” [KU, AA 05: 387], isso por si só seria suficiente, adverte Kant, “para estudar a natureza e perseguir os seus segredos escondidos, tão longe quanto alcançam as forças humanas” [KU, AA 05: 390].

No entanto, no que tange “a infinita multiplicidade das leis particulares da natureza segundo o seu primeiro fundamento interno” [KU, AA 05: 388], i.e., segundo sua organização, sua finalidade ou conformidade a fins, “eis sobre o que a nossa muito limitada Razão a respeito do conceito da causalidade, sempre que ele deve ser especificado *a priori*, não nos pode dar simplesmente qualquer informação [objetiva, determinada]” [KU, AA 05: 389]. E a esta pergunta, toda resposta legítima só pode ter “validade meramente subjetiva, para o nosso uso da Razão a respeito das leis particulares da experiência” [KU, AA 05: 389]. E neste caso, conclui Kant “o Juízo faz *a priori* da *técnica da natureza* o princípio de sua reflexão” [EEKU, AA 20: 214]. Mas o que deveríamos entender por “técnica da natureza”?

“Proposições *técnicas*”, afirma ele, “pertencem à *arte* de instituir aquilo de que se quer que seja, a qual, em uma teoria completa, é sempre uma mera consequência, e não uma parte subsistente por si, de algum modo de instrução” [EEKU, AA 20: 200]. Assim, desde um ponto de vista mais geral, Kant associa “técnica” a um modo-de-proceder, i.e., a um método [cf. *Log*, AA 09: 18]. No campo das ciências teóricas, considera ele, “técnica” diz respeito a proposições procedimentais, à aplicação de uma determinada teoria ou regra [cf. *KpV*, AA 05: 26, nota]; no âmbito do agir, avalia, se “todas as prescrições da habilidade pertencem à *técnica*” [EEKU, AA 20: 200], então não só os imperativos *problemáticos*, i.e., as regras de destreza, que indicam o que se tem de fazer para alcançar um fim qualquer [cf. *GMS*, AA 04: 415], mas mesmo

50 et seq.). Sánchez Madrid também parece argumentar em favor dessa “complementaridade”. Afirma ela que o reconhecimento, da parte de Kant, de uma natureza que não procede apenas mecânica, mas tecnicamente – i.e., como arte –, diz respeito ao reconhecimento de “uma ordem demasiado concreta para que a ciência chegue a descobri-la sem a ajuda de um complemento hermenêutico adequado”. Assim sendo, considerar que a procede tecnicamente implica assumir que nela há uma potência hermenêutica mais rica e profunda que a mecanicidade (cf. SÁNCHEZ MADRID, Nuria. In: KANT, Immanuel. **Primera introducción de la crítica del juicio**. Edición bilingüe (intro., ed. crítica e trad. Nuria Sánchez Madrid). Madrid: Escolar y Mayo, 2017, p. 258-259, NdT. 18).

os [imperativos] *pragmáticos*, ou regras de prudência [...] estão também, por certo, entre os [imperativos] técnicos (pois o que é a prudência, senão a habilidade para poder usar seres humanos livres e entre eles, até mesmo as disposições naturais e inclinações em si mesmos, para seus propósitos <*denn was ist Klugheit anders, als Geschicklichkeit, freie Menschen und unter diesen so gar der Naturanlagen und Neigungen in sich selbst, zu seinen Absichten brauchen zu können*>?) [EEKU, AA 20: 200, nota].

Assim sendo, o Juízo opera “tecnicamente” – pelo menos, assim parece propor Kant – quando demonstra uma certa **expertise**, uma competência de “saber-fazer”, uma aptidão prática no sentido de perícia ou desenvoltura. Mas, se este é o caso, i.e., se técnica pertence à arte <*Kunst*> de “saber-proceder”, o que pretende Kant quando “estabelece ou sugere a estranha associação entre dois conceitos ou princípios muito diferentes ou mesmo antagônicos – a natureza e a arte, a *phýsis* e a *téchnê*”?¹⁶³

Nas palavras do próprio Kant, aplicamos a expressão “técnica” à natureza quando seus objetos

são *julgados* somente *como se* sua possibilidade se fundasse em arte, casos em que os juízos não são teóricos, nem práticos [i.e., morais] [...], pois não *determinam* nada da índole do objeto, nem do modo de produzi-lo, mas através deles a natureza mesma é julgada meramente por analogia com uma arte, e aliás na referência subjetiva a nossa faculdade de conhecer, e não na referência objetiva aos objetos [EEKU, AA 20: 200-201].

Ao estabelecer esta “analogia com uma arte”, Kant parece ter em mente que, toda arte, enquanto *poiésis*, envolve necessariamente uma “produção mediante liberdade, i.e., mediante um arbítrio que põe a Razão como fundamento se suas ações” [KU, AA 05: 303], i.e., uma produção em vista de um fim. E se assim for, julgar objetos da natureza “*como se* sua possibilidade se fundasse em arte” implicaria na consideração de uma organização final – ou, pelo menos, conforme a fins – da natureza.¹⁶⁴

¹⁶³ SANTOS, Leonel Ribeiro dos. «Técnica da natureza». Reflexões em torno de um tópico kantiano. *Studia Kantiana*, v. 7, n. 9 (dez. 2018), p. 118.

¹⁶⁴ Kant justificaria essa analogia com a arte para pensar uma conformidade a fins projetada, idealizada da natureza ao afirmar que “na arte bela o princípio do idealismo da conformidade a fins pode ser conhecido ainda mais claramente [do que na natureza]”. Isso porque, como visto, Kant explica a arte bela, em termos de uma arte dotada de ideias estéticas, e “o comprazimento mediante ideias estéticas não tem de depender do alcance de fins determinados (enquanto arte mecanicamente intencional)”. Assim, como “a arte bela enquanto tal não tem que ser considerada um produto do Entendimento e da ciência, mas do gênio e, portanto, obtém a sua regra através de ideias estéticas, que são essencialmente distintas de ideias racionais de fins determinados” [KU, AA 05: 350-351], também a natureza, por analogia, poderia ser considerada (e compreendida) como conforme a fins sem, contudo, ter um fim determinado.

Ora, pensar a “finalidade” ou “conformidade a fins” dos objetos da natureza, como visto¹⁶⁵, não cabe ao Entendimento. Isso porque a única “ligação causal” que esta faculdade pode, legitimamente, atribuir aos fenômenos da natureza é “meramente mecânica e física (*nexus effectivus*)” [*KrV*, B 715]: uma ligação através da qual construímos “uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente; e as próprias coisas que, enquanto efeitos, pressupõem as outras como causas, não podem reciprocamente e ao mesmo tempo ser causa daquelas” [*KU*, AA 05: 372].

Não sendo da alçada do Entendimento, quando falamos de uma “conformidade a fins” dos fenômenos da natureza, não estamos mais, portanto, no âmbito da formação do conhecimento – motivo pelo qual afirma Kant que o conceito de técnica da natureza “não contém conhecimento dos objetos e de sua índole, mas somente dá um princípio para o prosseguimento seguindo leis de experiência, pelas quais se torna possível a investigação da natureza” [*EKU*, AA 20: 205]. Em duas palavras, se uma técnica da natureza “não contém conhecimento dos objetos e de sua índole”, mas serve, de algum modo, para prosseguir na investigação da natureza (como uma espécie de “fio condutor”¹⁶⁶), o princípio através do qual pensamos a natureza tecnicamente não é um princípio do saber, i.e., do *Wissen*, mas sim do compreender, i.e., do *Verstehen*: um princípio que nós adotamos não para, objetivamente, alargar nosso conhecimento sobre a natureza, mas para compreendê-la, subjetivamente, como algo organizado – não só em termos de suas leis mais gerais, mas também em seus objetos particulares.

Desse modo, através do conceito de “técnica da natureza”, esclarece Kant, “é apenas fundada para o Juízo uma máxima, para observá-la [a natureza] de acordo com ela [a máxima] e, com isso, manter-juntas <*zusammen zu halten*> as formas da natureza”. A representação de tal técnica, i.e., “da natureza como arte”, segue ele, linhas abaixo,

é uma mera **ideia**, que serve de princípio a nossa investigação dela, portanto, meramente ao sujeito, pra trazer ao agregado de leis empíricas, como tal, onde possível uma conexão, como em um sistema, na medida em que atribuímos à natureza uma referência a essa **precisão nossa** [*EKU*, AA 20: 205].

¹⁶⁵ Cf. capítulo 2, seção 3.2, deste trabalho.

¹⁶⁶ Dirá Kant, numa nota de rodapé: “o que é a categoria quanto a toda experiência particular, é a conformidade a fins ou adequação da natureza (mesmo quanto a suas leis particulares) para nosso Juízo, segundo a qual ela é representada não meramente como mecânica, mas também como técnica; um conceito que, sem dúvida, não determina objetivamente, assim como a categoria, a unidade sintética, mas que no entanto fornece subjetivamente princípios que servem de fio condutor à investigação da natureza” [*EKU*, AA 20: 204, nota].

E aqui é se esboça uma resposta àquele argumento da “melhor opção”, da adoção de um princípio de “validade meramente subjetiva” [KU, AA 05: 389], através do qual admitimos uma “interconexão contínua conforme a leis” [EEKU, AA 20: 203], a fim de que possamos prosseguir na investigação da natureza empírica [cf. EEKU, AA 20: 205]. Isso porque parece haver uma mudança no tom da argumentação: da pressuposição de um fio condutor útil, Kant nos fala de uma “precisão nossa”.

Se, até então “pod[eríamos] perfeitamente” pensar a natureza como técnica, se nos era “*possível* e permitido [...] aplicar um conceito tão particular quanto o da conformidade a fins à natureza e a sua conformidade a leis” [EEKU, AA 20: 218], agora Kant fala em termos de uma necessidade, e mesmo de uma obrigação de pensar assim. Mas obrigados pelo quê, afinal?

Com efeito, sabemos que o princípio de conformidade a fins é a condição da possibilidade para compreender e ordenar a natureza como um sistema. E da *Crítica da Razão Pura* sabemos também que cabe à Razão unificar os conhecimentos da natureza.

Assim é a Razão que, por assim dizer, “quer” uma unidade e um ordem sistemática na natureza. É ela que, por assim dizer, “determina” como as coisas devem ser e cabe às coisas concordar (ou melhor, serem pensadas como concordantes) com essa “determinação”, de modo que “o conceito dos fins e da conformidade a fins é, por certo, um conceito da Razão, na medida em que se atribui a ela o fundamento da possibilidade de um objeto” [EEKU, AA 20: 234]. No entanto, afirma Kant, “o conceito de uma *conformidade a fins* da natureza [...] [é] um conceito próprio do Juízo reflexionante, não da Razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir” [EEKU, AA 20: 216].

No primeiro caso, se conformidade a fins é um princípio da Razão, o requerimento para pensar uma ordem da natureza parece ter um ar mais sério, porque sem essa unidade sistemática da Razão, como vimos, não é possível ciência [cf. *KrV*, B 671; 860]; no segundo, por se tratar um conceito subjetivo do Juízo – e “não da Razão”, como Kant parece fazer questão de frisar –, pensar a natureza conformemente a fins parecer não ter a mesma austeridade daquela unidade sistemática. Como então proceder? Pensar uma conformidade a fins da natureza é uma necessidade sistemática, da Razão, ou uma exigência meramente subjetiva, do Juízo, para refletir?

Este problema, creio, pode ser resolvido quando perguntamos: em quem sentido se está empregando, aqui, “Razão”? Como uma faculdade geral do ânimo, ao lado do Entendimento e do Juízo, i.e., a faculdade de fornecer um princípio determinante da vontade, uma “lei prática pura” [*KpV*, AA 05: 68]? Ou, num sentido mais amplo, como o conjunto de

nossas faculdades intelectuais, como aquela “uma só e mesma Razão, que só na aplicação se deve diferenciar” [GMS, AA 04: 391]?

Ora, afirma Kant que “o conceito da conformidade a fins da natureza nos seus produtos torna-se necessário para o Juízo humano” porque se trata de um “princípio subjetivo da Razão para o Juízo, o qual, na qualidade de regulativo (não constitutivo), é válido do mesmo modo necessariamente para a nosso *Juízo humano*, como se se tratasse de um princípio objetivo” [KU, AA 05: 404]. E se assim for, se se tratasse da “Razão” no primeiro sentido, como a faculdade do conceito de liberdade, o Juízo não seria uma faculdade autônoma, mas subordinada àquela. E, neste o caso, sequer haveria necessidade de uma *Crítica do Juízo* separada de uma *Crítica da Razão Prática*.

Em vista disso, o que parece nos obrigar (e não apenas torna possível ou permitido) pensar uma interconexão conforme a fins na natureza é Razão enquanto racionalidade humana: seria, então, a “constituição específica das minhas faculdades-de-conhecimento” [KU, AA 05: 397] que tornaria “necessário, além da necessidade mecânica da natureza, pensar nela também uma conformidade a fins” [EEKU, AA 20: 219].

Uma certa “obrigação” em virtude da constituição (e conseqüente limitação) de nossas faculdades não é tema novo para Kant. De fato, como visto,

a Razão humana, num determinado gênero dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades [KrV, A VII].

A Razão humana, já sabemos, só “pode dar resposta” àquilo que está dentro da experiência possível. Mas, também já vimos, esta última não satisfaz as “aspirações por completude” <*Verlangen nach Vollständigkeit*>” [Prol, AA 04: 354] da Razão. E é esta carência que a atormenta, que a importuna, e faz com que ela siga buscando respostas.

Ora, Kant já havia falado de uma “busca-por-respostas” por parte da Razão humana em seu ensaio de 1786, *O que significa orientar-se no pensamento?*. É ali onde ele afirma que, quando “somos limitados pela falta do conhecimento com relação aos elementos necessários para o juízo, então torna-se necessária uma máxima, de acordo com a qual possamos decidir nossos juízos. Porque a Razão quer ser satisfeita” [WDO, AA 08: 136]. É ali onde ele nos fala de um “**direito de precisão da Razão**”, de supor e admitir, como fundamento subjetivo “aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber [...] porque tudo aquilo a que ela pode ligar um conceito não satisfaz essa precisão” [WDO, AA 08: 137-139]. E, finalmente, é

ali onde explica que esta precisão sentida pela Razão não é outra coisa senão um reflexo de sua “tendência ao conhecimento” <Erkenntnißtrieb> [WDO, AA 08: 139, nota].

A discussão do ensaio de 1786, contudo, embora possa ser interpretada como uma apologia à religião teísta, é bastante clara: ela versa sobre o uso da Razão em “questões de fé”, i.e., o que é legítimo afirmar “no campo dos objetos suprassensíveis” [WDO, AA 08: 142] e, mais especificamente, sobre “conceito de um primeiro *ser primordial*, como inteligência suprema e ao mesmo tempo como Sumo Bem <<ein erster Urwesen, als oberster Intelligenz und zugleich als dem höchsten Gute>” [WDO, AA 08: 137].

A discussão, por outro lado, sobre uma conformidade a fins da natureza **não é** – ao menos, não diretamente¹⁶⁷ – a uma “questão de fé”, no sentido de uma “pura fé racional” na existência de Deus [cf. WDO, AA 08: 142]. Segue sendo, no entanto, uma “questão de precisão”, i.e., de necessidade e mesmo de direito de se orientar no pensamento – aqui, no pensamento sobre a natureza, não sobre o metafísico; um direito garantido subjetivamente, porque é uma exigência da Razão, e esta tem “um direito, que lhe compete, de falar *em primeiro lugar*” [WDO, AA 08: 143].

Sendo assim, se esta “precisão” denuncia, por um lado, uma “fraqueza cognitiva de nossas faculdades”, ela expressa, por outro, uma licença para seguir procurando respostas; uma procura na qual a “Razão alcança com ajuda de recursos indiretos, retóricos em boa parte, aquilo de que não pode dispor diretamente, por não se tratar de um objeto à medida de nossa finitude”.¹⁶⁸ E estes “recursos indiretos”, no caso de uma conformidade a fins da natureza, é a analogia entre natureza e arte, i.e., a pressuposição de uma “técnica da natureza”.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Com efeito, embora a discussão sobre a conformidade a fins da natureza, não seja, à primeira vista, sobre fé, a orientação nas formas particulares da natureza, o caminho traçado por Kant, em particular da segunda parte da *Crítica do Juízo*, vai “da conformidade a fins objetiva da natureza” (§ 61) e “do princípio da Teleologia como princípio interno da ciência da natureza” (§ 68), à argumentação sobre ético-teologia (§ 86) e sobre a adesão mediante fé prática na existência de Deus (§ 91). E é em vista deste percurso, que Kant afirma, em dado momento, que “para nós, seres humanos somente a fórmula limitada é possível: **não podemos** pensar de outro modo e compreender a conformidade a fins, a qual tem ela mesma que ser colocada na base do nosso conhecimento da possibilidade interna de muitas coisas da natureza, **a não ser** na medida em que a representarmos, e ao mundo em geral, como um produto de uma causa inteligente (de um Deus)” [KU, AA 05: 399-400] e que “**para ao menos podermos pensar** a possibilidade de tal acordo das coisas da natureza com o Juízo (o qual representamos de modo contingente e por consequência somente como possível mediante um fim a ele referente), **temos que** simultaneamente pensar outro Entendimento em relação ao qual, e na verdade antes de qualquer fim que lhe atribuamos, nós possamos representar como necessário aquele acordo das leis da natureza com o nosso Juízo, que é pensável para o nosso Entendimento somente pelo meio da ligação dos fins” [KU, AA 05: 407]. No entanto, a adesão, o “considerar-verdadeiro” <Fürwahrhalten> o conceito de Deus é consequência indireta da pressuposição de uma natureza telelogicamente organizado – i.e., conforme a fins – e concordante, passível da realização de nossas disposições morais.

¹⁶⁸ SÁNCHEZ MADRID, op. cit., p. 262, NdT. 21.

¹⁶⁹ Que “técnica da natureza” e “natureza como arte” sejam pressuposições e não leis, pontua Kulenkampff, não significa que se trate de “afirmações problemáticas sobre natureza, cuja verdade é provisoriamente aceita em prol das consequências argumentativas e do tipo que sua verdade ou falsidade pode ser revelada”. Antes, segue ele,

Não podendo dar uma resposta objetiva, a Razão obriga, por assim dizer, o Juízo a pensar um princípio para representar a natureza como um sistema. E o que ele lhe oferece é o conceito de “técnica da natureza”, para superar esta precisão de ordem da Razão. “Técnica”, então, não é a natureza, mas o Juízo [cf. *EEKU*, AA 20: 201] em relação a ela. E ele é “técnico” porque, por uma exigência da Razão, mostra uma certa habilidade, uma desenvoltura para tornar compreensível a esta faculdade a natureza como um todo harmônico, organizado. E a resposta do Juízo à Razão não é senão: pensemo-la, a natureza, como arte, i.e., como algo conforme a fins, “mas somente para, segundo sua lei subjetiva, segundo sua precisão mas ao mesmo tempo de acordo com as leis da natureza em geral, poder refletir” [*EEKU*, AA 20: 204].¹⁷⁰

Com efeito, aponta Kant, se, por um lado, “diz-se muito pouco da natureza e da sua faculdade nos produtos organizados, quando designamos esta como *analogon* da arte; pois aí se pensa o artífice (um ser racional) fora dela” [*KU*, AA 05: 374], por outro, “não posso julgar de outro modo a possibilidade daquelas coisas e a respectiva produção, senão na medida em que penso para aquelas uma causa que atua intencionalmente, a qual é produtiva segundo a analogia com a causalidade de um Entendimento”. E esta analogia é: **assim como** um artista organiza sua produção ao introduzir uma conformidade a fins em sua obra, a natureza é representada conformemente a fins **na medida em que** é pensada **como se** fosse obra de um artista. Mas, nesse caso, não tenho de aceitar, objetivamente, nada,¹⁷¹ i.e., “a Razão determina

“são assumpções sobre uma área de objetos <*Gegenstandsbereich*>, que se faz implicitamente quando se aplica um determinado procedimento a essa área, as quais estão implícitas nas regras do procedimento”. Comportamo-nos, então, minimamente de acordo <*mindestens gemäß*>, com a ideia, i.e., como se os objetos tivessem uma constituição tal que possibilitasse a realização bem-sucedida desse procedimento. “Se essa assumpção (que pode ser especificada dependendo do método escolhido) está correta, pode ser visto a partir do sucesso do procedimento e não pode ser determinada independentemente desse procedimento. Por isso, não se trata de pressuposições procedimentais reais, que devem ser atendidas, mas são independentes do procedimento a ser seguido, mas de assumpções feitas para em prol de um procedimento, pois estão contidas nas regras que o regem” (KULENKAMPPF, op. cit., p. 47). Trata-se, portanto, de uma assumpção feita por causa do procedimento (de investigação da natureza), porque elas estão na base das próprias regras que guiam este procedimento, i.e., a ideia de uma natureza não-entrópica, que possibilita a própria investigação.

¹⁷⁰ Kant caracterizaria, noutro lugar, “um princípio do Juízo [reflexionante]” como “aquele que tem como base que a natureza é confortável à nossa faculdade de compreensão <*Fassungskraft*>, de modo que ela, naquilo que a Natureza é contingente, deve ser aceita de acordo com as leis subjetivas da precisão de nossa faculdade-de-conhecimento (para fins <*zum Behuf*> do Juízo)” [*Refl.* AA 15: 439].

¹⁷¹ Uma das consequências desta relação entre arte e natureza, como bem aponta Santos, é “um ‘círculo vicioso’ ou um ‘círculo virtuoso’”. Com efeito, segue ele, “tira-se o conceito de ‘técnica da natureza’, por analogia, do modo de proceder da arte humana, aplicando-o à natureza para compreender ou apreciar o modo como ela produz as suas formas ou seres, retirando-lhe, porém, o carácter intencional que a arte humana possui. Seguidamente, aplica-se esse conceito também à arte humana para se poder apreciá-la e compreendê-la no seu qualificado significado propriamente estético: para ser verdadeiramente arte – bela arte –, a arte tem de perder a aparência de que é uma produção intencional e parecer como se fosse natureza, i.e., como se fosse um produto espontâneo que não segue regras pré-determinadas, mas que revela e institui no seu produzir a regra mesma segundo a qual é produzido. Invertem-se assim as posições entre o *analogon* e o *analogatum*: o que servira de fundamento para a analogia com base na qual se forma o conceito – a arte humana – torna-se agora um campo particular (regional e secundário, um simples corolário) da aplicação do conceito com base nela formado, mas ao mesmo tempo entretanto já transformado! É assim que se torna possível apreciar a ‘natureza como arte’ e a ‘arte como natureza’

somente o uso das minhas faculdades-de-conhecimento adequadas à sua especificidade e às condições essenciais do respectivo âmbito, assim como dos seus limites”, segundo “uma proposição fundamental <Grundsatz> subjetiva simplesmente para o Juízo reflexivo, por conseguinte uma máxima da mesma que a Razão lhe impõe” [KU, AA 05: 398].

(*Natur als Kunst, Kunst als Natur*). Desta troca recíproca de predicados entre arte e natureza saem beneficiadas uma e outra, pois acedeu-se a uma nova compreensão quer da natureza (não já meramente mecânica), quer da arte humana (não já meramente como algo programado e intencional, mas como algo por assim dizer espontânea e naturalmente e todavia teleoforme [i.e., conforme a fins])” (SANTOS, op. cit., p. 151-152). Santos se refere, aqui, à passagem da terceira *Crítica* onde Kant afirma que, assim como “a natureza era bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte”, “a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela apesar disso nos parece ser natureza”, i.e., “embora a conformidade a fins no produto da arte bela na verdade seja intencional, ela contudo não tem que parecer intencional; i.e., a arte bela tem que *passar por natureza*, conquanto a gente na verdade tenha consciência dela como arte. Um produto da arte, porém, aparece como natureza pelo fato de que na verdade foi encontrada toda a *exatidão* no acordo com regras segundo as quais, unicamente, o produto pode tornar-se aquilo que ele deve ser, mas sem *esforço*, sem que transpareça a forma acadêmica, i.e., sem mostrar um vestígio de que a regra tenha estado diante dos olhos do artista e tenha algemado as faculdades de seu ânimo” [KU, AA 05: 306-307]. Em duas palavras: dizer, por um lado, que a arte é bela porque parece natureza implica dizer que ela é bela porque provoca (ou pretende provocar) aquela relação peculiar e harmoniosa das faculdades-de-conhecimento, a qual Kant denomina jogo livre e da qual provém o sentimento de prazer estético. A arte provoca tal relação na medida em que parece “livre de toda coerção de regras arbitrárias, como se fosse um produto da simples natureza” [KU, AA 05: 306], i.e., uma beleza natural livre (*pulchritudo vaga*) [cf. KU, AA 05: 229 et seq.]. Dizer, por outro lado, que a natureza é bela porque parece ser arte implica dizer, como visto, que as formas da natureza parecem estruturadas, organizadas de tal modo, como se fosse obra de um artista, de um Entendimento (ainda que não o nosso) [cf. KU, AA 05: 180]. Em vista disso, Santos chama atenção para o fato de que se “para Aristóteles [...] é a natureza que é por si finalizada e que empresta à arte, que a imite, a qualidade de visar também ela um fim [,] [...] para Kant é a arte – enquanto obra de um sujeito racional – que por si mesma possui um fim, e só por analogia com esse procedimento, o termo se pode atribuir ou estender também à natureza”. (Ibid., p. 152). No entanto, não deixa de soar problemática sua afirmação de que “Kant, saiba-o ou não, aceita o pressuposto platônico segundo o qual uma Razão e uma produção racional e intencional estão na gênese da natureza [...] [i.e.,] que se a natureza é algo por si subsistente é-o apenas porque é obra de uma arte divina arquetípica, desenhada e executada pela Razão do supremo geômetra, arquiteto ou demiurgo” (Ibid., loc. cit.). Isso porque, ao sugerir uma aceitação da parte de Kant de uma intencionalidade da natureza, e que esta última é obra de um demiurgo, Santos parece mitigar a analogia que havia mencionado linhas acima – analogia sem a qual Kant recairia num teísmo. No entanto, Kant é bastante claro ao pontuar que, em relação a organização da natureza, “a expressão mais adequada a nossos fracos conceitos será: pensamos o mundo de tal maneira *como se* ele derivasse de uma Razão suprema sua existência e determinação interna, pela qual conhecemos em parte sua constituição, que lhe é dada pelo mundo, sem que com isso pretendamos determinar sua causa em si mesma, por outro lado colocamos o fundamento desta constituição (da forma da Razão no mundo) na *relação* da causa suprema com o mundo, sem que para isso seja o mundo suficiente por si mesmo” [Prol, AA 04: 359-360] – e isso de modo que, segue ele em nota de rodapé, “a causalidade da causa suprema é, em relação ao mundo, o que a Razão humana é em relação a suas obras de arte [, mas] com isso me permanece desconhecida a natureza da causa suprema em si: compara seu efeito para mim conhecido (a ordem do mundo) e sua conformidade racional com os efeitos igualmente por mim conhecidos, da Razão humana, e denomino, **por isso**, aquela uma Razão, sem todavia lhe atribuir como propriedade o que no ser humano entende por esta expressão, ou qualquer coisa que me seja conhecida” [Prol, AA 04: 360, nota]. Assim, como frisa Kant noutro lugar, “pelo tipo de constituição das nossas faculdades-de-conhecimento - por conseguinte na ligação da experiência com os princípios superiores da Razão - não somos capazes de fazer qualquer conceito da possibilidade de tal mundo, a não ser que pensemos uma causa suprema, atuante segundo intenções”. Mas só o podemos pensar, segue ele, “de modo subjetivo, para o uso da nosso Juízo, na sua reflexão sobre os fins na natureza, os quais não são pensáveis segundo qualquer outro princípio a não ser o de uma causalidade de uma causa suprema. Se quiséssemos demonstrar de forma dogmática o princípio supremo, a partir de fundamentos teleológicos, seríamos enredados em dificuldades das quais não nos poderíamos libertar” [KU, AA 05: 399]. Atribuir a possibilidade do mundo à aceitação, desde um ponto de vista objetivo, de que a natureza é obra de um demiurgo, como bem aponta Förster, é o caminho para o fracasso <zum Scheitern> (cf. FÖRSTER, Eckart. Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74-78). In: HÖFFE, O. (Hrsg.), **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 262).

E se assim for, esta analogia com a arte diz menos sobre a natureza do que sobre o modo como **nós** nos relacionamos com ela:¹⁷² como nosso intelecto limitado faz o melhor que pode com aquilo que tem.

De fato, em virtude das restrições e, por assim dizer, da extravagância de nossa Razão humana – de querer conhecer o que não pode –, o Juízo busca satisfazer esta faculdade, em sua exigência de uma conformidade a leis nos produtos na natureza; uma exigência que não pode ser derivada de conceitos. Demonstrando todo seu refinamento, o Juízo produz, num ato de heautonomia – **por si e para si** –, um princípio subjetivo para ajuizar a natureza e oferecer respostas à Razão. Como uma “*arma de Tchekhov*”¹⁷³, aquele fardo da Razão, de seguir procurando explicações para aquilo que está além de suas possibilidades, ressurgiu na terceira *Crítica*. E o princípio da heautonomia do Juízo vem, justamente, para, em parte, apaziguar este “singular destino” daquela faculdade.¹⁷⁴

¹⁷² Kant reforçará esta ideia ao afirmar, noutro lugar: “quando eu digo: somos obrigados a ver o mundo *como se* ele fosse a obra de um Entendimento e de uma vontade suprema, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo que constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não pelo que é em si mesmo, mas pelo que é **para mim**, em relação ao mundo, do qual sou parte” [*Prol*, AA 04: 357].

¹⁷³ Uma das “máximas” do escritor e dramaturgo Anton Tchekhov era “não introduzir uma arma em uma obra literária, a menos que ela fosse utilizada subsequentemente” (LOEHLIN, James N. **The Cambridge introduction to Chekhov**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 37) – embora o próprio Tchekhov não seguisse essa máxima à risca (cf. *Ibid.*, p. 152). Kant, como vimos, havia dito, no *Prólogo* da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, que a Razão se via atormentada por questões que não podia responder, nem das quais podia se desvencilhar: questões que ultrapassam os limites do conhecimento objetivo – não só no âmbito prático, i.e., moral, mas também no âmbito teórico-especulativo (cf. capítulo 2, seções 2.1 e 2.2, deste trabalho). Às questões práticas, Kant procurou responder, sobretudo, com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e com a segunda *Crítica*; as questões teórico-especulativas, contudo, permaneceram em aberto. Assim, o que atormentava a Razão à época da *Crítica da Razão Pura*, segue importunando-a agora. A “arma”, por assim dizer, permanecia na parede, esperando sua vez. E é porque a Razão “não pode evitar” tais questões, que ela (e o próprio Kant) não as deixou se dissipar, trazendo-as à tona na terceira *Crítica do Juízo*.

¹⁷⁴ Em vista disso, parece-me um tanto questionável a posição de Floyd, de identificar uma atividade heautônoma do Juízo já na *Crítica da Razão Pura*. Partindo da consideração de Kant de que “se o Entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, [e] o Juízo é a faculdade de subsumir sob regras”, de modo que “se quisesse mostrar universalmente como se deveria subsumir sob regras, i.e., distinguir se algo está ou não sobre as mesmas, isso não poderia ocorrer de outra maneira senão novamente por uma regra” [*KrV*, B 171-172], Floyd considera que “para Kant a única escapatória de uma regressão infinita de regras para a aplicação de regras, ou de uma regressão infinita de juízos para o exercício do Juízo <*an infinite regress of powers of judgment for the exercise of judgment*>, é postular uma *regra autoaplicável* <*a self-applicable rule*> que, como uma causa autocausada <*a self-caused cause*>, finaliza a regressão. Ele argumenta [...] que um princípio *a priori* do Juízo, chamado por ele de *princípio do Juízo reflexionante*, brota da própria natureza da própria faculdade, mas ele insiste que isso é feito ‘subjetivamente’. Ora, nenhuma regra, seja ‘subjetiva’ ou ‘objetiva’, pode escapar da regressão [cf. *KU*, AA 05: 169], a menos que por ‘subjetiva’ se entenda ‘autoaplicável’. É essa autoaplicabilidade do princípio *a priori* do Juízo que Kant chama de *heautonomia*” (FLOYD, op. cit., p. 194-195). Ora, é fato que Kant fala do Esquematismo do Juízo, i.e., do procedimento para determinar se fenômenos se encontram sob conceitos, em termos de “uma arte oculta <*eine verborgene Kunst*> cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebataremos algum dia à natureza, de modo a poder apresentá-la sem véu” [*KrV*, B 180-181]. Mas disso não se segue que, na determinação da “condição sensível unicamente sob a qual podem ser utilizados os conceitos puros do Entendimento”, o Juízo opere **artisticamente**, i.e., tecnicamente, a partir de um princípio de heautonomia. Isso porque, na formação do conhecimento – nisso Kant é bastante claro –, o Juízo opera “como um instrumento, sob a direção do Entendimento e dos sentidos”. Neste caso, ele, o Juízo, não precisa pensar, para si, uma regra para aplicar a regra, mas retira-a

No âmbito da natureza sensível, como um sistema conforme a fins, a “técnica” surge para superar a precisão de compreensão da Razão. O Juízo técnico representa, então, “o direito do filósofo de se servir de uma retórica dentro dos limites da mera Razão”,¹⁷⁵ e através dele adequamos o mundo sensível à nossa natureza racional, conciliando, assim, nossas duas cidadanias – sensível e inteligível. O que, contudo, nos daria uma prova – ou, quando muito, um “aceno <Wink>” [KU, AA 05: 390] – desta conciliação?

De um lado, a própria consideração de uma ordem teleológica na natureza, tomada de um modo mais profundo, i.e., de seus produtos como “fins naturais”, “como tais que sua possibilidade interna pressup[usesse] um fim, portanto um conceito, que est[ivesse] como condição, no fundamento da causalidade de seu engendramento” [EEKU, AA 20: 232]. Tal juízo (teleológico) sobre a natureza parte do princípio de que “tudo no mundo é bom para alguma coisa”, que “nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”,¹⁷⁶ de modo que “temos o direito, e mesmo o dever, através do exemplo que a natureza nos dá nos seus produtos orgânicos, de nada esperar dela e das suas leis senão aquilo que é conforme a fins no seu todo” [KU, AA 05: 376-379].

Esta ideia, reforça Kant, “da natureza no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins”, não é senão um princípio do Juízo reflexionante,

da natureza em geral, através de uma síntese transcendental da Imaginação “que concerne à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (o tempo), com vistas a todas as representações na medida em que estas deveriam interconectar-se *a priori* num conceito conforme a unidade da apercepção” [KrV, B 181]. E como, na *Crítica da Razão Pura*, toda síntese “é uma ação do Entendimento [...], pois somente *pelo Entendimento* algo [pode] ser dado como ligado à capacidade de representação [KrV, B 130], pode-se pensar que o Juízo, neste caso, encontra sua regra graças ao próprio Entendimento. Como ele faz isso – isso sim – permanece uma “arte obscura”. Mas, para tanto, não precisa produzir uma regra por si mesmo, para julgar sobre aquilo que o Entendimento não dá conta – motivo pelo qual, precisamente, Kant introduz o conceito de “heautonomia do Juízo”. Assim, é porque Kant nos apresenta uma heautonomia do Juízo na terceira *Crítica*, para tratar da reflexão sobre as formas da natureza que estão além da formação de conhecimento objetivo, que me parece problemática a interpretação de Floyd, de que o Juízo opera de forma heautônoma (também) no Esquematismo das categorias.

¹⁷⁵ SÁNCHEZ MADRID, op. cit., p. 260, NdT. 19.

¹⁷⁶ Semelhante ideia, de que nos seres organizados da natureza tudo se destina a um fim, já havia servido de base para Kant introduzir a “finalidade” da Razão humana. Ali, onde ele afirma que “quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, i.e., dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina”. Assim, segue ele, “se num ser dotado de Razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*; numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a Razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela Razão”. Portanto, conclui Kant, “se a Razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades [...], visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a Razão nos foi dada como faculdade prática, i.e., como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quicá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a Razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos” [GMS, AA 04: 395-396].

e por ele somente recebamos um fio orientador para considerar, segundo uma nova ordem legisladora, as coisas da natureza relativamente a um fundamento de determinação que já foi dado, e alargar o estudo da natureza <Naturkunde> segundo um outro princípio, nomeadamente o das causas finais, porém sem danificarmos o princípio do mecanismo da sua causalidade [KU, AA 05: 379].¹⁷⁷

Um juízo teleológico sobre a natureza é, portanto, a consideração, a assumpção de que, nela, “nada acontece por acaso” [KU, AA 05: 376] e tudo, em última instância, é útil, i.e., serve a um último fim, a um “fim terminal” <Endzweck> [KU, AA 05: 431], “que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade” [KU, AA 05: 434]. E este “fim terminal”, de acordo com Kant, não seria senão o ser humano, como “sujeito da moralidade” [KU, AA 05: 435].¹⁷⁸

¹⁷⁷ Kant repetirá, uma e outra vez, que “podemos e devemos, tanto quanto está em nosso poder, esforçar-nos para investigar a natureza em sua vinculação causal segundo leis meramente mecânicas, pois nestas se encontram os verdadeiros fundamentos-de-explicação <Erklärungsgründe> físicos, cuja conexão constitui o conhecimento científico da natureza pela Razão”, de modo que “o conceito de uma conformidade a fins objetiva da natureza serve meramente *em função da reflexão* sobre o objeto, não para a *determinação* do objeto pelo conceito de um fim, e o juízo teleológico sobre a possibilidade interna de um produto natural é um juízo meramente reflexionante, não um juízo determinante”. Com isso, segue ele linhas abaixo, “não é atribuído à natureza uma causa atuando seguindo a representação de fins, i.e., *intencionalmente*, o que seria um Juízo teleológico determinante e, como tal, transcendente, porque põe em jogo uma causalidade que está além dos limites da natureza” [EEKU, AA 20: 235-236]. O ajuizamento teleológico na investigação da natureza, apontará ele noutra lugar, pode ser usado “somente para a submeter a princípios da observação e da investigação da natureza segundo a *analogia* com a causalidade segundo fins, sem por isso pretender *explicá-lo* através daqueles. Esse ajuizamento pertence por isso à faculdade reflexiva do juízo e não à faculdade determinante. O conceito das ligações e das formas da natureza segundo fins é, pois, pelo menos, *um princípio a mais* para submeter os fenômenos da mesma a regras onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam” [KU, AA 05:360].

¹⁷⁸ Com isso, Kant não está afirmando que a natureza, de fato, serve ao ser humano e às suas disposições morais, i.e., “qualquer coisa que ajuizemos segundo este princípio [teleológico] seja intencionalmente fim da natureza, i.e., se as ervas existem para o boi ou a ovelha e se isso e as restantes coisas da natureza existem para o ser humano” [KU, AA 05: 379]. Antes, se, por um lado “não há nada na natureza (enquanto ser sensível), em função do qual o fundamento de determinação que se encontra nela mesma não seja sempre por sua vez determinado”, por outro, se há “uma coisa que, por causa da sua constituição objetiva deve necessariamente existir como fim terminal de uma causa inteligente, tem que ser de uma espécie tal que, na ordem dos fins, ela não dependa de nenhuma outra condição, a não ser simplesmente da sua ideia”, esta coisa não é senão o ser humano enquanto a “única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, i.e., para fins, e todavia de tal modo constituída que a lei, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma” [KU, AA 05: 435]. Assim, se o ser humano, “enquanto único ser na terra que possui [...] uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, [...] é corretamente denominado senhor da natureza <Herr der Natur> e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação” [KU, AA 05, 431], **isso se deve** ao fato de que, dentre todos os outros seres da natureza, o ser humano é o único capaz de agir por liberdade, i.e., de orientar suas ações pela lei moral, que “obriga-nos por si só, sem depender de qualquer fim como condição material” [KU, AA 05: 450]. E se assim for, o que Kant parece fazer com essa pressuposição de uma natureza que serve ao ser humano, como fim terminal da criação, não é senão zelar pela primazia da Razão prática, cujo interesse “não pode ser colocado depois de nenhum outro” [KpV, AA 05: 119]. E ao fazê-lo, Kant não faz senão sublinhar a autonomia do princípio supremo da moralidade, i.e., “a aptidão da máxima de toda boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal [...] que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem supor qualquer impulso ou interesse como fundamento” [GMS, AA 04: 444]. Do contrário, se não admitisse o ser humano, enquanto “sujeito da moralidade”, como fim terminal, Kant teria de admitir que a ação por liberdade, a ação **por dever** moral não é um fim em si mesmo. Isso, por conseguinte, tiraria o “peso” da autonomia da vontade, i.e., da liberdade e, finalmente, minaria a “pedra angular” <Schlußstein> de todo o edifício de um sistema de Razão pura” [KpV, AA 05: 3].

Mas, para além desta “utilidade”, uma conciliação entre a natureza e a nossa natureza intelectual – assim o propõe Kant – deixar-se-ia perceber nas belas formas da natureza. Isso porque “belas” são as formas da natureza que “servem [ou, pelo menos parecem servir] para simultaneamente fortalecer <starken> e sustentar <unterhalten> as forças-do-ânimo” [KU, AA 05: 359].

Já vimos, na *Analítica do Belo*, que Kant identifica “beleza” como a forma da conformidade a fins sem fim de um objeto ou de sua representação [cf. KU, AA 05: 236], e que do jogo livre, harmônico e indeterminado das faculdades-de-conhecimento provém o sentimento de prazer genuinamente estético, a partir do que reconhecemos o objeto como “belo”. Mas como isso sinalizaria uma conciliação entre a natureza sensível e nossas faculdades intelectuais?

Com efeito, considera Kant que o jogo da Imaginação e do Entendimento no ajuizamento do belo é particularmente harmônico porque a representação de tal objeto nos aparece “como se precisamente a natureza tivesse no fundo armado e ornamentado com esta intenção o seu soberbo palco” [KU, AA 05: 380]. Então, de acordo com ele, percebemos, reconhecemos a natureza como “bela” na medida em que ela inclui (ou parece incluir) “uma conformidade a fins em sua forma, pela qual o objeto, por assim dizer, parece predeterminado para nosso Juízo, e assim constitui em si um objeto de comprazimento” [KU, AA 05: 245]. Mas se este objeto

revela-nos uma técnica da natureza, que a torna representável como um sistema segundo leis, cujo princípio não é encontrado em nosso inteiro Entendimento, ou seja, segundo uma conformidade a fins respectivamente ao uso do Juízo com vistas aos fenômenos, de modo que estes têm de ser ajuizados como pertencentes não simplesmente à natureza em seu mecanismo sem fim, mas também à analogia com a arte [KU, AA 05: 246],

como se dá essa “revelação da técnica”?

Ora, todo objeto intuído tem uma forma, uma estrutura, um determinado arranjo em suas partes. E esta forma, por sua vez, é apreendida por nossas faculdades-de-conhecimento. Temos então, de um lado, o que poderíamos chamar de aspecto formal daquela forma intuída, i.e., a disposição de nossas faculdades em virtude da “apreensão (*apprehensio*) do diverso do múltiplo da intuição”. Por outro lado, no ato de formar conhecimento, i.e., um conceito empírico sobre algo, Imaginação e Entendimento numa disposição, num jogo peculiar para a “exposição (*exhibitio*) do objeto corresponde a esse conceito na intuição” [EEKU, AA 20: 220].

Quando Kant nos fala, então, de uma conformidade, de uma aparente predeterminação do objeto ao uso do Juízo, não seria outra coisa senão uma congruência entre estas duas “configurações”: entre a disposição de nossas faculdades-de-conhecimento em virtude de uma intuição, e aquela que caracteriza atribuição de um conceito à um múltiplo intuído, i.e., entre a *apprehensio* e a *exhibitio*. Uma técnica, uma conformidade da natureza é reconhecida, portanto, na medida em que o aspecto formal do que é intuído coincide – ou parece coincidir – com o aspecto formal de nossas faculdades na atividade do Juízo na formação do conhecimento.

Mas não que todos os objetos da natureza nos apareçam particularmente “pré-formatados” para esta para esta congruência. Antes, há alguns que, em virtude de sua estrutura, aparecem-nos como um “acaso favorável” à reflexão, i.e., ao jogo da Imaginação e do Entendimento *per se*, sem um fim ulterior. E tais objetos denomina Kant “belos”: objetos cuja forma apreendida é percebida como uma conformidade a fins (i.e., para a formação do conhecimento) sem fim (sem a efetiva formação do conhecimento).

Se assim for, o prazer que sentimos com o belo não parece senão um prazer o reconhecimento dessa congruência, da forma do objeto com as nossas faculdades-de-conhecimento. E se tratando das belas formas da natureza, tal “comprazimento estético pode ser compreendido, *grosso modo*, como um comprazimento em uma interconexão significativa (compreensível e possivelmente reveladora) de aspectos da realidade em um mundo potencialmente caótico”, “um comprazimento cognitivo com uma ordem coerente e sem conceitos <*eine begrifflos-stimmige Ordnung*>”.¹⁷⁹

Ora, dirá Kant, em determinado momento, que esta conformidade a fins da natureza, além de subjetiva (i.e., servindo tão-somente ao sujeito), “é *pensada*, antes de, em seu efeito, ser *sentida*” [EEKU, AA 20: 224]. Com isso, por um lado, ele reforça que o prazer com o belo, o prazer genuinamente estético, procede e não antecede a reflexão – como demonstrado mais detalhadamente na “chave da crítica do gosto” [cf. KU, AA 05: 216 et seq.]¹⁸⁰; por outro, ele parece pontuar que tal conformidade a fins não é senão atribuída pelo sujeito, através da heautonomia do Juízo, por sua tendência racional para estruturar, para tornar a realidade compreensível.

Em vista disso, Kant argumenta não em termos de um realismo, mas de um idealismo da conformidade a fins da natureza: pois não são as coisas mesmas que são belas ou conforme a fins para a atividade do Juízo. Antes, somos **nós** que assim a lemos, que a interpretamos. E na

¹⁷⁹ OTTO, Marcus *Ästhetische Wertschätzung*: Bausteine zu einer Theorie des Ästhetischen. Berlin: Akademie Verlag, 1993, p. 269-270.

¹⁸⁰ Cf. também capítulo 1, seção 1.1.2, deste trabalho.

leitura dessa “linguagem cifrada pela qual a natureza, em suas belas formas, fala-nos figuradamente” [KU, AA 05: 301], encontramos – ou pelo menos, podemos encontrar –, final e indiretamente, um significado moral.

3.3 SIMBOLIZAÇÃO DA MORALIDADE E SENSIFICAÇÃO DE IDEIAS: O (POSSÍVEL) SIGNIFICADO MORAL DO BELO DA NATUREZA

Se, por um lado, Kant descreve a beleza da natureza, como autossubsistente, como autossuficiente <*selbständig*> [KU, AA 05: 246], uma vez que o prazer que ela provoca é, por assim, dizer, autointeressado, porque “possui em si causalidade, a saber, a de manter, sem objetivo ulterior, o estado da própria representação e a ocupação das faculdades-de-conhecimento” [KU, AA 05: 222], por outro lado, afirma ele que a “linguagem que a natureza dirige a nós [...] parece ter um sentido superior” <*einen höhern Sinn zu haben*> [KU, AA 05: 302].

Qual sentido seria este, Kant deixa (ou, pelo menos, pretende deixar) claro quando afirma, categoricamente, que “o belo é o símbolo do moralmente-bom”. E que, segue ele,

também somente sob este aspecto [i.e., simbólico] (uma referência que é natural a qualquer um e que também se exige de qualquer outro como dever) ele [o belo] apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro – em cujo caso <*wobei*> o ânimo é ao mesmo tempo consciente de certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante do seu Juízo. É o *inteligível* que [...] o gosto tem em mira, com o qual concordam mesmo as nossas faculdades-de-conhecimento superiores e sem o qual cresceriam meras contradições entre sua natureza e as pretensões do gosto. Nesta faculdade, o Juízo não se vê submetido a uma heteronomia das leis da experiência, como de mais a mais ocorre no ajuizamento empírico: ele dá a si próprio a lei com respeito aos objetos de um comprazimento tão puro, assim como a Razão o faz com respeito à faculdade de apetição; e ele vê-se referido, quer devido a esta possibilidade interna no sujeito, quer devido à possibilidade externa de uma natureza concordante com ela, a algo no próprio sujeito e fora dele que não é natureza e tampouco liberdade, mas que contudo está conectado com o fundamento desta, ou seja, o suprassensível no qual a faculdade teórica está ligada, em vista da unidade, com a faculdade prática de um modo comum e desconhecido <*auf gemeinschaftliche und unbekannte Art*> [KU, AA 05: 353].

O gosto, conclui abaixo,

torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento, na medida em que ele representa a Imaginação como determinável também em sua liberdade como conforme a fins para o Entendimento e ensina a encontrar um comprazimento livre, mesmo em objetos dos sentidos e sem um atrativo dos sentidos [KU, AA 05: 354].

Ora, nestas poucas e opacas linhas, Kant parece não apenas subverter, mas mesmo obscurecer a própria argumentação desenvolvida, até então, na terceira *Crítica*. Subverte, por um lado, ao afirmar que é somente sob o aspecto de símbolo do moralmente-bom que belo pode pretender um comprazimento universalmente válido – e não em virtude da fundamentação transcendental do juízo-de-gosto estético, i.e., não por operar no nível mais básico do jogo da Imaginação e do Entendimento para o conhecimento em geral. Além disso, aquela dimensão, por assim dizer, “social” do gosto, aquele desejo de comunicar o sentimento de prazer, em vista de um impulso e de uma aptidão à sociedade [cf. *KU*, AA 05: 296]: aquilo que, para Kant, não tinha “nenhuma importância” [*KU*, AA 05: 297], parece importar, sim – e muito!

Isso porque se, como aponta Kant, o gosto eventualmente torna possível uma “passagem do atrativo dos sentidos [a um] interesse moral”, isso se deve, em parte, precisamente porque nosso sentimento prazer com o belo vai além da (nossa) mera sensação sensorial: pois é em virtude de um tipo de “enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos” [*KU*, AA 05: 353] que nos tornamos aptos para levar em consideração o juízo e o sentimento de terceiros.

Ora, se o juízo-de-gosto sobre o belo nos “ensina a encontrar um comprazimento livre, mesmo em objetos dos sentidos e sem um atrativo dos sentidos” [*KU*, AA 05: 354] – ou, como Kant dirá, noutro momento: “prepara-nos para amar sem interesse algo, mesmo a natureza” [*KU*, AA 05: 267] –, o que tiramos desse “ensinamento” é um comprazimento não só se deixa comunicar, mas que se **quer** comunicar. Pois o que revelaria um eventual apreço, uma estima pelo sentimento e pelo juízo dos outros “segundo uma máxima semelhante de [nosso] Juízo”, senão um desejo de se comunicar com este juízo, i.e., de comungar com o sentimento dos outros e que eles comunguem com o nosso?

Em duas palavras, uma eventual passagem da receptividade sentidos a um âmbito mais comum, i.e., moral, se deve, em grande medida, porque o comprazimento, o sentimento de prazer estético é um sentimento desinteressado, social (i.e., socializável), e pela capacidade ou pelo menos, pela **possibilidade** e pelo **desejo** de comunicar tal sentimento, i.e., pela **comunicabilidade do sentimento de prazer estético** (e do estado-de-ânimo do qual ele decorre). Pois, como já argumentado,¹⁸¹ a comunicabilidade serve à sociedade e, indiretamente, à própria moralidade.

Por outro lado, Kant obscurece a própria argumentação ao estabelecer uma analogia entre as operações do Juízo e da Razão, referindo aquela faculdade ao suprassensível, enquanto

¹⁸¹ Cf. capítulo 3, seção 3.1 do presente trabalho.

fundamento da liberdade [cf. *KU*, AA 05: 353]. E esta ligação, este paralelo entre Juízo e Razão, entre heautonomia e autonomia, esta referência do Juízo com o suprassensível, bem como da comunicabilidade de um estado-de-ânimo com um interesse moral é o que Kant estabelece (ou busca estabelecer) com sua (não pouco controversa) declaração “da beleza como símbolo da moralidade” [*KU*, AA 05: 351]. Mas o que compreende ele por “símbolo”?

“Símbolo”, considera Kant, é um tipo de “hipotipose”, i.e., de *exhibitio*, de expressão, de apresentação de conceitos na intuição [cf. *KU*, AA 05: 351-352]. Enquanto no modo de apresentação esquemático a intuição corresponde a um conceito do Entendimento, e isso de um modo direto – Kant dirá: “demonstrativamente”¹⁸² –, numa apresentação simbólica a intuição é submetida a um conceito da Razão, i.e., a uma ideia, à “qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada”. Em função disso, afirma Kant que uma apresentação simbólica é somente analógica, análoga à esquemática, e “concorda com el[a] simplesmente segundo a regra d[e] procedimento”, i.e., “simplesmente segundo a forma da reflexão, não do conteúdo” [*KU*, AA 05: 351].¹⁸³

Por se tratar da apresentação, na intuição, de um conceito que, por definição, não poder ser adequado a nenhuma intuição, uma apresentação simbólica não pode ser senão **indireta**. E neste caso, esclarece Kant, “o Juízo cumpre uma dupla função: primeiro de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo [*KU*, AA 05: 352].

Em tal modo de apresentação simbólico, no ajuizamento sobre distintos conceitos (do Entendimento e da Razão), não há, conclui Kant, “na verdade nenhuma semelhança, mas certamente entre as regras de refletir sobre ambos e sua causalidade” [*KU*, AA 05: 352]; o que há, sim, por assim dizer, é uma “transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso, ao qual talvez uma intuição jamais poderá corresponder diretamente” [*KU*, AA 05: 353]. Mas, pode-se perguntar, porque fazemos tal dupla operação do Juízo, para conceitos aos quais não podem ser dadas intuições sensíveis? Ora, porque a prova

¹⁸² “Se por demonstrar”, esclarece ele, “entender-se, como na anatomia, simplesmente o exhibir” [...]. Assim se diz de um anatomista: ele demonstra o olho humano se ele torna intuível mediante análise desse órgão o conceito que ele antes expôs discursivamente” [*KU*, AA 05: 342-343].

¹⁸³ Kant dirá, noutro lugar, que uma tal relação, uma tal “*analogia* [...] não é, como comumente se entende, uma semelhança imperfeita entre suas coisas, mas significa uma semelhança perfeita de suas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes” [*Prol*, AA 04: 357]. E nesta semelhança perfeita de relações, se estabelece uma “identidade da relação entre fundamentos e consequências [...] sem que consideremos a diferença específica das coisas, ou daquelas propriedades em si que contém o fundamento de consequência semelhante (i.e., consideradas fora desta relação)” [*KU*, AA 05: 464, nota].

da realidade objetiva de um conceito depende, justamente, desta referência a intuições [cf. *KU*, AA 05: 351]!

Esta é, aliás, a diferença que Kant estabelece, já na *Crítica da Razão Pura*, entre conhecimento e mero pensamento: “conhecimento”, diz ele, “requer dois elementos: primeiro, o conceito pelo qual em geral um objeto é pensado [...], e em segundo, a intuição pelo qual é dado”. E isso de modo que, pontua Kant, “se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento segundo a forma, mas sem nenhum objeto” [*KrV*, B 146]; seria, portanto, um pensamento vazio [cf. *KrV*, B 75], i.e., sem realidade objetiva.

Em vista disso, uma apresentação simbólica serviria, então, justamente para que tais conceitos, tais ideias da Razão não permanecessem “vazias”, mas que encontrassem um anteparo na realidade sensível – mesmo que o percurso para estabelecer este anteparo seja, por assim dizer, um tanto **acrobático**. E esta acrobacia não é senão: se quisermos chamar, com algum sentido, de “conhecimento” o uso destes conceitos da Razão, só pode ser um conhecimento simbólico. Neste caso, não se estabelece nenhuma “determinação teórica do objeto, do que ele é em si”, mas apenas uma “determinação prática, do que a ideia dele deve ser para nós e para o uso dela conforme a fins” [*KU*, AA 05: 353].

Assim posto, tal conhecimento simbólico, por analogia, não parece ser outra coisa senão um **conhecimento relacional**: pois estabelecemos uma relação entre o modo de refletir sobre conceitos radicalmente distintos. E ao fazermos isso, aqueles conceitos, aos quais “talvez uma intuição jamais poder[ia] corresponder diretamente” [*KU*, AA 05: 353], tornam-se, por assim dizer, mais “palpáveis”, para que possamos lidar com eles de forma mais “concreta”.

“Simbolização”, tal como Kant parece propor aqui, poderia ser compreendida como “tornar-intuível”, como “concretização”, “sensificação” de um pensamento, que, de outro modo, permaneceria etéreo.¹⁸⁴ Assim, ao falar “da beleza como símbolo da moralidade” [*KU*,

¹⁸⁴ Flach coloca a simbolização de um pensamento em termos do fornecimento de uma “prova de validade” <*Geltungsausweis*> (FLACH, Werner. Zu Kants Lehre von der symbolischen Darstellung. **Kant-Studien**, Bd.73, Heft 1-4 (Jan. 1982), p. 455), conduzindo sua discussão sobre apresentação simbólica de ideias para a filosofia da linguagem. Isso é legítimo, uma que o próprio Kant afirma, em dado momento, que o problema de uma apresentação simbólica “só diz respeito à linguagem e não ao próprio objeto” [*Prol*, AA 04: 357], i.e., aquilo que “lemos” em tal apresentação. No entanto, quando Flach afirma que “a linguagem tem a vantagem <*Vorzug*> de abrir um acesso <*Zugang*> intuitivo ao pensamento teórico (= não-empírico) ou prático”, que “ela nos fornece imagens perceptíveis <*einsichtige Bilder*> desses pensamentos, que são puramente pensados como tais <*dieser rein im Denken als solchen beheimateten Gedanken*>” (Ibid., p. 458), ele parece tem em vista menos aquela “linguagem cifrada” das belas formas natureza, e mais a linguagem da beleza artística. E isso fica claro com sua consideração de que o que torna a doutrina kantiana da apresentação simbólica tão interessante é o fato de que ela abre espaço para uma discussão muito fecunda sobre literatura e poesia (cf. Ibid., p. 459 et seq.). Ora, a apresentação simbólica que Kant tematiza nos parágrafos finais da *Crítica do Juízo estético* parece ter, sim, relação direta com a apresentação de ideias estéticas – como veremos a seguir. E a concepção de tais ideias, como já mencionado, é desenvolvida por Kant, sobretudo, no que chamamos de argumentação “poetológica” da terceira *Crítica*, i.e., a argumentação sobre arte, gênio, etc. Além disso, tal concepção, como bem aponta Allison, “é central

AA 05: 351] e do belo como “símbolo do moralmente-bom” [KU, AA 05: 353], Kant não faz senão afirmar que através dos objetos belos algumas ideias da Razão tornam-se, de certo modo, mais **tangíveis** para nós – e isso parece ficar claro com sua declaração de que “o gosto é no fundo uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais (mediante certa analogia da reflexão sobre ambas as coisas)” [KU, AA 05: 356].

No que precisamente consiste esta “analogia da reflexão sobre ambas as coisas”, Kant procura apresentar da seguinte forma, “sem ao mesmo tempo deixar de observar sua diferença”:

1) O belo apraz *imediatamente* (mas somente na intuição reflexiva, não como a moralidade no conceito). 2) Ele apraz *independentemente de todo interesse* (o moralmente bom na verdade apraz necessariamente ligado a um interesse, mas não a um interesse que preceda o juízo sobre o comprazimento e sim que é pela primeira vez produzido através dele). 3) A *liberdade* da Imaginação (portanto, da sensibilidade de nossa faculdade) é representada no ajuizamento do belo como concordante com a legalidade do Entendimento (no juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo própria segundo leis universais da Razão). 4) O princípio subjetivo do ajuizamento do belo é representado como *universal*, i.e., como válido para qualquer um, mas não como cognoscível por algum conceito universal (o princípio objetivo da moralidade é também declarado universal, i.e., como cognoscível por todos os sujeitos, ao mesmo tempo por todas as ações do mesmo sujeito e isso através de um conceito universal). Por isso o juízo moral não unicamente é capaz de determinados princípios constitutivos, mas somente é possível pela fundação de máximas sobre os mesmos e sobre sua universalidade [KU, AA 05: 353-354].

É em vista da analogia apresentada nestas linhas que Kant parece buscar explicitar aquela suposta semelhança entre as legislações do Juízo e da Razão, i.e., que “o Juízo não se vê submetido a uma heteronomia das leis da experiência [, mas] ele dá a si própria à lei com respeito aos objetos de um comprazimento tão puro, assim como a Razão o faz com respeito à faculdade de apetição”; e é, sobretudo, em vista disso que ele parece justificar aquela referência do Juízo ao “suprassensível no qual a faculdade teórica está ligada, em vista da unidade, com a faculdade prática de um modo comum e desconhecido” [KU, AA 05: 353]. Mas o que é este “suprassensível” ao qual Kant se refere em juízo-de-gosto sobre o belo,¹⁸⁵ e como isso pode servir para compreender a sua analogia entre beleza e moralidade?

para a compreensão de sua consideração de como a beleza simboliza moralidade, e, por tanto, da função mediadora do belo” (ALLISON, op. cit., p. 256). No entanto, centrar a discussão sobre apresentação simbólica na apresentação de ideias estéticas na arte, como o faz Flach, não apenas não parece tomar em consideração que toda e qualquer a beleza – não só na arte, mas também na natureza – é, de acordo com Kant, “a *expressão* de ideias estéticas” [KU, AA 05: 320]; parece, também, não dar conta de que o belo na arte é apenas uma pequena parte da *Crítica do Juízo estético*, que “a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e de que ela apesar disso nos **parece ser natureza**” [KU, AA 05: 306], e que é a apresentação das ideias estéticas na natureza – i.e., o belo da natureza – o cerne da argumentação kantiana na primeira parte da *Crítica do Juízo*.

¹⁸⁵ É importante frisar que se trata, aqui, de investigar o suprassensível e juízos sobre o belo. Isso porque, nos juízos sobre o sublime, Kant deixa bastante clara a presença de um elemento suprassensível e a que ele se refere [cf. KU, AA 05: 250 et seq.].

No todo da *Crítica do Juízo estético*, é na *Dialética do Juízo estético* onde Kant vincula, explicitamente, o adjetivo “suprassensível” a juízos-de-gosto sobre o belo; é ali onde ele introduz uma suposta “antinomia do gosto” [KU, AA 05: 338].

Pretende Kant justificar tal antinomia porque, segundo ele, “sobre o fundamento da possibilidade dos juízos-de-gosto em geral surgem natural e inevitavelmente conceitos conflitantes entre si” [KU, AA 05: 337]. E tais “conceitos conflitantes”, que se refeririam a uma reivindicação de validade universal *a priori* envolvida nestes juízos, não seriam senão: ou “o juízo[-de-gosto] é simplesmente subjetivo” e, como tal, “não tem nenhum direito ao necessário assentimento de outros”, ou o juízo-de-gosto “tem que poder contar com fundamentos [...] que não tenham validade simplesmente privada e, portanto, não sejam simplesmente subjetivos” [KU, AA 05: 338].

Ora, já não havia Kant deixado isso claro no segundo momento da *Analítica*?¹⁸⁶ Se sim, não é claro porque ele retoma isso agora, i.e., o porquê desta “antinomia do gosto”. Além disso, se questiona Kant o peso da *Analítica*, se ele vê a necessidade de reiterar os seus resultados, porque ele coloca lá – e não aqui – a “chave da crítica do gosto”? Com efeito, se tomamos como válidos e consistentes os resultados da *Analítica do Belo* – sobretudo no que tange a universalidade sem conceitos dos juízos-de-gosto estéticos puros – a *Dialética do Juízo estético*, ao menos neste ponto, soa um tanto artificial, para não dizer supérflua.

Em vista disso, não é exatamente claro porque Kant reaviva, agora, esta discussão. O que é claro, sim, é que ele vê (ou, pelo menos, procura ver, em prol de uma argumentação ulterior, que não propriamente sobre a pureza dos juízos-de-gosto) como evidente “a seguinte antinomia com vistas ao princípio do gosto”:

- 1) *Tese*: o juízo-de-gosto não se funda sobre conceitos, pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir mediante demonstrações).
- 2) *Antítese*: o juízo-de-gosto funda-se sobre conceitos, pois do contrário não se poderia, não obstante a diversidade do mesmo, discutir sequer uma vez sobre ele (pretender a necessária concordância de outros com este juízo) [KU, AA 05: 338-339].

Uma distinção entre um “discutir” <*Streiten*> e um “disputar” <*Disputieren*> estabelece Kant, por sua vez, da seguinte forma:

[eles] são na verdade idênticos no fato de que procuram produzir sua unanimidade através de oposição recíproca dos juízo, [mas] são, porém, diferentes no fato de que o último espera produzir essa oposição segundo conceitos determinados enquanto

¹⁸⁶ Cf. RECKI, Birgit. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55-60). In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 191.

argumentos, por conseguinte admite conceitos objetivos como fundamentos do juízo [KU, AA 05: 338].

Tal distinção leva Kant a afirmar, linhas abaixo, que “pode-se discutir sobre o gosto (embora não disputar)” [KU, AA 05: 338]. E é com base nessa distinção (que, na verdade, não é senão entre uma oposição entre o grau de determinação dos conceitos que servem de fundamento do juízo) que propõe ele uma solução tão opaca, tão artificial quanto a própria antinomia do gosto – a saber: mostrar “que o conceito, ao qual referimos o objeto nesta espécie de juízos, não é tomado em sentido idêntico em ambas as máximas do Juízo estético” [KU, AA 05: 339]. Só assim, considera, estas “duas proposições aparentemente contraditórias entre si de fato não se contradi[zem]” [KU, AA 05: 340]; só assim se resolve esta suposta antinomia do gosto.

Com efeito, a resolução desta antinomia e a pretensa conciliação entre tese e antítese propõe Kant da seguinte maneira: “na tese dever-se-ia dizer: o juízo-de-gosto não se fundamenta sobre conceitos *determinados*; na antítese, porém: o juízo-de-gosto contudo se funda sobre um conceito, conquanto *indeterminado*”. Desse modo, conclui ele, “não haveria entre eles nenhum conflito” [KU, AA 05: 340-341].

Por “conceito *determinado*”, Kant se refere a um “conceito do Entendimento, que é determinável por predicados da intuição sensível que lhe correspondem”; por “conceito [...] *indeterminado*”, por sua vez, ele tem em mente um “conceito racional transcendental do suprassensível que se encontra como fundamento de toda aquela intuição, o qual não pode, pois, ser ulteriormente determinado teoricamente” [KU, AA 05: 339].

No entanto, se sua intenção era, com esta “resolução da antinomia do gosto”, esclarecer, trazer alguma luz ao fundamento da possibilidade de reivindicação de universalidade de um juízo subjetivo como o é juízo-de-gosto estético sobre o belo, o que ele parece fazer é justamente o contrário: se abraçando em trevas, se emaranhando em obscuridades. Pois o que seria, afinal, um tal “conceito racional transcendental do suprassensível”, e como ele poderia servir de fundamento para um juízo-de-gosto, sem comprometer a argumentação da *Analítica do Belo*?

Por “conceito racional do suprassensível” compreende Kant

um conceito que não se pode absolutamente determinar por intuição, pelo qual não se pode conhecer nada, por conseguinte também não *permite apresentar nenhuma prova* para o juízo-de-gosto [...] [, mas] que se encontra como fundamento do objeto (e também do sujeito que julga) enquanto objeto dos sentidos, por conseguinte enquanto fenômeno [KU, AA 05: 340].

Ora, um conceito através do qual não conhecemos, não determinamos nada sobre o objeto da intuição, mas que, contudo, se encontra à base deste, “enquanto objeto dos sentidos” é o conceito de conformidade a fins, já apresentado na *Analítica*. Com efeito, Kant parece recuperá-lo, agora, ao afirmar que aquele conceito (indeterminado) sobre o qual se funda o juízo-de-gosto é o conceito “de um fundamento em geral da conformidade a fins subjetiva da natureza para o Juízo” [KU, AA 05: 340]; um conceito que, já o sabemos, não determina nada acerca dos fenômenos, mas que nos permite considerá-los – e isso de um modo universalmente válido – como organizados, arranjados de uma certa forma.

O que é novo, porém – e não chama pouca atenção –, é o fato de que, de acordo com Kant, o “princípio determinante [deste conceito de conformidade a fins] talvez se situe no conceito daquilo que pode ser considerado como o substrato suprassensível da humanidade” [KU, AA 05: 340]: uma “ideia indeterminada [...] em nós”, a qual “somente pode ser-nos indicada como a única chave para o deciframento desta faculdade oculta a nós próprios em suas fontes [, e que] não pode ser tornada compreensível por nada ulterior” [KU, AA 05: 341].

Ora, se Kant se detivesse na caracterização daquele “conceito *indeterminado*” como o de um conceito de conformidade a fins, a antinomia do gosto – ao menos à primeira vista – não fugiria das considerações da *Analítica*. Poderia ser redundante, é verdade, mas não nada muito diferente da já-repetitiva argumentação kantiana. O problema parece surgir, precisamente, quanto ele nos fala, nos introduz a ideia desse “conceito racional do suprassensível”.

No entanto, Kant parece, de algum modo, compelido a fazê-lo. E isso fica claro quando afirma que “a eliminação da antinomia do Juízo estético” – a exemplo das antinomias da Razão teórica pura e da Razão prática – “coag[e-nos] a contragosto a olhar para além do sensível e a procurar no suprassensível o ponto de convergência de todas as nossas faculdades *a priori*; pois não resta nenhuma outra saída para fazer a Razão concordar consigo mesma” [KU, AA 05: 341].

De fato, toda antinomia, até então, conduziu Kant ao suprassensível. Com efeito, na *Crítica da Razão Pura*, apresenta ele as seguintes antinomias, os seguintes conflitos das ideias transcendentais: “o mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites” ou “o mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço” [KrV, B 454-455] (antinomia do espaço e do tempo); “toda substância composta no mundo consta de partes simples e por toda parte nada existe a não ser o simples ou o que é composto dele” ou “nenhuma coisa composta no mundo consta de partes simples e por toda parte nada simples existe” [KrV, B 462-463]

(antinomia do tomismo e do atomismo das partes); “a causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto [, pois] para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade” ou “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis na natureza” [*KrV*, B 472-473] (antinomia da liberdade e do determinismo causal); e, finalmente, “ao mundo pertence algo que, ou como sua parte ou sua causa, é um ente absolutamente necessário” ou “não existe em parte alguma um ente absolutamente necessário, nem no mundo nem fora dele, como sua causa” [*KrV*, B 480-481] (antinomia do ente absolutamente necessário).

As duas primeiras denomina Kant antinomias “matemáticas”; as duas últimas, “dinâmicas” [cf. *KrV*, B 556 et. seq.]. Aquelas se tratam de antinomias matemáticas porque envolvem divisões e subdivisões “do mundo no grande e no pequeno” [*KrV*, B 448]; estas, de antinomias dinâmicas porque, entre teses e antíteses,

talvez ocorra um pressuposto que possa subsistir compativelmente com a pretensão da Razão, e desde que o juiz complementa à escassez de razão dos argumentos que ambas as partes aduziram falsamente como fundando o próprio ponto de vista, a disputa pode ser assim levada a um *compromisso* que satisfaça ambos os contendores, coisa impossível de fazer-se com respeito ao conflito na antinomia matemática [*KrV*, B 557-558].

Em cada uma das antinomias matemáticas, considera Kant “falsas ambas as afirmações contraditórias” e, segue ele, “todas as representações dialéticas da totalidade, na série das condições para um condicionado dado, [são] de ponta a ponta do *mesmo gênero*”. E isso porque, continua, “trat[a]-se sempre de uma série na qual a condição e o condicionado, enquanto membros da mesma [série], se conect[am] e [são], devido a isso, *homogêneos*”. A falsidade de ambas afirmações, conclui Kant, deve-se do fato de que “numa tal série o regresso jamais é pensado completamente, ou então, caso isto devesse ocorrer, um membro condicionado em si teria de ser falsamente admitido como um primeiro, e, por tanto, como incondicionado” [*KrV*, B 556].

No caso da antinomia do espaço e do tempo, a falsidade da contradição é apresentada da seguinte forma:

todo o início está no tempo e todo o limite do extenso se situa no espaço. O espaço e o tempo, porém, só são no mundo dos sentidos <*Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt*>. Portanto, unicamente fenômenos *no mundo* são de um modo condicionado; *o mundo* mesmo, no entanto, não é nem condicionado nem limitado de um modo incondicionado [*KrV*, B 550].

Assim, ao que parece, por um lado, não posso dizer que o mundo é finito, “pois o limite absoluto [...] é empiricamente impossível” – e isso porque “devemos subordinar todo o fenômeno, enquanto condicionado, a ou outro, enquanto a sua condição” [KrV, B 548], num “regresso indeterminavelmente continuado (*in indefinitum*)” [KrV, B 546]; mas, por outro lado, tampouco posso dizer “que o mundo é *infinito* segundo o tempo passado ou segundo o espaço” – e isso porque tal “conceito de magnitude, enquanto o de uma infinitude dada”, bem como de um regresso *in infinitum*, “desde uma percepção dada até tudo aquilo que limita esta última série, tanto no espaço quanto no tempo pretérito”, pressupõem um magnitude infinita do mundo, o que “é empiricamente, portanto, com respeito ao mundo enquanto um objeto dos sentidos, absolutamente impossível” [KrV, B 548].

No caso da antinomia do tomismo e do atomismo das partes, por sua vez, não podemos afirmar que não existe nada simples no mundo, nada que não possa ser subdividido em parte. Isso porque, se “todo espaço intuído em seus limites é um todo tal que, em toda a decomposição, as suas partes sempre são, por sua vez, espaços [...] [, de modo que] todo o espaço limitado divisível ao infinito”, isso também se aplica, considera Kant, “de um modo totalmente natural”, “a um fenômeno externo (corpo) encerrado em seus limites”, cuja divisibilidade “funda-se sobre a divisibilidade do espaço, o qual constitui a possibilidade do corpo enquanto um todo extenso” [KrV, B 552-553]. No entanto, pontua ele linhas abaixo,

mesmo que esta regra do progresso ao infinito na subdivisão de um fenômeno, enquanto um mero preenchimento do espaço, ocorra sem sombra de dúvidas, não pode ela valer caso também pretendamos estendê-la à quantidade de partes já distinguida de certo modo no todo dado a ponto de perfazerem um *quantum discretum* [KrV, B 554]

E isso porque, pondera, “tão logo algo seja admitido como um *quantum discretum*, a quantidade de unidade em tal está determinada e também é, conseqüentemente, sempre igual a um número” [KrV, B 555], não podendo, portanto, ser subdividida ao infinito. O problema de ambas proposições sobre um possível tomismo ou atomismo das partes de um todo parece ser, então, este:

[por um lado,] o todo não está já dividido em si mesmo [, e,] em decorrência disso, a divisão pode determinar no todo uma quantidades de partes que dependerá do quanto se pretende progredir no regresso da divisão. Por outro lado, no caso de um corpo orgânico articulado ao infinito, o todo já é representado, exatamente através deste conceito, como dividido, podendo uma quantidade de partes determinadas em si mesma, ser encontrada antes de todo o regresso da divisão [KrV, B 554-555]

Com isso, conclui Kant, “contradizemos a nós mesmos, enquanto encaramos esta involução infinita tanto como uma série jamais a completar (infinita) quanto ainda como uma série completa numa reunião”. Determinar se um todo pode ser dividido em partes simples, e se estas partes podem, gradativamente, serem remetidas a uma parte simples “mais básica” – esta sim, indivisível –, é algo que foge à nossa compreensão. Pois a questão de saber “até que ponto, no entanto, se estende a divisão transcendental de um fenômeno em geral, não é uma questão da experiência”. Isso porque se trata, antes, “de um *principium* da Razão, na decomposição do extenso, jamais considerar o regresso empírico, de acordo com a natureza deste fenômeno, como absolutamente completo” [*KrV*, B 555].

Ora, disso se segue – argumenta Kant – que tanto na antinomia do espaço e do tempo, quanto na antinomia do tomismo e do atomismo das partes,

a dificuldade, que não pod[e] ser suprimida por qualquer acordo, nas sim exclusivamente pelo seccionamento cabal do nó, consit[e] em que a Razão torn[a] a série ou *muito longa* ou *muito curta* para o Entendimento, de forma que este nunca pod[e] igualar-se à ideia adequada [*KrV*, B557]

Em duas palavras, uma antinomia matemática parece reconhecer a possibilidade do infinito, do incondicionado, do incognoscível. Mas tanto tese quanto antítese, justamente, fazem afirmações (entre si, excludentes) sobre o que não se pode responder de modo satisfatório. Assim, a alternativa de Kant é declarar que, uma vez que não se pode afirmar algo sobre o incognoscível, tanto tese quanto antítese são falsas: não podemos afirmar nada, com precisão, sobre os limites espaço-temporais do mundo; não podemos afirmar nada, com precisão, sobre os limites da decomposição dos corpos extensos.

Já nas antinomias dinâmicas, por sua vez, reconhece-se o incondicionado “enquanto puramente *inteligível*” e não como cognoscível, i.e., não procuramos nele respostas determinadas. Mediante tal reconhecimento, considera Kant, “a Razão se satisfaz e o incondicionado é anteposto aos fenômenos, sem com isso confundir a série dos últimos, enquanto condicionados, nem romper e assim violar os princípios do Entendimento” [*KrV*, B558-559].

No caso da antinomia da liberdade e do determinismo causal, afirma Kant que “com respeito ao que acontece no mundo, só se pode conceber dois tipos de causalidade: ou segundo a *natureza* ou a partir da *liberdade*”. Aquela, “consiste na conexão, no mundo sensível, de um estado com um estado anterior do qual aquele decorre segundo uma regra” [*KrV*, B 560]; esta, na causalidade a partir da “faculdade de iniciar *por si mesmo* um estado, cuja causalidade, pois,

não está por sua vez, segundo a lei da natureza, sob uma outra causa que a determinou quanto ao tempo” [KrV, B 561].

Ora, embora Kant reconheça “que, num contexto da natureza, a interconexão universal de todos os fenômenos é uma lei inflexível” [KrV, B 565], ele nos fala, igualmente, da “*possibilidade da causalidade mediante liberdade, em união com a lei universal da necessidade natural*” [KrV, B 566]. Como? Demonstrando que uma causalidade a partir da liberdade não está em conflito com uma causalidade segundo a lei da natureza, “já que na primeira é possível uma relação a um gênero de condição totalmente diverso do que na última”, demonstrando, por conseguinte que “a lei desta não afeta a anterior, e que, portanto, ambas podem ocorrer independentemente uma da outra e sem interferência recíproca” [KrV, B 885].

Quais “gêneros de condição totalmente diversos” seriam estes? Ora, no caso da causalidade da lei da natureza tratar-se-ia de uma lei de causalidade *empírica*, e, neste caso, se considera que as ações de um sujeito, no mundo dos sentidos,

enquanto fenômenos, se interconectariam completamente com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza e poderiam ser derivadas destes, enquanto esses são as suas condições, constituindo, pois, em conjunção com os mesmos, membros de uma única série da ordem natural [KrV, B 567];

no caso da causalidade mediante liberdade, por sua vez, tratar-se-ia de uma causalidade *inteligível*, mediante a qual “aquele sujeito é a causa daquelas ações enquanto fenômenos, ele mesmo, no entanto, não se subordinando a quaisquer condições da Sensibilidade e não sendo, pois, um fenômeno” [KrV, B 567].

Neste último caso, avalia Kant, o sujeito é considerado não só em sua natureza sensível, mas como ser dotado de Razão: “a condição de todas as ações de arbítrio sob as quais se manifesta o ser humano”; aqui, considera,

não vale qualquer *antes* ou *depois* [, pois] sem levar em conta a relação temporal na qual está com outros fenômenos, cada ação consiste no efeito imediato do caráter inteligível da Razão pura, a qual, portanto, age de um modo livre sem estar dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais, por fundamentos externos e internos, porém precedentes segundo o tempo [KrV, B 581].

Cabe frisar que, com isso, não demonstra Kant a “*realidade efetiva*” ou mesmo a “*possibilidade da liberdade*”; o que ele faz, sim, é mostrar que antinomia da liberdade e do determinismo causal “repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos *não conflita* <nicht widerstreite> com a causalidade a partir da liberdade”: esta é, conclui ele, “a

única coisa que podíamos fazer e também aquela que única e exclusivamente nos interessava” [KrV, B 586].

Finalmente, no caso da antinomia do ente absolutamente necessário, considera Kant que “em parte alguma da série da existência dependente pode haver, já que tudo é mutável no conjunto dos fenômenos e, portanto, condicionado na existência, qualquer membro incondicionado cuja existência fosse absolutamente necessária” [KrV, B 587]. No entanto, segue ele linhas abaixo, “este princípio de modo algum desmente a asserção de que toda a série possa estar fundada sobre algum ente inteligível (e que, devido a isso, está livre de toda condição empírica, contendo antes o fundamento da possibilidade de todos estes fenômenos)”, de modo que

a contingência universal de todas as coisas naturais, bem como de todas as suas condições (empíricas), pode muito bem coexistir com o pressuposto arbitrário de uma condição necessária, embora puramente inteligível; e como não é possível encontrar qualquer contradição verdadeira entre estas afirmações, *ambas podem ser verdadeiras* [KrV, B 590].

A pressuposição de um ente absolutamente necessário, como causa do mundo, não parece ser, então, algo impossível – ao menos, não para o pensamento:

[pois] tanto todas as coisas do mundo dos sentidos podem ser totalmente contingentes, e, portanto, também possuir uma existência que é sempre tão-só empiricamente condicionada, quanto também pode ocorrer [i.e., não parece logicamente impossível] uma condição não-empírica de toda a série, ou seja, um ente incondicionadamente necessário [KrV, B 588].

Mais uma vez, Kant não está interessado, aqui, em “demonstrar a existência incondicionadamente necessária de um ente, ou de sequer nisto fundamentar a possibilidade de uma condição puramente inteligível da existência dos fenômenos do mundo sensível”; trata-se antes, considera ele,

tão somente de [...] cercear [...] a lei do uso meramente empírico do Entendimento no sentido de que ela nem decida sobre a possibilidade das coisas em geral *nem* declare o inteligível *como impossível* simplesmente porque este não é por nós utilizado na explicação dos fenômenos” [KrV, B 590]

Feito isso, vê-se que “pensar um fundamento inteligível dos fenômenos, i.e., do mundo dos sentidos, e pensá-lo como liberto da contingência dos fenômenos, não é contrário a nenhum regresso empírico irrestrito na série dos fenômenos, nem à contingência universal dos mesmos”. E isso porque se, como pontua Kant, “a Razão segue a sua trilha no uso empírico e a

sua trilha particular no uso transcendental”, “o uso empírico da Razão (no que concerna às condições da existência no mundo dos sentidos) não é afetado pela admissão de um ente puramente inteligível”. Antes, a admissão de tal ente não significa senão a adoção de um “fundamento, para nós puramente transcendental e desconhecido, da possibilidade da série sensível em geral”; de um ente cuja

existência independe de todas as condições sensíveis e incondicionadamente necessária no que respeita às mesmas, de modo algum se opõe à contingência ilimitada dos fenômenos, e, por isso também, não ao regresso na série de condições empíricas, o qual não cessa em ponto algum [*KrV*, B 591-593].

Em duas palavras, enquanto algo “pensado totalmente fora da série do mundo sensível (enquanto *ens extramundanum*)” [*KrV*, B 589], tal ente inteligível não está submetido à contingência necessária dos fenômenos do mundo sensível. Kant parece, então, pretender desfazer a antinomia afirmando que não há contradição em pensar a existência de um ente absolutamente necessário, uma vez que este ente não estaria submetido às leis do mundo sensível.¹⁸⁷ Assim apresenta e dissolve Kant, na *Dialética* da primeira *Crítica*, as antinomias da Razão pura no seu uso teórico.

Já na *Crítica da Razão Prática*, afirma Kant que

no Sumo Bem que, para nós é prático, i.e., a ser tornado efetivo por nossa vontade, a virtude e a felicidade são pensadas como ligadas necessariamente, de modo que uma não pode ser admitida por uma Razão prática pura, sem que a outra também lhe pertença [*KpV*, AA 05: 113].

Ora, já vimos que esta ligação entre felicidade e a virtude – i.e., a dignidade a ser feliz, conquistada pelo agir genuinamente moral –, o Sumo Bem, tem sua promoção obrigada pela lei moral, e que a impossibilidade de sua realização implica na falsidade desta lei.¹⁸⁸

No entanto, o que ele afirma agora, também, é que esta ligação não é senão sintética, i.e., uma “conexão da causa com o efeito, porque ela concerne a um bem prático, i.e., àquilo

¹⁸⁷ No entanto, uma vez que suas proposições iniciais eram “ao mundo pertence algo que, ou como sua parte ou sua causa, é um ente absolutamente necessário” e “não existe em parte alguma um ente absolutamente necessário, nem no mundo **nem fora dele**, como sua causa”, não fica exatamente claro como a admissão de um *ens extramundanum* não entra em conflito com a afirmação de que não existe um ente absolutamente necessário nem fora do mundo. Por um lado, poder-se-ia argumentar que tal ente extramundano não pode ser referido à categoria modalidade de “existência” – uma vez que as categorias só se aplicam, legitimamente, a fenômenos; assim, todo *ens extramundanum*, em sentido estrito, **não existe**. Por outro lado, porém, não deixa de soar estranha a conciliação de Kant entre a negação de uma causalidade inteligível (mesmo fora do mundo) e a admissão da possibilidade de uma tal causa puramente inteligível dos fenômenos do mundo sensível. Contudo, demorar-me ainda mais sobre este tema é algo que escapa às pretensões deste trabalho.

¹⁸⁸ Cf. nota 93.

que é possível pela ação”. E é em vista desta relação de causa e efeito que apresenta ele a seguinte antinomia da Razão prática: “ou o desejo por felicidade tem de ser a causa motriz para máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem de ser a causa eficiente da felicidade” [*KpV*, AA 05: 113].

O problema é, considera Kant, que ambas afirmações são falsas: por um lado, “as máximas que colocam o fundamento de determinação da vontade no anseio por sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude”; por outro,

toda a conexão prática das causas e dos efeitos do mundo, como resultado da determinação da vontade, guia-se não pelas intenções morais da vontade, mas pelo conhecimento das leis da natureza e pela capacidade física de utilizá-las para seus propósitos [*KpV*, AA 05: 113].

Assim, conclui, “nenhuma conexão necessária entre a felicidade e a virtude, que seja suficiente para o Sumo Bem, pode ser esperada no mundo a partir da mais exata observância das leis morais” [*KpV*, AA 05: 113-114].

No primeiro caso, já havia argumentado Kant, agir em busca da felicidade não é senão agir segundo o “princípio do amor de si mesmo”, de uma “faculdade de apetição inferior” <*unteres Begehrungsvermögen*> [*KpV*, AA 05: 22]. Ora, tal princípio

pod[e] certamente conter regras gerais da habilidade [...] [,] mas preceitos práticos que se fundam sobre esses princípios nunca podem ser universais, pois o fundamento de determinação da faculdade de apetição está fundado no sentimento de prazer e desprazer [empírico, sensorial], que nunca pode ser considerado como visando universalmente os mesmos objetos [*KpV*, AA 05: 25-26].

Com efeito, como apontou ele noutro lugar, “é totalmente diferente fazer um ser humano feliz ou fazê-lo bom, e fazê-lo prudente e finório em atenção ao seu interesse ou fazê-lo virtuoso” [*GMS*, AA 04: 442].

No segundo caso, lamentavelmente, Kant tem ciência de que agir moralmente no mundo sensível não nos dá qualquer garantia de felicidade. Felicidade não se segue da virtude do agir. De fato, se o agir é virtuoso na medida em que obedece a lei prática da Razão, ele já havia deixado claro aquelas pessoas “mais experimentadas no uso da Razão [...] descobrem contudo que mais se sobrecarregaram de fadigas do que ganharam em felicidade” [*GMS*, AA 04: 395-396].

Ora, Kant busca suprimir essa antinomia da Razão prática ponderando que a segunda proposição,

a de que a intenção da virtude produz necessariamente felicidade, *não é absolutamente falsa*, mas apenas na medida em que essa intenção é considerada como a forma da causalidade no mundo sensível e, portanto, caso eu admita a existência nesse mundo sensível como o púnico modo de existência do ser racional [KpV, AA 05: 114].

Assim, conclui, “[essa] proposição é apenas *condicionalmente* falsa”: condicionada pelo reconhecimento (ou não) da “minha existência também como númeno no mundo do Entendimento” [KpV, AA 05: 114].

Para suprimir esta antinomia, portanto, para a ligação entre virtude e felicidade, “nos vemos necessitados a buscar tão longe, a saber, na conexão com um mundo inteligível, a possibilidade do Sumo Bem, essa meta estabelecida pela Razão a todos os seres racionais para todas a suas aspirações morais” [KpV, AA 05: 115]. E esta “conexão com um mundo inteligível” não é senão o reconhecimento (ou, pelo menos a admissão da possibilidade) do suprassensível para a realização daquilo que a Razão, em seu uso prático, nos obriga a promover.

Ora, disso se vê que, de fato, tanto numa antinomia da Razão em seu uso teórico, quanto em seu uso prático, toda eventual solução (ou dissolução) nos coage “a olhar para além do sensível” [KU, AA 05: 341] – seja para reconhecer que base do problema está além da nossa compreensão (e que, portanto, nada se pode afirmar sobre tese ou antítese), seja para reconhecer a possibilidade de conciliar sensível e inteligível sem qualquer contradição. Mas no que implicaria este “olhar para além do sensível” numa antinomia do gosto?

Já na *Introdução* publicada com a *Crítica do Juízo* pontua Kant que

o Entendimento fornece, mediante a possibilidade das suas leis *a priori* para a natureza, uma demonstração de que somente conhecemos esta como fenômeno, por conseguinte simultaneamente a indicação de um substrato suprassensível da mesma, deixando-o no entanto completamente *indeterminado* [KU, AA 05: 196].

Ora, assim como uma ilha só se deixa perceber em conjunto com o oceano que a circunda – essa é a metáfora empregada por Kant na primeira *Crítica* [cf. KrV, B 295] – a natureza, limitada à possibilidade das leis *a priori* do Entendimento, i.e., condicionada, deixa-se pensar em relação àquilo que foge estas leis, i.e., relação ao suprassensível: o incondicionado, além do condicionado; o incognoscível, além do cognoscível.

Mas, pode-se perguntar: por que pensá-lo? Por que pensar a natureza não só em termos do sensível, mas também, por assim dizer, em termos do inteligível? Afinal,

não poderíamos porventura contentar-nos com o que ela [enquanto natureza sensível] contém, ou também [...] não teríamos que contentar-nos com isso por necessidade, no caso em que em parte alguma fosse encontrado um terreno sobre o qual pudéssemos edificar [KrV, B 295]?

Ora, já sabemos que a Razão se sente importunada, incomodada por questões que estão além da natureza sensível [cf. KrV, A VII], que ela

é impelida por um pendor de sua natureza, a ultrapassar o uso da experiência e a se aventurar, num uso puro mediante simples ideias, até os limites extremos de todo o conhecimento, bem como a não encontrar paz antes de atingir a completude de seu círculo num todo sistemático e autossubsistente [KrV, B 825]

É em vista deste “pendor” que nos aventuramos no suprassensível. Mas, além disso, i.e., para além deste desejo de completude sistemática, consideramos a natureza não só como sensível, mas também como inteligível porque – e este parece ser o “sentido superior” daquela “linguagem cifrada pela qual a natureza [...] fala-nos figuradamente” [KU, AA 05: 301-302] – há um ganho, ou pelo menos, uma certa tranquilização em fazê-lo.

Em que sentido? Ora, o ser humano, até onde ele mesmo sabe, é o único ser racional que habita o mundo dos sentidos – o único ser com esta “dupla cidadania”: sensível e inteligível. Enquanto habitante do mundo sensível, ele está submetido às leis da necessidade, da mecânica, de causa e efeito; enquanto habitante do mundo inteligível, ele é capaz de agir por liberdade, i.e., “de iniciar *por si mesmo* um estado, cuja causalidade, pois, não está por sua vez, segundo a lei da natureza, sob outra causa que a determinou quanto ao tempo” [KrV, B 561]. Lá, ele emprega todo seu Entendimento dentro dos limites daquilo que pode saber: a experiência possível; aqui, ele emprega sua Razão prática pura e descobre como deve agir: obedecendo a lei moral e cumprindo com aquilo que ela, dentro de nossas limitações, nos comanda promover, i.e., o Sumo Bem. Mundo sensível e mundo inteligível seriam, então, duas esferas, dois domínios que se intersectam num único ser: no ser racional humano.

Mas, se assim for, surge disso um problema: ele, o ser humano, vê a si mesmo com exceção.¹⁸⁹ Como o único ser racional atuante no mundo dos sentidos, sua posição perante a natureza é (ou parece ser) de não-pertencimento. No entanto, quão problemático, quão incômodo seria para o ser humano aceitar que sua Razão é um desvio, um ponto fora da curva no todo no mundo sensível?

Ora, desde um ponto de vista prático, a Razão é aquilo que o ser humano dispõe “não para levar em consideração seu bem-estar e seu sofrimento <*sein Wohl und Weh*>”, mas

para uma função mais elevada, a saber, não só para refletir sobre aquilo que seja, em si bom ou mau <*gut oder böse*> e que somente a Razão pura e de modo algum

¹⁸⁹ Cf. RECKI, 1993, p. 103.

sensivelmente interessada pode julgar, mas também para distinguir totalmente entre este julgamento e aquela consideração sobre o seu bem-estar e seu sofrimento, a fim de tornar o primeiro a condição suprema dessa última [*KpV*, AA 05: 62].

Com efeito, para levar em consideração o bem-estar e o sofrimento, dispomos de instinto [cf. *GMS*, AA 04: 395-396]. Mas de instinto também dispõem os animais! Assim, o que essencialmente nos distingue destes – Kant dirá, nos “eleva acima da animalidade” [*KpV*, AA 05: 160], da nossa “limitação animal” [*KU*, AA 05: 355] – não é senão a Razão, i.e., a nossa racionalidade.

E esta mesma racionalidade – o que não é nenhum pouco surpreendente – também é o distintivo entre nós, ser humanos, e outros animais no âmbito teórico, i.e., no que diz respeito a nossas faculdades-de-conhecimento. Nos últimos, pontua Kant, “não encontramos qualquer fundamento para pensar uma faculdade como condicionada de um outro modo que não o meramente sensível”; aquele, i.e., o ser humano, por sua vez,

que de outra maneira conhece toda a natureza somente através dos sentidos, se conhece a si mesmo também mediante uma pura apercepção, e isto em ações e determinações internas que ele de modo algum pode contar como impressões dos sentidos; para si mesmo, ele certamente é, de uma parte, fenômeno, mas se outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da Sensibilidade. Denominamos estas faculdades de Entendimento e Razão. Em particular a última se distingue, de uma forma bem própria e especial, de todas as forças empiricamente condicionadas, já que ela pondera os seus objetos somente segundo ideias, determinando, a partir disto, o Entendimento a então fazer uso empírico de seus conceitos também puros [*KrV*, B 574-575].

Ora, se a Razão parece ser um “desvio” do mundo sensível, o ser humano teria de aceitar, com isso, a “natureza ‘inatural’”¹⁹⁰ daquilo que, precisamente, o distingue dos outros animais. Na tentativa, porém, de provar a si mesmo que sua racionalidade não é uma contingência, um “corpo estanho” num mundo da necessidade, ele mantém um desejo especulativo: de que a natureza não seja, de todo, alheia à Razão.

O ser humano busca, com isso, uma conciliação. Ao pensar a natureza como inteligível, como conforme a fins, racionalmente organizada, ele sente que o mundo é adequado a ambos aspectos de sua “dupla cidadania” sensível-racional; ele sente que o intelectual encontra seu lugar no espaço-temporal.

Com isso, por um lado, sentimo-nos tranquilizados. Isso porque “o cenário que aguarda do outro lado da conformidade a fim da natureza é o inferno caótico em que impera o

¹⁹⁰ HAMM, Christian. A natureza “inatural” da razão em Kant. *Studia Kantiana*, v. 11, n. 15 (dez. 2013), p. 154 et seq.

desencontro entre as formas naturais e os conceitos, que produziria uma autêntica catástrofe para nossa existência”. Assim, “preferimos dar ouvidos àquilo que nos dá esperança de que até os estratos mais profundos do empírico se deixarão classificar com respeito a padrões lógicos”.¹⁹¹ “como se o princípio transcendental de conformidade a fim levantasse a incômoda carga da possibilidade do caos de nossas costas”.¹⁹²

Por outro lado, porém, a possibilidade de pensar a natureza enquanto algo inteligível não nos livra apenas de “caminh[ar] sem rumo”, da privação daquela “música originária que separa a reflexão humana, laboratório de toda experiência empírica, da reflexão¹⁹³ animal, mera função do instinto”.¹⁹⁴ Não: a consideração de uma natureza inteligível não só nos tranquiliza num âmbito teórico-especulativo. Antes, vemos (ou poderíamos ver) nisso ganhos, por assim dizer, também num âmbito prático.

Isso porque a Razão, no seu uso prático, é imperativa, intransigente: ela nos obriga com o peso de uma lei (moral) e **não faz concessões** [cf. *GMS*, AA 04: 402 et seq.; 421 et seq.]. Todo ser racional está submetido a esta lei e nós, seres racionais humanos obedecemos-na na medida em que agimos moralmente, seguindo aquilo que Kant cunha nas fórmulas do imperativo categórico [cf. *GMS*, AA 04: 402; 421; 429; 432-434; 436-440]: assim obedecemos ao mandamento da Razão; assim fazemos o que está ao nosso alcance¹⁹⁵ na promoção do Sumo Bem.

No entanto, o caminho do agir genuinamente moral não é brando: ele envolve suprimir nossos desejos, nossas inclinações e impulsos, e prestar atenção unicamente à lei prática da Razão. Mas quão menos pedregoso, quão menos inóspito pareceria este caminho, se pressupuséssemos que a natureza sensível não é só apta, mas mesmo favorável ao cumprimento

¹⁹¹ SÁNCHEZ MADRID, Contingencia y transcendentalidad: la Primera Introducción de la Crítica del Juicio y la catábasis reflexiva de la Lógica transcendental. In: KANT, Immanuel. **Primera introducción de la crítica del juicio**. Edición bilingüe (intro., ed. crítica e trad. Nuria Sánchez Madrid). Madrid: Escolar y Mayo, 2017, p. 53-54.

¹⁹² Ibid., p. 60.

¹⁹³ “Reflexão”, aqui, em sentido fraco. Isso porque, embora admita que animais “não são máquinas, como o quer Descartes” [*KU*, AA 05: 464, nota] (cf. *Disc*, AT VI, p. 55 et seq.), Kant considera que eles não têm “o eu no pensamento” [*Anth*, AA 07: 127]; eles não têm Entendimento, e embora possam “conhecer <kennen> (noscere) algo ou representar-se algo em comparação com outras coisas tanto no que toca à identidade <Einerleiheit> quanto no que diz respeito a diferença <Verschiedenheit>”, eles não a conhecem “com consciência, quer dizer, reconhec[em] <erkennen> (cognoscere)” [*Log*, AA 09: 65]. E uma vez que “reflexão” – num nível mais básico, não restrita ao juízo reflexionante – não é senão “a consideração <Überlegung> do modo como diferentes representações podem ser compreendidas em uma consciência” [*Log*, AA 09: 94], se animais são incapazes de ter consciência, são também, *stricto sensu*, incapazes de refletir.

¹⁹⁴ SÁNCHEZ MADRID, op. cit., p. 45.

¹⁹⁵ Com efeito, ao agir moralmente, cumprimos com nosso quinhão na realização do Sumo Bem; o restante se dá, de acordo com Kant, “por intermédio de um [suposto, postulado] autor inteligível da natureza” [*KpV*, AA 05: 115]: o único ser capaz de estabelecer, num mundo suprassensível, “o nexa necessário entre a moralidade e a felicidade, que lhe é proporcional” [*KpV*, AA 05: 124].

destas nossas disposições morais? A consideração da natureza não só como algo sensível, mas inteligível, nos dá, por assim dizer, este **fôlego** e este **incentivo** para acreditar que as exigências que a nos faz não são tão abstratas quanto parecem ser: pois considerar a natureza inteligível é considerá-la conforme a fins, e uma natureza conforme a fins, em última instância, é conforme a um fim último, que é o ser racional humano [cf. *KU*, AA 05: 431 et seq.].

Ora, daquelas três perguntas que concentram “todo interesse de minha Razão (tanto o especulativo quanto o prático)”, restou à *Crítica do Juízo* (tentar) responder “que me é permitido esperar?” [*KrV*, B 833]. Assim, se preciso que as exigências da Razão não sejam vazias, preciso que estas sejam **minimamente realizáveis**.¹⁹⁶ Por conseguinte, se preciso cumprir com minhas disposições racionais (a fim de que a Razão não seja um mero adereço à minha existência), me parece permitido esperar um mundo, uma natureza compatível com estas disposições. E a natureza se torna (ou, pelo menos, é vista, considerada como) compatível a estas disposições na medida em que ela é pensada conformemente a fins, i.e., inteligível, com um “subsolo imprescindível e definitivo”¹⁹⁷ que é (ou parece ser) aquele substrato suprassensível: o “primeiro cimento da Razão”, a partir do qual “o motor de nosso pensamento sai ao encontro do mundo”,¹⁹⁸ e procura nele respostas às suas aspirações – tanto teóricas quanto práticas.

O que é curioso – mas não de todo imprevisível, visto a já mencionada primazia da Razão em seu uso prático¹⁹⁹ – é que a consideração de uma natureza inteligível, conforme a fins parece desaguar, necessariamente, numa argumentação **moral**. E isso parece ficar claro quando Kant pondera: “que *uso* podemos fazer de nosso Entendimento, mesmo com respeito à experiência, se não nos propormos fins?” Contudo, “os fins supremos <die höchsten Zwecke>”, segue ele, “são os da moralidade, e só a Razão pura pode dá-los ao nosso conhecimento” [*KrV*, B 844], de modo que “a Razão pura contém, não em seu uso especulativo, mas sim num certo uso **prático**, a saber o moral, princípios da *possibilidade da experiência*” [*KrV*, B 835].

Ora, se “natureza-conforme-a-fins” não parece ser outra coisa senão “natureza-conforme-ao-ser-humano”, tal conformidade ao ser humano parece implicar, pode-se pensar, numa natureza conforme às demandas de sua Razão. Com efeito, já sabemos que a Razão demanda uma unidade sistemática da natureza, a fim de tornar conhecimentos avulsos do Entendimento uma ciência.²⁰⁰ No entanto, o que propõe Kant, agora, é “um tipo particular de

¹⁹⁶ Visto que a Razão não pode exigir o impossível, cf. nota 93.

¹⁹⁷ SÁNCHEZ MADRID, op. cit., 43.

¹⁹⁸ Ibid., p. 80.

¹⁹⁹ Cf. nota 186.

²⁰⁰ Cf. capítulo 2, seção 2.2 do presente trabalho.

unidade sistemática, a saber, a moral” [KrV, 835]: que a natureza seja pensada, portanto, não só como articulada desde um ponto de vista epistêmico, mas também, por assim, dizer, moralmente arquitetada; apta não só à realização do saber, mas às pretensões do agir.

E visto que não há duas, mas “uma só e mesma Razão, que só na aplicação se deve diferenciar” [GMS, AA 04: 391], é de se supor que aquelas “unidades” demandadas pela Razão “não perfaçam uma rapsódia; ao contrário, têm que constituir um sistema unicamente no qual é possível sustentar e promover os fins essenciais da Razão” [KrV, B 860]. Ora, tal “unidade das unidades” parece Kant apresentar da seguinte forma:

esta unidade sistemática dos fins nesse mundo de inteligências <Welt der Intelligenzen>, que enquanto mera natureza pode ser chamado tão-somente de mundo sensível, mas que enquanto um sistema da liberdade pode ser denominado mundo inteligível, i.e., moral (*regnum gratiae*), também nos conduz inevitavelmente à unidade finalística de todas as coisas que constituem este grande todo segundo leis universais da natureza (tal como a primeira está de acordo com as leis universais necessárias da moralidade), unindo a Razão prática com a especulativa [KrV, B 843].

Mas para tanto, i.e., para tal “unidade finalística de todas as coisas que constituem este grande todo segundo leis universais da natureza”, conclui ele, “o mundo tem que ser representado como originado de uma ideia caso deva estar em concordância com aquele uso da Razão sem o qual nós mesmos nos consideraríamos indignos da Razão, a saber, o uso moral, o qual repousa inteiramente sobre a ideia do Sumo Bem” [KrV, B 843-844] – da já mencionada ligação necessária entre virtude e felicidade.

Com efeito, Kant nos fala dessa “unidade sistemática dos fins” da natureza quando argumenta em termos do “*ideal do Sumo Bem como um fundamento determinante do fim último da Razão pura*” [KrV, B 832] e das condições de sua realizabilidade, i.e., as ideias de Deus e de uma vida futura: “duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da Razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma Razão nos impõe” [KrV, B 839]. Já sabemos, contudo, que a obrigatoriedade de promover o Sumo Bem é algo que parte da Razão pura em seu uso prático. No entanto, pontua ele agora que

assim como os princípios morais são necessários segundo a Razão em seu uso *prático*, **assim também** é necessário supor, segundo a Razão em seu uso *teórico*, que todos têm motivos para esperar a felicidade na mesma medida em que dela se tornaram dignos com o seu comportamento [KrV, B 837].

E se assim for, Kant parece afirmar que **não só** a Razão em seu uso prático deve considerar a natureza, o mundo moralmente conforme a fins, i.e., conforme às nossas disposições morais, àquilo que a Razão prática nos impõe. Antes, se também em seu uso teórico

a Razão deve supor que “que todos têm motivos para esperar a felicidade na mesma medida em que dela se tornaram dignos com o seu comportamento”, também ela, a Razão teórica, parece considerar o mundo, em última instância, com algo racional e moralmente organizado.

A ideia de uma natureza conforme a fins, em última análise, parece desembocar, portanto – e isso não só desde um ponto de vista prático, mas também teórico –, na ideia de uma **natureza moral**. E é esta ideia de uma “natureza moral” que parece ser simbolizada, sensificada pela beleza, pelas belas formas, organicamente organizadas, da natureza.

“É o *inteligível* que [...] o gosto tem em mira” [KU, AA 05: 353], havia dito Kant: esta faculdade que, de acordo com ele, “é no fundo [i.e., fundamentalmente] <im Grunde> uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais” [KU, AA 05: 356]. Ora, mas se o gosto havia sido descrito como “a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante um comprazimento ou descomprazimento *independente de todo interesse* [, de modo que] o objeto de um tal comprazimento chama-se *belo*” [KU, AA 05: 211], então, pode-se pensar, um objeto belo, “no fundo”, é – ou contém – a sensificação de uma ideia moral. E, se assim for, pode-se pensar que é este “inteligível” que o gosto tem em mira; que é este “suprassensível” ao qual o Juízo se vê referido [cf. KU, AA 05: 353]; e, finalmente, que é este “sentido superior” que a natureza deixa transparecer quando, “em suas belas formas, falamos figuradamente” [KU, AA 05: 301-302]. Mas de que modo se dá este “deixar-transparecer”?

Ora, já sabemos que o que torna um objeto “belo”, i.e., propício para a reflexão estética, são as “**ideias estéticas**”²⁰¹. E estas são – também já o sabemos – “representaç[ões] da Imaginação que d[ão] muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, i.e., conceito, possa ser-lhe adequado” [KU, AA 05: 314]; representações às quais se ligam uma “multiplicidade de representações parciais no uso livre das mesmas, que não se pode encontrar para el[as] nenhuma expressão que denote um conceito determinado”, permitindo pensar, por isso mesmo, “de um conceito muita coisa inexprimível” e “vivific[ando] as faculdades-de-conhecimento” [KU, AA 05: 316]. Finalmente – e isso também já foi dito –, uma ideia estética, portanto, não pode vir a formar conhecimento justamente “porque ela é uma *intuição* (da Imaginação), para a qual jamais se pode encontrar adequadamente um conceito” [KU, AA 05: 342].

Assim como uma ideia estética, uma ideia da Razão também não pode vir a formar conhecimento, mas porque esta última “contém um *conceito* (do suprassensível) ao qual uma intuição jamais pode ser convenientemente dada”. Aquela, então, denomina Kant “uma

²⁰¹ Cf. capítulo 1, seção 1.2.2 do presente trabalho.

representação *inexponível* da Imaginação”; esta, “um conceito *indemonstrável* da Razão” [KU, AA 05: 342]. Em comum, elas parecem ter, unicamente, uma certa **carência**: a primeira, de conceitos; a segunda, de intuições.

Contudo, Kant parece afirmar que, justamente em função desta “carência mútua”, “vê-se facilmente que [uma ideia estética] é a contrapartida <*Pendant*> de uma *ideia da Razão*, que inversamente é um conceito ao qual nenhuma *intuição* (representação da Imaginação) pode ser adequada” [KU, AA 05: 314]. No entanto, com esta noção de “contrapartida”, ele parece ter em vista menos a ideia de uma contrariedade,²⁰² e mais de uma **complementaridade**: pois a uma falta o que a outra pode oferecer. Além disso, se se admite tal noção de complementaridade, ideia estética e ideia da Razão, parecem ser, por assim dizer, duas faces de uma mesma medalha: de um lado, algo meramente intuível, sensível; de outro, algo tão-somente pensável, inteligível.

Mas, pode-se perguntar: que tipo de “medalha”, que tipo de objeto possui estas duas faces? Ora, deste tipo são belos objetos da natureza: por um lado, enquanto “belos objetos”, eles são dotados de ideias estéticas, aquilo que favorece, que facilita o livre jogo da Imaginação e do Entendimento; por outro, enquanto “objetos da natureza”, eles têm – ou se permitem pensar como tendo – um pano de fundo inteligível, i.e., uma ideia da Razão, através da qual pensamos a natureza conforme a fins.

Ora, semelhante à noção de *limite*, à qual, de acordo com Kant, “pertenc[e] tanto [o] que está no seu interior como [o] espaço fora de um complexo dado” [*Prol*, AA 04: 361], i.e., o *limitado* e o *limitante*, o *complementado* conduz o pensamento ao *complementante*. Assim, uma vez pensadas como “complementares”, ao intuirmos “ideias estéticas” de um objeto belo, podemos ser levados a pensar precisamente aquilo que às complementam, i.e., às ideias da Razão. É nesse sentido que o belo parece “sensificar” ideias da Razão: ao apresentar, na intuição, sua contraparte sensível. Mas o que, afinal, estas “ideias sensificadas” nos dizem?

Se as ideias sensificadas pelo belo são ideias morais [cf. KU, AA 05: 356], aquela “linguagem cifrada” da natureza não parece ser outra coisa senão a expressão de um mundo moral. E quais seriam as consequências desta expressão de um mundo moral? Que a natureza, que o mundo sensível é moralmente compatível, i.e., **compatível** às nossas disposições morais.

Uma vez que nas belas formas da natureza deixam-se entrever, simbolizadas, ideias da Razão, isso parece nos dar uma **esperança**, um sinal²⁰³ de que há, na natureza, um pano de fundo racional, i.e., moral. Ao lermos, por assim dizer, “sinais” de que a natureza parece

²⁰² Cf. STROBACH, Niko. Gegenstück. In: WILLASCHEK, M. et al. (Hrsg.). **Kant-Lexikon**. Berlin: Walter de Gruyter, 2015, p. 716.

²⁰³ Kant falará, noutro lugar, de “um aceno que a natureza nos faz” [KU, AA 05: 390].

racionalmente organizada, (*nexus finalis*), “como se fosse um acaso favorável às nossas intenções” [KU, AA 05: 184], isso nos fortalece, nos dá esperança de que nela podemos (ou, pelo menos, poderíamos) cumprir, realizar tudo aqui que a Razão nos exige. Na organização, na harmonia das belas formas da natureza, portanto, parece haver (ou, pelo menos, cremos encontrar) um contra-argumento àquela “natureza ‘inatural’” da Razão, i.e., à Razão alheia à natureza.

Mas mesmo através dessa “linguagem cifrada”, o belo da natureza não nos diz: “a natureza é racional”, i.e., que efetivamente “um Entendimento (ainda que não o nosso)” [KU, AA 05: 180] a organizou racionalmente, tanto em suas leis quanto em seus objetos, a fim de que nela pudéssemos realizar nossas pretensões de conhecimento e cumprir com nossas obrigações morais. Não: é tão-somente **por analogia** que a reflexão prazerosa sobre os objetos da natureza nos dá a entender que o mundo é racionalmente organizado. É por analogia que uma coisa nos leva a pensar em outra; é por analogia que a reflexão sobre o belo nos leva à reflexão moral do mundo; é, finalmente, por analogia que na ordem dos objetos belos reconhecemos uma ordem inteligível da natureza. A beleza das formas da natureza não parece ser, senão, a **sensificação** desta ordem; e o juízo-de-gosto estético, por conseguinte, a **sensibilização** por uma natureza harmonicamente organizada.

Nada obstante, ainda que seja “tão-somente por analogia”, esta parece ser a melhor chance que dispomos para satisfazer um desejo por alguma evidência de conciliação entre natureza sensível e natureza racional. E esta evidência é, ou parece ser, o comprazimento estético: um comprazimento que revela – pelo menos é interpretado como – uma harmonização, uma concordância do mundo externo,²⁰⁴ da intuição das coisas com as leis da sua intuição [cf. HN, AA 16: 127], do intuído com o pensamento.

Tal concordância, contudo, é percebida apenas subjetivamente: pois não temos à disposição qualquer procedimento ou princípio objetivamente definido para atestá-la. Ela permanece, antes, “dependente de um *sensu* ‘subjetivo’ para ordens coerentes e com sentido” *<ein ,subjektives ‘Gespür für stimmige sinnvolle Ordnungen>*”.²⁰⁵ E

na medida em que esta coerência *interna* [...] torna-se sensivelmente consciente *<gefühlsmäßig bewusst>* para nós em cada jogo livre das faculdades-de-conhecimento, estamos aptos a ver, nas coisas belas *da natureza*, a mais procurada indicação do encaixe dessas funções do ânimo, das quais nos tornamos prazerosamente conscientes no *seu* encaixe *<der darüberhinaus gesuchten Hinweis*

²⁰⁴ Cf. RECKI, op. cit., p. 100.

²⁰⁵ Cf. OTTO, op. cit., p. 266-267.

auf das Zusammenpassen dieser uns in ihrem Zusammenpassen lustvoll bewußt werdenden gestigen Funktionen>.²⁰⁶

Ora, se assim for, tal “encaixe” parece particularmente prazeroso porque sugere um **pleno pertencimento** do ser humano no mundo, preenchendo aquela expectativa de que racionalidade não é um desvio no mundo da necessidade, satisfazendo aquela tensão do ser racional no mundo sensível. Por conseguinte, o prazer estético com o belo da natureza, o prazer da conformidade da natureza à atividade harmônica de nossas faculdade-de-conhecimento, não nos daria senão um indício da realização dessa concordância do ser humano racional com a natureza sensível.

“Que me é permitido esperar?” [*KrV*, B 833], havia perguntado Kant. Ora, se minhas ambições, enquanto ser racional sensível, **não devem** ser vazias, me é permitido esperar um mundo compatível, em conformidade com tais ambições, i.e., um mundo conforme a fins. E este mundo conforme a fins é, como visto, um mundo em concordância com o uso moral da Razão.

A beleza parece, então, simbolizar a moralidade, justamente porque a ordem, a conformidade a fins das belas formas da natureza me dá uma certa esperança de que minhas ambições de ser racional sensível não sejam meros caprichos: de que o ser humano, tanto em seu aspecto sensível, quanto inteligível se encaixe no mundo, e que ali possa exercer o que é legítimo à sua Razão – quer seja no âmbito teórico, quer seja no prático – sem receio de trabalhar em vão.

Mas enquanto um encaixe, um pertencimento alcançado via reflexão, via uso reflexionante do Juízo, a natureza conforme a fins, “a mediação entre os polos heterogêneos da Razão e da Sensibilidade”,²⁰⁷ o mundo conforme ao ser humano que o belo nos sugere²⁰⁸ não deixa de ser um pensamento de validade meramente subjetiva, calcado numa atividade autorreferenciada, autoesclarecedora do Juízo.²⁰⁹

²⁰⁶ RECKI, op. cit., p. 101.

²⁰⁷ BARTUSCHAT, 1972, p. 168.

²⁰⁸ É importante frisar que, embora “a apreciação estética da natureza abr[a] caminho à apreciação teleológica da mesma natureza” (SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Da experiência estético-teleológica da natureza à consciência ecológica: uma leitura da Crítica do Juízo de Kant. *Trans/Form/Ação*, v. 29, n. 1 (2006), p. 19), i.e., apesar do desdobramento teleológico que Kant aponta com a ideia de uma estrutura moral do mundo, simbolizada, acenada pelas belas formas da natureza, o juízo-de-gosto estético **não é** um juízo teleológico sobre a natureza: este envolve, objetivamente, o conceito de um fim; aquele, a mera representação de uma organização final da natureza. Esta organização não nos aponta para um fim determinado – por isso forma da conformidade a fins **sem fim** – mas abre espaço, de fato, para a discussão de um fim último da natureza. Isso porque é lá, na Teleologia, onde Kant investigará o “fundamento da possibilidade de uma tal conformidade a fins da natureza” [*KU*, AA 05: 301].

²⁰⁹ Cf. THOM, op. cit., p. 24; KULENKAMPFF, 1994, p. 120.

Ver a moralidade simbolizada nas belas formas da natureza, portanto, não é senão fruto daquele princípio de autolegislação que nós aplicamos à natureza, do princípio de heautonomia do Juízo, que esta faculdade fornece por si e para si. Ver um “sentido superior”, i.e., moral na linguagem da natureza é, então, uma consequência do que nós fazemos por nós mesmos: do que nossa Razão faz em vista das condições externas nas quais se vê inserida.²¹⁰

²¹⁰ Cf. RECKI, op. cit., p. 99.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – FECHAMENTO E ABERTURA

Pois somos como troncos de árvore na neve. Aparentemente, eles jazem soltos, e um pequeno impulso deveria ser suficiente para fazê-los rolar. Não, isso não é possível, porque estão firmemente atados ao chão. Mas veja, até isso é apenas aparência.

(As árvores, *Franz Kafka*)

“*Wir machen alles selbst*” [OP, AA 22: 82] – nós fazemos tudo sozinhos – encontramos escrito no *Opus Postumum*. Esta construção tardia – e bastante ousada – encerra o peso da virada crítica kantiana, i.e., de sua versão da revolução copernicana: **nós** estruturamos a experiência; **de nós** parte o princípio supremo da moralidade; **nós** atribuímos ordem à natureza. O ser humano racional está no centro de seu sistema filosófico e é **em função dele** que o sistema se organiza.

Nós estruturamos a experiência na medida em que esta não é guiada pelos objetos. Antes, uma vez que “a própria experiência é um modo-de-conhecimento <Erkenntnisart> que requer Entendimento, cuja regra devo pressupor como *a priori* em mim, antes de objetos me serem dados, e que deve ser expressa por conceitos *a priori*”, “todos os objetos devem necessariamente regular-se e com eles concordar” [KrV, B XVII-XVIII]. Isso porque, considera Kant, do contrário, “não vejo como se poderia saber algo *a priori* a respeito deles” [KrV, B XVII], i.e., formar um conhecimento absolutamente necessário, que “deve servir de padrão e, portanto, de exemplo a toda certeza filosófica (apodítica)” [KrV, A XV].

De nós parte o princípio supremo da moralidade, uma vez o critério para o agir genuinamente moral é fornecido única e exclusivamente por nossa Razão prática. É dela que se deriva o princípio prático do agir moral: dela e de nenhum outro lugar, como pretendeu a tradição filosófica, buscando a origem de tal princípio “ora [n]a ideia do destino particular da natureza humana [...], ora [n]a perfeição, ora [n]a felicidade, aqui [n]o sentimento moral, acolá [n]o temor de Deus, [n]um pouco disto, mais [n]um pouco daquilo, numa mistura espantosa” [GMS, AA 04: 410].

Finalmente, somos nós que atribuímos ordem à natureza ao nosso redor: nós que concatenamos os conhecimentos do Entendimento, a fim de que estes possam formar uma ciência [cf. KrV, B 673]; nós que estabelecemos, com isso, um sistema da natureza [cf. KrV, B 860], nós que pensamos este sistema da natureza conforme a fins, i.e., conforme aos fins da Razão humana; nós que estabelecemos, com isso, um sistema da Razão.

Mas, se assim for, não seria o sistema da Razão pura – aquilo que arquiteta, que estrutura a própria filosofia kantiana –, uma mera ideia, uma mera projeção do sujeito? E, neste caso, não estaria Kant, tal como Münchhausen, “o famoso barão da mentira”, colocando o fundamento, o “ponto arquimédico” de sua filosofia no vazio?²¹¹

Ora, já foi mencionado²¹² que quando Kant nos fala, já na *Introdução* publicada na terceira *Crítica*, sobre aqueles “aforismos da sabedoria metafísica” – aqueles aforismos que, no fundo expressam “o conceito de uma conformidade a fins da natureza” –, ele tem o cuidado de pontuar “que eles não dizem aquilo que acontece, i.e., [...] como é que se julga, mas sim como é que **deve** ser julgado” [KU, AA 05: 182]. E também quando nos fala de um eventual interesse intelectual pela beleza da natureza, pela sua ordem, que parece acusar um sentido superior, Kant frisa que “interpretamos assim a natureza, quer seja essa a sua intenção quer não” [KU, AA 05: 302]. Em vista disso, pode-se perguntar: a natureza é sistematicamente organizada?

Com efeito, por “sistema” compreende Kant uma “unidade dos conhecimentos múltiplos sob uma ideia”, sob um “conceito racional da forma de um todo, na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto as posições que as partes ocupam umas em relação às outras são determinadas *a priori* por tal conceito” [KrV, B 860]. Sistema, então, envolve unidade e ordem de suas partes, sim, mas a **ideia** de uma unidade e a **ideia** de uma ordem. Mas se tal ordem não é senão uma interpretação nossa, i.e., algo que julgamos, mas que não

²¹¹ Tenho em vista, aqui, as considerações de Albert sobre “o problema da fundamentação”, i.e., da necessidade de fundamentar nossos conhecimentos (distinguindo-os da mera opinião ou convicção), e da fundamentação daquilo que os fundamenta. Albert pontuará – posteriormente, e já fora de Kant – que “quando se exige uma fundamentação para *tudo*, então terá que se exigir, também, uma fundamentação para os conhecimentos aos quais foi remetida a concepção [...] a fundamentar”. Somos então, segue ele, conduzidos invariavelmente a três alternativas, no que denominou “*trilema de Münchhausen*”: “1. um *regresso infinito*, que parece resultar da necessidade de sempre, e cada vez mais, voltar atrás na busca de fundamentos, mas que na prática não é passível de realização e não proporciona nenhuma base segura; 2. um *círculo lógico* na dedução, que resulta da retomada, no processo de fundamentação, de enunciados que já surgiram anteriormente como carentes de fundamentação, e o qual, por ser logicamente falho, conduz do mesmo modo a nenhuma base segura; e finalmente, 3. uma *interrupção do procedimento* em um determinado ponto, o qual, ainda que pareça realizável em princípio, nos envolveria numa suspensão arbitrária do princípio da fundamentação suficiente [...] neste ponto, o qual é então denominado de ponto arquimédico do conhecimento. [Este] processo é completamente análogo à suspensão do princípio da causalidade através da introdução de uma *causa sui*”. Ora, se tanto um *regresso infinito* quanto um *círculo lógico* não proporcionam bases seguras para uma fundamentação, restaria então, de acordo com Albert, a terceira alternativa. “Porém”, considera ele, “se uma convicção ou enunciado que não pode ser fundamentado por si só, mas que atua na fundamentação de todos os outros, e que é colocado como seguro, embora em princípio se possa pôr em dúvida tudo – e até ele mesmo – então esta seria uma *afirmação*, cuja *verdade é certa* e por isso *não carece de fundamentação*, ou seja, um *dogma*; então a nossa terceira possibilidade se resume naquilo que não se deveria esperar na solução do problema da fundamentação: a fundamentação mediante o *recurso a um dogma*” (ALBERT, Hans. **Tratado da razão crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 26-27) Ora, se se aplicam estas considerações de Albert à filosofia kantiana, poder-se-ia pensar (ao menos, num primeiro momento) que, se por um lado Kant foi despertado de seu “sono dogmático” pelas ofensivas de Hume à metafísica [cf. *Prol* AA 04: 257 et seq.], por outro lado, ele foi recostar-se e sonhar com outro dogma: de que existe um sistema da Razão pura que serve de base à sua filosofia; um sistema que, por si só, não é senão pensado pelo sujeito.

²¹² Cf. nota 162.

necessariamente acontece, poderíamos perguntar: há tal sistema da natureza? É a natureza conforme aos fins da Razão? Existe, de fato, um sistema da Razão? Que fez Kant, com sua filosofia crítica, senão estabelecer tal sistema?

A resposta – sutil, é verdade – não é outra senão esta: um “*exercício preliminar*” [KrV, B 878]. A filosofia crítica não é senão “uma *propedêutica* [...] que investiga a faculdade da Razão no tocante a todos os conhecimentos puros *a priori*” [KrV, B 869]. Ela é, portanto, aquilo que, por assim dizer, prepara o terreno para um sistema da Razão pura. Nesse sentido, aponta Kant, “a sua utilidade seria realmente apenas negativa, com respeito a especulação, não para servir à ampliação, mas apenas à purificação da nossa Razão e mantê-la livre de erros, o que já significaria um notável ganho” [KrV, B 25].

Não: não estabelece Kant, com sua filosofia crítica, um sistema da Razão pura. O que ele faz – isso, sim – é estabelecer a condição da possibilidade de se pensar tal sistema, de pensar tais conhecimentos puros *a priori* sob uma ideia de unidade, de ordem. E tal unidade é possível (de ser pensada) na medida em que a Razão “vê o que ela mesma produz segundo seu projeto”; na medida em que toma a “frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes; na medida em que “obrig[a] a natureza a responder às suas perguntas, sem se deixar porém, conduzir por ela como se estivesse presa a um laço”; finalmente, na medida em que a Razão vai ao encontro da natureza

tendo em uma das mãos os princípios, segundo os quais apenas fenômenos concordantes entre si podem valar como leis, e na outra a experimentação que imaginou segundo os seus princípios, na verdade para ser instruída por ela, não podem na qualidade de um escolar que se deixa ditar tudo o que o mestre quer, e sim na de um juízo, cujas funções obrigam as testemunhas a responder às questões que ele lhes propõe [KrV, B XIII]

A filosofia crítica é, nesse sentido, “a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da Razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo é não um artista da Razão, mas sim o legislador da Razão humana” [KrV, B 867]: legislador mediante um tribunal que “outro não é senão a própria *Crítica da Razão Pura*” [KrV, A XII]

Ora, se é verdade que “*el sueño de la Razón produce monstruos*”,²¹³ Kant parece ter plena consciência²¹⁴ da dupla implicação dessa sentença: que “*sueño*” pode significar tanto

²¹³ Como afirma Francisco José de Goya y Lucientes (1746-1828), pintor e gravurista espanhol, autor – dentre outras – da série *Caprichos*: série de 80 gravuras realizadas entre 1796 e 1798, à qual pertence “*El sueño de la Razón produce monstruos*” (gravura n. 43).

²¹⁴ Não quero dizer, com isso, que tenhamos motivos para crer que Kant conhecesse a obra de Goya. Na verdade, embora, como bem aponta Höffe, Kant “logr[e], depois dos extraordinários conhecimentos na filosofia teórica e na filosofia prática, com a descoberta do *a priori* estético, também uma nova fundamentação na Estética, que

“sono” quanto “sonho”; que monstros são produzidos tanto por uma Razão letárgica, indolente, quanto por uma Razão devaneadora, fantasista. E ele procura evitar tais “monstros”, precisamente, através de um exame crítico da Razão – através da **Razão crítica**.

Se se admite que “crítica” deriva do verbo *krínō* <κρίνω>, i.e., separar,²¹⁵ a filosofia crítica kantiana não busca senão uma separação: do pensamento legítimo do ilegítimo, visando “saber o que posso esperar conseguir com a Razão quando me vejo privado de todo o material e auxílios oriundos da experiência” [*KrV*, A XIV]. E este intuito de responder com Razão pura as questões da própria Razão, admite Kant, por um lado, pode parecer “uma pretensão [...] presunçosa e arrogante”; por outro, porém, é uma empreita

incomparavelmente mais modesta que a de qualquer autor do mais vulgar programa que pretende demonstrar, por exemplo, a natureza simples da *alma* ou a necessidade de um primeiro *começo do mundo* <Weltanfang>, pois um tal se compromete a estender o conhecimento humano para além de todos os limites da experiência possível [*KrV*, AA XIV].

Ora, “elevar-nos acima dos limites de toda experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*” [*KrV* B XXI], aponta ele noutra lugar, é desígnio da Metafísica, aquela “arena²¹⁶ d[e] discussões sem fim” [*KrV*, A VIII] – “sem fim” precisamente porque ultrapassam completamente nossas capacidades humanas. Independente de toda a experiência, a Metafísica “não se trata senão de um inventário sistematicamente ordenado de todas as nossas posses adquiridas pela Razão *pura*” [*KrV*, A XX]; um inventário dividido em quatro partes: a ontologia, a fisiologia racional (ou “doutrina da natureza advogada pela Razão pura”), a cosmologia racional e a teologia racional [cf. *KrV*, B 874].

Assim, é ela, a Metafísica, a disciplina que se ocupa de constituir o sistema da Razão pura, de apresentar o todo do conhecimento filosófico sob uma unidade, sob uma “interconexão sistemática” [*KrV*, B 869]. A filosofia kantiana, por sua vez, é “incomparavelmente mais modesta” que qualquer outro programa filosófico – assim o crê Kant – porque “ela é um tratado do método, não um sistema ciência mesma”, i.e., da Razão pura: “traç[ando] não obstante todo

verdadeiramente fez época” (HÖFFE, 2005, p. 298), ele o fez – e daí a surpresa manifesta de Schopenhauer – enquanto alguém “a quem a arte sempre permaneceu muito estranha”, alguém “que, segundo tudo indica, pouca receptividade possuía para o belo [e] provavelmente nunca teve oportunidade de ver uma obra de arte significativa, e por fim até mesmo parece que não teve notícia alguma do gigante que o ombreava, Goethe, único homem de seu século e de sua nação para ser colocado ao seu lado” e que, “apesar de tudo isso [...] foi capaz de prestar com mérito à consideração filosófica sobre a arte e sobre o belo um serviço duradouro” [W I, 627-628].

²¹⁵ Cf. BAILLY, op. cit., p. 1137.

²¹⁶ Kant se referirá, noutra lugar, à metafísica como um “campo de batalha aparentemente destinado ao exercício de suas forças no combate, onde ainda ninguém conseguiu conquistar para si o menos lugar e fundar a sua vitória sobre uma posse duradoura [., pois] seu procedimento constituiu até hoje, sem dúvida alguma, um mero tatear e, o que é pior, sob simples conceitos” [*KrV*, B XV].

o seu contorno, tanto os seus limites quanto a sua estrutura interna”, ela não faz senão “traçar assim o esboço de um sistema da Metafísica” [*KrV*, B XXII]. E o “método” que a filosofia de Kant oferece para delinear (sem, contudo, edificar) tal sistema não é outro senão o pensamento crítico. É o máximo que nós, enquanto seres racionais humanos, podemos fazer para pensar tal sistema – pois instituí-lo escapa de nossa alçada.²¹⁷

Pensar um sistema da Razão: é isso que a filosofia crítica, como uma espécie de “antessala <*Vorhof*>”,²¹⁸ possibilita; e é isso que as belas formas da natureza parecem favorecer. A coesão, a harmonia, a ordem de suas partes sugere uma natureza, um mundo coerente, conforme àquela unidade finalística pretendida pela Razão. Mas tal “conceito coerente de mundo, que por si só inclui a relação do pensamento sujeito a ele de uma maneira capaz de satisfazer suas exigências racionais, só pode provir <*stammen*> de um sujeito²¹⁹ que, em princípio, está em concordância com o conceito completo de si mesmo”:²²⁰ só assim ele, enquanto ser racional, “pode supor-se inteiramente em casa” <*darf sich selbst ganz zu Hause wähnen*>.²²¹

“As belas coisas [da natureza] anunciam <*anzeigen*> que o ser humano se encaixa no mundo” [*HN*, AA 16: 127], afirma Kant. E este “anúncio”, esta indicação se dá na medida em

²¹⁷ Sobre “a impossibilidade da garantia constitutiva de um sistema da Razão”, Perin aponta que “a execução do sistema, enquanto **filosofia** (o todo do conhecer e do agir humanos), só poderia ser realizada por uma arte sobre-humana. Para o [ser humano], contudo, o **filosofar** significa que esse ideal (*Urbild*) permanece sempre um plano originário para realização da sua reprodução (*Nachbild*): a própria crítica da Razão” (PERIN, Adriano. **Método e sistema da razão em Kant**: uma investigação sobre a estrutura e a legitimidade do pensamento crítico-transcendental. 2017. 382 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2017, p. 362-363). Ora, que a execução do sistema seja impossível desde um ponto de vista teórico, isso se deixa perceber quando afirma Kant que uma “interconexão sistemática” [*KrV*, B 869] dos conhecimentos puros da Razão cabe compete à metafísica. E atender os anseios de uma disciplina que se eleva “acima dos limites de toda experiência possível [...] é porém possível somente a partir de um ponto de vista prático” [*KrV* B XXI]. Mas também lá, na filosofia prática, não parece que temos uma garantia da execução de um tal sistema da Razão. Isso porque, como visto, pensar uma “unidade finalística de todas as coisas que constituem este grande todo segundo leis universais da natureza” só é possível mediante um uso moral da Razão, “o qual repousa inteiramente sobre a ideia do Sumo Bem” [*KrV*, B 843-844]. E se assim for, a ideia do Sumo Bem, portanto, longe de ser “um tema obsoleto, ultrapassado e simplesmente não (ou, pelo menos, não mais) compatível com o espírito de uma fundamentação crítica dos princípios basilares do agir moral humano” (HAMM, Christian. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. *Studia Kantiana*, v. 9, n. 11 (dez. 2011), p. 41), não só “desempenh[a] função prático-moral decisiva, [como] sua importância maior se refere à totalidade sistemática do projeto crítico-metafísico de Kant, a saber: representar a unidade conceitual superior que a Razão humana é capaz de vislumbrar, i.e., a felicidade recompensada pelo mérito moral” (CORTES, Rafael da Silva. **A importância sistemática do Sumo Bem como operador de passagens e da unidade da razão pura em Kant**. 2018. 209 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2018, p. 184). Mas uma vez que – como também já mencionado – a efetiva realização do Sumo Bem está fora de nosso alcance (cf. nota 203), este também parece ser o caso “[d]a totalidade sistemática do projeto crítico-metafísico de Kant” – daí, creio, “[d]a execução do sistema [...] só pode[r] ser realizada por uma arte sobre-humana”.

²¹⁸ THOM, op. cit., p. 10.

²¹⁹ I.e., de uma precisão dele [cf. *EEKU*, AA: 20: 205].

²²⁰ RECKI, Birgit. *Ästhetik der Sitten*: die Affinität von ästhetischen Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant. Frankfurt a/M: Klostermann, 2001, p. 156.

²²¹ *Ibid.*, loc. cit.

que a natureza, nas suas belas formas, fornece um “sentimento de vida <Lebensgefühl>, sob o nome de sentimentos de prazer ou desprazer” [KU, AA 05: 204]; um sentimento que não sugere senão, em última instância, uma sistematicidade do mundo e um favorecimento deste à Razão humana e às suas pretensões. Mas uma vez que o reconhecimento da beleza de um objeto (seja da natureza, seja da arte) não se dá senão através do Juízo reflexionante, também a admissão de um mundo conforme à Razão, indicado pelas belas coisas da natureza, só é possível via uso reflexionante daquela faculdade. Em duas palavras: uma eventual sensibilização das ideias morais através da beleza da natureza repousa, **em grande medida**, sobre o Juízo reflexionante – sobre a fundamentação transcendental desta faculdade e, em particular, sobre o seu princípio de heautonomia

A tese aqui defendida debruçou-se, como seu próprio título já anuncia, sobre “o problema da ‘sensificação’ das ideias e a doutrina kantiana da ‘beleza como símbolo da moralidade’”, e nela procurei tratar este tema tendo, no horizonte, a fundamentação transcendental do Juízo (e de seu princípio) e, por conseguinte, dos juízos-de-gosto estéticos. Visto que é com a fundamentação transcendental do princípio do Juízo que Kant alça esta faculdade ao panteão das faculdades-de-conhecimento legislantes *a priori* – junto com o Entendimento, como faculdade-de-conhecimento, e da Razão, como faculdade de apetição –, a argumentação e o maquinário transcendental são medulares para compreender o texto kantiano. Isso serve, assim o creio, de escusa suficiente à argumentação aqui desenvolvida.

Na primeira parte deste trabalho, busquei esclarecer o que caracteriza, nos termos de Kant, um juízo sobre a beleza de um objeto, i.e., a fundamentação dos juízos-de-gosto estéticos realizada na *Analítica do Belo*. Seguindo a ordem dos quatro momentos apresentados por Kant no primeiro livro da terceira *Crítica*, apontei de que modo um juízo-de-gosto envolve desinteresse e subjetividade, não-conceitualidade e reivindicação de universalidade, a forma de uma conformidade a fins fundada numa conformidade a fins da forma do objeto e, finalmente, necessidade e um sentido comum (ou sentimento comunitário). Isso feito, argumentei que, embora com os quatro momentos da *Analítica* presente Kant as condições da reflexão sobre o belo, i.e., da experiência genuinamente estética, ele teria que mostrar, ainda, as condições da realização de tal experiência. E sobre isso trata a segunda seção do primeiro capítulo: sobre alguns elementos que possibilitam pensar a realização do que é fundamentado na *Analítica do Belo*. Quais elementos são estes? A figura de um *sensus communis aestheticus* e sua argumentação sobre ideias estéticas: o primeiro, argumentei, como algo a ser realizado, a fim de promover a comunicação estética; as segundas, como o que favorece o jogo livre da Imaginação e do Entendimento, i.e., o que, num objeto, torna-o propício para a reflexão e que

repousa, de acordo com Kant, sob um princípio de conformidade a fins: o princípio transcendental do Juízo.

Uma vez que Kant já havia fornecido uma base transcendental para Juízo na *Crítica da Razão Pura* – num âmbito radicalmente diferente do que é apresentado na *Crítica do Juízo* –, na segunda parte deste trabalho busquei mostrar como Kant vai da fundamentação transcendental desta faculdade apresentada na primeira *Crítica* à sua fundamentação transcendental no uso estético, na terceira. Do Juízo reportado ao Entendimento discursivo, ao Juízo aplicado àquilo sobre o que não podemos formar conhecimento lógico-determinado, esbocei como Kant vai do uso determinante – na *Crítica da Razão Pura* – ao uso reflexionante desta faculdade – na *Crítica do Juízo*. Apontando que o uso reflexionante do Juízo repousa sobre um princípio de conformidade a fins, aponte também que não é num único sentido que o conceito de conformidade a fins da natureza aparece na argumentação kantiana. É, porém, uma conformidade a fins **estética** que nos fornece “um princípio que o Juízo coloca como princípio inteiramente *a priori* na sua reflexão sobre a natureza” a saber, o princípio de uma conformidade a fins formal da natureza” [KU, AA 05: 193], fruto de uma atividade heautônoma do Juízo – na qual esta faculdade produz um princípio por si e para si mesma, i.e., para julgar.

Finalmente, porque um juízo de conformidade a fins estética diz respeito àquilo que há de mais radical, de mais substancial nas nossas faculdades-de-conhecimento, i.e., à condição subjetiva destas faculdades para o conhecimento em geral, tal juízo teria pretensões (legítimas) de validade universal, e o sentimento de prazer – o prazer genuinamente estético – que o acompanha seria um prazer “socializável”, comunicável. E em virtude desse aspecto, por assim dizer, social, comum, comunitário do juízo-de-gosto estético, pode-se pensar que ele estaria no mesmo patamar de validade de um juízo moral – estabelecendo, assim, aquela pretendida relação entre Estética e Ética, entre beleza e moralidade.

No entanto, a terceira parte deste trabalho inicia por mostrar que uma inclinação, um interesse em socializar, em comunicar um sentimento: tal interesse não é, por assim dizer, tão “interessante”, de acordo com Kant. Isso porque ele não é senão um interesse empírico pelo belo. Muito mais relevante seria um interesse intelectual que a beleza (da natureza) pode despertar em nós. Pois tal interesse intelectual sugere a possibilidade de encontrar nela, na natureza, uma ordem, uma organização racional em suas formas. Mas, se por um lado, argumentei, tal organização racional apaziguaria a Razão, dando indícios de que ela não é de todo alheia à natureza, e que nesta última pode esperar cumprir suas disposições – inclusive suas disposições morais –, por outro lado, pontuei, tal ordem, tal natureza conforme à Razão não é senão fruto do princípio de heautonomia do Juízo.

Esta é, em poucas linhas, a tese aqui apresentada: que se a beleza da natureza simboliza a moralidade, se as belas formas da natureza sensificam alguma ideia (racional) de ordem, esta consideração deve-se, em grande medida à **fundamentação transcendental do Juízo** (em seu uso reflexionante) e de seu princípio; esta é – devo frisar – minha interpretação sobre a argumentação moral que Kant introduz na primeira parte da *Crítica do Juízo*. E sobre ela, cabem três últimos comentários.

O primeiro ponto é que, pode-se argumentar, a *Crítica do Juízo* é, em certo sentido, uma “obra **aberta**”: ela não deixa de ser uma obra “dotad[a] de propriedades estruturais definidas, que permitem, mas coordenam o revezamento das interpretações”.²²² É curioso notar que, por um lado,

tanto conceitos do tipo *obra aberta* ou *obra em movimento*, como, por outro lado, o de um *receptor-producente*, de um *fruidor artista*, ou o de um *leitor implícito* – para mencionar só alguns dos mais importantes que são discutidos, hoje em dia, no âmbito da teoria da arte e da literatura”,²²³

são conceitos que “só podem funcionar com base num conjunto de teoremas que são, no fundo, *kantianos*”,²²⁴ e os quais Kant oferece (ou, pelo menos, alicerça) na terceira *Crítica*. Por outro lado, porém a própria *Crítica do Juízo* parece exigir uma postura ativa, uma leitura produtora por parte do seu intérprete, como algo a ser completado, numa espécie “convite”²²⁵ a realizar a obra com o próprio Kant; como se ele fornecesse, assim, de modo velado, a fórmula de manuseio de seu próprio texto.

Quer seja porque a *Crítica do Juízo* apresenta uma notável quantidade de oximoros e expressões

aparentemente paradox[ais]: “prazer desinteressado”, “conformidade a fins sem fim”, “universalidade subjetiva”, “necessidade estética” – tudo isso (e muito mais) construções conceituais que, à primeira vista, parecem meio estranhas e que deixam o leitor despreparado bastante perplexo,²²⁶

²²² ECO, Umberto. **Obra aberta**: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas (trad. Giovanni Cutolo). São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 23.

²²³ HAMM, Christian. A atualidade da estética kantiana. In: ROHDEN, Valério. (Org.). **200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant**. Porto Alegre: UFRGS, 1992, p. 120.

²²⁴ Ibid., loc. cit.

²²⁵ Cf. ECO, op. cit., p. 61-63.

²²⁶ HAMM, Christian. Sobre o juízo de gosto e sua fundamentação *a priori*. **Revista Portuguesa De Filosofia**, v. 75, no. 4 (2019), pp. 2207–2208.

quer seja porque nela Kant coloca muitas “informações”²²⁷ – ora mais, ora menos conciliáveis –, o que exige de seu leitor recorrer, não raro, a outras obras do *corpus* kantiano – sem que o próprio Kant indique onde –, fato é que o texto da terceira *Crítica* “não consist[e] numa mensagem acabada e definida, numa forma univocamente organizada, mas sim numa possibilidade de várias organizações, confiadas à iniciativa do intérprete”.²²⁸ Em duas palavras: a variedade de elementos (ao menos possivelmente inconciliáveis) e a própria obscuridade da argumentação que encontramos na *Crítica do Juízo* “permitem a organização de novos tipos de discursos, por conseguinte, de novos significados”,²²⁹ significados correspondente, estes, oriundos justamente da dialética existente “entre a estrutura do [texto], como sistema fixo de relações, e a resposta do [leitor], como livre inserção e a ativa recapitulação daquele sistema”.²³⁰

A abertura, a dialética que torna a terceira *Crítica* uma obra de leituras tão prolíficas corresponde não – ou não **tanto** – à forma da apresentação adotada pelo Kant, mas muito mais ao conteúdo daquilo que escreve. É em virtude deste conteúdo – sobrecarregado de informações que, nem sempre comunicam a mesma coisa, e às vezes, coisas contraditórias entre si – que, em grande medida, a obra de Kant aparece como “aberta”, que ela oferece um “‘campo’ de possibilidades interpretativas”²³¹, dentro do qual cabe ao leitor optar por esta ou aquela chave-de-leitura, “coloc[ando]-se voluntariamente no centro de uma rede de relações inexauríveis, escolhendo, por assim dizer, ele próprio [...], seus graus de aproximação, seus pontos de encontro, sua escala de referência”.²³²

Ora, as rotas, os caminhos de interpretação que Kant nos oferece são, é verdade, variados; não são, contudo, ilimitados. De fato, se, por um lado, “elementos de indeterminação permitem sem dúvida um certo espectro de realizações”, por outro, isso não significa que a compreensão seja aleatória”.²³³ Isso porque

[...] o negar que haja uma única experiência [i.e., interpretação, leitura] privilegiada não implica o caos das relações, [...] não é convite amorfo à intervenção indiscriminada: é o convite não necessário [i.e., livre] nem unívoco à intervenção

²²⁷ Entenda-se “informação”, aqui, como possibilidade informativa, a qual não pode ser identificada com “comunicação”. Isso porque comunicar algo implica na reiteração das informações pela redundância, de modo que informações discordantes, ruidosas, dificultam a comunicação. Para uma análise sobre a relação entre informação, comunicação, redundância e ruído, cf. ECO, op. cit., p. 93 et seq.

²²⁸ ECO, op. cit., p. 39.

²²⁹ Ibid., p. 126.

²³⁰ Ibid., p. 27.

²³¹ Ibid., p. 150.

²³² Ibid., p. 49.

²³³ ISER, Wolfgang. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**, v. 1 (trad. Johannes Kretschmer). São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 57.

orientada, a nos inserirmos livremente num mundo que, contudo, é sempre aquele desejado pelo autor;²³⁴

um mundo no qual o “campo de *escolhas a realizar* [...] já é um campo de *escolhas realizadas*”.²³⁵

Quero dizer, com isso, que nem todas as leituras da terceira *Crítica* são legítimas. Deve-se, antes, limitar-se àquilo que o próprio Kant fornece, respeitando sua obra, sendo honesto com a própria leitura: assim se evitam leituras “paranoicas” e superinterpretações indevidas²³⁶; assim permanecemos **dentro** do campo, do tabuleiro de possibilidades que o próprio texto encerra (e que não é pequeno).

Dentro deste tabuleiro legítimo, cabe mencionar, em virtude de uma possível **inconciliabilidade** entre todas as suas peças, a opção por uma chave-de-leitura implica, necessariamente, na “negação”²³⁷, na abdicação de outras. Mas disso não se segue que estas últimas sejam, por isso, invalidadas. E isso nos leva ao segundo ponto a um segundo comentário.

Na tese aqui apresentada – que, como já dito e repetido, teve como fio condutor a fundamentação transcendental do Juízo – busquei, tanto quanto pude, dentro de minhas próprias limitações, não me desviar do texto kantiano. Ciente de que nem todos os aspectos da obra poderiam ser amarrados satisfatoriamente, tentei, ainda assim, conciliar os elementos díspares. Tentei, por assim dizer, harmonizar notas que se agrupam de um modo aparentemente dissonante, num acorde consonante (ainda que numa consonância imperfeita) – e isso sem comprometer o próprio Kant, visando, na medida do possível, dissolver supostas contradições de sua escrita.

Este caminho, da argumentação transcendental, é **uma** das inúmeras possibilidades de leitura que a obra permite. Tantas outras posturas são concebíveis diante da argumentação moral apresentada por Kant na *Crítica do Juízo estético*: posturas ora mais, ora menos justificáveis; posturas que podem implicar em centrar a relação entre beleza e moralidade na argumentação

²³⁴ ECO, op. cit., p. 62.

²³⁵ Ibid., p. 172.

²³⁶ Cf. ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, p. 57 et seq.

²³⁷ Cf. ISER, Wolfgang. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**, v. 2. (trad. Johannes Kretschmer). São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 152.

poetológica,²³⁸ na abstenção frente ao problema,²³⁹ ou numa leitura, por assim dizer, *schilleriana* da terceira *Crítica*²⁴⁰ – isso para ficar com poucos exemplos.²⁴¹

²³⁸ Eg. Flach, cf. nota 192.

²³⁹ Essa parece ser a posição de Ginsborg (2008) e Fricke (1990). E o que poderia servir de justificativa para tal abstenção é a enfática separação entre o belo e o bom - e o agradável - realizada por Kant nos parágrafos iniciais da *Crítica do Juízo*. Como visto, de acordo com ele se tratam de “três relações diversas das representações ao sentimento de prazer e desprazer, com referência ao qual distinguimos entre si objetos ou modos de representação”, de modo que “agradável chama-se para alguém aquilo que o *deleita* <*vergnügt*>; belo, aquilo que meramente o *apraz* <*gefällt*>; bom, aquilo que é *estimado* <*gebilligt*>, aprovado, i.e., onde é posto por ele um valor objetivo”. Além disso, Kant é bastante claro ao afirmar que “O agradável e o bom têm ambos uma referência à faculdade da apetição [...]. Não simplesmente o objeto apraz, mas também sua existência. Contrariamente, o juízo-de-gosto é meramente *contemplativo*, i.e., um juízo que, indiferente em relação à existência de um objeto, só considera sua natureza em comparação com o sentimento de prazer e desprazer” [KU, AA 05: 209-210]. Por causa disso, da separação do belo “de tudo o que pertence ao agradável e ao bom” [KU, AA 05: 216], que, por assim dizer, prepara para o cerne da argumentação da *Analítica do Belo* – i.e., para a “chave da crítica do gosto” [KU, AA 05: 216] – poderíamos entender uma abstenção em relação à questão “da beleza como símbolo da moralidade”, formulada por Kant no § 59. No entanto, fato é que não abordar o problema não o resolve. Pois, como já mencionado, se Kant inicia sua *Analítica do Belo* separando o belo e o bom, ele literalmente encerra sua “doutrina do método do gosto” <*Methodenlehre des Geschmacks*> (§ 60), vinculando o gosto a ideias morais [cf. KU, AA 02: 356]. Em duas palavras, se por um lado, Kant é enfático ao separar o belo do bem nos parágrafos iniciais de sua terceira *Crítica*, essa separação não é tão abrupta no curso de seu texto - e esse impasse deve ser resolvido.

²⁴⁰ Buscando, por assim dizer, algo de “concreto” para resolver o problema da beleza e da moralidade, Schiller parece voltar-se para uma fundamentação objetiva dos juízo-de-gosto. Isso parece ficar claro quando ele admite não estar convencido “[d]a dificuldade [quase limitada] de estabelecer objetivamente um conceito da Beleza e de legitimá-lo inteiramente *a priori* a partir da natureza da Razão, de modo que a experiência a rigor o confirme, mas que não careça de modo algum desse pronunciamento da experiência em prol de sua validade” [KL, NA 26: 175]. Assim, guiado por sua ânsia de “provar suficientemente que Beleza é uma qualidade objetiva”, ele afirma oferecer não só “*conceito de Beleza*”; ele afirma, também, que belo apraz na medida em que se pode “*ser tocado pelo conceito de Beleza*”, o qual se explicaria por si mesmo [KL, NA 26: 190]. Ora, a beleza se explicaria por si mesma – assim parece propor Schiller – enquanto “forma que aparece como livre tão logo não encontremos seu fundamento fora dela *nem sejamos levados a procura-lo fora dela* <*sobald wir den Grund derselben weder außer ihr finden, noch außer ihr zu suchen veranlaßt werden*>”; enquanto “objeto que se apresenta livremente na intuição [...] [e cuja] forma do mesmo não obriga o Entendimento reflexionante à procura de um fundamento” [KL, NA 26: 193]. Baseado nisso, Schiller traça um paralelo entre moralidade e beleza. Pois enquanto a primeira é a “autodeterminação do racional <*Selbstbestimmung des Vernünftigen*>”, a “determinação racional pura <*reine Vernunftbestimmung*>”, a última seria a “autodeterminação do sensível <*Selbstbestimmung des Sinnlichen*>”, a pura “determinação natural pura <*reine Naturbestimmung*>” [KL, NA 26: 195]. E é com base neste paralelo que ele afirma que “a beleza não é pois outra coisa senão liberdade no fenômeno [i.e., na aparência] <*Schönheit also ist nichts anders als Freiheit in der Erscheinung.*>” [KL, NA 26: 183], e que “a liberdade no fenômeno é a autodeterminação em uma coisa, na medida em que se revela na intuição <*Freiheit in der Erscheinung ist also nichts anders als die Selbstbestimmung an einem Dinge, insofern sie sich in der Anschauung offenbart*>” [KL, NA 26: 192]. Dois pontos da resposta de Schiller ao problema de beleza e da moralidade parecem ter influenciado alguns comentadores de Kant: de um lado, a busca por de princípio objetivo para o Belo; de outro, sua afirmação da beleza como liberdade no fenômeno. O primeiro destes pontos, da fundamentação objetiva dos juízos-de-gosto, parece ter influenciado a leitura de Ameriks, para o qual a posição geral kantiana sobre estética é compatível com a concepção de juízos-de-gosto conceitualizados e objetivos. De fato, Ameriks afirma que “propriedades estéticas não se distinguem claramente de *todas* as propriedades que são, ao menos usualmente, tomadas como cognitivas” (AMERIKS, Karl. P. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Clarendon Press, 2003, p. 301). E isso não é, de acordo com ele, senão dizer uma afirmação como “a rosa é bela” não difere muito de afirmações do tipo “a rosa é vermelha” ou “a rosa é perfumada”. Ora, esta interpretação de Ameriks refutada por Ginsborg, de acordo com a qual juízos-de-gosto não se referem a propriedades “que podemos reconhecer através de uma certificação ou pela afirmação de alguém [como uma qualidade objetiva]” (GINSBORG, op. cit., p. 67), mas dependem, essencialmente, da percepção de quem julga. E esta refutação de Ginsborg é, de fato, feita pelo próprio Kant, quando afirma que “quando se julgam objetos simplesmente segundo conceitos, toda a representação da Beleza é perdida [...] [, de modo que] a gente quer submeter o objeto aos próprios olhos, como se seu comprazimento dependesse da sensação [KU, AA 05: 215-216] e, portanto, “não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva que determine através de conceitos o que seja belo. Pois todo juízo proveniente desta fonte é estético [...]. Procurar um princípio do gosto, que forneça o critério universal do belo através de conceitos determinados, é um esforço

Ora, visto que toda leitura é parcial, i.e., que “só em parte esgot[a] as possibilidades da obra [, porque,] na realidade, a obra permanece inesgotada e aberta enquanto ‘ambígua’”,²⁴² a tese que aqui apresentei tampouco é uma solução definitiva ao problema proposto. Longe disso: a discussão segue **em aberto**. Faço, com isso, por um lado, *mea culpa* em relação ao caráter fragmentário e incompleto, por assim dizer, da argumentação; por outro lado, porém, todo aquele que se gaba de apresentar respostas cabais a qualquer problema filosófico, acreditando, com isso, que sua palavra é a “palavra final” sobre um determinado tema, e que nada mais há para dizer sobre ele – quase como uma espécie de “guru”, que sabe, que mostra o caminho e dá, assim, por encerrada a questão –, deveria renunciar o título de pensador da filosofia.

Finalmente, um terceiro comentário – que, em certo sentido, dialoga com a incompletude desta argumentação – diz respeito ao caráter “não-realizado” do próprio problema da tese, de algo que permanece num “horizonte almejado”.²⁴³ Isso porque reconhecer “beleza”

infrutífero, porque o que é procurado é impossível e em si mesmo contraditório” [KU, AA 05: 231]. Em virtude disso, pode-se ver que o primeiro aspecto da interpretação de Schiller da terceira *Crítica*, i.e., o princípio objetivo do juízo-de-gosto, foge do próprio Kant. O segundo aspecto da leitura de Schiller – a noção da beleza como liberdade no fenômeno –, por sua vez, parece ter influenciado tanto Guyer quanto Recki. Para Guyer, “a experiência de autonomia e da base suprassensível do acordo entre nossa autonomia e a natureza que nós desfrutamos num juízo estético pode contar como uma representação sensível <*Versinnlichung*> destas como ideias morais” (GUYER, Paul. **Kant and the Experience of Freedom: Essays on aesthetics and morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 41). Para Recki, por sua vez, “se levarmos em conta que, para Kant, uma boa vontade é apenas a vontade determinada de acordo com a lei moral, também se que o belo é *o símbolo da liberdade* - como espontaneidade e autonomia” (RECKI, op. cit., p. 169). Considerando que um juízo-de-gosto estético possibilita uma experiência de liberdade, ambos parece atribuir o mesmo sentido de “liberdade” (como capacidade de autodeterminação do sujeito) tanto a juízo morais quanto a juízos-de-gosto, i.e., à liberdade prática e à liberdade do jogo das faculdades-de-conhecimento num juízo reflexionante. E, se este for o caso, isso pode ser bastante problemático. Isso porque se, por um lado, liberdade prática, num sentido positivo, é a autodeterminação da vontade racional (i.e., a capacidade da vontade determinar a si mesma segundo um princípio objetivo da Razão) [cf. *GMS*, AA 04: 440 et seq.], por outro lado, por outro lado, juízos-de-gosto estéticos não envolvem qualquer determinação do que o objeto-de-juízo é [cf. *KU*, AA 05: 228 et seq.]. Há, sim, uma autoatividade do sujeito que, ao ser afetado em sua percepção sensível, evoca suas faculdades cognitivas; não há, no entanto, nada determinado, uma vez que o sujeito não conecta o que afeta sua percepção sensível a nenhum conceito particular (seja ele do Entendimento ou da Razão). Em vista disso, embora Recki e Guyer considerem que juízos sobre o belo envolvam o “acordo entre nossa autonomia e a natureza” ou que “belo [seja] *o símbolo da liberdade*”, a “liberdade” que experienciamos nos juízo-de-gosto (i.e., o livre jogo das faculdades-de-representação do sujeito) não se refere a uma (auto)determinação, mas sim ao fato de ser livre de qualquer determinação. Juízos-de-gosto não nos dão uma “experiência de autonomia”: eles nos dão uma experiência de heautonomia. E se se pretende, com “autodeterminação”, fazer referência à atividade heautônoma e reflexionante do Juízo, teríamos que dizer em que sentido o Juízo reflexionante não é um Juízo determinante – e esta é, ou parece ser, a interpretação de Rego, para o qual, uma vez encontrado um princípio para julgar sobre o que não pode ser determinado, aplicar este princípio “já não é, a rigor, uma tarefa reflexionante” (REGO, Pedro Costa. Reflexão e fundamento - sobre a relação entre gosto e conhecimento na estética de Kant. **Kriterion** [online], v. 46, n. 112 (dec. 2005), p. 221) – interpretação que, penso, também peca ao sugerir que a aplicação de um princípio do mero *Verstehen* implicaria em determinar algo.

²⁴¹ Uma vez que este trabalho se propôs a discutir a obra de Kant, e não de seus comentadores, as interpretações destes ficaram encerradas nas notas de rodapé – por vezes extensas, admito.

²⁴² ECO, 2012, p. 47.

²⁴³ EISINGER GUIMARÃES, op. cit., p. 98.

nas formas da natureza **não implica**, de pronto, reconhecer seu “sentido superior” [KU, AA 05: 302], i.e., seu pano de fundo moral.

Ainda que “um observador da natureza acab[e] por amar os [seus] objetos [...] se ele descobre a grande conformidade a fins de sua organização e assim nutre sua Razão ao observá-los”, ainda assim, como já dito, “essa ocupação do Juízo que nos permite sentir nossos próprios poderes-de-conhecimento ainda não é o interesse pelas ações e por sua própria moralidade”. Ela faz, segue Kant, “unicamente com que se entretenha de bom grado em fazer tal julgamento, e ela dá à virtude ou ao modo de pensar segundo leis morais uma forma de beleza, que é admirada, mas que nem por isso é procurada (*laudatur et alget*)” [KpV, AA 05: 160].

Ora, um juízo reflexionante estético e um sentimento de prazer com as belas formas da natureza “não é o interesse pelas ações e por sua própria moralidade” porque – e isso fica claro nos primeiros parágrafos da *Crítica do Juízo* – “Kant *distingue* <unterscheidet> o estético do moral”; contudo, “em última instância, ele não os *separa* <trennt>”.²⁴⁴ E isso porque, como também já mencionado, o comprazimento com o belo na natureza, “não sendo ainda por si só moral, ao menos já prepara aquela tendência da Sensibilidade que em muito promove à moralidade” [MS, AA 06: 443], uma vez que, através dele, “nos damos conta da pré-disposição dos nossos talentos <*Anlage der Talente in uns*> que nos eleva acima da animalidade [KpV, AA 05: 160].

Mas que tenhamos tal “pré-disposição” <*Anlage*> para superar uma animalidade, i.e., uma instintividade em nós, disso **não se segue** que estejamos, já, em condição <*in der Lage*> de fazê-lo! Assim, se o belo nos ensina, nos prepara, de alguma forma, “para amar sem interesse algo, mesmo a natureza” – e isso através de um comprazimento livre [cf. KU, AA 05: 267; 354] – identificar algo de moral nas belas formas da natureza é uma **questão de cultura**, de cultivo do gosto e de aprimoramento de nossas próprios “talentos”, i.e., de nossas faculdades. A cultura, sobretudo a cultura **estética**, parece desempenhar, assim, um papel significativo para tatear uma possível base moral na natureza sensível.²⁴⁵

E o aprimoramento do gosto e de nossas faculdades como um todo, por sua vez, parece implicar na disciplina para ouvir a Razão e suas demandas. Afinal, não afirma Kant que “parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento de ideias morais e a cultura do sentimento moral” [KU, AA 05: 356]? E que o seria “a cultura do sentimento moral”, senão a cultura daquilo que “nos despoja de toda vantagem” [KpV, AA 05: 79], daquilo que nos permite amar alguma coisa “mesmo sem tomar em consideração o efeito

²⁴⁴ RECKI, 1993, p. 98.

²⁴⁵ Cf. SCHWABE, op. cit., p. 34.

que dela se espera”, que “despoj[a] a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei” [GMS, AA 04: 402], de “nossos desejos e inclinações <Wünche und Neigungen>” [GMS, AA 04: 405]? Numa palavra, a cultura do sentimento moral não é senão a cultura de um sentimento desinteressado, da capacidade de assumir uma postura abnegada, não-egoísta, que é, por sua vez, o pré-requisito para um juízo-de-gosto genuinamente estético.

Ora, assim como o sentimento moral “não serve para o julgamento das ações, nem tampouco para a fundação da própria lei moral objetiva, mas *serve* apenas como móbil para adotar essa lei em si mesma como máxima” [KpV, AA 04: 76] e, portanto, “deve ser interpretado como um *efeito da consciência da lei moral e não como sua causa*, pois este sentimento pressupõe a consciência deste princípio”²⁴⁶, o sentimento moral, como tal, **não** funda o próprio gosto, nem serve para um julgamento estético sobre um determinado objeto. Isso porque ser moralmente sensível (sensibilizado) em relação a algo **não é** o mesmo que sentir um comprazimento estético.

O que o sentimento moral parece fazer – isso sim, e, sobretudo, seu cultivo – enquanto “sentimento de abnegação”, é **facilitar** esse tipo de juízo (genuinamente estético): um juízo sem conceitos ou interesses, sobre a forma de uma conformidade a fins sem fim da natureza. E o que este juízo-de-gosto estético, por sua vez, nos possibilitaria, enquanto “juízo desinteressado”, é a superação daquela animalidade em nós, permitindo-nos “amar sem interesse algo”, bem como o reconhecimento do mundo como moralmente possível. Reconhecer a beleza na natureza seria, então, de certa forma, um incentivo às nossas próprias pretensões racionais [cf. KU, AA05: 301]: daí sua importância e o interesse intelectual pela beleza da natureza.

Mas a pergunta que permanece é: precisamos reconhecer isso? Precisamos reconhecer o “moralmente-bom” no “belo” da natureza? A resposta, que desagradará os mais “platonistas” dentre os intérpretes de Kant, não parece senão negativa: não, não precisamos ver a moralidade simbolizada nas belas formas da natureza – ao menos, não *stricto sensu*. Isso porque este “reconhecimento” depende, sobretudo, do **modo** como nos aproximamos, como consideramos a natureza: se como mero mecanismo ou como organismo. A resposta, “depende, é claro, do que se está buscando <was man anstrebt>: observação do que existe <Betrachtung des Bestehenden> ou constituição de uma realidade <Gestaltung einer Wirklichkeit> (é claro, com

²⁴⁶ CHAGAS, Flávia Carvalho. **Sentimento moral, respeito e facto da Razão**. 2004, 98 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2004, p. 50.

base em possibilidades reais que devem ser reconhecidas)”.²⁴⁷ E a “constituição” desta realidade não implica outra coisa senão pensar na possibilidade de um sistema da Razão. E, para tanto, deve-se, por um lado, **ouvir** suas demandas e, por outro, **fazê-las se ouvir**.

Ora, ouvir a Razão e fazê-la se ouvir não é senão reconhecer, em última instância, que “a natureza, embora seja o campo das experiências possíveis, é mais rica que o nosso saber sobre elas e, portanto, sempre aberta a novas descobertas”.²⁴⁸ Estas “descobertas” – dentre as quais podemos encaixar aquele “sentido superior” da beleza na natureza – exigem, contudo, **esforço** e, por assim dizer, treino de nossas próprias faculdades.

A “passagem”, por assim dizer, entre juízos estéticos e morais, entre beleza e moralidade, seria estabelecida, então, mediante um “processo universal de humanização” <*allgemeiner Humanisierungsprozeß*>;²⁴⁹ um processo tanto empírico quanto intelectual: do ser humano com o ser humano, e deste com a natureza.

O primeiro diz respeito à promoção da sociabilidade. Esta não é, como visto, a própria moralidade. Mas enquanto domesticação de uma “propriedade insocial” [*IaG*, AA 08: 21] do ser humano, muito serve àquela. E neste **processo empírico de humanização** – que convém à espécie humana <*Menschheit*> porque promove a humanidade <*Humanität*> [cf. *KU*, AA 05: 355] – entra em jogo a promoção do *sensus communis aestheticus* e do gosto como “sentido humano universal” <*allgemeiner Menschensinn*> [*KU*, AA 05: 356]. O segundo, por sua vez, o **processo intelectual de humanização**, diz respeito ao reconhecimento do ser humano como “*fim último* da natureza” [*KU*, AA 05: 431 et seq.], como epicentro do sistema da Razão, a partir do qual tudo se organiza. Diz respeito, portanto, à relação do ser humano racional com tudo o que o cerca, e como ele aprende a ver, a considerar o seu entorno como favorável às suas próprias disposições. É nesse processo universal de humanização que desponta, por assim dizer, **a dimensão histórico-cultural do gosto**.

²⁴⁷ WAHSNER, Renate. Mechanism – Technizism – Organism. Der epistemologische Status der Physik als Gegenstand von Kants *Kritik der Urteilskraft*. In: SCHWABE, Karl-Heinz; THOM, Martina (Hrsg.). **Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur**: Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1993, p. 65. Kant mesmo parece admitir a possibilidade (ou, pelo menos, uma não-obrigatoriedade) de reconhecer a natureza não como organismo, mas tão somente como algo mecânico. E isso quando afirma que “é para nós inevitável até atribuir à natureza o conceito de uma intenção, **se é que** pretendemos tão somente investigar os seus produtos organizados mediante uma observação continuada e este conceito é por isso já uma simples e necessária máxima para o uso experiencial da nossa Razão. É claro que, uma vez que concordamos em aceitar e confirmar tal fio condutor para estudar a natureza, **temos também** que ao menos experimentar a máxima pensada pelo Juízo na totalidade da natureza, porque segundo essa máxima ainda é possível descobrir muitas leis daquela, as quais de outro modo nos ficariam ocultas, dadas as limitações da nossa compreensão no interior do seu mecanismo. Mas em relação a este último uso aquela máxima do Juízo é na verdade **útil**, mas **não indispensável**, pois a natureza no seu todo não nos é dada enquanto natureza organizada” [*KU*, AA 05: 338].

²⁴⁸ SCHWABE, op. cit., p. 49.

²⁴⁹ THOM, op. cit., p. 23.

E se assim for, enquanto algo que envolve um “processo”, a passagem entre juízos-de-gosto estéticos e juízos morais não é senão uma passagem por enquanto intermitente: como um istmo, como um banco de areia, que só vez ou outra vem à tona, e nos permite caminhar sobre ele. Ela é uma passagem **intermitente**, porque uma vez reconhecido um *leitmotiv* moral nas belas formas da natureza, isso não significa que todo juízo estético sobre a natureza nos levará, uma e outra vez, a reconhecê-lo – isso porque, como visto, esse “reconhecimento” envolveria, por assim dizer, uma segunda reflexão: uma reflexão sobre o próprio juízo reflexionante estético sobre o belo, i.e., sobre o porquê do belo nos interessar tanto; e ela é **por enquanto** intermitente, porque não identificamos, agora, *prima facie*, o “moralmente bom” simbolizado pelo “belo” da natureza. E isso se deva, talvez, porque nós “não vivemos agora em uma época *esclarecida* <*in einem aufgeklärten Zeitalter*>”, mas “em uma época de *esclarecimento* <*in einem Zeitalter der Aufklärung*>” [WA, AA 08: 40], de pleno aprendizado do uso de nossas disposições racionais.

Saber ouvir a Razão, domesticar nossa insociabilidade, tomar “um *interesse imediato* pela beleza da natureza (não simplesmente ter gosto para ajuizá-la)” [KU, AA 05: 298] – tudo isso de um modo “habitual” e de “bom grado” – são talentos, são habilidades que ainda estamos desenvolvendo.

REFERÊNCIAS

Obras de Kant e traduções consultadas

KANT, I. **Gesammelte Schriften** (Akademieausgabe). Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1900 et seq.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático** (trad. Clélia Aparecida Martins; ver. Técnica Márcio Suzuki e Vinícius de Figueiredo). São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **A paz perpétua e outros opúsculos** (trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **A religião nos limites da simples razão** (trad. Artur Morão). Covilhã: Lusosofia, 2008.

_____. **Crítica da faculdade do juízo** (trad. Valério Rohden e António Marques). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Crítica da faculdade de julgar** (trad. Fernando Costa Mattos). Petrópolis: Vozes, 2016)

_____. **Crítica da razão pura** (trad. Fernando Costa Mattos). Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Crítica da razão pura** (trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos** (sel. Marilena de Souza Chauí Berlink). São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

_____. **Crítica da razão pura** (trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger). São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Col. Os Pensadores).

_____. **Crítica de la razón pura** (trad., notas e intro. Mario Caimi). Buenos Aires: Colihue, 2007.

_____. **Crítica da razão prática** (trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Crítica da razão prática** (trad. Monique Hulshof). Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Crítica da razão prática** (trad. Valério Rohden), São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Critique of the power of judgment** (trans. Paul Guyer and Eric Matthews). Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. **Duas introduções à crítica do juízo** (org. Ricardo Ribeiro Terra). São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. (trad. Paulo Quintela; intro. Pedro Galvão). Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. **Groundwork for the metaphysics of morals** (ed. and trans. Allen W. Wood). New Haven: Yale University Press, 2002.

_____. **Immanuel Kant**. Kritik der Urteilskraft. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie (Hrsg. Manfred Frank und Véronique Zanetti). Frankfurt a/M: Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

_____. **Lógica** (trad. Guido Antônio de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo brasiliense, 1992.

_____. **Metafísica dos costumes** (trad. [primeira parte] Clélia Aparecida Martins; rev. Técnica Bruno Nadal, Diego Kosbiau, Fernando Costa Mattos, Monique Hulshof, Natalie Bressiani e Ricardo Terra; trad. [segunda parte] Bruno Nadal, Diego Kosbiau e Monique Hulshof). Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Opus postumum** (ed., intro. and notes Eckart Förster; trans. Eckart Förster and Michael Förster). Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. **Primera introducción de la crítica del juicio**. Edición bilingüe (intro., ed. crítica e trad. Nuria Sánchez Madrid). Madrid: Escolar y Mayo, 2017.

_____. **Prolegomena to any future metaphysics** (ed. Paul Carus). Chicago: The Open Court Publishing Co., 1912.

_____. **Religion within the bounds of bare reason** (trans. Werner S. Pluhar; intro. Stephen R. Palmquist). Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2009.

_____. **Textos seletos** (intro. Emmanuel Carneiro Leão; trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes). Petrópolis: Vozes, 1974.

Demais obras consultadas

ALBERT, H. **Tratado da razão crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

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

_____. Pleasure and harmony in Kant's theory of Taste: a critique of the causal reading. In: PARRET, H. (Hrsg.). **Kants Ästhetik, Kant's aesthetics, l'esthétique de Kant**. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 466-483.

AMERIKS, K. **Interpreting Kant's critiques**. Oxford: Clarendon Press, 2003.

_____. How to save Kant's deduction of taste. **The Journal of Value Inquire**, v. 4, n. 16 (Dec. 1982), p. 295-302.

ARISTÓTELES. **Da alma** (trad. Carlos Humberto Gomes). Lisboa: Edições 70, 2001.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1935.

BARTUSCHAT, W. Ästhetische Erfahrung bei Kant. In: ESSER, A. (Hrsg.), **Autonomie der Kunst?:** zur Aktualität von Kants Ästhetik. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 49-65

_____. **Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft.** Frankfurt a/M: Klostermann, 1972.

BAUMGARTEN, A. G. **Theoretische Ästhetik:** grundlegende Abschnitte aus der „Asthetika“ (1750/58), Latein-Deutsch (Übers. u. Hrsg. Hans Rudolf Schweizer). Hamburg: Meiner, 1989.

BERGER, D. **Kant's aesthetic theory: the beauty and agreeable.** London: Continuum, 2009.

BIEMEL, W. **Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst.** Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1959.

BOJANOWSKI, J., Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I-V). In: HÖFFE, O. (Hrsg.), **Kritik der Urteilskraft.** Berlin: Akademie Verlag, 2008, 23-39.

BRANDT, R. Von der ästhetischen und logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur (Einleitung VI-IX). In: HÖFFE, O. (Hrsg.). **Kritik der Urteilskraft.** Berlin: Akademie Verlag, 2008, 41-58

_____. Zur Logik des ästhetischen Urteils. In: PARRET, H. (Hrsg.). **Kants Ästhetik, Kant's aesthetics, l'esthétique de Kant.** Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 229-245.

CHAGAS, F. C. **Sentimento moral, respeito e facto da razão.** 2004, 98 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2004.

CORTES, R. da S. **A importância sistemática do sumo bem como operador de passagens e da unidade da razão pura em Kant.** 2018. 209 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2018.

DESCARTES, R. **Oeuvres de Descartes** (pub. Charles Adam et Paul Tannery). Paris: Vrin, 1964 et seq.

_____. Discurso do método. In: _____. **Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas** (Col. Os Pensadores). (trad. Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior) São Paulo: Abril Cultural, 1983

ECO, U. **Interpretação e superinterpretação.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

_____. **Obra aberta:** forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas (trad. Giovanni Cutolo). São Paulo: Perspectiva, 2012.

EISINGER GUIMARÃES, R. Onde (não) entram voz universal e *sensus communis* nos juízos-de-gosto?, **Studia Kantiana**, v. 16, n. 1 (abr. 2018), p. 75-100.

_____. »Kakav je osjećaj?«: o onome što je posrijedi u sudovima ukusa i emocionalnom samoznanju = “How does it feel?”: on what plays in judgments of taste and emotional self-knowledge. **Filozofska istraživanja**, v. 39, n. 1 (Mar. 2019), p. 103-117.

FLACH, W. Zu Kants Lehre von der symbolischen Darstellung. **Kant-Studien**, Bd.73, Heft 1-4 (Jan. 1982), p. 452-462.

FLOYD, J. Heautonomy: Kant on reflective judgment and systematicity. In: PARRET, H. (Hrsg.). **Kants Ästhetik, Kant's aesthetics, l'esthétique de Kant**. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 192-218.

FÖRSTER, E. Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74-78). In: HÖFFE, O. (Hrsg.), **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 259-274.

FRICKE, C. Ästhetische Idee. In: WILLASCHEK, M. et al. (Hrsg.). **Kant-Lexikon**. Berlin: Walter de Gruyter, 2015, p. 1117-1118.

_____. **Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils**. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

GIBBONS, S. **Kant's theory of imagination: bridging gaps in judgement and experience**. New York: Oxford University Press, 1994.

GINSBORG, H. Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1-9). In: HÖFFE, O. (Hrsg.), **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 59-77.

GRACYK, T. Sublimity, ugliness, and formlessness in Kant's aesthetic theory. **Journal of aesthetics and art criticism**, v. 1, n. 45 (1986), p. 49-56.

GUYER, P. **Kant and the experience of freedom: essays on aesthetics and morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Kant and claims of taste**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HAMM, C. A atualidade da estética kantiana. In: ROHDEN, V. (Org.). **200 anos da crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: UFRGS, 1992, p. 106-120.

_____. A natureza “inatural” da razão em Kant. **Studia Kantiana**, v. 11, n. 15 (dez. 2013), p. 153-164.

_____. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. **Studia Kantiana**, v. 9, n. 11 (dez. 2011), p. 41-55.

_____. Sobre o juízo de gosto e sua fundamentação *a priori*. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 75, no. 4 (2019), p. 2207-2228.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, D. Do padrão do gosto. In: _____. **Investigação acerca do entendimento humano; Ensaios morais, políticos e literários** (Col. Os Pensadores). (trad. Anoar Aiex) São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 333-50.

_____. **The philosophical works of David Hume**, 4 vols. Edinburgh: Adam Black, William Tait and Charles Tait, 1826.

ISER, W. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**, v. 1 (trad. Johannes Kretschmer). São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. **O ato da leitura: uma teoria do efeito estético**, v. 2 (trad. Johannes Kretschmer). São Paulo: Ed. 34, 1999.

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

KAULBACH, F. **Ästhetische Welterkenntnis bei Kant**. Würzburg: Königshausen/Neumann, 1984.

KERN, A. **Schöne Lust: Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant**. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2000.

KLEIN, J. T. Considerações entorno da tradução de *Bedürfnis* na obra kantiana. In: PINZANI, A.; ROHDEN, V. (Org.). **Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant**. Florianópolis: NEFIPO, 2009, p. 87-108.

KUPLEN, M. **Beauty, ugliness and the free play of Imagination: an approach to Kant's aesthetics**. New York: Springer, 2016.

KOHLER, G. Gemeinsinn oder: Über das Güte am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39-42). In: HÖFFE, O. (Hrsg.). **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 137-150.

KÖRNER, S. **Kant** (trad. Ignacio Zapata Tellechea). Madrid: Alianza Editorial, 1987.

KULENKAMPFF, J. Do gosto como uma espécie de *sensus communis*, ou sobre as condições da comunicação estética (trad. Peter Naumann). In: ROHDEN, V. (Org.). **200 anos da crítica da faculdade do Juízo de Kant**. Porto Alegre: UFRGS, 1992, 65-82.

_____. **Kants Logik des ästhetischen Urteils**. Frankfurt a/M: Klostermann, 1994.

LIEDTKE, M. Der Begriff der Reflexion bei Kant. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Bd.48, Heft 1-3 (Jan. 1966), p. 207-216.

LOEHLIN, J. N. **The Cambridge introduction to Chekhov**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LOHMAR, D. Das Geschmacksurteil über das faszinierend Häßliche, In: PARRET, H. (ed.), **Kants Ästhetik, Kant's aesthetics, l'esthétique de Kant**. Berlin: Walter de Gruyter, 1998, p. 489-512.

LONGUENESSE, B. **Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

LÜTHE, R. Kants Lehre von den ästhetischen Ideen. **Kant-Studien**, Bd.75, Heft 1-4 (Jan. 1984), p. 65-74

MENKE, C. La reflexión en lo estético y su significado ético: uma crítica a la solución kantiana. **Enrahonar: quaderns de filosofia**, Universitat Autònoma de Barcelona: Barcelona, v. 36 (2004), p. 139-152.

OTTO, M. **Ästhetische Wertschätzung: Bausteine zu einer Theorie des Ästhetischen**. Berlin: Akademie Verlag, 1993.

PLATÃO. O banquete. In: _____. **Diálogos** (Col. Os Pensadores). (sel. José Américo Motta Pessanha; trad. e notas José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa). São Paulo: Abril Cultural, 1983

_____. Timeu. In: _____. **Timeu - Crítias - O Segundo Alcebiades – Hípias Menor** (trad. Carlos Alberto da Costa Nunes). Belém: EDUFPA, 2001.

PERIN, A. **Método e sistema da razão em Kant: uma investigação sobre a estrutura e a legitimidade do pensamento crítico-transcendental**. 2017. 382 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2017.

RAPP, C.; ULLRICH, W. Warum die Deduktion der Geschmacksurteile so leicht sei: Versuch einer Rechtfertigung des § 38 der „Kritik der Urteilskraft“. **Philosophisches Jahrbuch**, 101. Jahrgang (1994), p. 358-365.

RECKI, Birgit. **Ästhetik der Sitten: die Affinität von ästhetischen Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant**. Frankfurt a/M: Klostermann, 2001.

_____. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55-60). In: HÖFFE, O. (Hrsg.). **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 189-210.

_____. Ganz in Glück. Die promesse de bonheur in Kants Kritik der Urteilskraft. In: SCHWABE, K.H.; THOM, M. (Hrsg.). **Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur: Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft**. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1993, p. 95-115.

REGO, P. C. Reflexão e fundamento - sobre a relação entre gosto e conhecimento na estética de Kant. **Kriterion** [online], v. 46, n. 112 (dec. 2005), p. 214-228.

ROSALES, J. R. de. Relation des Schönen (§§ 10-17); Modalität des Schönen (§§ 18-22). In: HÖFFE, O. (Hrsg.). **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie Verlag, 2008, p. 79-97.

SANTOS, L. R. dos. Da experiência estético-teleológica da natureza à consciência ecológica: uma leitura da Crítica do Juízo de Kant. **Trans/Form/Ação**, v. 29, n. 1 (2006), p. 7-29.

_____. «Técnica da natureza». Reflexões em torno de um tópico kantiano. **Studia Kantiana**, v. 7, n. 9 (dez. 2018), p. 118-160.

SCHILLER, F. **Schillers Werke** (Nationalausgabe). Weimar: Böhlauverlag, 1943 et seq.

_____. **Kallias ou sobre a beleza**: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro 1793 (trad e intro. Ricardo Barbosa). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SCHWABE, K. H. Kants Ästhetik und die Moderne: Überlegungen zum Begriffe der Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft. In: _____; THOM, M. (Hrsg.). **Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur**: Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1993, p. 31-61.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação** (trad., apres., notas e índice Jair Barboza). São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

STROBACH, N. Gegenstück. In: WILLASCHEK, M. et al. (Hrsg.). **Kant-Lexikon**. Berlin: Walter de Gruyter, 2015, p. 716.

STRUB, C. Das Häßliche und die Kritik der ästhetischen Urteilskraft. **Kant-Studien**, Bd.80 Heft -1-4 (Jan. 1989), p. 416-446.

THOM, M. Natur – ästhetische Kultur – Humanitätsförderung. In: SCHWABE, K. H.; _____ (Hrsg.). **Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur**: Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1993, p. 7-29.

TONELLI, G. Von verschiedenen Bedeutungen der Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft. **Kant-Studien**, Bd.49, Heft 1-4 (Jan. 1958), p. 154-166.

TUMARKIN, Anna. Zur transscendentalen Methode der Kantische Ästhetik. **Kant-Studien**, Bd. 11, Heft 1-3 (Jan. 1906), p. 348-378.

VOSENKUHL, W. Die Norm des Gemeinsinns: über die Modalität des Geschmackurteils. In: ESSER, A. (Hrsg.), **Autonomie der Kunst?**: zur Aktualität von Kants Ästhetik. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 99-123.

WAHSNER, R. Mechanism – Technizism – Organism. Der epistemologische Status der Physik als Gegenstand von Kants *Kritik der Urteilskraft*. In: SCHWABE, K. H.; THOM, M. (Hrsg.). **Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur**: Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 1993, p. 63-76.

WENZEL, C. **Das Problem der Subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant**. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.