

## O PROBLEMA DA UNIDADE DA RAZÃO E A LIBERDADE COMO SÍMBOLO EM KANT

[THE PROBLEM OF UNITY OF REASON AND LIBERTY AS A SYMBOL IN I. KANT]

Carolina Sena \*

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

**RESUMO:** Este artigo apresenta o problema da unidade da razão no sistema kantiano e a solução dada por Kant, na *Crítica da faculdade do juízo*, através da beleza como símbolo da moralidade. Objetiva-se, posteriormente, averiguar se Kant consegue resolver o problema do abismo intransponível entre os domínios da natureza e da liberdade, mostrando, a seguir, através do texto “O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”, como a resposta kantiana prepara o terreno para a filosofia alemã do final do século XVIII.

**PALAVRAS-CHAVE:** Kant; estética; símbolo; moralidade; liberdade.

**ABSTRACT:** This article presents the problem of the unity of reason in the Kantian system and the solution given by Kant, in the *Critique of the power of judgment*, through beauty as a symbol of morality. Later on, the objective is to find out if Kant is able to solve the problem of the impassable gap between the domains of nature and freedom, showing, then, through the text “*The oldest systematic program of german idealism*” as the Kantian answer prepares the ground for late 18th century German philosophy.

**KEYWORDS:** Kant; aesthetic; symbol; morality; freedom.

*Lo que puede el sentimiento  
No lo ha podido el saber  
Violeta Parra*

No *Manual dos cursos de lógica geral*, há uma definição de filosofia como “ciência da máxima suprema do uso de nossa razão, na medida em que se entenda por máxima o princípio interno de escolha entre fins diversos” (AA IX 24)<sup>1</sup>. E continua o filósofo da crítica.

[...] em sua significação última, a filosofia é a ciência da relação de todo conhecimento e uso da razão com a meta final (*Endzweck*) da razão humana, o fim supremo (*obersten Zweck*) a que todos os outros fins se subordinam e no qual todos devem se unificar. (AA IX 24).

O professor Kant ensinava em seus cursos que a ciência da filosofia é o conjunto dos conhecimentos racionais unidos sob relações sistemáticas, de acordo com o fim supremo da razão. Mais adiante ele diz um pouco sobre o que seria o ofício do filósofo.

\* *Doutoranda em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG. Professora do curso de Direito do Instituto Doctum de Ensino. E-mail: carolmsena@gmail.com*

[...] sem conhecimentos jamais alguém se tornará um filósofo, mas também os conhecimentos tão-somente nunca constituirão um filósofo, se não houve uma unificação de todos os conhecimentos e habilidades a partir de um nexos conforme a um fim e a uma percepção do acordo entre eles e os fins supremos da razão humana. (AA IX 25).

Na segunda introdução à *Crítica da faculdade do juízo*<sup>2</sup>, Kant divide a filosofia em duas partes sob a justificativa de que há duas espécies de conceitos e dois diferentes tipos de objetos pertencentes a cada parte: os conceitos e seus respectivos objetos correspondem à natureza como pertencentes à filosofia teórica e o conceito de liberdade corresponde à razão prática. Essa divisão deixa a lógica à parte que, para Kant, contém somente os princípios da forma do pensamento sem dizer sobre as especificidades dos objetos.

Na *Primeira Introdução*, Kant estabelece a divisão da filosofia além da distinção de objetos e seus conceitos e inclui a separação segundo os princípios de cada domínio. Isso se dá porque são duas espécies de objetos, que se aplicam segundo princípios próprios. Dois domínios, autossuficientes, cuja legislação de um não interfere na legislação de outro. Na segunda introdução, ele afirma: “A legislação mediante conceitos de natureza ocorre mediante o entendimento e é teórica. A legislação mediante o conceito de liberdade acontece pela razão e é simplesmente prática” (AA V 174). A primeira *Crítica* garante a necessidade de que os eventos do mundo sensível sejam conhecidos como determinados pela legalidade da natureza. No domínio prático, a liberdade é sistematicamente pensada como uma legalidade de caráter suprassensível.

Na seção II da segunda introdução, “Do domínio da Filosofia em geral” (AA V 174), Kant vai adiante na divisão da filosofia ao relacionar os tipos de conceitos e objetos próprios de cada legislação às faculdades do conhecimento. As faculdades que correspondem às duas partes da filosofia são o entendimento e a razão: cada faculdade dita leis aos seus objetos através da aplicação de conceitos, o que permite que as faculdades do entendimento e da razão sejam suas próprias legisladoras *a priori*.

O uso das faculdades vai até onde a aplicação de conceitos *a priori* pode ir. O entendimento e a razão são faculdades que fundam duas partes da filosofia com leis próprias, através da aplicação de conceitos, aos objetos de seu domínio. Para a legislação do entendimento, o limite são os objetos da natureza que são dados à sensibilidade como fenômenos. A razão prática, por sua vez, tem o seu objeto pensado como coisa em si mesma, o que impede qualquer aparição sensível do conceito de liberdade. Nesse caso, a determinação da faculdade da razão prática não resulta em conhecimento teórico, mas somente na determinação moral do sujeito.

A *Crítica da razão pura* demonstrou a possibilidade de pensar, ao menos sem contradição, a convivência de ambas as legislações e das faculdades que lhes pertencem no mesmo sujeito (...). Mas o fato de estes dois diferentes domínios – que, de fato, não na sua legislação, porém nos seus efeitos, se limitam permanentemente ao mundo sensível – não constituírem um *só* tem origem em que, na verdade, o conceito de natureza representa os seus objetos na intuição, mas não como coisas em si mesmas, porém na qualidade de simples fenômenos; em contrapartida, o conceito de liberdade representa no seu objeto uma coisa em si mesma, mas não na intuição. Por conseguinte, nenhuma das duas pode fornecer um conhecimento teórico do seu objeto (e até do sujeito pensante) como coisa em

si, o que seria o suprassensível, cuja ideia na verdade se tem que colocar na base de todos aqueles objetos da experiência, não se podendo todavia nunca elevá-la e alargá-la a um conhecimento. (AA V 175).

A definição kantiana de filosofia como um “sistema do conhecimento racional por conceitos” (AA XX 195) supõe uma unidade organizada entre partes. Se Kant define a filosofia como um sistema, é preciso que suas partes sejam organizadas em uma unidade. Portanto, se a divisão das faculdades resulta em uma divisão da filosofia em duas partes de um todo, os domínios da natureza e da liberdade devem ser submetidos a uma unidade.

O problema de estabelecer uma possibilidade de transição entre as duas partes da filosofia tem uma peculiaridade com respeito à legislação das faculdades do entendimento e da razão. Essas duas faculdades possuem duas legislações diferentes e próprias no mesmo território: a experiência. “A razão e o entendimento possuem por isso duas legislações diferentes num e mesmo território da experiência, sem que seja permitido a uma interferir na outra” (AA V 175). O entendimento atua sobre a experiência ao aplicar leis transcendentais aos fenômenos. Para a determinação do conceito de liberdade, mesmo que seus princípios não sejam advindos da experiência, a legislação da razão determina o suprassensível de um sujeito que vive no mundo sensível, é justamente ao menos uma possibilidade que Kant procura estabelecer. Resta encontrar vestígios ou ao menos testemunhos dos efeitos da causalidade segundo o conceito de liberdade na natureza.

Está ainda pendente uma outra dificuldade acerca da liberdade, na medida em que ela deve unir-se ao mecanismo natural em um ente que pertence ao mundo sensível; uma dificuldade que, mesmo depois de tudo o que foi concedido até aqui, ameaça a liberdade de completo naufrágio. (AA V 100).

Até agora, não é possível testemunhar na natureza os “fundamentos de determinação da causalidade segundo o conceito de liberdade” (AA V 195), mas talvez seja possível ao menos garantir a possibilidade do inverso, a saber, encontrar algo suprassensível para fundamentar vestígios da liberdade na natureza - pois testemunhamos os efeitos da liberdade sem entender sua causa - sem que seja por meio do conhecimento teórico

O conceito de liberdade nada determina no respeitante ao conhecimento teórico da natureza; precisamente do mesmo modo o conceito de natureza nada determina às leis práticas da liberdade. Desse modo não é possível lançar uma ponte de um domínio para outro. Mas, se bem que os fundamentos de determinação da causalidade segundo o conceito de liberdade (e da regra prática que ele envolve) não se possam testemunhar na natureza e o sensível não possa determinar o suprassensível no sujeito, todavia é possível o inverso (não de fato no que respeita ao conhecimento da natureza, mas sim as consequências do primeiro sobre a segunda) e é o que já está contido no conceito de uma causalidade mediante a liberdade, cujo efeito deve acontecer no mundo de acordo com estas suas leis formais, ainda que a palavra causa, usada no sentido do suprassensível, signifique somente o fundamento para determinar a causalidade das coisas da natureza no sentido de um efeito, de acordo com suas próprias leis naturais, mas ao mesmo tempo em unanimidade com o princípio formal das leis da razão. (AA V 195).

Desse modo, a terceira Crítica tem uma tarefa sistemática de garantir a possibilidade de uma ultrapassagem do abismo entre a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática*, explicando como é possível que o princípio suprassensível da liberdade se realize no mundo dos sentidos – dado que não há transição possível do sensível ao suprassensível por meio do uso teórico da razão - e, por conseguinte, possibilitar uma transição do modo de pensar segundo os princípios da natureza para o modo de pensar segundo os princípios da liberdade. A legislação da razão determina a ação do sujeito no mundo sensível e é precisamente a possibilidade de encontrar um vestígio da liberdade no domínio da natureza que a filosofia crítica deve estabelecer. Além disso, é um interesse da razão verificar se a natureza pode ser pensada como hospitaleira da moralidade. Os domínios são mantidos como autossuficientes ao mesmo tempo em que são domínios de uma mesma razão pura, por isso, Kant busca garantir a possibilidade da natureza ser considerada de modo que as consequências do conceito de liberdade concordem com a sua legislação teórica.

A terceira Crítica busca lançar uma ponte sobre o abismo entre as razões teórica e prática estabelecendo uma possibilidade de uma unidade entre elas sem que essa solução ultrapasse os limites do sistema crítico, isto é, sem que seja de cunho metafísico ou transcendente. Kant insiste que a terceira Crítica deve ser compreendida dentro dos limites da filosofia crítico-transcendental. Portanto, o problema das duas introduções à *Crítica da faculdade do juízo* é tanto da ordem do conhecimento quanto de ordem moral e se refere à possibilidade de encontrar um acordo na maneira de pensar os princípios de cada domínio.

Vejam os como Kant expõe esse conflito sistemático na segunda introdução da *Crítica da faculdade do juízo*:

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, com o suprassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis, e a natureza, em consequência, tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. Mas por isso tem de existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático, e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e por conseguinte não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro. (AA V 175-176).

A partir do trecho acima, pode-se afirmar que na argumentação da terceira Crítica e também no sistema crítico-transcendental há um abismo entre o domínio da natureza e o domínio da liberdade, ou entre a legislação da razão teórica e a legislação da razão prática. O sistema mantém ambos os domínios distintos e autossuficientes, de modo que não é possível uma unidade entre eles, ao mesmo tempo em que não esquece que é a

mesma razão que opera nos dois mundos.

## BELEZA COMO SÍMBOLO DO MORALMENTE BOM

Uma possível mediadora entre o domínio do conceito da natureza e do conceito de liberdade é a função simbólica da beleza, que Kant anuncia no parágrafo 59 da *Crítica da faculdade do juízo*:

Ora, eu digo: o belo é o símbolo do moralmente bom; e também sob este aspecto (uma referência que é natural a qualquer um e que também se exige de qualquer outro como dever) ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cujo caso o ânimo é ao mesmo tempo consciente de um 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 de sua faculdade do juízo. (AA V 353).

Uma vez que nossos conceitos devem ter representação sensível e, ainda que não seja possível uma apresentação sensível das ideias da razão, há uma representação simbólica delas que ocorre mediante a intuição. Para diferenciar tal tipo de apresentação das intuições correspondentes aos conceitos do entendimento, Kant distingue dois tipos de representações sensíveis: esquemática, na qual a intuição é dada em apresentações diretas; e simbólica, que consiste em apresentações indiretas dos conceitos, na qual a faculdade de julgar estética procede por analogia ao que acontece no esquematismo. O símbolo é uma transição indireta entre o conceito do objeto e uma intuição sensível, tornando-se assim, uma espécie muito peculiar de representação intuitiva.

A analogia que resulta na afirmação de que a beleza é símbolo do moralmente bom se baseia na autonomia do juízo estético puro e na autonomia razão prática pura, mesmo que sejam duas coisas dessemelhantes. A faculdade do juízo estético puro é autônoma, pois ela fornece lei a si mesma para julgar o objeto como belo. Da mesma forma que a faculdade do juízo da beleza é livre ao buscar leis para si, a razão prática determina a si mesma a vontade de um sujeito racional agir conforme a leis morais. A analogia encontra-se na autonomia das faculdades em ambos os casos: da faculdade do juízo no sentimento da beleza e da faculdade da razão com respeito à vontade. A vontade determina a si leis morais e a imaginação se conduz ao entendimento.

Não é necessário que haja semelhança sensível entre um símbolo e o que ele simboliza. Isto é, o símbolo não precisa ser de um objeto de percepção, mas simboliza aquilo de que não se pode ter experiência - por isso sua representação intuitiva é indireta. O que possibilita que a analogia seja possível são quatro pontos que Kant expõe no parágrafo 59:

1) O belo apraz imediatamente por meio da intuição reflexiva, enquanto o bom apraz imediatamente mediante a um conceito;

2) A beleza apraz sem nenhum interesse; o moralmente bom, por sua vez, é necessariamente interessado, no entanto, sem que tal interesse anteceda a complacência. Sobre o interesse no bom, Kant afirma: “mas não a um interesse que preceda o juízo sobre a complacência e sim que é pela primeira vez produzido através dele” (AA V 354);

3) A liberdade da imaginação é representada através da harmonia que ela experimenta ao jogar livremente com o entendimento e a beleza é ajuizada como conforme à legalidade do entendimento. Em juízos morais, há uma concordância entre a liberdade da vontade e a vontade segundo leis da razão: “no juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo própria segundo leis universais da razão” (AA V 354);

4) O belo é universal para todos os sujeitos, ou seja, seu princípio subjetivo é a validade universal, mas não é possível um conhecimento dele por meio de conceito. O princípio da moralidade também é universal e, embora objetivo, também não determina conceitos como a razão teórica; sua determinação é meramente prática. “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” (AA V 354).

A partir de quatro semelhanças entre o belo e o bom é possível afirmar, por meio do raciocínio analógico, que a beleza simboliza a moralidade, isto é, a beleza é uma representação intuitiva e indireta da liberdade. Kant afirma que a analogia da beleza com a moralidade não é estranha ao senso comum, pois é recorrente atribuímos adjetivos que parecem ter juízos morais como fundamento a objetos que julgamos belos: dizemos que flores são inofensivas e meigas e que o mar é grandioso.

Dessa maneira, a experiência da beleza simboliza a liberdade como uma experiência da liberdade da imaginação. Através da analogia entre a experiência da beleza e a moralidade, temos a possibilidade de uma ponte que estreita o abismo entre os domínios da natureza, mundo sensível, e da liberdade, suprassensível.

## SUBLIME COMO SÍMBOLO DA LIBERDADE

Na terceira Crítica, Kant afirma que a experiência do sublime, assim como a experiência da beleza, fornece um símbolo para a moralidade (AA V 264-266). Vejamos, a seguir, quais as diferenças entre esses modos de simbolizar a moralidade.

A experiência do sublime é uma experiência estética que acontece quando o sujeito está diante de algo extremamente grandioso - como oceanos, vulcões, montanhas ou cumes - e é o sentimento de prazer negativo que resulta diante da incapacidade de nossas faculdades de apreender algo gigantesco. O sentimento do sublime simboliza a liberdade porque é uma experiência estética da independência do sujeito diante da grandiosidade e força da natureza, isto é, o sublime simboliza a moralidade porque é uma experiência da liberdade negativa. Vejamos o que os conceitos de liberdade positiva e negativa significam.

Em seu artigo “Os símbolos da liberdade na estética kantiana” (1995), Paul Guyer argumenta que o sublime enquanto símbolo pode ser pensado como representação estética da concepção negativa da liberdade, enquanto o belo como símbolo seria uma representação da concepção positiva da liberdade (GUYER, 1995, p. 77). Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant diz que liberdade negativa se refere à independência da determinação da vontade do sujeito em relação ao mecanicismo da natureza, enquanto a concepção positiva da liberdade, sinônimo de

autonomia, vai adiante e é capaz de explicar que tal independência é possível por causa da atividade da razão prática de dar a si leis morais.

Por isso, Paul Guyer defende a tese de que a experiência do sublime não pode ser um símbolo íntegro do bem moral, pois não contribui para o desenvolvimento de ideias morais, ao contrário da experiência da beleza como símbolo que contribui para a afirmação da moralidade no mundo e incentiva o sentimento de respeito à lei moral, isto é, o sentimento moral. “A experiência do sublime não é em si mesma um símbolo completo da moralidade” (GUYER, 1995, p. 79). Continua:

É verdade que, então, pode ser difícil explicar o que a experiência do sublime *acrescenta* ao cultivo dos sentimentos morais. No máximo, seria como se a capacidade de experimentar o sublime fosse uma *evidência* do desenvolvimento do sentimento moral, e algo que temos expectativas com relação a nós mesmos e aos demais, exatamente como evidência do desenvolvimento das ideias morais que reivindicamos. E, na verdade, essa parece ser a maneira como Kant concebe nossa expectativa de sermos sensíveis ao sublime. (GUYER, 1995, p. 79-80).

Ainda sobre a analogia que resulta na afirmação da experiência da beleza como símbolo de ideias morais, partindo da tese de que a principal ideia nas teorias estéticas do século XVIII é a liberdade da imaginação e “foi a atração dessa ideia que forneceu grande parte do ímpeto que produziu a explosão da teoria estética no período” (GUYER, 2008, p. 29), Paul Guyer, no capítulo “As origens da estética moderna: 1711-35”, do livro *Estética: fundamentos e questões de filosofia da arte* (2008) e também no livro *Kant and the experience of freedom: essays on aesthetics and morality* (1996), defende que o ponto fundamental da analogia que permite a atividade da beleza de simbolizar o bem moral é a liberdade da imaginação. Argumentando a partir do terceiro ponto da construção da analogia - a lembrar, a semelhança da liberdade da faculdade da imaginação ao jogar com a faculdade de entendimento na experiência na estética pura com a liberdade da vontade segundo leis da razão prática -, Paul Guyer sustenta que Kant enfatiza o sentimento de liberdade da imaginação: a experiência da beleza simboliza a moralidade porque é experiência da liberdade da imaginação (GUYER, 1996, p. 284-286). Isto é, a experiência da beleza é símbolo da moralidade porque é uma experiência da liberdade. Vejamos:

Do mesmo modo que em sua teoria moral, porém, Kant não está satisfeito com uma concepção negativa da liberdade da vontade humana, mas afirma que a liberdade humana só pode ser totalmente compreendida como a expressão positiva de uma lei autolegislada da razão, e, assim, em sua teoria estética, ele passa de uma concepção negativa da base da resposta e do prazer estéticos, o livre jogo da imaginação e do entendimento, a uma ou, na verdade, a várias concepções positivas da base de nosso prazer, tanto na beleza natural como artística [...]. E do mesmo modo que o estratagema na teoria moral de Kant é mostrar que as concepções negativa e positiva da liberdade, não são, efetivamente, duas concepções concorrentes da liberdade humana, mas, antes, dois lados da mesma moeda – pois a liberdade com relação à dominação por mera inclinação só pode de fato ser alcançada por autogoverno de acordo com a lei da razão pura – assim, a chave para a estética de Kant é a conciliação que ele faz de suas concepções negativa e positiva da liberdade da imaginação – sua teoria de que é precisamente em virtude da liberdade da imaginação na resposta estética a partir da determinação por conceitos comuns do entendimento que essa resposta é, ela

mesma, apta a servir como símbolo de moralidade, a qual, de outro modo, não se torna perceptível para nós no mundo dos sentidos. (GUYER, 2008, p. 30).

## KANT CONSEGUIU A PASSAGEM ENTRE OS DOMÍNIOS DA NATUREZA E DA LIBERDADE?

A *Crítica da faculdade do juízo* não afirma uma passagem efetiva entre natureza e liberdade e suas respectivas razões, somente garante como simbólica a possibilidade da transição. A faculdade de julgar reflexionante permite pensar a natureza como se tivesse um fim segundo o conceito de liberdade. Tornar constitutiva a passagem entre natureza e liberdade só seria possível se Kant ultrapassasse os domínios do projeto crítico-transcendental, cujo preço seria o de desmontar todo o limite empreendido desde a distinção entre fenômenos e coisas em si.

Do sensível ao suprassensível, não há passagem possível “por meio do uso teórico da razão”: só é concebível uma “transgressão”. Eis um tema constante do pensamento crítico, que é retomado em toda sua força pela *Crítica do juízo*, mas redobrado ali por outro tema, que vem matizá-lo: não obstante a heterogeneidade desses dois “modos de pensar” (*Denkungsarten*), uma transição, contudo, pode conduzir-nos do “modo de pensar” segundo a natureza ao “modo de pensar” segundo a liberdade. E a *Crítica do juízo* não é, aliás, nada outro, senão o percurso dessa transição. Assim a análise do Belo faz anunciar-se a moralidade no sensível – e parece certo aos olhos de Kant que, na história da civilização foi o interesse moral nascente que secretamente orientou a atenção dos homens para a beleza e para a finalidade da natureza. (LEBRUN, 2000, p. 73).

O que significa, para o problema sistemático da unidade da razão, uma ponte simbólica para a liberdade, indireta e não efetiva? Kant consegue ao menos uma transição do modo de pensar segundo os princípios da natureza para o modo de pensar segundo os princípios da liberdade? A apresentação sensível indireta e simbólica da liberdade garante a unidade sistemática da razão? Uma analogia pode ter efeito de uma ponte entre natureza e liberdade, mesmo sendo a analogia a própria ponte? Um sentimento pode servir de passagem entre natureza e liberdade?

O ponto de tensão sobre o sistema crítico que se discute imediatamente depois de Kant é se a função simbólica da beleza pode empreender uma passagem entre os domínios teórico e prático da razão, ou entre natureza e liberdade. Bem como em outras inúmeras disputas sobre a filosofia kantiana, não há consenso entre os comentaristas se o sistema crítico resolve o problema do abismo intransponível exposto nas introduções à *Crítica da faculdade do juízo*.

Para Hegel, no primeiro volume dos *Cursos de estética*, a separação entre natureza e liberdade se mantém como um problema mesmo depois da *Crítica da faculdade do juízo*, porque não há uma unidade da razão efetiva e objetiva.

Nesta firmeza da contraposição, reconhecida pelo pensamento do entendimento, não lhe restou outra saída a não ser proferir a unidade apenas da Forma de ideias subjetivas da razão, para as quais não podia ser demonstrada uma efetividade adequada, como também em postulados que devem ser deduzidos da razão prática, mas, segundo Kant, seu ser em-si não pode ser conhecido pelo pensamento e cuja realização prática permaneceu um mero dever sempre empurrado ao infinito. E



assim Kant realmente representou a contradição reconciliada, mas não conseguiu desenvolver cientificamente sua essência verdadeira nem demonstrá-la como a única e verdadeira efetividade. (HEGEL, 2001, p. 75).

Portanto, para Hegel, para quem também a separação entre sujeito e objeto se constitui como um problema filosófico, a função simbólica da beleza não é uma passagem que possibilita a unidade da razão no sistema crítico kantiano. “Mas também esta reconciliação aparentemente completa deve ser enfim apenas subjetiva no que diz respeito ao julgamento e à produção, e não propriamente o que é em si e para si verdadeiro e efetivo” (HEGEL, 2001, p. 78).

A crítica kantiana constitui o ponto de partida para a verdadeira apreensão [*Begreifen*] do belo artístico, apreensão que, todavia, somente se pôde fazer valer, por meio da superação das deficiências kantianas, como a apreensão superior da verdadeira unidade da necessidade e da liberdade, do particular e do universal, do sensível e do racional. (HEGEL, 2001, p. 78).

Na citação acima, apesar de toda a divergência, Hegel concede a Kant o ponto de partida das apreensões da beleza artística. Mais do que fornecer uma resposta definitiva sobre um problema exaustivamente discutido, importa demarcar o lugar dos símbolos da liberdade na estética kantiana na história imediata da filosofia depois de Kant. Pretende-se mostrar, adiante, como Kant prepara o terreno no qual serão construídas as filosofias vindouras, especificamente a partir de sua concepção de beleza como símbolo das ideias da razão, de autonomia da estética e seu conceito de filosofia.

Especificamente no que diz respeito aos idealistas alemães, pretendo indicar no texto “*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*” [“O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”<sup>3</sup>] as influências kantianas de uma apresentação sensível das ideias da razão.

Tais influências já foram destacadas por outros comentadores. Por exemplo, em seu artigo “Simbolização na filosofia crítica kantiana” (2001), Beckenkamp propõe algumas aproximações entre o texto manifesto do idealismo alemão e a filosofia kantiana, através da proposta de uma religião sensível dos idealistas e a religião em Kant. No entanto, apesar de apontar brevemente outras aproximações, o autor do artigo não as prioriza. Algumas, assim, serão aqui desenvolvidas.

O texto, que divide especulações de autoria entre Fichte, Schelling, Hegel e até mesmo Hölderlin, foi publicado pela primeira vez em 1917 e é considerado um anúncio do programa da filosofia alemã do final do século XVIII.

O manifesto começa com uma menção direta a Kant.

*Uma ética.* Uma vez que toda a metafísica pertence doravante à *moral* – do que Kant, com seus dois postulados práticos, deu apenas um *exemplo*, sem nada *esgotar* -, assim esta ética nada mais será do que um sistema completo de todas as ideias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos. (In: BECKENKAMP, 2004, p. 204)

A metafísica a ser desenvolvida seria a continuação do projeto crítico kantiano de um sistema das ideias da razão, tendo como primazia a razão prática, que Kant teria apenas iniciado e não esgotado. A busca por um “sistema completo de todas as ideias” (In: BECKENKAMP, 2004, p. 204) tem como base o conceito de filosofia em

geral apresentado por Kant no *Manual dos cursos de lógica* - citado no início deste texto - no qual Kant define a filosofia como a “relação de todo o conhecimento” (AA IX 24), sendo o labor do filósofo a “unificação de todos os conhecimentos” (AA IX 25).

Continua o texto “*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*” [“O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”], sobre a beleza e a estética:

Por fim, a ideia que reúne a todas, a ideia da *beleza*, tomando-se a palavra em sentido superior, platônico. Estou agora convencido de que o supremo ato da razão, aquele em que ela abarca todas as ideias, é um ato estético e que *verdade e bondade* são irmanadas *somente na beleza*. O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. Os homens sem senso estético são nossos filósofos literais. A filosofia do espírito é uma filosofia estética. (In: BECKENKAMP, 2004, p. 205)

No sistema crítico kantiano, a função simbólica da beleza, explicado anteriormente, é a possibilidade de passagem entre as razões e também o que impulsiona a moralidade. No manifesto filosófico do programa de sistema do idealismo alemão, a beleza e a estética fundarão uma nova mitologia a serviço das ideias da razão, como podemos ver na citação abaixo.

Primeiro falarei aqui de uma ideia que, quanto eu saiba, não ocorreu ainda a ninguém - precisamos de uma nova mitologia, mas esta mitologia tem de estar a serviço das ideias, ela tem de se tornar uma mitologia da *razão*. Enquanto não tornarmos as ideias estéticas, quer dizer, mitológicas, elas não têm interesse para o *povo*; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo tem de ter vergonha dela. Assim, finalmente esclarecidos e não esclarecidos têm de se dar a mão, a mitologia tem de se tornar filosófica e o povo racional, e a filosofia tem de se tornar mitológica para tornar os filósofos sensíveis. Então reinará perpétua unidade entre nós. (In: BECKENKAMP, 2004, p. 206)

A nova mitologia, também projeto dos artistas e filósofos românticos, é o que finalmente tornaria as ideias da razão sensíveis. No sistema kantiano, a beleza como símbolo da moralidade é uma apresentação sensível, mesmo que indireta e simbólica, das ideias da razão.

A sua singular abordagem dos problemas estéticos, sob a forma de “Crítica do juízo estético” ou “Crítica do juízo de gosto”, representa um marco decisivo na história do pensamento estético, o qual, se por um lado confirma e consagra o reconhecimento da natureza peculiar da experiência e sentimento estéticos e a respectiva irredutibilidade e autonomia frente à experiência científica e ética, por outro, assinala aquilo a que já se chamou a “viragem para a Estética”, ou seja, o reconhecimento da importância fundamental da experiência estética e até do primado da Arte, no sistema das realizações superiores do espírito, o que veio a ser protagonizado na cultura germânica pelos movimentos classicista, romântico e idealista de finais do século XVIII e começos do século XIX, com reflexos e efeitos directos ou diferidos por todo o espaço da cultura europeia oitocentista. (SANTOS, 2010, p. 36).

## REFERÊNCIAS

- BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.  
 GUYER, Paul. *Kant*. 2. ed. New York: Routledge, 2007.

- GUYER, Paul. *Kant and claims of taste*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- GUYER, Paul. *Kant and the experience of freedom: essays on aesthetics and morality*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- GUYER, Paul. (Org.). *Kant's Critique of Power of Judgment: critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- GUYER, Paul. Os símbolos da liberdade na estética kantiana. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 73-92, 1995.
- GUYER, Paul. *The Cambridge companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- GUYER, Paul; GUYER, Paul. *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- HEGEL, Friedrich. *Curso de estética I*. Tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. Edição Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).
- KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. Tradução de Allen Wood e Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 1999.
- KANT, Immanuel. *Critique of the power of judgment*. Tradução de Paul Guyer e Eric Mathews. Cambridge e New York: Cambridge University Press, 2000. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).
- KANT, Immanuel. In: Ricardo Terra (ORG). *Dois introduções à crítica do juízo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial Barcarolla, 2009.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.
- KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime – Ensaio sobre as doenças mentais*. Tradução de Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papyrus, 1993.
- KANT, Immanuel. “Primeira introdução à crítica do juízo”. Tradução de Rubens Rodrigues Torres. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2014.
- KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes e Raimundo Vier. 3 Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEBRUN, Gérard. Os duzentos anos desta Crítica. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, p. 15-23, 1983.
- LEBRUN, Gérard; LEBRUN, Gérard. In: Rubens Rodrigues Torres Filho (ORG). *Sobre Kant*. Tradução de José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- SANTOS, Leonel Ribeiro. *A Razão sensível. Estudos kantianos*. Lisboa: Colibri, 1994.
- SANTOS, Leonel Ribeiro. A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.2, p.35-76, 2010.
- PERIN, Adriano. Por que Kant escreve duas introduções para a Crítica da faculdade do juízo? *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 121, p. 129-147, jun. 2010.

## NOTAS

- 1 As referências das citações de Kant neste trabalho foram extraídas da Akademie Ausgabe (AA, seguida do número do volume e da página). Para conferir a tradução utilizada em língua portuguesa, ver bibliografia
- 2 Existem duas introduções à *Crítica da faculdade do juízo*. Uma delas, nomeada de “segunda introdução”, foi publicada com o livro em 1790. A outra, que é nomeada *Primeira Introdução*, porque foi escrita antes, aparece somente em 1794 em uma publicação autônoma, por Jacob Sigismund Beck, sob o título de “Notas para a introdução à Crítica do juízo”.
- 3 A tradução aqui usada do texto “O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão” é de Joãozinho Beckenkamp, no livro *Entre Kant e Hegel*.