

Sobre abismos, pontes e travessias

On abysses, bridges, and crossings

VIRGINIA FIGUEIREDO*

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil¹

Abstract

Following the guiding thread given by the metaphors used in the title of this paper and which are recurrent in the texts of the philosopher Immanuel Kant himself as well as in most of his commentators', I selected some themes that the Critique of the Power of Judgment offers us to think about and which remain relevant today: system, critique, reflection, the sublime, and a certain concept of humanity. I have prioritized both Portuguese and Brazilian interpreters without disregarding French authors, everlasting allies, who inspire me since the beginning of my studies.

Keywords

Kant; *Crítica da Faculdade de Julgar*; conceito de humanidade; Iluminismos

Resumo

Servindo-me como fio condutor das metáforas que dão título a este trabalho e que são recorrentes nos textos do próprio filósofo, Immanuel Kant, e da maioria de seus/suas comentadores/ras, recortei alguns temas que a *Crítica da Faculdade de Julgar* nos oferece a pensar e que ainda permanecem atuais: o sistema, a crítica, a reflexão, o sublime e certo conceito de humanidade.

* Afiliação acadêmica: Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. Email: virfig1955@gmail.com

¹ Este texto é um dos resultados do Projeto de Pesquisa (KANTINSA – *Kant in South America*), desenvolvido junto com as professoras Patrícia Kauark-Leite e Giorgia Cecchinato (Departamento de Filosofia da UFMG), financiado no Brasil, pela FAPEMIG, e no Exterior, pela Comissão Europeia Marie-Sklodowska Curie.

Privilegiei os/as intérpretes portugueses/as e brasileiros/as, sem prescindir dos autores franceses, eternos aliados, que me inspiram desde o início dos meus estudos.

Palavras-chave

Kant; Critique of the Power of Judgment; concept of humanity; Enlightenment

Às minhas amigas queridas, Patrícia e Giorgia

Estamos hoje vivendo o desastre do nosso tempo, ao qual algumas seletas pessoas chamam de Antropoceno. A grande maioria está chamando de caos social, desgoverno geral, perda de qualidade no cotidiano, nas relações, e estamos todos jogados nesse abismo.
Ailton Krenak²

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal.
Boaventura de Sousa Santos³

Cheio de mérito, mas poeticamente, vive o homem sobre esta Terra.
Friedrich Hölderlin⁴

I. Introdução

Entre a famosa e importante nota à Primeira Seção da *Crítica da Razão Pura* e a carta a Reinhold, de 28 de dezembro de 1787, na qual Kant noticiava que estava escrevendo uma “Crítica do Gosto”, muita coisa se passou. Em 1781, ao explicar seu gesto nada banal de chamar “*Estética Transcendental*” à primeira parte do seu tratado de *Filosofia Primeira*, Kant criticou a tentativa de Baumgarten de “submeter o julgamento crítico do belo a princípios racionais e elevar as regras do mesmo à condição de ciência”, como uma “tentativa vã” (KrV, AA 3-4: B 36).⁵ Até aquele momento, para Kant, a questão

² Krenak 2019, p. 72.

³ Santos 2007.

⁴ Hölderlin 2000, p. 209.

⁵ “Os alemães são os únicos a empregar hoje a palavra estética para denotar aquilo que os outros denominam crítica do gosto. Na base disso há uma esperança frustrada, que o brilhante analista Baumgarten abraçou, de submeter o julgamento crítico do belo a princípios racionais e elevar as regras do mesmo à condição de ciência. Mas essa *tentativa é vã*. Pois as ditas regras ou critérios são, segundo suas fontes mais importantes, meramente empíricas e não podem jamais servir, portanto, como leis determinadas *a priori*, pelas quais o juízo de gosto tivesse de pautar-se; é antes este último que constitui a verdadeira pedra de toque daquelas primeiras. Por isso é aconselhável ou deixar essa denominação novamente de lado e mantê-la naquela primeira acepção (com a qual estaríamos mais próximos da linguagem e do sentido dos antigos, junto aos

do gosto situava-se irrecorrivelmente fora do sistema transcendental, uma vez que suas regras não podiam almejar um lugar superior ao empírico, e, além disso, Kant constataria a impossibilidade de encontrar princípios *a priori*, que lhes concedessem a autonomia necessária a tudo que é digno do nome “transcendental”. Ao contrário de 1781, na carta a Reinhold, de 1787, Kant anuncia a “descoberta” de um novo princípio *a priori*, que forneceria matéria a investigar até o final de sua vida e cujo maior significado nada mais era senão a possibilidade da inclusão da questão do gosto no âmbito do sistema da filosofia transcendental. Cito esta carta emocionante:

Trabalho agora na *Crítica do Gosto*, por ocasião da qual foi descoberta uma nova espécie de princípio *a priori*, diferente dos precedentes. Pois as faculdades do espírito são três: faculdade do conhecimento, sentimento de prazer e de dor, e faculdade de desejar. Encontrei os princípios *a priori* para a primeira, na *Crítica da Razão Pura* (teórica), para a terceira, na *Crítica da Razão Prática*. Procurei-os também para a segunda, e mesmo que, uma vez, tenha considerado impossível encontrá-los, fui posto nesta via pela sistematicidade que a análise das faculdades consideradas anteriormente me fizera descobrir no espírito humano, e que me fornecerá matéria a admirar e a aprofundar, na medida do possível, suficiente para o resto da minha vida. (Kant 1986, p. 550)

Estendendo-me um pouco sobre essa correspondência de Kant, aproveito para apontar que Kant falava de uma “Crítica de Gosto”, e até, pelo menos, março de 1788 (a referência é outra carta a Reinhold de 7 de março de 1788), ele ainda continuaria a designar assim a sua obra. A maioria dos autores está de acordo com a hipótese de uma mudança ocorrida, no mais tardar, em maio de 1789, e que consistiu numa virada no próprio projeto teórico kantiano.⁶ Foi de novo numa carta a Reinhold (de 12 de maio de

quais era bastante conhecida a divisão do conhecimento em *aisthetá kai noetá* [o sensível e o inteligível]), ou partilhar a denominação com a filosofia especulativa e tomar a estética, ora no sentido transcendental, ora em um significado psicológico.” (Kant 2013, p. 72; grifos meus).

Embora discordemos totalmente (cf. Kulenkampff 1998), tenho de observar uma coincidência no modo como nós dois introduzimos nossos ensaios, recorrendo à nota da CRP e, em seguida, à Carta a Reinhold.

⁶ Aproveito para dar uma breve notícia sobre a cronologia da redação da CFJ, verificar Terra 1995, pp. 17-20. A partir de muitos estudos, sobretudo o de Giorgio Tonelli (“La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*”), que se tornou referência, é possível estabelecer, não sem alguma controvérsia: 1) que a “Analítica do Belo” seria a parte mais antiga, provavelmente iniciada em setembro de 1787, logo após terminar de escrever a *Crítica da Razão Prática*; 2) a Primeira Introdução teria sido escrita entre a “Crítica do

1789) que o filósofo se referiu pela primeira vez a uma *Crítica do Juízo*, da qual a *Crítica do Gosto* passava a ser apenas parte. Portanto, foi muito próximo à publicação da primeira edição da *Crítica da Faculdade de Julgar*,⁷ isto é, em 1790, que Kant modificou seus planos e decidiu finalmente por uma obra que englobaria não apenas uma estética, mas também uma teleologia.

Assim, a Terceira Crítica não se reduz a um mero Tratado do Belo, muito embora ela contenha um inegável Tratado, que corresponde à “Analítica do Belo”, mas há a acrescentar, pelo menos, mais uma “Analítica”, a do Sublime, que se instaura, na verdade, como uma Estética de contestação ao belo, ou mesmo como uma Anti-Estética. Dizer que a CFJ compreende duas Analíticas, a do Belo e a do Sublime, ainda é dizer pouco ou quase nada do enorme esforço de sistematização de Kant, pois há a segunda parte, “Crítica da faculdade de julgar teleológica”, que foi privilegiada por tantos intérpretes,⁸ e as duas Introduções que expõem o interesse de Kant em unificar as faculdades humanas, que havia pouco ele mesmo as tinha separado: entendimento, razão e sensibilidade. A meu ver, não é à toa que ele tenha escolhido justamente a sua “Estética” para realizar este objetivo. Desde Platão, o belo é uma ideia problemática, digamos contraditória, porque sendo obrigatoriamente sensível não deixava de figurar no mundo inteligível das Formas. Responsável talvez por esta união, entre o sensível e o inteligível, é possível que tenha sido ela, a Beleza, a Ideia que inspirou o discurso que Diotima fez sobre o amor, que pode ser

Juízo Estético” e a “Crítica do Juízo Teleológico”; 3) a mudança entre a “Crítica do Gosto” e uma “Crítica do Juízo” teria ocorrido entre março de 1788 e maio de 1789; 4) finalmente, quanto à segunda Introdução, a análise da correspondência de Kant indica que ela teria sido enviada para publicação junto com o Prefácio no dia 22 de março de 1790.

⁷ Utilizarei aqui as duas traduções publicadas no Brasil: a *Crítica da Faculdade do Juízo* (trad. Valério Rohden e António Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993); e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, Ed. Universitária São Francisco, 2016). Designá-la-ei, a partir daqui, no texto principal, por “Terceira Crítica” ou pelas iniciais “CFJ”. Nas notas, identificarei as datas de publicação: “CFJ 1993”, para referir-me à tradução de Valério Rohden e António Marques, e “CFJ 2016”, à tradução de Fernando Costa Mattos.

⁸ Além de António Marques, a quem vou me dedicar mais adiante, destaco outro autor bastante especial para nós, brasileiros e brasileiras, porque deixou um importante legado, não só para o departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, onde lecionou, durante mais de 30 anos, mas para toda a pesquisa e estudos kantianos no Brasil. Trata-se do saudoso Gérard Lebrun, cuja tese defendida em 1970, ainda na França, sob a orientação de Georges Canguilhem, *Kant e o fim da Metafísica*, também se debruçava sobre a parte teleológica da Terceira Crítica (informações extraídas da *Wikipedia*. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Gérard_Lebrun](https://pt.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9rard_Lebrun), acesso em 22/08/2020).

pensado como um conceito ou ideia geral de todas as uniões.⁹ Mas Kant não falará do amor. Kant é o filósofo das separações. Ou, se há um amor kantiano, será amor pelo sistema, pela ideia ou conceito geral de todas as separações (Figueiredo 2017, p. 25).¹⁰

Este desejo de sistematização não passou despercebido a nenhum leitor da CFJ: desde a intrépida e originalíssima interpretação desconstrutiva e mais externa (o melhor seria qualificá-la de subterrânea, subjacente ou que atinge quase o inconsciente) de Derrida (Derrida 1978), à qual me dedicarei aqui um pouco, até aquele que é reconhecidamente um dos mais importantes e talvez mais citados comentadores atuais da obra de Kant como um todo, o estadunidense Henry Allison, cujo livro excelente (Allison 2001) é exemplo de leitura que adota um ponto de vista interno e sistemático.¹¹ Esse livro, que tantas vezes me serviu de fio condutor, resolvi não o citar aqui uma vez sequer. Como fui convidada¹² a escrever um ensaio em português, decidi privilegiar autores portugueses e brasileiros (sem prescindir dos autores franceses, meus eternos aliados, pela mão de quem fui conduzida à Terceira Crítica e a quem aproveito para prestar minha profunda gratidão), os quais, muitas vezes, permaneceram à margem do comentário dominante – isolados, é provável, por causa de nossa querida língua,¹³ flagrantemente ignorada pelos não nativos.

⁹ Resumidamente, a dialética, para Platão (Sofista, 253 c), consistia numa ciência das uniões e das separações, quer dizer, numa ciência – melhor seria dizer: um método – capaz de nos orientar e nos tornar aptos a unir, combinar os gêneros afins, mas também dividir e separar os gêneros que não fossem concordes.

¹⁰ Não sem algum constrangimento, confesso, concedi-me o direito de repetir aqui, com alguma alteração, os parágrafos iniciais do segundo capítulo do meu livro.

¹¹ Repito aqui uma nota de rodapé (cf. Figueiredo 2017, p. 293), suscitada pelo desafio que me fez o professor Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio), por ocasião de uma exposição que fiz sobre a Estética de Kant, num Colóquio organizado pela profa. Déborah Danowski, no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, em 2002. Reconhecendo meu modo grosseiro, referi-me a, pelo menos, duas leituras sempre possíveis de, talvez, qualquer texto de filosofia: uma interna e imanente, mais preocupada com a lógica ou encadeamento das razões do texto; e outra mais externa, que põe o texto diante de, ou confronta-o com os problemas contemporâneos do leitor. Constata-se frequentemente um verdadeiro abismo entre essas duas vertentes de interpretação, que, embora sejam diametralmente opostas, nem por isso deixam de ser legítimas. A dificuldade de conciliação ou a irredutibilidade dos interesses de ambas as leituras acaba motivando aquela atitude mais comum, que varia da indiferença mútua até o desprezo recíproco, numa palavra: a atitude tão antifilosófica (ou pelo menos tão anticrítica) quanto a do preconceito... Diante dessa constatação, o professor Paulo César instigou-me a reconciliar aqueles dois tipos de leitura. Quero dizer a ele que continuo tentando construir este difícil caminho – será mais uma ponte a lançar sobre o *abismo*? – e que o presente texto, ao colocar lado a lado autores tão distintos como Jacques Derrida, Valério Rohden e Antônio Marques, pretende avançar um pouco na formulação do problema. Continuo, então, a dedicar a ele este meu esforço, talvez vão.

¹² Aproveito a oportunidade para agradecer a João Rodrigues Lemos, que me fez este generoso e honroso convite a participar deste número especial da Revista *Con-textos Kantianos*.

¹³ Sempre adotei como lema a famosa frase de Bernardo Soares (heterônimo de Fernando Pessoa) que não tem nada a ver com nacionalismos nem patriotadas, mas que exprime este sentimento de respeito e até de amor pela nossa língua: “minha pátria é a língua portuguesa!” Considero preciosa a preocupação em enriquecê-la e torná-la capaz de “pensar”. Parafraseando outro poeta da nossa língua portuguesa/brasileira, o

Voltando ao desejo kantiano de sistematização, é necessário dizer que ele só se cumpre na medida em que se compreenda uma relação que está implícita na própria distribuição dos capítulos da CFJ, aquela entre Teleologia e Estética. No ensaio já aqui citado que Ricardo Terra escreveu para introduzir um pequeno livro contendo a tradução das duas *Introduções*, ele levanta três hipóteses para justificar a necessidade da CFJ e que talvez sirvam para justificar também o projeto crítico-filosófico como um todo, quero dizer, a reunião daqueles dois temas (estética e teleologia) aparentemente desconexos:

a primeira é a descoberta do problema da finalidade; em segundo lugar, a emergência de novos temas como o gosto ou o organismo; e finalmente, a que é mais comumente não só reivindicada como explorada, que consiste na busca da sistematicidade, a tentativa algo desesperada do filósofo de encontrar uma passagem da razão especulativa para a prática. (Terra 1995, p. 23)

Hoje não apelarei para uma hipótese que formulei há mais tempo,¹⁴ inspirada por uma entre as muitas instrutivas lições de Heidegger, a de chamar a filosofia de “diálogo entre pensadores”, e que consistia em propor um inesperado diálogo entre Kant e *A Poética* de Aristóteles, tentando elucidar, ou, pelo menos, acrescentar mais um elemento na procura “algo desesperada”, como bem o disse Ricardo Terra, de uma justificativa a sustentar Kant na sua ingloria e muitas vezes mal compreendida junção entre a Estética e a Teleologia. O problema da reunião entre essas duas disciplinas (como chamá-las?), a Estética e a Teleologia, é somente mais um problema que vem somar-se ao da busca de uma passagem para o abismo que se abria entre os dois domínios da natureza (*Crítica da Razão Pura*) e liberdade (*Crítica da Razão Prática*).

cantor Caetano Veloso, afirmo que não é só em alemão que é possível filosofar, mas em português também, talvez o melhor seja dizer que é possível filosofar em qualquer língua.

¹⁴ Refiro-me mais uma vez ao capítulo já citado acima (nota 11), no qual defendi a possibilidade de um diálogo entre Kant e Aristóteles, recordando que o filósofo grego descrevia a lógica da mimese ou da tragédia (numa palavra: a lógica poética) como sendo inversa à ordem natural e à ética. Enquanto a natureza e a ética seguem a lei da causalidade, a ordem poética (mimética) seguiria, ao contrário, uma ordem teleológica ou finalista. (Cf. Aristóteles 1979, p. 246). A necessidade de pensar sobre esta forma de *vida* natural que é o organismo teria colocado Kant no caminho de outra lógica, a finalista, que caracteriza justamente o modo de proceder da arte?

II. A verdadeira Revolução Copernicana?

Estou muito próxima da interpretação deleuziana da filosofia crítica de Kant como uma “doutrina das faculdades” e da ênfase à descoberta da heterogeneidade das faculdades, ao afirmar que “um dos pontos mais originais do kantismo é a ideia de *uma diferença de natureza entre as nossas faculdades*” (Deleuze 1976, p. 36; grifos do autor). *Diferença* essa não só entre as faculdades, no sentido das relações¹⁵ que estabelecem entre o sujeito e o objeto, isto é, a distinção entre as faculdades de conhecer, desejar e de sentir prazer e desprazer; como *diferença* no sentido das fontes específicas de representações. Pondo-me inteiramente de acordo com Deleuze, mas também com Lebrun, e avançando um pouco, ousaria dizer que a verdadeira *Revolução Copernicana* não ocorreu com a mudança de perspectiva do objeto para o sujeito, conforme o próprio Kant a ela se referiu no Prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (CRP). Ali, estávamos limitados à esfera do conhecimento. Gostaria de defender uma Revolução Copernicana mais ampliada, que entende o kantismo como *inauguração de uma atitude crítica*, isto é, *para além da epistemologia* (Lebrun 1993a, p. 90),¹⁶ atitude essa que culmina na *Crítica da Faculdade de Julgar*. A meu ver, esse processo ou evolução se inicia com a ideia da heterogeneidade das faculdades que afeta não só a composição do sistema crítico kantiano, mas implica numa mudança do próprio conceito de ser humano.¹⁷

Tento explicar-me: acredito que foi uma intensa preocupação filosófica com o lugar marginal da faculdade da sensibilidade, que sempre gozou de “má fama”,¹⁸ na história da

¹⁵ Deleuze (1976) distingue dois sentidos da palavra “faculdade”: o primeiro diz respeito aos *tipos de relação*: “distinguímos tantas faculdades do espírito, quantos são os tipos de relações” (*op. cit.*, p. 13); já o segundo “designa uma fonte específica de representações. Distinguir-se-ão, pois, tantas faculdades quantas *espécies* houver de representações” (*op. cit.*, p. 18).

¹⁶ Debatendo outra questão – a de uma teologia reencontrada – Lebrun faz a seguinte observação que nos interessa muito aqui: “É um outro kantismo que se delineia. Um kantismo do qual a epistemologia não é mais senão um preâmbulo. Um kantismo para o qual o supra-sensível é uma linha de horizonte de traçado cheio (e não mais a sombra, ainda muito abstrata, de nossa finitude) – um além impenetrável, sem dúvida, mas somente para quem teima em viver na nostalgia da *theôria* e recusa-se a compreender que o conhecimento está longe de medir nosso poder de pensar. Pensar é algo bem diferente de determinar objetos naturais: o estudo do juízo reflexionante, demonstrando isso, libera-nos do ponto de vista teórico e dispõe-nos, portanto, a reconsiderar a obra crítica.” Um pouco antes, no mesmo ensaio, Lebrun chega a *opor* a atitude crítica à “rotina do comportamento teórico” (*op. cit.*, p. 73). Grifos meus.

¹⁷ Voltarei ao problema do conceito de ser humano na Conclusão deste texto.

¹⁸ Um possível eco desta consciência que Kant possuía do desprezo *filosófico* pela sensibilidade está na “Apologia da sensibilidade”. Ao comparar o respeito que todos têm pelo entendimento, do qual ninguém

Metafísica, o que levou Kant a aprofundar e desdobrar seus múltiplos e até revolucionários sentidos. Já na CRP, Kant reservara à sensibilidade, como participante da operação de conhecimento, uma posição digna e segura no Olimpo transcendental, entre as demais faculdades ditas “superiores”, tais como a razão e o entendimento. Ao contrário da tradição que sempre a considerou uma faculdade exclusivamente receptiva, passiva e, por causa disso, enganadora e culpada das nossas ilusões, Kant a elevou ao domínio transcendental, na medida em que situou justamente na sensibilidade, as intuições de tempo e de espaço, e não apenas as empíricas, mas também aquelas que são representações *a priori*¹⁹ ou formas puras.

Com outras palavras, com este gesto que só aparentemente é pequeno, e que consistiu em atribuir à sensibilidade o lugar de uma faculdade independente e fonte de representações específicas, assim como chamar de *Estética transcendental* à primeira parte de um tratado de *Filosofia Primeira*, Kant provocou um “sismo na Ontologia” (Lacoue-Labarthe 2000, nota 31, p. 271),²⁰ e instigou-nos a alterar, de forma inédita, o papel que a Estética havia tradicionalmente desempenhado. Ele modificou de maneira drástica a posição secundária – enquanto Ciência do Belo – que a Estética costumava ocupar no quadro das disciplinas filosóficas. Aqui, temos de lembrar que o nome de *Estética* para designar a *Ciência do Belo* já havia sido inventado por Baumgarten desde 1750. Como se

suspeita de sua “denominação de faculdade *superior* de conhecimento”, Kant conclui: “A sensibilidade, porém, tem má fama. Fala-se muito mal dela, por exemplo: 1) que *confunde* a faculdade de representação; 2) que é presunçosa, teimosa e difícil de dominar [...] 3) que até mesmo *engana*, e com ela toda cautela é pouca.” (Kant AA 07: 143 (Kant 2006, p. 43))

¹⁹ Como esclarece Deleuze: “*A priori* designa representações que não derivam da experiência [enquanto] transcendental designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*.” (Deleuze 1976, p. 27)

²⁰ O contexto dessa longa nota é o de uma discordância bastante relevante com seu grande amigo, Jean-Luc Nancy, que defendera (“L’Offrande sublime” in: *Po&sie*, no. 32, 1985) a posição de que *não* havia uma estética kantiana. Contra ele, Lacoue-Labarthe defende que existe *sim* uma “*estética* kantiana, sistemática e completa”, que é totalmente independente da “Estética Transcendental”, que resultou de um gesto insubmisso e irreverente, com relação à tradição filosófica: “Certamente, o gesto de Kant, ao apoderar-se do título de Baumgarten para designar uma filosofia primeira, não tem nada de indiferente – nem que seja pelo contraste com o gesto frouxo de Hegel, resignado, por falta de coisa melhor e em vista do uso dominante, a intitular ‘Estética’ a ciência ou a filosofia da arte. Mas esse gesto de Kant não é indiferente por causa do sismo que provoca na dita filosofia primeira: na ontologia. Considerado quanto ao objeto da primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, ele é (antes) indiferente: uma teoria do gosto é o que perfeitamente se chama no século XVIII uma estética. O título (o nome) não liquida o caso (do conceito). De resto, a ‘Analítica do Belo’, como aquela do sublime, desenrola-se a título de ‘Analítica da faculdade do juízo estético’ e, portanto, a título da ‘Crítica da faculdade de juízo estético’, e não sem motivo elas são uma teoria do prazer proveniente do objeto belo ou do afeto (da emoção) sublime. Há sim uma estética kantiana, sistemática e completa.” (Lacoue-Labarthe 2000, p. 271)

sabe, na primeira parte da *Teoria transcendental dos elementos*, i.e., na *Estética Transcendental*, Kant trata de definir, pela primeira vez na história da filosofia, as representações de tempo e de espaço como intuições da sensibilidade. Esta revolução decorria principalmente do novo ponto de vista por meio do qual Kant distinguia as representações, assim como as faculdades. Contra toda tradição que, em sua época, diferenciava as representações sensíveis das inteligíveis por grau de clareza ou confusão, Kant passa a tratá-las segundo sua diferença específica. As intuições de tempo e de espaço são puras e, *a priori*, distintas, assim, tanto da sensação empírica e material quanto dos conceitos do entendimento.

Com a diferença das faculdades enquanto fonte de representações: entendimento, faculdade dos conceitos e sensibilidade, faculdade das intuições, Kant foi capaz de opor-se, ao mesmo tempo, ao racionalismo dogmático e ao empirismo os quais, “cada um à sua maneira, afirmavam uma simples *diferença de grau* (seja de clareza, a partir do entendimento; seja diferença de vivacidade a partir da sensibilidade).” (Deleuze 1976, p. 36) Assim, foi pela porta aberta por Kant que a sensibilidade conquistou sua posição de faculdade digna e autônoma, como fonte *específica* de representações (as intuições) e, por causa disso, recebida no âmbito do transcendental, ao lado das outras faculdades, do entendimento e da razão. Essa inédita *interrupção* kantiana dos graus de clareza e obscuridade resulta do princípio ao qual Kant se mantém fiel até o fim: a *irreduzível* heterogeneidade das faculdades.

Talvez, esse “sismo” tenha sido aprofundado e complexificado ao longo dos anos 1781-1790, quando as faculdades sensíveis, como a imaginação e a própria sensibilidade começaram a reagir vingando-se da humilhação a elas imposta pelo homem racional moral. Mas, ao mesmo tempo e paradoxalmente, talvez por influência dos moralistas empiristas britânicos (Cf. Suzuki 2014, p. 7),²¹ o acirramento daquela grande mudança em favor da sensibilidade culmine no ano de 1785, com a publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando Kant descobre um tipo de sentimento *a priori*, que é o sentimento

²¹ Conforme as palavras do próprio autor, é somente “na filosofia de Hutcheson que se têm as condições decisivas para a modificação do sentido do fazer filosófico no século XVIII. Afirmando que a vida humana é mais conduzida pelo sentimento do que pela razão e interesse, Hutcheson, herdeiro e continuador de Shaftesbury, pôs em destaque muita coisa que não fazia parte do repertório ou era relegada ao pano de fundo: é assim que riso, humor, simpatia, sociabilidade, imaginação, ilusões pessoais e coletivas etc. recebem de Shaftesbury e dele sua *cidadania filosófica*.” (Suzuki 2014, p. 7 ; grifos meus).

de respeito. Com outras palavras, Kant descobre a possibilidade de um *sentimento*, verdadeiro móvel moral, conquistar uma *forma superior*, que nada mais é do que uma forma *a priori*. E isso é muito importante! Pois, como justifica Kant, embora a Filosofia divida-se apenas em duas partes: teórica e prática, as faculdades superiores são três (faculdade de conhecer, sentimento de prazer e desprazer e faculdade de desejar) (EEKdU e EKdU, AA 20: 246, CFJ, 2016, p. 60; e AA 05: 197, CFJ, 2016, p. 98, respectivamente). Não há dúvida de que houve uma espécie de *upgrade* do sentimento, que foi *elevado* a *faculdade superior* do espírito, do ânimo ou da mente (como quer que se traduza *Gemüt*).

Aqui, portanto, fica claro que a *matéria* sensível está irremediavelmente excluída, e não só do sentimento de respeito, mas também dos sentimentos de prazer e dor, em sua forma *superior*, porque que só assim – repetindo: só enquanto são formas *superiores* – eles são admitidos no clube transcendental. Na forma do objeto belo ou sublime, o que conta não é mais, exclusivamente, como na operação do conhecimento, a “intuição, que nos remete a objetos exteriores” (Deleuze 1976, p. 66). Então, à faculdade da sensibilidade acrescentou-se mais um novo significado: o de sentimento! (Deleuze 1976, p. 56)²² E a *forma* aqui não se reduz ao espaço-tempo, embora os objetos belos e sublimes se apresentem no mundo e na natureza, isto é, eles *não são desprovidos* das formas intuitivas do tempo e do espaço, claro, mas agora a esta forma *estética* também se *adiciona*, digamos assim, mais um sentido: o da reflexão. Assim, o objeto estético se torna na Terceira Crítica uma forma da “reflexão de um objeto singular na imaginação” (Deleuze 1976, p. 66). Mesmo sem contar com a teleologia, mantendo-nos nos restritos limites da *Estética*, estamos aptos a compreender a questão do *nome* da Terceira Crítica: embora contendo indubitavelmente uma *Estética* plena e sistemática, Kant recusa aquela denominação, i.e., de “*Estética*” para sua inteira última Crítica, pois provocaria um inevitável equívoco. Preferiu, então, adotar o nome pelo qual a conhecemos de *Crítica da Faculdade de Julgar* (CFJ).²³

²² Descrevendo a ação da lei moral sobre a sensibilidade, Deleuze adverte: “a sensibilidade é considerada aqui como sentimento, não como intuição; e o próprio efeito da lei é um sentimento muito mais negativo do que positivo, mais próximo da dor do que do prazer.” Grifos meus. Até que ponto essa sobreposição de sentidos não se relaciona com “a polissemia da palavra *sense* – senso, sentido e sentimento”, noção central da filosofia britânica do século XVIII (cf. Marilena Chauí apresentando o livro de Suzuki 2014)?

²³ Em vários momentos da Primeira e da Segunda Introduções, Kant se manifesta sobre a equivocidade do termo “estético”. Destaco: “A expressão ‘modo de representação estético’ é inteiramente inequívoca, se por

III. “Duas legislações, dois *domínios*, mas somente um *território*, o da experiência”²⁴

Não exatamente no início do seu ensaio “Parergon”, mas justamente antes da Seção II (cujo título dá nome a todo o ensaio), a partir da qual focalizará a Terceira Crítica, Derrida cita um longo e conhecido trecho (que eu ainda estendi) da Segunda Introdução, no qual Kant expõe de maneira bastante explícita a sua *reformulação moderna da ferida* (“o abismo intransponível”) típica ou essencialmente humana:

Ainda que haja um *abismo intransponível* (*unübersehbare Kluft* – traduzido em francês por “*âbime à perte de vue*”) entre o domínio do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito de liberdade, como domínio suprassensível, de tal modo que do primeiro ao último (através, portanto, do uso teórico da razão) *não há passagem possível*, como se fossem dois mundos tão distintos que o primeiro não pode ter qualquer influência sobre o último, este *deve*, no entanto, ter influência sobre o primeiro, *ou seja, o conceito de liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins que devem nela operar segundo leis da liberdade.* - Tem de haver, portanto, um fundamento da unidade (*Grund der Einheit*) do suprassensível, *que está no fundamento da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém do ponto de vista prático; um fundamento cujo conceito, mesmo não servindo – nem do ponto de vista teórico, nem do prático – para um conhecimento do mesmo e, portanto, não possuindo um domínio próprio, torna todavia possível a passagem de um modo de pensar segundo princípios de um para o modo de pensar segundo os princípios do outro.* (Kant AA 05: 176, CFJ, 2016, p. 76. Toda a parte em itálico da citação foi omitida por Derrida 1978, pp. 42-43. Grifos meus.)

ela se entende a relação da representação com um objeto, como fenômeno, para o conhecimento do mesmo; pois nesse caso a expressão ‘estético’ significa que é inerente a essa representação a forma da sensibilidade (como o sujeito é afetado). Sendo esta, portanto, transferida inevitavelmente ao objeto (mas apenas enquanto fenômeno). Por isso podia haver uma estética transcendental, como ciência pertencente à faculdade do conhecimento. Há bastante tempo, porém, tornou-se habitual chamar a um modo de representação estético, isto é, sensível, também no sentido de que se entende com isso não a relação da representação com a faculdade de conhecimento, mas com o sentimento de prazer e desprazer.” (AA 20: 221-222, CFJ, 2016, p. 37)

²⁴ “Sabemos que há duas legislações, portanto, dois *domínios*, que correspondem à natureza e à liberdade, à natureza sensível e à natureza supra-sensível. Mas há somente um *território*, o da experiência.” (Deleuze 1976, p. 57; grifos do autor).

Quem poderia adivinhar, espantou-se Lebrun, a importância que o problema da heterogeneidade desses dois modos de pensar (*Denkungsarten*) adquiriu para Kant? E [no entanto/vf] a *Crítica do Juízo* não é “[...] senão o percurso dessa transição” (Lebrun 1993a, p. 69), construção dessa travessia! Diferentemente de Gerard Lebrun e de Ricardo Terra, Derrida não se espanta, não se comove, nem tem qualquer empatia pelo desespero de Kant! Ao contrário, a medir pelo estilo do seu ensaio, ousaria dizer, Derrida assume uma posição que é, em vários momentos, satírica,²⁵ quase sarcástica! Ele começa chamando a nossa atenção para o tom imperativo da tarefa: “a reconciliação se anuncia [...], se representa na Terceira *Crítica* sob a espécie de um *dever*, de um *Sollen* projetado ao infinito” (Derrida 1978, p. 42; grifo meu). Em seguida, Derrida zomba do projeto bem bolado que, levando em conta “todas as oposições irredutíveis que haviam sido determinadas pelas duas primeiras *Críticas*” (Derrida 1978, p. 43), Kant havia planejado, para “reduzir o ‘enigma’ do juízo estético e preencher uma lacuna, uma clivagem, um abismo (*Kluft*)”. Citando trechos do Prefácio à primeira edição, que eu nunca vira antes comentados, Derrida é *sempre original*, ele mostra um Kant apressado, preocupado com a sua idade,²⁶ embaraçado com uma natureza que “embaralhou os fios” (Derrida 1978, p. 51)²⁷ (na tradução em português – “a natureza tanto complicou”²⁸), no momento em que ele encerrava a sua obra crítica. O filósofo francês desdenha do apelo de Kant às “metáforas e analogias vizinhas” (Derrida 1978, p. 43)²⁹, a fim de ultrapassar o abismo. Derrida sublinha: “ainda se trata do imenso ‘abismo’ que separa dois mundos e da impossibilidade

²⁵ Não se trata de interpretação, é o próprio Derrida quem literalmente o diz, pois as palavras iniciais de seu ensaio são: “*c’est assez dire: abîme et satire de l’abîme*”/basta dizer: abismo e sátira do abismo.

²⁶ “Com isso, portanto, encerro toda a minha empreitada crítica. Passarei rapidamente à empreitada doutrinal para, na medida do possível, tomar de minha velhice o tempo que, de certo modo, ainda possa ser favorável a isso” (Kant, Prefácio à primeira edição, AA 05: 170; CFJ, 2016, p. 70:).

²⁷ “*Après avoir déploré que la nature ait mêlé les fils, au moment où il achève son oeuvre critique, en reconnaissant des lacunes et en projetant un pont par-dessus l’abîme des deux autres critiques, Kant parle de son âge.*”/Após haver lamentado que a natureza tenha embaralhado os fios no momento em que sua obra crítica termina, reconhecendo as lacunas e projetando uma ponte sobre o abismo das duas outras críticas, Kant fala de sua idade.

²⁸ “a grande dificuldade de solucionar um problema que a natureza tanto complicou” (Kant, Prefácio à primeira edição da CFJ, AA 05: 170; CFJ, 2016, p. 69). Derrida atribui esta grande dificuldade de Kant, quando ele trata da vida (o organismo, certamente) ou da arte.

²⁹ “*Plus bas, métaphores ou analogies voisines*”/Mais embaixo (significando no texto ambigualmente, na sequência do texto...), metáforas e analogias vizinhas.

aparente de lançar uma ponte (*Brücke*) de uma margem à outra.” (idem)³⁰ Para concluir, finalmente, que

a ponte não é *uma* analogia. O recurso à analogia, o conceito e o efeito da analogia são ou fazem a própria *ponte* – tanto na *Crítica* quanto na toda poderosa tradição à qual ela ainda pertence. A analogia do abismo e da ponte sobre o abismo é uma analogia para dizer que deve ter mesmo uma analogia aí entre esses dois mundos heterogêneos, um terceiro para passar o abismo, cicatrizar a hiância (*béance*) e pensar a distância (*écart*). Em suma, um símbolo. A ponte é um símbolo, ela passa de uma margem à outra e o símbolo é uma ponte.

O abismo pede a analogia – recurso ativo de toda a *Crítica* – mas a analogia se abisma sem fim desde o momento em que for preciso mesmo uma certa arte para descrever analogicamente o jogo da analogia. (idem)³¹

Ao omitir o final do parágrafo citado da Segunda Introdução, Derrida não cede qualquer espaço para o filósofo alemão distinguir a *operação*, que é a analogia, do símbolo, que nada mais pode ser senão um *efeito* daquele ato. Faz questão de exibir um Kant embaralhado com os termos “analogia” e “símbolo”. Ora, ao contrário do que afirma Derrida, Kant não estava dizendo que a “ponte é uma analogia”! A ponte, tanto quanto o *Übergang*, traduzido ora por passagem, ora por “transição” (Lebrun 1993a, p. 69), ou ainda travessia, é de fato um símbolo, *construído* à custa da *arte* ou do *jogo* (para usar as palavras de Derrida) da analogia. Travessia essa que nos permite passar “do ‘modo de pensar’ segundo a natureza ao ‘modo de pensar’ segundo a liberdade”.

Não se trata sequer de estabelecer uma relação de *influência recíproca*³² entre as duas concepções de natureza, uma traçada pelo entendimento e a outra, pela faculdade de

³⁰ “il est encore question de l’immense ‘abîme’ qui separe les deux mondes et de l’impossibilité apparente de jeter un pont (*Brücke*) d’une rive à l’autre.”

³¹ “Le pont n’est pas une analogie. Le recours à l’analogie, le concept et l’effet d’analogie sont ou font le pont lui-même – et dans la Critique et dans toute la puissante tradition à laquelle celle-ci appartient encore. L’analogie de l’abîme et du pont par-dessus l’abîme, c’est une analogie pour dire qu’il doit bien y avoir une analogie entre deux mondes hétérogènes, un tiers pour passer l’abîme, cicatrizer la béance et penser l’écart. Bref un symbole. Le pont est un symbole, il passe d’une rive à l’autre, et le symbole est un pont. L’abîme appelle l’analogie – recours actif de toute la Critique – mais l’analogie s’abîme sans fin dès lors qu’il faut bien un certain art pour décrire analogiquement le jeu de l’analogie.”

julgar. O próprio Kant manifesta-se explicitamente sobre essa impossibilidade, na medida em que essa influência afetaria a autonomia e a independência de cada um dos dois mundos, os quais devemos preservar longe de toda e qualquer “influência recíproca” (*wechselseitigen Einfluss*):

O domínio do conceito da natureza sob uma legislação, e aquele do conceito de liberdade sob a outra, *são inteiramente preservados de qualquer influência recíproca* – que um pudesse ter sobre o outro (cada qual segundo suas leis fundamentais) – graças ao grande abismo que separa o suprassensível dos fenômenos. O conceito de liberdade nada determina em relação ao conhecimento teórico da natureza; do mesmo modo, o conceito de natureza nada determina em relação às leis práticas da liberdade; e, nessa medida, não é possível lançar uma ponte de um domínio ao outro. (Kant EKdU AA 05: 195, CFJ, p. 96)

Se a argamassa artística para construir a ponte tiver de misturar as origens e, assim, desfazer as heterogeneidades e as diferenças entre os dois domínios, então, nada feito, pois essa construção deixará escapar aquela originalidade do kantismo, à qual se referiu Deleuze. A construção da ponte depende única e exclusivamente da analogia ou da lógica do *como se*, que aqui se mostra essencial. É ela que permite a convergência das faculdades humanas em torno da razão que, de acordo com Deleuze, é a faculdade da ficção (o que é importante distinguir de uma ilusão) e do *como se*. É ela que sempre diz: “tudo se passa como se...” (Deleuze 1976, p. 34) Já para Beckenkamp, a analogia, como “um precioso recurso”, está situada menos na razão e mais na “*faculdade do juízo reflexionante*” (Beckenkamp 2017, p. 224; grifos meus). Razão ou faculdade de julgar, o que vale é que uma ampla maioria de intérpretes concorda em indicar a Terceira Crítica como o lugar por excelência da utilização da analogia. Mesmo Derrida, na sua ambiguidade irônica, visando

³² Essa expressão é rica de consequências para vários intérpretes, por exemplo, para um autor como Ernst Cassirer (*Kants Leben und Lehre*). Como me ensinou uma longa nota de António Marques (*Organismo e sistema em Kant*. Lisboa, Editorial Presença, 1987, nota à p. 45), Cassirer a utilizou como parte de seu argumento objetivando privilegiar a parte teleológica em detrimento do estético. Na verdade, a palavra que Cassirer utiliza é *Wechselwirkung* (e não *wechselseitigen Einfluss*) cuja tradução, talvez, a mais correta, fosse “interação” ou “ação recíproca”. Mas é possível que o equívoco da tradução de Marques se deva à contaminação ou inspiração pela expressão usada por Kant exatamente neste trecho [Cf. 2ª Introdução AA 05: 195]: *wechselseitigen Einfluss*. Tanto Fernando Costa Mattos (CFJ, 2016, p. 96), quanto Valério Rohden e António Marques (CFJ, 1993, p. 39) traduziram-na igualmente por “influência recíproca”.

mostrar um Kant confuso, misturando alhos com bugalhos, aqui e ali, ao longo do seu ensaio, reconhece a importância da analogia para a CFJ.

O procedimento analógico “não é algo secundário na obra de Kant, mas ele cumpre uma função capital,” (Beckenkamp 2017, p. 210) que é a possibilidade de “*pensar o suprassensível*” (Beckenkamp 2017, p. 211; grifo meu). Trata-se de um “recurso de emergência para conceitos do suprassensível” (Kant, I., *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (AA, 20: 280) *apud* Beckenkamp 2017, p. 212), ou ainda, com outras palavras, da apresentação de ideias da razão.³³ Como se sabe, a filosofia kantiana não se resume a uma mera teoria do conhecimento e, por isso, não se reduz à esfera delimitada pela CRP, isto é, pelos limites do conhecimento empírico e da apresentação esquemática das categorias do entendimento. A possibilidade de *pensar além* dos limites da experiência já era um “problema familiar a Kant, que ensaia já na *Crítica da Razão Pura* uma resposta recorrendo ao pensamento analógico” (Beckenkamp 2017, p. 217). Como esclarece Beckenkamp, “não nos aventuramos [...] a ir além dos limites da experiência possível. O que fazemos é olhar para trás [...] para aquilo que conhecemos [...] traçando depois certas relações analógicas entre o bem conhecido e o que nos escapa.” (idem) Seguindo ainda Beckenkamp, Kant teria reformulado o procedimento analógico tradicional, que consistia em estabelecer uma “semelhança imperfeita entre duas coisas”, propondo, de modo inédito, “uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas totalmente dessemelhantes.” (ibidem, p. 218)

IV. “*Übergang*” como sistema ou como pensamento do limite?

É como um “empreendimento bastante paradoxal” (Lebrun 1993a, p. 93) que Lebrun apresenta a tarefa kantiana na Terceira Crítica: “a necessidade de mostrar que a total heterogeneidade das duas regiões (sensível e supra-sensível) não impede que haja

³³ Deleuze, aliás, recenseia, só na CFJ, quatro modos de apresentação das Ideias: 1. “O sublime que é a apresentação direta que se faz por *projeção*, mas que permanece negativa, apontando para a inacessibilidade da Ideia; 2. O interesse racional pelo belo, trata-se de uma apresentação indireta mas positiva, que se faz através do *símbolo*; 3. O gênio, mais uma vez a apresentação é positiva, mas, segunda, fazendo-se através da *criação* de uma ‘outra’ natureza; finalmente, 4. O modo teleológico, apresentação positiva, primária e direta, que se faz através dos conceitos de fim e de acordo final.” (Deleuze 1963, pp. 128-129).

comunicação entre elas.” (idem) Por conseguinte, é esse paradoxo que confere unidade à Crítica e “se não se considera esse projeto de sistematização”, o que explicaria, indaga o irreverente Lebrun, este “coquetel de ‘estética’ e de ‘biologia’?” (ibidem, p. 94)

Não tenho a menor condição de aprofundar-me sobre as raízes ou origens do problema³⁴ cujas soluções despontam na Terceira *Crítica*, como o fez António Marques, no seu belo e brilhante livro *Organismo e sistema em Kant*, no qual, perseguindo o fio condutor do importante conceito de “Totalidade” (*Totalität, Allheit*), apontou o “Apêndice da Dialética Transcendental” como o provável berço das questões que, só alguns anos depois, Kant viria a solucionar. Isso não me impede de concordar integralmente com a sua afirmação de que, na Terceira Crítica, efetiva-se uma mudança de perspectivas, desloca-se o olhar, sobre uma *mesma* natureza, vista sob o olhar teórico-cognitivo, na *Crítica da Razão Pura*, e de modo suplementar e jamais excludente, vista sob estético-reflexivo, na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Que seja a mesma natureza “iluminada”³⁵ de modo diferente: artístico ou técnico (seguindo um conceito de finalidade), na CFJ, e mecânico (obediente à lei da causalidade), na CRP, ninguém há de discordar. É sempre valorizando o sentido sistemático que Marques chama de “pleno *Übergang*” a passagem de um modo de pensar a natureza a outro, mas além disso, “outra forma de pensar a relação geral – particular” (Marques 1987, p. 84).

Mesmo que a “importância da *passagem* para outra ideia de natureza” já tivesse sido reconhecida no Apêndice, Marques reserva à Terceira Crítica contribuições inéditas, “inovações” (idem), dentre as quais, como Beckenkamp, ele ressalta o juízo reflectinte (ibidem, p. 97).³⁶ É a este tipo de juízo que caberá realizar a “inversão do método canônico

³⁴ Pois é bom prevenir, o quanto antes, os leitores deste número especial da Revista *Con-textos*, dedicado à Terceira Crítica, que minha área de pesquisa é Estética e Filosofia da Arte e não a Filosofia kantiana! Por conseguinte, da obra de Kant, conheço só e exclusivamente a sua parte *estética*, nem sequer o conjunto da Terceira Crítica!

³⁵ Cf. Lebrun 1993a, p. 88: “Está se vendo: nada mudou, a não ser a iluminação, mas de tal sorte que outro relevo aparece.” Embora Lebrun estivesse tratando de outro problema, no caso, das ideias de Deus e de liberdade, no meu entender, essa observação aplica-se à Terceira Crítica como um todo. Nela, tratamos, geral e essencialmente, de uma “mudança de tom” (p. 88), de perspectiva ou de ponto de vista. O perspectivismo que foi sempre atribuído originalmente a Nietzsche mereceria talvez o monograma de Immanuel Kant.

³⁶ Acerca da tradução deste termo “juízo reflectinte”, cabe contar uma pequena história: Valério Rohden e (o mesmo) António Marques traduziram a expressão *reflektierende Urteilskraft* por “faculdade do juízo reflexiva”, na primeira tradução que foi publicada no Brasil da *Kritik der Urteilskraft* integral (Cf. CFJ, 1993). Antes dela, Rubens Torres Filho havia traduzido algumas partes [“Primeira Introdução à Crítica do Juízo”, a “Analítica do Belo” e “Da arte e do gênio (§§ 43-54)"] publicadas no volume *Kant II*, da Coleção *Os pensadores* (São Paulo, Abril Cultural, 1974). Rubens Torres cunhou o termo “Juízo reflexionante”, adotado,

das ciências físico-naturais, tão paradigmáticas nos Prefácios da primeira Crítica” (ibidem, pp. 97-98), criando uma “nova filosofia do particular”. Diferentemente da forma particular do Apêndice, que não tinha ainda saído “da esfera do lógico e do conceptual” (ibidem, pp. 96; grifos do autor), o organismo ou seres organizados que surgem como tema não só para Kant, mas para todo o século XVIII, obrigam um novo modo de aproximação que não pode prescindir de um conceito de fim. Canguilhem denominou este “método” de “método do modelo”, constituído por “modelos analógicos [que] foram e ainda são mais frequentemente utilizados [em biologia] do que os modelos matemáticos.” (Canguilhem, G. *Études d’Histoire et de Philosophie des Sciences apud* Marques 1987, p. 137)

A CFJ constitui um aprofundamento dos “processos de passagem”, ela avança na direção “de uma sistemática cada vez mais consistente e distanciada da aporética registrada no termo da Dialéctica Transcendental” (Marques 1987, p. 98), de acordo com Marques, que adere, por sua vez, à interpretação de Lehmann, para quem a filosofia transcendental realiza o plano de uma verdadeira “ciência do ‘Übergang’” (Lehmann, “Das Philosophische Grundproblem in Kants Nachlasswerk”. in *Beitrage zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants apud* Marques 1987, nota à p. 99), conceito esse que “desempenha um papel em todos os escritos sistemáticos” (idem) e que surge, a cada vez que Kant atinge um novo “plano de consideração” (idem). Para Lehmann, num primeiro momento, o pensamento de Kant é “construtivo, [e] numa segunda [fase], reflexivo, emendando os erros da construção, fechando as ‘falhas’, recuperando as contradições, por onde depois novos princípios construtivos entram” (idem).

Em contraposição ao sistemático, talvez haja outro modo de conceber a *passagem*, apelando para uma lógica do paradoxo ou do limite, que consistiria em pensar não *acima* ou *além* do limite, visando ultrapassá-lo metafisicamente, mas, como nos sugere Beckenkamp, consistiria em pensar “*em cima do* ou *sobre o* limite” (Beckenkamp 2017, p. 168) do pensamento, movendo-se “*na fronteira* entre o que se pode conhecer e o que não nos é possível conhecer nem determinar cognitivamente” (idem; grifos meus). Esse modo

em 1995, pela equipe de tradutores que publicou as *Duas Introduções à Crítica do Juízo (op. cit.)* e também, mais recentemente, por Fernando Costa Mattos, CFJ, 2016. O leitor já deve ter percebido que preferi, entre as duas ou três opções fornecidas, o termo “reflexionante” (juízo reflexionante, faculdade de julgar reflexionante e assim por diante), a não ser como aqui, quando se trata de uma citação.

de pensar seria característico da aporética da coisa em si (Lebrun 1993a, p. 61),³⁷ mas também da faculdade do juízo reflexionante (Cf. Beckenkamp 2017, p. 224).³⁸ E os elos entre a atividade da reflexão e a obra *crítica* de Kant parecem ser quase uma evidência para uma grande maioria dos intérpretes. Por exemplo, Gérard Lebrun chamou a reflexão de verdadeiro “método da filosofia transcendental” (Lebrun 1993b, p. 393); Jean-François Lyotard a designou como “arma crítica” por excelência, e chegou a atribuir à reflexão “a possibilidade da filosofia crítica” (Lyotard 1993)!³⁹ António Marques identificou-as de maneira explícita: “Reflexão e crítica são conceitos que remetem um para o outro: num quadro da filosofia transcendental, a reflexão é crítica e a crítica é reflexiva.” (Marques 2002, p. 57)

Desde a *Crítica da Razão Pura*, a reflexão, lá chamada “transcendental”, tinha uma função inegavelmente crítica, uma vez que ela consistia na capacidade de discriminar e separar as representações, classificando-as segundo sua origem no entendimento ou na sensibilidade (KrV, AA 3-4: A 261, B 317; CRP, pp. 256-257). Lá já gozava de um direito exclusivo, não compartilhado por nenhuma outra faculdade, justamente, o direito de ir e vir entre as diferentes faculdades. Na Terceira Crítica, operando como um juízo reflexionante (estético ou teleológico), à reflexão acrescenta-se um novo sentido, que talvez nos interesse tanto ou mais que o primeiro, na CFJ, ela passa a *reunir* e *conectar* o inteligível com o sensível,⁴⁰ fazendo o papel de “cimento” da terceira margem,⁴¹ como alude Rubens Torres

³⁷ Analisando o conceito problemático de “coisa-em-si”, Lebrun formula como um paradoxo o modo de pensar kantiano. É uma alternativa duplamente negativa: nem podemos tomá-la como um “ultra-objeto”, nem podemos ignorar a sua presença: “o conceito de ‘númeno’, tal como exposto ao fim da *Analtica*, se encarrega de nos lembrar: que eu tenho, certamente, o direito, e mesmo o dever, de pensar *alguma coisa* fora do sensível, mas com a condição de não tomar jamais essa *alguma coisa* como um ultra-objeto (*Gegenstand*).” (Lebrun 1993a, p. 61 ; grifos do autor).

³⁸ Caracterizando a analogia como um “precioso recurso” – como acabamos de mencionar – da faculdade do juízo reflexionante, o autor conclui que “esta faculdade, aliás, poderia ser apresentada como a *faculdade da crítica* ou do pensamento *em cima do limite* do pensamento.” (Beckenkamp 2017, p. 224)

³⁹ Lyotard exprime com muita ênfase e em vários trechos de seu livro a importância da reflexão para a filosofia crítica de Kant. Pinço alguns desses trechos. Na p. 15: “A leitura que preconizo [...] admite, por conseguinte, que se a terceira Crítica pode cumprir sua missão de unificação do campo filosófico, não é, sobretudo, porque expõe no seu tema a Idéia Regulativa de uma finalidade objetiva da natureza, mas porque ela torna manifesta, a título estético, a *maneira reflexiva de pensar que está em operação no texto crítico inteiro*.” (Lyotard 1993, p. 15; grifos meus, tradução ligeiramente modificada). Na p. 35, Lyotard chega a atribuir à reflexão a própria possibilidade da filosofia transcendental de Kant: “Com a reflexão, o pensamento parece dispor de uma arma crítica completa. Pois a reflexão é o nome que leva, na filosofia crítica, a possibilidade dessa filosofia.” (Lyotard 1993, p. 35; tradução ligeiramente modificada).

⁴⁰ “é no juízo que se terá de investigar os fundamentos da conexão entre o inteligível (legislado pela razão) e o sensível (construído formalmente pelo entendimento). Mas como faculdade intermediária, a sua função é

rigorosa e poeticamente ao maravilhoso conto de um dos maiores escritores brasileiros, João Guimarães Rosa (Rosa 1972, pp. 31-37). Assim, ao invés de separar e discriminar, o juízo reflexionante parece habitar as fronteiras, os limites, as margens, as bordas do abismo e os “espaços vazios” (Cf. Beckenkamp 2017).⁴² Não por acaso, a meu ver, é também aí, por meio de outras palavras, “de um lugar que se anuncia privado de lugar” (Derrida 1978, p. 45), que Derrida, interpretando a CFJ, situa a arte, na articulação do membro intermediário (*Mittelglied*). Aí, continua Derrida, “afundamo-nos num lugar que não é nem prático nem teórico ou antes ao *mesmo tempo* prático e teórico. A arte (em geral) ou antes o belo, se tem lugar (*s’il a lieu*), inscreve-se aí.” (idem)

Num contexto semelhante, da distinção entre o dentro e o fora, interno e externo, Derrida está comentando uma das mais reconhecidamente frágeis passagens da CFJ, o §14 “Elucidação através de exemplos”, na qual, experimentando aquela “grande dificuldade” (*grosse Schwierigkeit*) (Kant, Prefácio à primeira edição da CFJ, AA 05: 170; CFJ, 2016, p. 69. Ver nota 41) – sempre que o assunto é vida ou arte⁴³ –, Kant apela para os exemplos de beleza artística. São exemplos infelizes, “insignificantes” (Kulenkampff 1998, p. 45),⁴⁴ como observa Kulenkampff, dos “ornamentos (*parerga*)”: “das molduras dos quadros, das vestes em estátuas ou das arcadas em torno dos palácios” (KdU, AA 05: 226, CFJ, 2016, p. 122). Kant divide os ornamentos em dois: “se não consiste ele mesmo na bela forma, e só é acrescentado, como moldura dourada, para favorecer por seu atrativo ou assentimento em relação ao quadro, ele então se denomina *decoreção* e corrompe a beleza autêntica.” (idem)

conectar os dois mundos entre si, i.e., descobrir como é possível que o objeto natural seja estruturado a partir da liberdade ou como a moralidade pode configurar a natureza.” (Herrero 2006, p. 8)

⁴¹ “Uma faculdade sem território e que entretanto, nas ocasiões em que não está a serviço do entendimento nem da razão, nem por isso perde o sentido ou cai no vazio [...] Talvez possamos concordar com Lebrun quando ele afirma que essa faculdade, que fora da Crítica se dissolve num agregado de funções psicológicas, é a faculdade mesma de criticar. Nesse caso poderíamos dizer que de fato, antes da *Crítica da Faculdade do Juízo*, não faltava nada ao edifício crítico. Nada, a não ser o cimento.” (Torres 2008, p. 161)

⁴² “Uma característica fundamental da filosofia crítica [é] assegurar este *espaço vazio* no domínio teórico, justamente para poder dar conta dos pressupostos do domínio prático” (Beckenkamp 2017, p. 167).

⁴³ “*Dans l’art et dans la vie, partout où l’on doit, selon Kant, procéder à des jugements réfléchissants et supposer (par analogie avec l’art...) une finalité dont nous n’avons pas le concept, l’exemple précède*”/Na arte e na vida, em todo o lugar onde se deve, segundo Kant, proceder por juízos reflexionantes e supor (por analogia com a arte...) uma finalidade cujo conceito não temos, *o exemplo precede*. (Derrida 1978, p. 60; grifos do autor).

⁴⁴ O contexto do § 14 é o da tentativa de Kant purificar o juízo estético do belo, retirando dele todas as “condições” e por isso “apoia-se principalmente na chamada beleza livre do trivial e do ornamento. Isto não significa, no entanto, que os juízos de gosto puros se restrinjam à esfera do insignificante. É por motivos de exposição/apresentação que Kant se serve do arabesco e da *decoreção* como modelos exemplares.” (Kulenkampff 1998, p. 45)

Fica evidente que é neste ponto precisamente que Derrida encontra o cerne e (ou será o pretexto? De qualquer modo) o título do seu longo ensaio (“*Parergon*”) sobre a Terceira Crítica. É ele que, estranhando, pergunta-se a si mesmo acerca do termo: “O que a arte teria a ver com isso [*parergon*, suplemento, falta interior]? O que isso nos daria a ver? faria ver? deixaria ver? deixaria fazer ver? ou se fazer ver?” (Derrida 1978, p. 67) Para lembrar e esclarecer num parêntesis, logo a seguir: “*Parergon* significa também o excepcional, o insólito, o extraordinário.” (idem) E depois, *à la* Heidegger (“o que é um sapato?”⁴⁵), perguntar ao próprio Kant: “o que é uma moldura?”, porque a moldura tinha sido indicada como exemplo de “beleza livre”, ao que Kant responde: “é um *parergon*, um misto de fora e de dentro, mas um misto que não é uma mistura ou uma meia-medida, um fora que é chamado ao dentro do dentro para constitui-lo de dentro” (Derrida 1978, p. 74).⁴⁶ A questão do dentro e do fora da obra de arte, “essa demanda (*requête*) permanente”, continua o filósofo francês, de “distinguir entre o sentido interno ou próprio e a circunstância do objeto de que se fala – *organiza todos os discursos filosóficos sobre a arte, o sentido da arte e o sentido* simplesmente, de Platão a Hegel, Husserl e Heidegger.” (ibidem, p. 53)⁴⁷

V. Conclusão ou outros abismos, desertos

Antes de concluir, sinto-me irrefreavelmente impelida a escrever um pouco sobre a situação global, sobre a imensa crise sanitária, replicada no Brasil, este país da periferia do capitalismo ocidental, que está, além disso, atravessando, inegavelmente, um de seus mais tristes momentos históricos, cuja frágil e “jovem democracia”⁴⁸ corre extremo perigo!

⁴⁵ “Escolhemos como exemplo um apetrecho conhecido: um par de sapatos de camponês. [...] Para fornecer esta ajuda, basta uma representação pictórica. Para tanto escolhemos uma conhecida pintura de Van Gogh, que pintou várias vezes calçado deste gênero. Mas o que é que há aí de especial para ver? Toda a gente sabe o que faz parte de um sapato.” (Heidegger 2004, p. 24)

⁴⁶ “‘*qu’est-ce qu’un cadre?*’, [il] répond: *c’est un parergon, un mixte de dehors et de dedans, mais un mixte qui n’est pas un mélange ou une demi-mesure, un dehors qui est appelé au-dedans du dedans pour le constituer em dedans.*”

⁴⁷ “*Cette requête permanente – distinguer entre le sens interne ou propre et la circonstance de l’objet dont on parle – organise tous les discours philosophiques sur l’art, le sens de l’art et le sens tout court, de Platon à Hegel, Husserl et Heidegger.*” (grifos meus).

⁴⁸ Palavras da ex-presidente do Brasil, Dilma Roussef, no seu histórico e premonitório discurso no dia 12 de maio de 2016, ao ser afastada do cargo da presidência por um injustíssimo e vergonhoso processo de *impeachment*: “O destino me reservou muitos desafios. Eu enfrentei vários desafios: o sombrio e terrível da ditadura... Enfrentei a dor indizível da doença... Mas o que mais dói agora, nesta situação que estou vivendo,

Escrever sobre essa crise que devasta o mundo e ameaça a humanidade como um todo põe-nos diante da inevitável e urgente pergunta: “quem somos nós, seres humanos?” Essa pergunta não deixa de repercutir a celeberrima quarta pergunta, sempre atual e nunca ultrapassada, que Kant fez no início das “Lições sobre Lógica”, após ter formulado no “Cânon da Razão Pura” as três outras, não menos famosas perguntas. Peço licença para retomá-las mais uma vez, do modo como José Henrique Santos as apresentou:

[A primeira pergunta] ‘que posso saber?’ [é] respondida pela *Crítica da Razão Pura* ao expor e legitimar os princípios da física matemática; em seguida, ‘que devo fazer?’, ou seja, ‘como agir?’, cuja resposta é dada pela *Crítica da Razão Prática* com sua ética do dever; e finalmente ‘que me é lícito esperar?’, que encontra solução nas conclusões da segunda parte da *Crítica da Razão Prática*. Falta a pergunta referente à *Crítica da Faculdade do Juízo*. No entanto, essas três questões deságuam numa interrogação mais geral, a saber, ‘que é o homem?’ (Kant, *Crítica da Razão Pura* (B 832) e *Vorlesungen über Logik* (AA, 09: 25) *apud* Santos 1998, p. 19)

Concordando com José Henrique Santos, poderia elencar inúmeros intérpretes que atribuem à Terceira Crítica a tarefa de responder, dentre as quatro, certamente, à pergunta mais difícil, quiçá irrespondível, a qual, aliás, arrego-me o direito de traduzir e perguntar: “quem somos nós, seres humanos?”, em vez de seguir o rigorismo da letra kantiana “que é o homem?”. Não haveria tempo para lidar com a complexidade do exemplo que Kant nos dá no §17 da CFJ, “Do Ideal da beleza”. Nele, o ser humano, enquanto um ente capaz de “determinar os seus próprios fins através da razão”, nos é apresentado como “um ideal de beleza” e até como “ideal da perfeição” (KdU AA 05: 233; CFJ, 2016, p. 129). Deixo o problema para outra oportunidade, aqui mais modestamente, extraio um conceito de “ser humano” de uma famosa passagem, 1º momento – do Desinteresse – da “Analítica do

é a inominável dor da injustiça, a profunda dor da injustiça, a dor da traição. São duas palavras terríveis: traição e injustiça. As forças da traição e da injustiça estão soltas por aí... O golpe não visa apenas me destituir... O golpe ameaça levar de roldão não só a democracia, mas também as conquistas que a população alcançou nas últimas décadas... Nossa jovem democracia, feita de lutas, feita de sacrifícios, feita de mortes, não merece isto [o golpe]... A luta pela democracia não tem data para terminar. É luta permanente... A democracia é o lado certo da história.”

Belo”, §5 da CFJ. Aí Kant estabelece que a satisfação⁴⁹ com o belo é *única e especificamente* humana, nem animais nem os entes exclusivamente racionais como os deuses ou imortais a experimentar. Essa passagem, na qual a sensibilidade e a estética são valorizadas como uma prerrogativa *humana*, em detrimento dos seres divinos ou estritamente racionais, foi muito valorizada, primeiramente por Schiller⁵⁰ e, depois, por Heidegger. Kant analisa e separa (como é sua conduta de praxe) os vários (pelo menos, três) tipos de complacência ou satisfação: com o agradável (sensível material), com o belo (reflexivo ou sensível formal) e com o bom (inteligível). A conhecida e, aliás, muito mal redigida passagem diz que:

O agradável vale também para animais irracionais; a beleza vale *apenas* para seres humanos, isto é, *para seres animais que são também racionais*, mas não somente enquanto racionais (espiritualmente, por exemplo), e sim como ao mesmo tempo animais; o bem, contudo, vale para todo ser racional em geral. (Kant KdU (AA, 05: 210), CFJ, 2016, p. 106; grifos meus)

No meu entender, mais uma vez, nesta definição de ser humano como “seres animais que são também racionais”, entra em ação a Revolução Copernicana e Kant interrompe aquela escala contínua que se comporta tradicionalmente de modo hierárquico e que, no caso, distribuiria os animais na base, no ponto mais baixo da escala, e os seres puramente racionais no topo, último degrau da escada; seres humanos, ocupando o lugar médio, intermediário, *entre* racionais e irracionais. Mas, como vimos, a ruptura kantiana é daquela “lógica da continuidade”. Aqui, mais uma vez, Kant distingue a partir da *diferença de natureza das faculdades* e até da heterogeneidade dos mundos, digamos assim, e nunca uma diferença ou escala de grau, da qual, em geral, decorrem hierarquias *ontológicas*! E

⁴⁹ Fernando Costa Mattos traduziu o termo *Wohlgefallen* por “satisfação”, CFJ, 2016, p. 106. Já Valério Rohden e António Marques optaram por “complacência”, CFJ, 1993, p. 55. (Grifos do autor).

⁵⁰ Como é sabido, para Schiller haveria três Estados, cujo desenvolvimento se daria não apenas ontogenética (história dos indivíduos) como filogeneticamente (história da espécie): Físico, Estético e Lógico. (Cf. Schiller 1990, p. 123) Mas seria somente no Estado Estético que o ser humano viveria na plenitude de suas faculdades e não *determinado* exclusivamente por uma única faculdade, seja a sensibilidade (no Estado Físico), seja o entendimento ou a razão (Estado Lógico/Moral). Assim pode-se reconhecer uma certa primazia do Estético com relação aos demais Estados.

isso tem consequências, claro! Por exemplo, só do ponto de vista teológico ou divino é que ser *sensível* é uma... *falha* ou inferioridade! Olhando do lado de cá, do lado humano, estar no território estético constitui um inegável privilégio, prerrogativa, acréscimo, ousaria dizer até um *excesso*, com relação aos seres exclusivamente racionais (como suponho que seja o caso de Deus) que, despossuídos da sensibilidade, são inaptos a qualquer experiência de prazer e dor! Distinguimo-nos dos animais, de um lado, e dos imortais, de outro, porque somos uma espécie de abismo, fratura ou ferida, o que é diferente de ser uma “falha” ou “falta”... Somos uma espécie cindida, como Kant muito bem definiu: habitantes de dois mundos, separados, também, por um abismo! Lembrando a epígrafe de Boaventura Santos, “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal”.

Talvez o “pensamento abissal” seja mesmo o mais importante e triste (trágico?) legado da modernidade. Mas não nos deixemos abater, porque somos também esta ponte ou travessia em direção à qual convergem as três perguntas já mencionadas, cuja definição a esfera estética – que é certamente a única das esferas *específica e exclusivamente* humana – nos deixa entrever. Indo um pouco além da lição kantiana, peço socorro ao poeta, Hölderlin, que nos anuncia a modernidade como o tempo do “abandono dos deuses”. Se é verdade que não há definição de ser humano, senão na contiguidade com o divino, Hölderlin nos aconselha a sóbria atitude da “infidelidade aos deuses”, ou seja, a de afastarmo-nos do divino e voltarmo-nos à terra, agora, urgente e literalmente, que está ardendo, no Brasil, ainda que tarde!

Retornando à abundante interpretação desse ponto que relaciona a Terceira Crítica ao conceito de humanidade e à Antropologia, destaco o saudoso Valério Rohden.⁵¹ Para ele, também, a humanidade é um conceito central da CFJ. Além disso, Rohden nos brinda com uma interessante e inesperada (tão oportuna nos tempos de crise nos quais a humanidade adoece) analogia entre o acordo *interno* das faculdades humanas e o acordo entre os seres

⁵¹ A esse kantiano de raiz, o kantismo brasileiro deve uma profunda gratidão, não só porque ele foi o primeiro tradutor das três Críticas (no caso da *Crítica da Razão Prática*, sozinho; da *Crítica da Razão Pura*, com Udo Balduur Moosburger; da *Crítica da Faculdade do Juízo*, como já me referi aqui muitas vezes, com António Marques), como foi, além disso, um incansável militante da “causa kantiana” no Brasil. Tanto quanto eu saiba, dedicou toda a sua vida aos estudos sobre Kant e encorajou com magnetismo a pesquisa sobre Kant no Brasil. Há outros, muitos outros professores que merecem esse mesmo sentimento de gratidão, a lista seria longa, mas não posso deixar de mencionar aqui: Guido Antônio de Almeida, também brilhante tradutor de Kant para o português: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Lógica de Jäsche* e um dos pioneiros do pensamento kantiano no Brasil.

humanos, eu acrescento: um acordo *externo, social e político*. Cito uma passagem que me passou despercebida até recentemente:

Com base na solução da antinomia [do gosto], descobrimos que *o conceito de humanidade é o conceito a que o juízo de gosto remete constantemente de modo indeterminado*. Kant entendeu essa ideia indeterminada como a única chave para o deciframento da faculdade de juízo de gosto.⁵² E entendeu seu caráter supra-sensível como o ponto de convergência de todas as nossas faculdades *a priori*. Eu daria a esse ponto de convergência o nome de transcendentalidade do *Gemüt*. Se o *Gemüt* é, enquanto faculdade geral, o ponto de convergência de todas as nossas faculdades, e se o seu princípio é coextensivo ao conceito de humanidade, então o possível acordo de faculdades que funda o juízo do gosto é, ao mesmo tempo, um possível acordo dos homens entre si. É isto que se expressa no conceito de humanidade como fundamento estético de todos os juízos em geral. (Rohden 1998, p. 71; grifos do autor)

Repetindo: a analogia, proposta por Rohden, entre o acordo estético que está na base do sentimento de prazer que é, sempre bom lembrar, um *sentimento de intensificação de vida*,⁵³ e que acontece no *interior de um indivíduo*, com a possibilidade de ser estendido para um acordo entre seres humanos, essa analogia é mais do que oportuna, e nela pode-se vislumbrar até um sinal para uma solução à crise que vivemos. Porque estou certa de que a “travessia do deserto”, como foram as palavras de Ailton Krenak,⁵⁴ não poderá ser feita

⁵² Kant KdU B 238, CFJ, 2016, p. 238 *apud* Rohden 1998, p. 71. Ressalto a importância desta passagem, à qual Rohden se refere. É nela que Kant rejeita totalmente a possibilidade de um “princípio objetivo do gosto”: “Fornecer um princípio objetivo determinado do gosto, a partir do qual os seus princípios pudessem ser deduzidos, testados e provados, é absolutamente impossível, pois nesse caso não se trataria de um juízo de gosto. O princípio subjetivo, ou seja, a ideia indeterminada do suprassensível em nós, pode ser apenas indicado como a chave para o deciframento dessa faculdade que, mesmo no que diz respeito às suas fontes, se oculta de nós mesmos e não pode ser explicada de nenhum outro modo.” (grifos meus)

⁵³ Cf. famoso trecho do Primeiro Momento da “Análítica do Belo”: “Aqui, a representação se relaciona tão somente ao sujeito, *mais especificamente ao seu sentimento de vida*, sob o nome de prazer e desprazer, e este funda uma faculdade inteiramente peculiar de distinguir e julgar que em nada contribui para o conhecimento, mas apenas mantém a representação dada no sujeito em relação com a faculdade de representações como um todo, da qual a mente [*Gemüt* – traduzido acertadamente, na minha modestíssima opinião, por “ânimo”, Valério Rohden e António Marques, CFJ, 1993, p. 48] se torna consciente no sentimento de seu estado.” (KdU, AA 05: 204, CFJ, 2016, p. 100)

⁵⁴ “Vozes da Floresta” – Entrevista ao líder indígena, Ailton Krenak. Num determinado momento da entrevista, Ailton relata sobre a tentativa de remoção da Aldeia Krenak, que vive às margens do Rio Doce, o

pelos seres humanos, “tradicionalmente” (o que quer dizer aqui, pela Filosofia Moderna Ocidental, ou como é mais especificamente o nosso caso aqui, por um certo kantismo) considerados a partir do ponto de vista do “indivíduo”, como um “animal sensível e racional”, conforme crava a letra da CFJ, como acabamos de ler. Aqui, teremos de seguir a sugestiva ideia de pensar a partir do ponto de vista da “espécie como um todo”, enquanto “um ente no mundo (*Weltwesen*)”, ou talvez, como um habitante do planeta: um terráqueo.

Quando a ameaça se torna planetária, igualando norte, sul, leste e oeste, é inevitável fazermos o balanço e pensarmos, enquanto coletivo⁵⁵ (talvez, nunca o tenhamos feito!), enquanto o conjunto de uma espécie que pode estar em vias de extinção! Pensar sobre este conceito de ser humano; imaginar, talvez, numa “nova espécie”, numa completa “reconfiguração de mundo”, “*mundos a experimentar e não mais a colonizar*”,⁵⁶ como nos desafiou Ailton Krenak, líder indígena, na entrevista já citada acima. Porque, desta vez, não poderemos cometer os erros do passado e desperdiçar qualquer contribuição!⁵⁷ Sobretudo a que vem dos chamados “povos da floresta”, os quais, após serem tão desprezados e quase praticamente exterminados pela arrogância colonizadora europeia, acredito que sejam os que guardem uma das poucas chaves de solução, tábua de salvação, de sobrevivência da espécie humana e do planeta que tanto o capitalismo, o colonialismo e o patriarcalismo destruíram!

Por último, ainda gostaria de mencionar a proposta original de Patrícia Kauark-Leite e de somar-me a ela nos esforços para a tentativa de realização, efetivação histórica de uma renovada e urgente “acepção de iluminismo”, o iluminismo *poiético* (Kauark-Leite 2020), e *ousar fazer*, senão pelo menos, *participar* dessa necessária construção de outro mundo

mais afetado pelo criminoso desastre da cia. de mineração, Samarco, controlada pela Multinacional Vale S.A. (antiga Vale do Rio Doce), no qual foram derramados mais de 43 milhões de m³ de lama, em novembro de 2015. A essa tentativa de remoção, os indígenas responderam que não abandonariam as suas terras e aí permaneceram apesar da morte do rio. Diante da inevitável surpresa de todos, Ailton redarguiu: quando você vê um deserto você corre dele? – Não. Nós vamos atravessá-lo! (<https://www.google.com/search?q=ailton+krenak+vozes+da+floresta&oq=ailton+krenak+vozes+&aqs=chrome.1.69i57j0.9031j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>, acesso em 10/09/2020).

⁵⁵ Cf. “Espiral dos afetos – Ideias para adiar o fim do mundo” – Aliás, é enquanto um “*sujeito coletivo*” que Ailton Krenak se refere ao seu povo e aproveita para condenar o egoísmo e o individualismo típicos da sociedade capitalista (https://www.youtube.com/watch?v=NUhCKS_UezM, acesso em 19/09/2020).

⁵⁶ Cf. Krenak, “Espiral de afetos”.

⁵⁷ Em aula magna ministrada no Centro de Estudos Sociais (CES), na Universidade de Coimbra, em 2017, Boaventura de Sousa Santos chamou de “Epistemologias do Sul” ao “conjunto de procedimentos que visam reconhecer e validar o conhecimento produzido ou reproduzido por aqueles que têm sofrido sistematicamente as injustiças provocadas pelo capitalismo, colonialismo e patriarcalismo”. Temos de livrar-nos dessas três pragas, antes que seja tarde demais!

possível, longe da colonização da mercadoria. Além da ciência, como Kauark sugeriu, vamos ouvir os antigos, ainda inauditos saberes e, “ousando criar”, modificar, declinar, disseminar e multiplicar o iluminismo crítico de Kant. Talvez, o “Iluminismo poiético”, na medida em que significa a criação de algo novo, possa abranger em si, por um lado, o aspecto político e prático da ação – o “Iluminismo *radical*” de Robert Hanna –,⁵⁸ por outro, o aspecto criador artístico e poético, de um “Iluminismo *poético*”, inspirado por outro kantiano português, Leonel Ribeiro dos Santos.

Aliás, creio que o lindo verso de Hölderlin, que usei como epígrafe aqui, “cheio de mérito, mas poeticamente, vive o homem sobre esta Terra”, nada mais seja senão a tradução de um conselho que o próprio Kant nos deu, numa passagem, frequentemente esquecida, da “Analítica do sublime”, a qual cito para terminar, pedindo desculpas aos leitores por este ensaio que ficou muito mais longo do que o aceitável:

Quando, portanto, denomina-se *sublime* a visão do céu estrelado, não se deve fundar esse julgamento nos conceitos de mundos habitados por seres racionais ou dos pontos iluminados que vemos enchendo o espaço sobre nós como os seus sóis, movendo-se em órbitas estabelecidas para eles em conformidade com fins; *deve-se apenas considerá-lo como o vemos, como uma grande abóboda que a tudo engloba*; e é somente nessa representação que devemos situar a sublimidade que o juízo estético puro atribui a esse objeto. Do mesmo modo, não devemos considerar a visão do oceano tal como o pensamos, enriquecendo-o com todos os tipos de conhecimentos (que, em todo caso, não estão contidos na intuição imediata) – [...] *deve-se antes considerá-la [a visão do oceano], como o fazem os poetas, segundo aquilo que nos mostram os nossos olhos* – se observado o oceano em repouso, por exemplo, como um claro espelho d’água, limitado apenas pelo céu, ou então, quando agitado, como um abismo que ameaça engolir a tudo – e, ainda assim, julgá-la sublime. (KdU, AA 05: 270; CFJ, 2016, p. 167; grifos meus)

⁵⁸ Dentro de um imenso Congresso Internacional, “Kant e a Ética do Esclarecimento: Raízes históricas e Relevância contemporânea”, em abril de 2019, ocorrido na cidade russa de Kaliningrado, antiga Königsberg, o professor independente, Robert Hanna, organizou uma das Seções, intitulada: “Kant e o Iluminismo radical”. O que estava em jogo na expressão de Hanna? – “A ação”, ele mesmo respondeu. Se o Iluminismo kantiano significou um “ousar saber” e um “ousar pensar por si mesmo”, o “Iluminismo Radical” de Hanna pretende acrescentar-lhe a dimensão da ação, isto é, parafraseando o famoso lema do Iluminismo kantiano: em vez do *sapere aude*, teríamos um *agere aude* (ousar agir).

Bibliografia

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

Aristóteles. (1979), *A Poética: 1450 a 19*. Tradução de Eudoro de Souza. Coleção *Os Pensadores*, vol. II Aristóteles, Abril Cultural, Brasil.

Beckenkamp, J. (2017), *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Editora UFMG, Brasil.

Deleuze, G. (1963), “L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant”, *Revue d'Esthétique*.

Deleuze, G. (1976), *Para ler Kant (La philosophie critique de Kant)*, Tradução de Sônia Dantas Guimarães, Editora Francisco Alves, Brasil.

Derrida, J. (1978), *La vérité en Peinture*, Flammarion, França.

Figueiredo, V. (2017), *Horizontes do Belo – Ensaio sobre a estética de Kant*. Editora UFMG, Brasil.

Heidegger, M. (2004), *A origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa, Edições 70, Portugal.

Herrero, F. J. (2006), “O *Übergang* da liberdade à natureza na Filosofia da História de Kant”, *Síntese* [do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuítica], v. 33, n. 105.

Hölderlin, F. (2000), *No ameno azul*, Tradução de Maria Teresa Dias Furtado, Assírio & Alvim, Portugal.

Kant, I (1993; 2016). *Kritik der Urteilskraft* (AA, 05). *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. Valério Rohden e António Marques, Forense Universitária; *Crítica da Faculdade de Julgar*, trad. de Fernando Costa Mattos, Vozes; Editora Universitária São Francisco, Brasil. Abreviatura: KdU.

Kant, I. (1986), *Oeuvres Complètes*, org. Ferdinand Alquié, Gallimard, França.

Kant, I. (1993; 2016), *Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA, 05). Segunda Introdução à *Crítica do Juízo*, trad. de Márcio Suzuki [et al.] in *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, Ricardo Terra [org.], Iluminuras; *Crítica da Faculdade de Julgar*, trad. de Fernando Costa Mattos, Vozes; Editora Universitária São Francisco, Brasil. Abreviatura: EKdU.

Kant, I. (1995; 2016), *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA, 20). Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*, trad. de Márcio Suzuki [et al.] in *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, Ricardo Terra [org.], Iluminuras; *Crítica da Faculdade de Julgar*, trad. de Fernando Costa Mattos, Vozes; Editora Universitária São Francisco, Brasil. Abreviatura: EEKdU.

Kant, I. (2006), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA, 07). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Tradução de Clélia Aparecida Martins, Iluminuras, Brasil.

Kant, I. (2013), *Kritik der reinen Vernunft* (AA 3-4). *Crítica da razão pura*, trad. de Fernando Costa Mattos, 3. ed. Vozes, Editora Universitária São Francisco, Brasil. Abreviatura: KrV.

Kant, I. *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (AA, 20).

Kauark-Leite, P. (2020), “Ouse criar! Por um Iluminismo poético” en L. Castelo Branco, L. Krucken e S. Silva (orgs.), *Inutilizas para um mundo bárbaro*, Brasil (no prelo).

Krenak, A. (2019), *Ideias para adiar o fim do mundo*, Cia. Das Letras, Brasil.

Krenak, A. (2020), *A vida não é útil*, Companhia das Letras, Brasil.

Kulenkampff, J. (1998), “A estética kantiana entre Antropologia e Filosofia Transcendental” en R. Duarte (org.). *Belo, sublime e Kant*, Editora UFMG, Brasil.

Lacoue-Labarthe, P. (2000), “A verdade sublime”, trad. Virginia Figueiredo, en J. C. Penna e V. Figueiredo (orgs.), *A imitação dos modernos*, Paz e Terra, Brasil.

Lebrun, G. (1993a), *Sobre Kant*, trad. de José Oscar Almeida Morais et al, Editora da Universidade de São Paulo, Brasil.

Lebrun, G. (1993b), *Kant e o fim da metafísica*, trad. de Carlos Alberto de Moura, Martins Fontes, Brasil.

Lyotard, J. F. (1993), *Lições sobre a Analítica do sublime*, Trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy R. Moreira Cesar, Papirus, Brasil.

Marques, A. (1987). *Organismo e sistema em Kant*, Editorial Presença, Portugal.

Marques, A. (2002), “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”, *Studia kantiana*, vol. 4, no. I.

Rohden, V. (1998), “Aparências estéticas não enganam – sobre a relação entre juízo de gosto e conhecimento em Kant”, em R. Duarte (org.), *Belo, sublime e Kant*, Editora UFMG, Brasil.

Rosa, J. G. (1972), “A terceira margem do rio” em J. G. Rosa, *Primeiras Estórias*, 6a. ed., José Olympio, Brasil.

Santos, B. S. (2007), “Para além do pensamento abissal”, *Novos Estudos Cebrap*, no. 79, https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso, acesso em 07/09/2020.

Santos, J. H. (1998), “O lugar da Crítica da Faculdade do Juízo na Filosofia de Kant”, em R. Duarte (org.), *Belo, sublime e Kant*, Editora UFMG, Brasil.

Santos, J. H. (2020). *O paraíso perdido – Ensaio de reconciliação*, Edições Loyola, Brasil.

Schiller, F. (1990), *A educação estética do homem. Numa série de cartas*, tradução de Roberto Schwarz e Marcio Suzuki, Iluminuras, Brasil.

Suzuki, M. (2014), *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*, Editora 34, Brasil.

Terra, R. (1995), “Reflexão e sistema: as duas Introduções à *Crítica do Juízo*” em I. Kant, I, *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, org. R. Terra, Iluminuras, Brasil.

Terra, R. (2003), *Passagens – Estudos sobre a filosofia de Kant*, Editora UFRJ, Brasil.

Torres, R. (2008), “A terceira margem da filosofia de Kant”, en D. Tourinho *et al.* (orgs), *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*, Singular Esfera Pública, Brasil.

