

E. J. MOREIRA DA SILVA

Walter Pater e o Idealismo Alemão

propugnado por Kant e por Schelling

Volume 2

PONTA DELGADA | 2022

E. J. MOREIRA DA SILVA

**WALTER PATER
E O IDEALISMO ALEMÃO**

propugnado por Kant e por Schelling

E. J. MOREIRA DA SILVA

**WALTER PATER
E O IDEALISMO ALEMÃO**

propugnado por Kant e por Schelling

VOLUME 2



PONTA DELGADA | 2022

E. J. Moreira da Silva

**Walter Pater e o Idealismo Alemão
Propugnado por Kant e por Shelling**

Volume 2

CEHu
Centro de Estudos Humanísticos

Universidade dos Açores
UAc

PONTA DELGADA | Açores
2022

ISBN 978-989-53747-4-8

**Grafismo e edição eletrónica
de E. J. Moreira da Silva**

Tipo: GIL SANS 12 | 10 pt

Índice

5. "THAT FAINT GLAMOUR OF THE PHILOSOPHY OF NATURE:" PATER E O IDEALISMO TEÓRICO-ESTÉTICO DE SELLING	11
5.1. Schelling e Kant vistos por Pater, e Pater visto por Hans Proesler	11
5.2. De Kant e Fichte ao Idealismo Absoluto de Schelling: as razões da aversão de Pater ao "Schellinguismo"	40
5.3. "That mode of conceiving nature as mirror or reflex of the intelligence of man"	55
5.3.1. Schelling e a "exigência inflexível de certeza absoluta"	58
5.3.2. A estética de Pater e as estéticas de Kant, de Schelling e de Hegel: brevíssima antecipação parentética	83
5.3.3. Pater falando de Schelling, ao falar de Coleridge, pela perspectiva de Kant: "What an almost bodily distemper there is in that!" ou a "síntese metafísica" de Schelling	84
5.3.4. Pater falando de Schelling, ao falar de Coleridge, pela perspectiva de Kant: "That exaggerated inwardness is barren," ou o formalismo sem medida da epistemologia e da ontologia schellingo-coleridgianas	129
5.3.5. Pater falando de Schelling, ao falar de Coleridge, pela perspectiva de Kant: "There 'the absolute' has been affirmed in the sphere of art," ou o bsolutismo ontológico da estética schellingo-coleridgiana	161
5.3.6. Considerações finais	170

6. PATER E “KANT’S FINE-SPUN THEORY OF THE TRANSFORMATION OF SENSE INTO PERCEPTION”	173
6.1. Pater, Coleridge e Kant, com respeito a derivação, por parte da estética de Coleridge, da epistemologia de Kant	173
6.2. A crítica de Pater à epistemologia de Kant como crítica que se configura acatamento da epistemologia de Kant: primeiro momento	189
6.3. A epistemologia que Pater defende e as epistemologias do Racionalismo, do Idealismo Absoluto e do Empirismo: brevíssima contextualização	
6.4. A epistemologia que Pater defende não pode ser a epistemologia que, em geral, o Racionalismo defende	194
6.5. O pensamento de Pater, o Racionalismo e o Idealismo Absoluto, por perspectiva abrangente do ante e pós-Renascentismo: considerações parentéticas	218
6.6. A epistemologia que Pater defende não pode ser a epistemologia que, em geral, o Idealismo Absoluto defende	224
6.6.1. A epistemologia de Schelling, na qualidade de representante da epistemologia do Idealismo Absoluto	224
6.6.2. O posicionamento de Pater face à epistemologia de Schelling, na qualidade de representante da epistemologia do Idealismo Absoluto	241
6.7. A epistemologia que Pater defende não pode ser a epistemologia que, em geral, o Empirismo defende	278
6.7.1. Pater, os críticos de Pater e o pressuposto de a epistemologia que Pater defende ser a epistemologia, empirista, de Hume: primeiro momento	281

6.7.2. A epistemologia de Hume, na qualidade de representante da epistemologia do Empirismo Psíquico	290
6.7.3. Pater, os críticos de Pater, e o pressuposto de a epistemologia que Pater defende ser a epistemologia, empirista, de Hume: segundo momento	307
6.7.4. A epistemologia de Kant e a epistemologia de David Hartley, na qualidade de representante da epistemologia do Empirismo Físico	333
6.8. A crítica de Pater à epistemologia de Kant como crítica que se configura acatamento da epistemologia de Kant: segundo momento	362
 7. “NAY, THE PASSENGER HIMSELF IS <i>WITHOUT DENSITY:</i> ” DO RIO DO TEMPO DE HERACLITO AO RIO DO TEMPO DE KANT	 373
 7.1. Pater, Kant, Fichte e Hume, com respeito ao solipsismo e à insubstancialidade do Eu	 388
7.2. Pater, Goethe e a componente sensível da percepção kantiana — ou Hans Proesler revisitado	426
 NOTAS E REFERÊNCIAS	
Capítulo 5	449
Capítulo 6	485
Capítulo 7	510

**WALTER PATER
E O IDEALISMO ALEMÃO**

propugnado por Kant e por Schelling

VOLUME 2

5. “THAT FAINT GLAMOUR OF THE PHILOSOPHY OF NATURE:” PATER E O IDEALISMO TEÓRICO-ESTÉTICO DE SELLING

5.1. Schelling e Kant vistos por Pater, e Pater visto por Hans Proesler

Neste quinto capítulo do presente estudo, irei preocupar-me com pôr em evidência que quanto separa Schelling de Fichte faz que a distância entre o sistema filosófico de Schelling e o de Kant se configure maior, como não poderia deixar de ser, do que a distância que separa o sistema filosófico do próprio Fichte do sistema filosófico do próprio Kant.

Ao encetar essa tarefa, estarei, inevitavelmente, também a pôr em evidência, na sequência de quanto explicitarei no primeiro volume, que quanto separa Schelling de Kant só poderá confirmar a posição por parte de Pater que McGrath designou “[Pater’s] fundamental opposition to Schelling”¹ — e, por conseguinte, a atitude que se poderá designar, com as devidas reservas, “o esposamento, por parte de Pater, dos postulados principais da epistemologia kantiana.”

Fora McGrath, que, para além da afirmação que abaixo de transcrever, quase nada tem a dizer de fundamental acerca do posicionamento que Pater assumiu face à tendência filosófica a que, como temos visto, chamou depreciativamente “Schellinguismo” — fora McGrath, Hans Proesler foi, tanto quanto sei, o primeiro (e praticamente único) estudioso da obra de Pater que, até aqui, há dedicado atenção particular à relação com que se depara entre o pensamento de Pater e a filosofia de Schelling. Convém, pois, ver aqui, antes de voltarmos a nossa atenção para a crítica que Hegel tece a Fichte no seu *Differenzschrift*, ou *The Difference Between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*, o que, ainda que pouco esclarecedor, Proesler tem a dizer acerca desse aspeto.

Já citei palavras (*vide* I, pp. 232–233) via das quais Proesler afirma que se não torna possível demonstrar que a filosofia de Fichte haja tido influência direta no pensamento de Pater. Pois bem, o que Proesler tem a dizer, no caso da relação Pater–Schelling, poderia ser resumido sem prejuízo através de palavras semelhantes.

Isso não fica, no entanto, a dever-se à incapacidade de Proesler para divisar e delimitar qualquer influência mais subterrânea que o pensamento de Schelling possa ter tido no de Pater. Fica-se, sim, a dever ao facto de, como o próprio Proesler afirma, “os vestígios que o estudo do pensamento de Schelling há deixado na obra de Pater [serem] tão escassos, tanto em extensão como em importe, que se deverá duvidar de qualquer transmissão ou influência decorrente desse mesmo estudo.”²

Não irei tentar pôr em evidência com profundidade, neste estudo, quais são os aspetos da obra de Pater que, apesar do seu documentado desprezo pelo “Schellinguismo,” me parecem esconder dívida para com a conceção de FILOSOFIA COMO ARTE e COMO REMINISCÊNCIA que Schelling nos apresenta. E, por isso, remeto, desde já, leitor que esteja interessado nesse aspeto da obra de Pater para a breve referência que lhe faço na nota quadragésima-nona do próximo capítulo (*vide infra*, capítulo 6, nota 49, pp. 496–503).

Proesler torna claro que a afirmação que atrás referi, a que faz com relação à ausência de dívida para com Schelling por parte de Pater, tem fundamento no facto de, em qualquer das escassas vezes que o próprio Pater se refere diretamente a Schelling, o fazer com antagonismo e de forma depreciativa. E, na verdade, quem leia os passos da obra de Pater em que se pronuncia acerca de Schelling, quer em “Coleridge’s Writings,” quer em *Plato and Platonism*, não poderá deixar de concluir que se trata de afirmação corretamente fundamentada.

Na segunda parte do capítulo sétimo de *Plato and Platonism* (“The Doctrine of Plato — II. Dialectic”), por exemplo, Pater fala de “those mystic aspirants to ‘vision’...

the so-called Neo-Platonists of all ages, from Proclus to Schelling”. (PP, p. 193)

Estas palavras surgem na sequência do esforço, por parte de Pater, para pôr em evidência que Platão, tal como seu mestre Sócrates, havia sido “a twofold power, an embodied paradox”. (PP, p. 87) De acordo com a perspectiva lúcida de Pater, as “peculiaridades do método Platônico” não nos aproximam, como poderá parecer à primeira vista, do “método exato e formal de Aristóteles, de Aquinas, de Espinosa ou de Hegel”. Sendo que é devido a isso, que ele, Pater, formula a seguinte questão: *[S] uppose one trained exclusively on Plato’s dialogues. Is it the eternal certainty, after all, the immutable and absolute character of truth, as Plato conceived it, that he would be likely to apprehend?* (PP, p. 192)

É que, na verdade, “if Platonism from age to age has meant, for some, ontology, a doctrine of ‘being’, or the nearest attainable approach to or substitution for that; for others, Platonism has been in fact only another name for scepticism, in a recognisable philosophic tradition”. (PP, p. 194) E, sendo assim, há efetivamente que reconhecer “duas tradições Platônicas opostas”, (PP, p. 193) duas correntes divergentes de pensamento, que despontam de duas tendências coexistentes, mas opostas, na constituição do gênio de Platão, e que perduram ao longo da história da filosofia.

De uma dessas tendências, resultou “what is still sometimes understood to be the ‘academic spirit,’ surveying all sides, arraying evidence, ascertaining, measuring, balancing, tendencies, but ending in suspension of judgment”. (PP, p. 194) Trata-se da tradição filosófica que viria a desembocar em Montaigne:

...that typical sceptic of the age of the Renaissance...
[who] does but commence the modern world,
which, side by side with its metaphysical reassertions,
from Descartes to Hegel, side by side also
with a constant accumulation of the sort of certain-

ty which is afforded by empirical science, has had assuredly, to check wholesomely the pretensions of one and of the other alike, its doubts. (PP, p. 194)

Da outra tendência, resultou “The ‘theory of Ideas,’ the high ideal, the uncompromising demand for absolute certainty, in any truth or knowledge worthy of the name,” de par a par com a afirmação de “the immediate or intuitive character of the highest acts of knowledge” e a defesa de que “all true theory is indeed ‘vision’”. (PP, p. 193) Trata-se, agora, da tradição filosófica que radica no outro dos dois extremos da dualidade que tem vindo a caracterizar secularmente a Mente Ocidental. Ou seja, trata-se, agora, da tradição filosófica que radica no extremo APOLÍNEO — para caracterizar tal dualidade, com Pater, como dualidade entre APOLONIANISMO e DIONISIANISMO, ou, em termos tanto schillerianos como paterianos, como dualidade entre FORÇA CENTRÍPETA e FORÇA CENTRÍFUGA.³

Neste segundo caso, no caso do filão apolíneo da vida e do pensamento filosófico do Ocidente, confrontamo-nos com tradição ou tendência que, para me socorrer de novo de palavras de Pater que há pouco transcrevi, há sido reafirmada e, pois, renovada por “those mystic aspirants to ‘vision’... the so-called Neo-Platonists of all ages, from Proclus to Schelling”. Sendo que, segundo Pater, “podemos ascender” das visões e êxtases de tais pensadores, e pois dos sistemas metafísicos de Espinosa e de Hegel, “às próprias palavras de Platão, no *Banquete*, no quinto livro de *A República*, no *Fedro*.” (PP, p. 192)

É ainda em *Plato and Platonismo*, que, à parte de “Coleridge’s Writings,” Pater se refere uma outra vez, de modo direto e com brevidade, a Schelling. Antes de constataremos que assim é, importa, porém, notar aqui que um segundo fundamento que Proesler encontra para a negação, por parte dele, de relação positiva entre o pensamento de Schelling e o de Pater é a divisão que, seguindo o próprio Pater, ele, Proesler, faz da filosofia ocidental, de

par a par com o *lugar* que nesta última guarda para a filosofia alemã em geral.

Segundo Proesler, toda a filosofia alemã radica profundamente na segunda das duas tradições filosóficas que há pouco mencionei. Isto é, na tradição ou tendência que, como vimos de ver, Pater identifica com os defensores, adentro o Platonismo e o Neoplatonismo, do pressuposto de nós, animais humanos, possuímos intuição intelectual (*Intellektuelle Anschauung*); com os defensores, pré-Kant e pós-Kant, como ocorre com Schelling, mas de igual modo anti-Kant, do pressuposto de que “toda a verdadeira teoria se configura, na realidade, ‘visão [intelectual]’.”

A convicção de tal ocorrer com a filosofia alemã conduz Proesler, inevitavelmente, a pronunciar-se, ao longo do seu estudo das relações de Pater com a literatura e a filosofia alemãs, com registo característico de quem, não obstante constatar, com correção, que Pater sempre seguiu, salvo um ou outro desvio ocasional, pelo caminho filosófico oposto ao do Platonismo, antigo e moderno (o caminho do relativismo e da suspensão do juízo, à Pirro e à Montaigne), não alcança entender, nem acha possível entender, ligação entre o pensamento de Pater e o dos vários protagonistas do IDEALISMO ALEMÃO — inclusive, por conseguinte, o pensamento de Kant.

No caso específico de quanto Proesler tem a dizer acerca das relações Pater–Fichte e Pater–Schelling, nem essa sua interpretação do IDEALISMO ALEMÃO, que se configura interpretação incorreta, em virtude de se configurar interpretação parcial e ao mesmo tempo generalizadora, nem o desprezo que revela nutrir por Pater, em resultado de se ler na qualidade de paladino germânico das certezas metafísicas da arrojada mente alemã, e, por tanto, de ler o próprio Pater na qualidade de adversário, de mente profundamente em simpatia com “o juízo comedido de Sócrates ou de Montaigne”),⁴ — no caso específico de quanto Proesler tem a dizer acerca das relações Pater–Fichte e Pater–Schelling, dizia, nem um nem outro desses dois aspetos o fazem incorrer em falsas afirmações ou em

leituras incorretas, no que respeita diretamente ao próprio Pater.

Porém, já não se depara com essa circunstância, como teremos ocasião de ver (*vide infra*, pp. 373 ss., pp. 426 ss.), quando chega a altura de lermos Proesler a pronunciar-se acerca do posicionamento de Pater face a Kant. E isso tão-somente pela razão de, à semelhança de McGrath, ele, Proesler, provar não se encontrar consciente de que o facto de o filósofo de Königsberg se ter recusado sistematicamente a aceitar a possibilidade de o animal humano se encontrar na posse de intuição intelectual demarca a sua versão do Idealismo, o IDEALISMO SUBJETIVO *avant la lettre* e de modo determinante, quer do IDEALISMO ÉTICO, de Fichte (que supera o ceticismo epistemológico apenas pela via da razão prática e, logo, pela via da atividade moral), quer do IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel.

Pelas razões que venho de indicar, Proesler não alcança perceber que homem com as tendências mentais e emocionais de Pater pudesse vir a esposar ceticismo epistemológico e suspensão de juízo via de Kant, com o resultado de se filiar (Pater) no filão filosófico que radica em Platão e avança até Montaigne. Sendo que é sobretudo daí, que decorre a circunstância de o próprio Proesler se mostrar convencido de o pensamento de Pater nada ter a ver com toda a filosofia do IDEALISMO ALEMÃO, e, pois, sem exceção.

Segundo Proesler — para utilizar parcialmente palavras que acabo de citar, — Pater “simpatizava mais profundamente com o juízo comedido de Sócrates ou de Montaigne”, com a consequência de haver “de se manter, em essência, alheio e em oposição à filosofia alemã, pois os seus pressupostos e os seus objetivos pessoais tinham raízes mergulhadas em solo espiritual completamente diferente.”⁵

Já antes, ao falar da relação Pater–Kant, Proesler incorre, do meu ponto de vista, no erro determinante com que agora mesmo nos há confrontado. Refiro-me ao erro

de estender a todo o IDEALISMO ALEMÃO, inclusive, portanto, ao IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano), a grande distância conceitual que, sem sombra de dúvida, afasta o pensamento de Pater do cerne dos sistemas filosóficos de Schelling e de Hegel, em virtude de evidente aversão, por parte do próprio Pater, por especulação de índole metafísica e, pois, por todo e qualquer forma de absolutismo ontológico.

É que, de facto, já antes de nos confrontar com as palavras que cito no penúltimo parágrafo, Proesler sentenciava, referindo-se a Pater com registo que se me afigura revelador de desdém, que “não se deveria esperar, de quem tinha escolhido Montaigne para filósofo, que fosse capaz de simpatizar com o mundo mental de Kant.”⁶

Mais lá para a frente (*vide infra*, pp. 373–388, 426–448), terei ocasião de argumentar a desfavor dessa forma proesleriana de raciocinar. Basta, por isso, dar a saber, aqui e agora, que é a circunstância de Proesler considerar que aqueles seus raciocínios se configuram resultado não de mera convicção pessoal, mas de análise objetiva e desinteressada da obra de Pater, que o move a afirmar de igual modo — de novo, em clara contradição com a leitura de Kant com que Pater nos confronta⁷ — o seguinte: que o próprio Pater interpreta Kant na qualidade de “protótipo do filósofo da escola alemã, que sistematiza a certeza de forma que a violenta,” e que “esta concepção [de Kant] se manteve um obstáculo, no caminho [de Pater], para uma profunda perscrutação e um frutífero entendimento [do pensamento kantiano].”⁸

Resumindo, Proesler, tudo o indica, não alcançou investigar, ao encetar o seu estudo, a verdade putativa da interpretação tradicional do pensamento de Pater que tinha em mente, bem como, já antes, a verdade putativa do seu próprio entendimento de Kant.

Do ponto de vista de Proesler, Pater teria de configurar-se de antemão professor exclusivamente de hedonismo e de relativismo empírico que o houvessem movido a escrever a conclusão a *The Renaissance* em resultado de sua simpatia pelo pensamento de Hume —

que, por conseguinte, o houvessem movido a enveredar por percurso intelectual que por força haveria de o afastar irrevocavelmente de Kant. Ao invés, por tanto, de professor de hedonismo e de relativismo empírico decorrentes, não menos, quer dos limites que a epistemologia kantiana formalmente impusera ao nosso conhecimento, quer do facto de, de acordo com essa mesma epistemologia, praticamente todo o conhecimento empírico (em lugar, pois, de conhecimento formal ou *a priori*) haver de se configurar, por força, conhecimento subjetivo (ao invés de intersubjetivo) e, porquanto, relativo. —

Sendo que, dadas as proclividades mentais de Pater, quanto venho de dizer haveria de assumir especial relevância com relação à circunstância de parte significativa de tal conhecimento, do conhecimento empírico ou *a posteriori*, se configurar conhecimento determinado não noeticamente, mas sentimental e emocionalmente, bem como por mero costume, hábito ou familiaridade e, logo, por valoração, assentimento ou não assentimento condicionados por mera expectativa.

É, aliás, da circunstância de Pater jamais se furtar a evidenciar quão a epistemologia que desde o início perfilhou se encontrava determinada pela relevância a que venho de me referir, que decorre, em geral, a acusação de solipsismo *tout court* com relação sobretudo ao autor do prefácio e da conclusão a *The Renaissance*. — A qual se configura inevitavelmente acusação decorrente de incapacidade para perceber que, se acontece que a designação “dor de dentes,” por exemplo, sempre apontará para experiência intersubjetivamente (e, pois, formalmente) igual, acontece também, por força, que apontará para experiência sempre de todo subjetiva (materialmente privada, indivíduo a indivíduo) e, pois, relativa.

Ora, como se perceberá sem dificuldade, em vista de quanto venho de pôr em pauta, a circunstância de se deparar com Pater a enfatizar quão toda a valoração haverá de se configurar valoração válida “on ME” — e, pois, “to ME” — decorre precisamente de, PARA ELE, a *verdade*

íntima de toda e qualquer experiência residir na componente MATERIAL (subjetiva) da experiência *a posteriori*, ao invés de na respetiva componente FORMAL.

Importa, sem dúvida, relevar aqui, à partida, que a preocupação de Pater com tal *verdade* íntima (se não, mesmo, a obsessão) decorre sobretudo da leitura, correta, da teoria do conhecimento de Kant que há feito desde o início — via, em grande parte, como se há visto (*vide I*, pp. 306 ss.) do seu conhecimento da reação negativa de Fichte a essa mesma teoria. E, pois, importa relevar que se trata de preocupação de todo justificada pela epistemologia que a *Crítica da Razão Pura* formula — ainda que ali de modo algum se configure preocupação, em resultado de toda a preocupação por parte do seu autor, Kant, nos confrontar exclusivamente na qualidade de preocupação com o lado formal (intersubjetivamente objetivo) do conhecimento.

Incapaz de destrinçar o que separa Kant de Fichte, Schelling e Hegel do que o liga a eles, Proesler ateve-se ao pressuposto de que “Pater não esperava obter da filosofia critério absoluto ou transcendente, mas apenas a demonstração de ser possível apreender a vida na sua infindável multifacetação e na totalidade das suas contradições”.⁹ E, em resultado, concluiu, erradamente, que o que vale para a relação Pater–Fichte, Pater–Schelling e Pater–Hegel vale de igual modo, de todo, para a relação Pater–Kant. Isto é, concluiu, provavelmente com base em comentários parciais que Pater faz acerca de Kant,¹⁰ que, porque “Hegel e Schelling se mantiveram alheios à verdadeira vida, com todas as suas cores e sons”,^{11 12} o pensamento de todo e qualquer filósofo alemão, o de Kant inclusive, jamais poderia ter contribuído para fomentar em Pater apego a relativismo epistemológico e ontológico, dos quais, afinal, decorrera a preocupação pateriana com incentivar o Homem a viver intensamente cada breve e efêmero momento.

Proesler é, pois, do parecer de que Pater “estava convencido de que, devido à busca de Absoluto por parte

da filosofia alemã, o caminho por que esta havia seguido teria de nos desviar da realidade da vida, e, por esse modo, de nos fazer perder o estado de espírito (*Gemütsart*) tranquilo que a ‘ataraxia,’ que ele exaltava, permite alcançar.”¹³

Repare-se na contradição que esta afirmação encerra.

Temos, por um lado, que Proesler nega de todo ligação entre o pensamento de Pater e o IDEALISMO ALEMÃO em geral, devido, em parte, a Pater sempre ter visto, na busca de absoluto por parte da filosofia alemã, afastamento do mundo sensível, das cores e dos sons. — O qual, afastamento, só poderia opor-se, é evidente, ao apreço incessante, por parte do próprio Pater, pela realidade empírica e, pois, concreta; ao apreço incessante de que, significativamente, decorre a defesa do sensacionismo que sobretudo a conclusão a *The Renaissance* e *Marius the Epicurean* encetam.

Temos, por, por outro lado, que Proesler parece ignorar por completo que a fórmula de vida que mais expressa o apreço a que me refiro, e, pois, o sensacionismo pateriano, coincide com o conselho “[to pass] most swiftly from point to point, and to be present always at the focus where the greatest number of vital forces unite in their purest energy”; com o conselho “To burn always with this hard, gemlike flame, to maintain this ecstasy” (*REN*, p. 236).

Isto é, temos, por outro lado, que, colocando o seu entendimento da relação entre Pater e a filosofia alemã acima do pensamento e da obra do próprio Pater, Proesler afirma, de modo que se configura já não só paradoxal, mas também incompreensível, que Pater, qual Estoico, exaltava a Ataraxia, com a consequência de recluir-se que assentimento à moldura mental que havia determinado a sede de absoluto por parte da filosofia alemã o estranheirasse do estado de espírito, da calma, de que o nome “ataraxia” se há tornado expressão proverbial.

É certo que Pater nunca defendeu, como Fernando Pessoa viria a defender — sem dúvida, em resultado de se encontrar ciente do clima espiritual que a obra do próprio

Pater suscitara e que o Esteticismo *a la* Wilde acentuara, — que a arte (que, para Pater, se deixa confundir com a vida) ¹⁴ deverá encontrar incentivo em se “sentir tudo de todas as maneiras,” com vista a configurar-se “síntese de tudo.” ¹⁵ Bem como é certo que não será de todo desarrazoado, em se adivinhando corretamente as expectativas com relação às dádivas dos sentidos até mesmo por parte do jovem professor de Brasenose College, pressupor que, “when... [Pater] exhorted the young men of Oxford to burn with a ‘hard, gemlike flame,’ he called them to live life no less in the spirit of the Bunsen burner than in the spirit of the waxen candle in a holy place.” ¹⁶

É, porém, grande, a distância que vai de conceder que assim possa ter sido a virar Pater do avesso, como Proesler manifestamente faz, e a transformá-lo em apolo-gista da tranquilizante apatia a que os Estoicos deram o nome “ataraxia” — a qual, aliás, ele sempre se recusou a endossar, quanto mais a exultar.

Em vista disso, os argumentos de Proesler só poderão decorrer de não entrar em conta, intencionalmente ou não, com, por exemplo, quanto Pater há escrito no capítulo de *Marius the Epicurean* que tem por título “Sunt Lacrimæ Rerum” — no qual dificilmente se não verá manifesto tanto de seu nobre humanismo como de sua recusa de se resignar, com atitude estoica, às determinações supra-humanas e humanas (demasiadamente humanas) da condição humana. —

Sendo que, de igual modo, esses seus argumentos, os de Proesler, só poderão decorrer de ele não entrar em conta, ao mesmo tempo, com os comentários que Pater tece, também em *Marius*, à passividade, perante a dor e a vida em geral, que os Estoicos advogaram.

Estou a referir-me a comentários como o que irei passar a transcrever, via do qual Pater faz Marius revelar-nos o efeito que nele causara, a certa altura da narrativa, “what was, after all, the great event of the day: — an appropriate discourse, a discourse almost wholly *de con-*

temptu mundi, delivered in the presence of the assembled Senate, by the emperor Aurelius.” É assim:

Throughout, he could trace something of a humour into which Stoicism at all times tends to fall, the tendency to cry, *Abase yourselves!* There was here the almost inhuman impassability of one who had thought too closely on the paradoxical aspect of the love of posthumous fame. With the ascetic pride which lurks under all Platonism, resultant from its opposition of the seen to the unseen, as falsehood to truth — the imperial Stoic, like his true descendant, the hermit of the middle age, was ready, in no friendly humour, to mock, there in its narrow bed, the corpse which had made so much of itself in life. Marius could but contrast all that with his own Cyrenaic eagerness, just then, to taste and see and touch; reflecting on the opposite issues deducible from the same text. “The world, within me and without, flows away like a river,” he had said; “therefore let me make the most of what is here and now.”—“The world and the thinker upon it, are consumed like a flame,” said Aurelius, “therefore will I turn away my eyes from vanity: renounce: withdraw myself alike from all affections.” He seemed tacitly to claim as a sort of personal dignity, that he was very familiarly versed in this view of things, and could discern a death-head everywhere. Now and again Marius was reminded of the saying that “with the Stoics all people are the vulgar save themselves;” and at times the orator seemed to have forgotten his audience, and to be speaking only to himself. (MEI, pp. 200–201)

Ou, então, comentários como este outro, via do qual Pater nos revela, de novo através do relato que faz da vida espiritual de Marius, a reação deste último aos *Pensamentos* de Marco Aurélio:

...Marius, a sympathetic witness of all this, might almost seem to have had a foresight of monasticism itself in the prophetic future. With this mystic companion he had gone a step onward out of the merely objective pagan existence. Here was already a master in that craft of self-direction, which was about to play so large a part in the forming of human mind, under the sanction of the Christian church.

Yet it was in truth a somewhat melancholy service, a service on which one must needs move about, solemn, serious, depressed, with the hushed footsteps of those who move about the house where a dead body is lying. Such was the impression which occurred to Marius again and again as he read, with a growing sense of some profound dissidence from his author. By certain quite traceable links of association he was reminded, in spite of the moral beauty of the philosophic emperor's ideas, how he had sat, essentially unconcerned, at the public shows. For, actually, his contemplations had made him of a sad heart, inducing in him that melancholy — *Tristitia* — which even the monastic moralists have held to be of the nature of deadly sin, akin to the sin of *Desidia* or Inactivity. Resignation, a sombre resignation, a sad heart, patient bearing of the burden of a sad heart: — Yes! this belonged doubtless to the situation of an honest thinker upon the world. Only, in this case there seemed to be too much of a complacent acquiescence in the world as it is. And there could be no true *Théodicée* in that; no real accommodation of the world as it is, to the divine pattern of the Logos, the eternal reason, over against it. It amounted to a tolerance of evil. (ME2, pp. 50–51)

De modo algum, poderá, pois, ser verdade que, com os Estoicos, Pater haja exultado a Ataraxia, a qual sempre haverá de ter por companhia maior ou menor grau de *desidia*, bem como de se encontrar filosoficamente asso-

ciada à empresa de inferir a natureza divina da natureza do mundo e dos homens — a qual há sido e haverá de ser empresa oposta à que, a este respeito, Pater manifestamente empreendeu. Refiro-me à empresa ideacional de conceber DIVINDADE propícia a prestar justiça divina — *Théodicée*: “deus” (*theós*) + “justiça” (*dikē*) — ao ideal de HUMANIDADE que Schiller delineou, *qua* instanciação de *cultura hominis* (*Bildung*), nas suas *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*,¹⁷ e que Marius vislumbra concretizado na casa de Cecília, *qua*, agora, expoente de *perfeição* humana com fisionomia tanto de Cristianismo primitivo quanto de desiderato pateriano.

Em “The Will as Vision,” o capítulo de *Marius the Epicurean* que tão comentado tem sido, em virtude de se prestar a suscitar convicção em que, afinal, o seu autor haja sucumbido, por vezes, à influência do Platonismo, do Estoicismo, do Schellinguismo e do Hegelianismo, Pater faz que Marius entre em conta com “That reasonable Ideal to which the Old Testament gives the name of *Creator*, which for the philosophers of Greece is the *Eternal Reason*, and in the New Testament the *Father of Man*”. (ME2, p. 68) Contudo, a “visão beatífica” desse mesmo ideal suscita em Marius não consciência, de índole estoico-cristã, de haver de renegar o mundo sensível, com vista a alcançar na transcendência, via de intuição intelectual, Criador que afirmasse *O meu Reino não é deste mundo*, mas sim consciência de “a definitely ascertained measure of his moral or intellectual need, of the demand his soul must make upon the powers, whatsoever they might be, which had brought him, as he was, into the world at all”. (ME2, pp. 71–72)

Ora, como se percebe, a *medida* e a *exigência* com que estas palavras nos confrontam, a *medida* de quanto há a *exigir* de qualquer divindade, para que possa devir digna de se lhe admitir a condição de *Eternal Reason* ou de *Father of Man*, não as obtém Marius por via de partir do Homem e do Mundo, *tal como são*, para chegar a conceção adequada da entidade que os poderá ter criado; obtem-

-nas, sim, por via de partir do ideal humano de CRIADOR genuinamente capaz de exercer justiça divina, para chegar ao encontro de manifestação concreta e sensível da sua adequação conceitual. ¹⁸ Sendo que a prova da correção do que venho de afirmar nos é dada pelas palavras que Pater escreveu imediatamente a seguir às que atrás citei. São as seguintes: “Must not all that remained of life be but a search for the equivalent of that Ideal, among so-called actual things — a gathering together of every trace or token of it, which his actual experiences might present?” (ME2, p. 72)

Proesler, certamente, não há entrado em consideração com o que acabo de dizer, com a consequência de ter invertido a letra e o espírito da obra de Pater.

Os dois excertos de *Marius the Epicurean* que citei prendem-se, sem dúvida, ainda que indiretamente, com a recomendação estoica de Ataraxia, a qual (recomendação) não poderia deixar de trazer à mente de Pater a motivação que mais diretamente se havia encontrado na sua origem; o intento de identificar o conjunto de determinações do mundo a que chamamos “Natureza” com razão divina. Mais significativo do que isso, é, porém, o facto de o antagonismo de Pater para com essa mesma recomendação se configurar antagonismo decorrente quer de sua natural empatia com o apreço helénico-clássico pela vida, pela beleza e pela arte, quer de sua documentada recusa de identificar MAL e MORTE, por exemplo, com TEODICEIA ou justiça divina.

O posicionamento antagónico de Pater face à *Weltanschauung*, à teologia e à *Lebensanschauung* do Estoicismo, que (vimo-lo) se lhe configurava prenúncio do ideário de vida católico-cristão ou *romântico-cristão*, corre, portanto, de par a par com a sua contínua querela com toda a forma de especulação metafísica propícia a ignorar a complementaridade entre forma (pensamento) e matéria (sensação) — a qual é complementaridade em cuja ausência não poderá haver conhecedor (Eu) de conhecido que *realmente* se constitua Não-Eu (ao invés de se constituir

tão-somente eguidade (*Ichheit*) que se intencionalize Não-Eu), com a consequência de, em tal ausência, não poder haver, de igual modo, instanciação de genuína *cultura hominis*. Ou seja, instanciação do ideal helênico-clássico de HUMANIDADE, que, com fundamento na epistemologia e na estética kantianas, Schiller havia re-formulado e revalidado, e do qual (ideal) o próprio Pater, não menos do que Arnold (na esteira de Schiller), se fez paladino incontestável.

Em face do que venho de pôr em pauta, torna-se evidente, sobretudo se se mantiver em mente que o IDEALISMO ROMÂNTICO, o idealismo sobretudo de Fichte e de Schelling, se configura reformulação e revalidação, tanto quanto possível, das *antigas* aspirações romântico-cristãs, que a *Crítica da Razão Pura* reduzira à condição de *wish fulfilling* — torna-se evidente, dizia, que o antagonismo de Pater para com o ideário de vida estoico-cristão se configura *part and parcel* do antagonismo que ininterruptamente o moveu a desconsiderar a identificação de matéria com forma (de realidade com idealidade, de infinitude com finitude), de que resulta a circunstância de a teologia do IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel haver de se constituir PANTEÍSMO. E, pois, de haver de se mostrar manifestação direta da sede de absoluto que, de acordo com Proesler, caracteriza a filosofia alemã em geral — *qua*, é de acrescentar, continuação moderna de uma das *duas faces de Jano* de Platão, a face hiper-idealista, cuja fisionomia se há estampado nos diversos *retratos do mundo* (*world picture*) com que se depara de Agostinho a Descartes, de Descartes a Kant, e, como reação a este, de Fichte a Hegel.

Pela perspectiva de Proesler, porém, Pater, o sensacionista confesso, o paladino do apreço pelo mundo das cores e dos sons, da recompensa tanto da carne como do espírito (ainda que talvez paladino mais em teoria do que na prática), devém exaltador de Ataraxia, alma temerosa de que a ontologia e a metafísica da fulminante filosofia alemã a viesse a atear com “hard, gemlike, flame” em demanda, céus acima, de Absoluto.

De par a par, Proesler mimamos, de modo inevitável, com o reverso da medalha.

O que pretendo dizer é que, do ponto de vista dele, os filósofos alemães, que, na verdade, se promoveram a oficiais modernos do casamento parmenidiano entre idealidade e realidade, indeterminação e determinação, infinitude e finitude, absoluto e relativo, via de se proclamarem paladinos de intuição intelectual, e, pois, de intuição que *reacionariamente* se há arrogado, milénio a seguir a milénio do Mundo Ocidental, superioridade invicta aos *dejetos* de índole empírica que se encontram ao alcance da intuição sensível (dos sentidos) — o que pretendo dizer é que, do ponto de vista dele, Proesler, os filósofos alemães, em particular os setecentistas, são quem haverá de se configurar adversário de conselho de Ataraxia, e, por conseguinte, deflagradores na alma de êxtase e desassossego.

Perante isso, importa, julgo, realçar o seguinte.

Por um lado, que quanto haja separado a “hard, gemlike, flame” com que Pater há querido incendiar os sentidos de seus contemporâneos de fogo que a filosofia do Absoluto possa ter deflagrado nas mentes dos filósofos e dos poetas Românticos, tanto da Alemanha como da Inglaterra, mais não terá sido do que a diferença que resulta do seguinte: de a primeira (a “hard, gemlike, flame”) ter tido em vista enlumeçar apreço helénico-clássico pela realidade e, pois, pela vida dos sentidos, e de o segundo (o fogo deflagrado pela filosofia alemã do Absoluto) ter sido réstia, reacendendo-se no altar moderno do Absoluto, da fogueira que o apreço *romântico-cristão* pela idealidade, e, pois, pela vida do espírito, acendera no altar medievo de Yahweh, *qua* sarça ardente importada do Hebraísmo.

Por outro lado, que o desprezo que Pater manifestamente nutria pelo IDEALISMO METAFÍSICO alemão se prendia de todo com essa diferença determinante, e não com ter nutrido apreço por Ataraxia, na qualidade específica de apreço que o afastasse das emoções mentais dos filósofos alemães, e, pois, dos fulgores da intuição intelectual e da metafísica.

O que Proesler tem a dizer de concreto acerca da relação Pater–Schelling monta, como temos visto, a pouco ou quase nada, e pode ser resumido sem prejuízo, como julgo já ter dito, via da afirmação de que a circunstância de se deparar, na obra de Pater, com meros vestígios do conhecimento que, sem dúvida, tinha do pensamento daquele filósofo (Schelling) “não nos permite falar de relação efetiva entre Pater e Schelling”.¹⁹

Quando muito, o que afirmações como esta, ou semelhantes a esta, nos permitem é pressupor que os temperamentos e, pois, os pensamentos destes dois homens — Pater e Schelling — eram, por natureza, opostos e inconciliáveis. Porém, isso mesmo não nos permite, por seu turno, adquirir ideia, sequer ideia vaga, das razões exatas que levaram Pater a testemunhar repetidamente recusa de esposar os pressupostos e as conclusões do IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling.

Ora, uma vez que proporcionar adquirir cabalmente tal ideia é, afinal, de entre os principais intuítos deste trabalho, o intuito que pretendo concretizar no presente capítulo, quanto hei dito até aqui, com vista a pôr em evidência as contradições com que se depara em *Walter Pater und sein Verhältnis zur deutschen Literatur*, teve por alvo tão-somente tornar claro que, de facto, a questão da relação Pater–Schelling tem sido colocada e tratada, não se configurando, porquanto, mera *invenção* minha.

Chegado aqui, confronto-me com tarefa que se me impõe levar a cabo antes de retomar o fio condutor deste estudo, e de prosseguir falando, via Hegel, de quanto separa Schelling de Fichte — logo, de quanto ainda mais separa Schelling de Kant e, pois, do ceticismo epistemológico que Pater inquestionavelmente leu sobretudo na *Crítica da Razão Pura*. Refiro-me à tarefa de acabar de pôr em pauta o pouco mais que Pater tem a dizer acerca de Schelling.

O lugar em que Pater se refere de modo mais abrangente à tendência filosófica que, sabemos-lo já sobejamente, designa “Schellinguismo” é, como seria de esperar, “Coleridge’s Writings.” A análise dessa discussão ficará, no

entanto, para depois de termos encetado familiarizar-nos com as principais características do pensamento schellinguiano — a qual é tarefa que, percebe-se, se configura indispensável ao intento, por parte deste estudo, de explicitar o significado e as implicações dos argumentos que Pater apresenta, naquele seu segundo ensaio, contra o autor de *Sistema do Idealismo Transcendental*.

De par a par com o que já vimos Pater explicitar a respeito da relação entre a filosofia de Schelling e as duas grandes tradições que ele mesmo, Pater, traça a partir do génio bipartido de Platão, depara-se, também em *Plato and Platonism*, com outra referência direta ao próprio Schelling.

Na primeira parte (“The Theory of Ideas”) do mesmo capítulo, o sétimo (“The Doctrine of Plato”), Pater explica-nos o modo como, devido às peculiaridades do génio de Platão, ou, se preferirmos, devido às especificidades da paisagem intelectual que se dá a avistar das janelas da “casa do pensamento de Platão”, (PP, p. 163) a ideia das Ideias sofreu dupla alteração ou evolução.

Para Sócrates, as Ideias mais não tinham sido do que conceitos gerais, do que “the instruments by which we tabulate and classify and record our experience — mere ‘marks’ of the real things of experience, of what is essential in this or that, and common to every particular that goes by a certain common name”. (PP, p. 167)

A ideia Sócrática de IDEIA configurava a própria Ideia, pois, *qua fórmula* de essencialidade (*haecceitas, thingness, Dinglichkeit*), e, porquanto, *qua* o conjunto de predicados que terão necessariamente de devir atributos de um ente, para que este se consubstancie, por exemplo, MESA, ao invés de MESÃO, ou HOMEM, ao invés, não menos por exemplo, de MELANCIA.

A Ideia de MESA configurava-se na mente de Sócrates, portanto, conjunto de predicados *sine quibus non* MESA, e, pois, *fórmula* intelectual universal (válida para todas e quaisquer mesas) abstraída de intuição sensível de várias mesas; *fórmula* que, como tal, se poderá designar “mesida-

de” — à semelhança do que ocorre com a *fórmula* intelectual universal *HOMEM*, que designamos “humanidade.”

Com Platão, faz-nos ver Pater, a Ideia ou o Universal socrático passou a ter referência a “things in themselves — the real things.” Isto é, passou a ter referência a *MESA* ou a *HOMEM*, por exemplo, não sob o aspeto sensível de fenómeno, mas, bem pelo contrário, sob o aspeto de número; de ent(e)idade passível de ser conhecida tão-somente pela inteligência, ou, significa o mesmo, via de intuição de índole intelectual.

Com Sócrates, as Ideias haviam permanecido “creations, serviceable creations, of men’s thought, of our reason.” E, pois, haviam permanecido *fórmulas* intelectuais, *lógoi*, com referência exclusivamente ao mundo imanente (ao mundo de que temos experiência via da sensibilidade).

Com Platão, pelo contrário, a Ideia deixou de ser concebida exclusivamente na qualidade de *configuração* conceitual, de *configuração in mente* — em resultado de, cindindo-se em duas, ter passado a ser distinguida, nessa qualidade, na qualidade de Ideia *post rem* (*in mente* após experiência da correspondente *coisa*) de Ideia *qua* Ideia *ante rem* (*qua* Ideia transcendente, eternamente anterior a toda e qualquer experiência da correspondente *coisa*, e, pois, *qua* determinação da *fisionomia* essencial, ao invés de accidental, da correspondente *coisa*).

Com Platão, por conseguinte, a Ideia *qua* Ideia *in mente*, *qua* Ideia *post rem*, passou a ter referência em primeira instância à correspondente Ideia *ante rem*, considerada, esta, portanto, na qualidade de Ideia transcendente. Sendo que a própria Ideia *qua* Ideia *ante rem* haveria, por natureza, de se configurar entidade numenal; entidade, porquanto, de todo inacessível a intuição (e, pois, conhecimento) de índole empírico-sensível, com o resultado de ser concebida como acessível tão-somente a intuição (e, pois, conhecimento) de carácter intelectual.

Como o próprio Pater afirma, a partir de então, a partir de Platão, as Ideias passaram a ser concebidas como “the creators of our reason,” e, por conseguinte, como

“themselves... the proper objects of all true knowledge, and a passage from all merely relative experience to the ‘absolute’”. (PP, pp. 166–167)

Face à explicitação do argumento de Pater que venho de fornecer, não será difícil perceber, se mantivermos em mente que já havemos deparado com o próprio Pater a afirmar, cerca de vinte e sete anos antes,²⁰ em “Coleridge’s Writings,” colocando-se do lado de Kant, que “the associative conceptions of the imagination” deverão ser entendidas como “the artifice and invention of the understanding”, — (cw, p. 121) não será difícil perceber, dizia, que Pater em altura alguma da sua vida se inclinou a esposar o “transcendentismo” platónico,²¹ e, por conseguinte, jamais se inclinou a esposar as premissas fundamentais da filosofia de Schelling ou de Hegel.

Para ele, Pater, as Ideias platónicas mais não poderiam ser do que o resultado de divisão multiplicadora, em unidade-na-diversidade RELATIVAMENTE INCONDICIONADA, da ideia de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO (com sede na razão especulativa), não obstante Platão, na qualidade de continuador da “seita parmenidiana,” ter partido do princípio de que as próprias Ideias haveriam de se configurar *lógoi* no seio determinante, mas indeterminado, do Absoluto ou Uno, cuja ent(e)idade já Parménides afirmara.

O que acabo de dizer significa que, do ponto de vista de Pater, as Ideias platónicas mais não serão do que resultado formal do processo de abstracção e absolutização, em espécie e género, de que a mente necessariamente se socorre, com vista a ordenar e relacionar conceitualmente as constantes objetivas (o ter-de-ser) que determinam a infinita multiplicidade real que a nossa experiência sensível nos dá a conhecer — sendo que, a partir de Platão, como já tornei evidente, a “seita parmenidiana” passou a interpretar as próprias Ideias na qualidade de *logói* (constelações de determinações) objetivamente precedentes (*ante rem*) a tal infinidade real, assim dela as havendo separado. Em oposição, afinal, a Aristóteles e a seus sucessores, que se deram a distinguir da própria “seita parmenidiana”

também por via de entender as Ideias na qualidade de *lógoi post rem*, e, pois, na qualidade de conceitualização de constantes objetivas *in rem*.

É em vista da separação que venho de referir, entre Ideia e experiência sensível (em vista da separação de que Aristóteles acusara Platão), que Pater exclama: “χωριστός [*separado, abstraído*], famous word!” (PP, p. 163) Sendo que isso mesmo se fica a dever, precisamente, a se não inclinar de todo a esposá-la (separação) — *qua* operação mental decorrente da inversão (da relação *in-rem-in-mente* na relação *ante-rem-in-mente*), da objetivação (transformação em realidade em-si, transcendente) e da divisão lógica (em género e espécie) que venho de explicitar. Ouçamos, a este respeito, o próprio Pater:

Our common ideas, without which, in fact, we none of us could think at all, are not the consequence, not the products, but the cause of our reason in us: we did not make them; but they make us what we are, as reasonable beings. The eternal Being, of Parmenides, one and indivisible, has been diffused, divided, resolved, refracted, differentiated, into the eternal Ideas, a multiple, numerous, stellar world, so to call it — abstract light into stars: Justice, Temperance as it is, Bravery as it is. Permanence, independency, indefectible identity with itself — all those qualities which Parmenides supposed in the one and indivisible reality — belong to every one of those ideas severally. (PP, p. 168)

Agora, de acordo com Pater, a história das ideias e da filosofia deverá ser com-apreendida — e, pois, periodizada — em função das relações que se forem estabelecendo entre as constantes conceituais de que devesse expressão e, por outro lado, as variantes formais a que a essas mesmas constantes forem sendo diacronicamente submetidas, ao invés de ser com-apreendida (a história das ideias e da filosofia) em função exclusivamente de tais

constantes formais; que, só por si, não permitem verdadeiramente pensar TRADIÇÕES ou unidade-na-diversidade de índole hermenêutica tanto de carácter material quanto de carácter formal.

Como ele, Pater, afirma, ao referir-se às dívidas de Platão para com as cosmologias orientais e a filosofia pré-socrática pondo ênfase exclusivamente no aspeto formal de que venho de falar — e, pois, dando largas à sua irresistível tendência para não considerar que matéria e forma sempre se determinam mutuamente:

It is hardly an exaggeration to say that in Plato, in spite of his wonderful savour of literary freshness, there is nothing absolutely new: or rather, as in many other very original products of human genius, the seemingly new is old also, a palimpsest, a tapestry of which the actual threads have served before, or like the animal frame itself, every particle of which has already lived and died many times over. Nothing but the life-giving principle of cohesion is new; the new perspective, the resultant complexion, the expressiveness which familiar thoughts attain by novel juxtaposition. In other words, the *form* is new. But then, in the creation of philosophical literature, as in all other products of art, *form*, in the full signification of that word, is everything, and the mere matter is nothing. (PP, p. 8)

Terá sido, afinal, por não ter percebido que, muito embora Pater considere a forma (“the life-giving principle” tanto da arte como da cultura (*Kultur*) em geral) aspeto de sobremaneira determinante, não poderia deixar de entrar em conta com a recorrência da matéria, que sempre haverá de se encontrar subjacente à própria forma — terá sido, afinal, por isso, que, como se há constatado (*vide* I, pp. 202 ss.), McGrath leu o jovem Pater, que em “Coleridge’s Writings” amalgama Platonismo com Animismo, Hegelia-

nismo e Schellingismo, na qualidade de mente confundida e de aprendiz de filosofia.

A verdade, porém, é que se não depara, quer em “Coleridge’s Writings,” quer em qualquer outro dos escritos de Pater, com mente inapta e confundida, mas sim com mente que, ao pensar as preocupações e as tendências psíquicas de Schelling ou de Hegel, por exemplo, se via compelida a pensar, concomitantemente, tanto as diferenças de pensamento que separam aqueles dois filósofos de Platão quanto as semelhanças que a ele, Platão, os ligam. Ou, então, que, ao pensar tais preocupações e tais tendências psíquicas (as de Schelling ou de Hegel), se via, de igual modo, compelida a pensar quanto as revela semelhantes às preocupações e às tendências psíquicas que hão originado o Animismo (a convicção de o universo haver de se configurar *produto* de mente exterior à mente do Homem que coincida com o próprio universo), de par a par com quanto as revela divergentes das preocupações e das tendências psíquicas que, por seu turno, hão originado o Deísmo (a convicção de que o universo haverá de se configurar *produto* de deus *ex machina*, e, pois, de mente exterior à mente do Homem que não coincida com o próprio universo).

Essas minhas observações surgem a propósito de a outra referência que Pater faz a Schelling em *Plato and Platonism* se revelar determinada, precisamente, pela circunstância de, na mente dele, Pater, haver ocorrido a ligação que McGrath comenta — a ligação entre Platonismo, Animismo (ou Panteísmo) e “Schellingismo.” São as seguintes, as palavras de *Plato and Platonism* a que me estou a referir:

It was like a recrudescence of polytheism in that abstract world; a return of the many gods of Homer, veiled now as abstract notions, Love, Fear, Confidence, and the like; and as such, the modern anthropologist, our student of the natural history of man, would rank the Platonic theory as but a form

of what he calls “animism.” Animism, that tendency to locate the movements of a soul like our own in every object, almost in every circumstance, which impresses one with a sense of power, is a condition of mind, of which the simplest illustration is primitive man adoring, as a divine being endowed with will, the meteoric stone that came rushing from the sky. That condition “survives” however, in the negro, who thinks the discharging gun a living creature; as it survives also, more subtly, in the culture of Wordsworth and Shelley, for whom clouds and peaks are kindred spirits; in the pantheism of Goethe; and in Schelling, who formulates that pantheism as a philosophic, a Platonic, theory. Such “animistic” instinct was, certainly, a natural element in Plato’s mental constitution, — the instinctive effort to find *anima*, the conditions of personality, in whatever pre-occupied his mind, a mind, be it remembered, of which the various functions, as we reckon them, imagination, reason, intuition, were still by no means clearly analysed and differentiated from each other, but participated, all alike and all together, in every single act of mind.” (PP, pp. 168–169)

Não irei comentar estas palavras. Em virtude de irmos ter ocasião de ver que foi em grande parte devido às implicações éticas e teológicas do PANTEÍSMO (seja ele DUALISMO ESPIRITUALISTA, à Plotino, PANTEÍSMO MATERIALISTA, à Espinosa, ou ESPIRITUALISMO ABSOLUTO — e, pois, monismo, — à Schelling), as quais são implicações que de modo algum decorrem do DUALISMO TRANSCENDENTAL de Kant, que Pater jamais se viu inclinado a esposar esse mesmo modo de entender a Natureza. Isto é, inclinado a esposar o PANTEÍSMO, enquanto modo característico de entender que a Natureza se configura simultaneamente *natura naturata* (*produzido*) e *natura naturans* (*produtor*).

Não posso, porém, deixar de fazer notar, aqui, dois aspetos.

O primeiro aspeto, que se prende com o que atrás disse com relação ao hábito, por parte de Pater, de estabelecer ligações entre as recorrentes preocupações conceituais de que a história da filosofia e das ideias se constitui expressão, o qual naturalmente se configura hábito de estabelecer ligações entre passado e presente — o primeiro aspeto, dizia, consiste em o passo de *Plato and Platonism* que venho de citar comprovar de todo as seguintes afirmações, de Helen Young:

It is significant that Pater, who had declared in the *Conclusion* that the only reality is “the sharp apex of the present moment between two hypothetical eternities”, is unable to restrain his mind from wandering to and fro, like a true disciple of Michelet, to find the meaning of this present in the past, and especially in the future. [...] For the modern student, Pater says, Plato has one side “which seems to pass beyond Plato into a world no longer pagan, based upon the conception of a spiritual life”. “...there is a certain cynicism”, he believed, “in that overpositive temper, which is so jealous of our catching any resemblance in the earlier world to the thoughts that really occupy our own minds”. [...]

Pater’s method is not merely one of comparison. Not only may one survey past and present for parallels, illustrations, survivals, “the permanence of certain odd ways of human thought”, traditions, ever present principles, but one must recognize the continuity of culture, justifying intellectual products “as so many stages in the gradual education of the human mind”. Pater thus employs what Morley described as the historic method: “the comparison of the forms of an idea or a usage, or a belief, at any given time, with the earlier forms from which they were evolved, or the later forms into which they were developed, and the establishment from such a comparison of an ascending and descending order among the facts.”²²

O segundo aspeto, que adquire grande significado no presente estudo, consiste no seguinte: em as palavras que terminam o passo de *Plato and Platonism* que citei em último lugar apontarem (ainda que de modo oblíquo) no sentido de a “Conclusão” e os restantes escritos posteriores a “Coleridge’s Writings” nos darem a saber que, como McGrath afirma, o seu autor “was abiding more consistently by the epistemological limits Kant imposed on both metaphysics and matter”, “Although... [he] never became a systematic Kantian”.²³

A palavras a que me refiro, as que terminam o passo de *Plato and Platonism* que atrás transcrevi, sublinham (“be it remembered”) que a identificação entre *Ideia in mente* e *Ideia qua* ent(e)idade transcendente, a qual é identificação que se configura *avanço indevido* para além dos limites do nosso conhecimento, há resultado em Plátão de, no tempo deste último, “the various functions [of the mind], as we reckon them, imagination, reason, intuition,” ainda se encontrarem “by no means clearly analysed and differentiated from each other,” com o resultado de que “[they] participated, all alike and all together, in every single act of mind.”

Ora, como, suponho, já será sobejamente claro neste momento, Kant só conseguiu vindicar objetividade e universalidade para o nosso conhecimento, só consegui prevalecer sobre o ceticismo que Hume havia disseminado, pagando o preço de, por sua vez, encerrar o próprio conhecimento em “ilha encerrada, pela Natureza, dentro de limites inalteráveis”. Ou seja, pagando o preço de negar ao nosso conhecimento possibilidade de se estender com legitimidade até ao “vasto e tempestuoso mar” metafísico (o mundo numenal) que o *circunda* e determina — o qual, *mar*, sempre haverá de com ele, conhecimento, se relacionar na qualidade de

...the native home of illusion, where many a fog bank and many a swiftly melting iceberg give the deceptive appearance of farther shores, deluding the

adventurous seafarer ever anew with empty hopes, and engaging him in enterprises which he can never abandon and yet is unable to carry to completion.²⁴

Como, de igual modo, já será sobejamente claro neste momento, Kant só conseguiu justificar a afirmação desse abismo, entre *ilha cognita* e *mar incognitus*, entre fenomenalidade (aparência) e numenalidade (verdade), por via de sediar a ideia do segundo (*mar*) na razão especulativa, e de adjudicar o conhecimento da primeira (*ilha*) à intuição sensível, à imaginação (produtiva e reprodutiva) e ao entendimento. Ou seja, por via de dividir a mente em várias faculdades, e de, no seio destas, separar a razão teórica (*qua* faculdade de conhecimento de infinitude, meramente regulativo) das restantes (*qua* faculdades de conhecimento de finitude, e, pois, constitutivo).

Com quanto venho de dizer em mente, relembremos e constatemos o que se segue.

Em primeiro lugar, que o jovem Pater, que praticamente estreou a sua carreira de pensador e de ensaísta com “Coleridge’s Writings,” considerava que a separação que ora mencionei, a separação, por parte de Kant, entre razão teórica e entendimento, se configurava não só “divisão tosca das faculdades mentais” (“this harsh division of mental faculties”), mas também “exactly what is most sterile in Kant”. (cw, p. 128)

Em segundo lugar, que esse modo de entender a psicologia kantiana decorria de ele, Pater, tender a identificar

RAZÃO COM ENTENDIMENTO.

Em terceiro lugar, que, apesar disso, já então o próprio Pater se não desviava de Kant, com vista a esposar idealismo capaz, como o de Schelling, de franquear abertura à objetividade dos postulados da razão prática. Isto é, que já então o percurso mental de Pater apontava na direção de recusa tenaz de ultrapassar os limites que a *Crítica da Razão Pura* impõe ao nosso conhecimento, ao contrário, pois, de apontar (o percurso mental de Pater) em direção à violação de tais limites, na qual (violação),

de acordo com ele (em resultado de influência sobretudo de Heine), Kant havia incorrido, ao escrever a *Crítica da Razão Prática*.

Em quarto e último, mas mais determinante, lugar, que é precisamente em face do que hei dito nos três parágrafos anteriores, que as palavras de *Plato em Platonismo* que atrás explicitiei, as palavras que terminam o passo daquela obra que citei em último lugar, se revelam, neste estudo, assaz significativas.

É que, efetivamente, tais palavras, que nos confrontam, como havemos visto, com Pater a relembrar-nos (“be it remembered”) de que o pensamento de Platão ainda não beneficiava da diferenciação e separação das faculdades que Kant viria a instaurar — é que, efetivamente, tais palavras nos dão a saber que, cerca de vinte e oito anos após a composição de “Coleridge’s Writings,” Pater já não caminhava pelos trilhos que Kant inaugurara apesar de se recusar a estabelecer diferença entre RAZÃO ESPECULATIVA e ENTENDIMENTO, mas sim de pleno acordo com haver que estabelecer tal diferença. E, por conseguinte, de pleno acordo com o próprio Kant.

Aliás, as próprias palavras de *Plato and Platonism* que venho de voltar a pôr em pauta conduzem a supor que só por acaso, ou distração, Pater não escreveu “after Kant” imediatamente a seguir a ter escrito “as we reckon them.”

Não, caro leitor, não é ilusão minha, ou *wish fulfilling* — se achar que o é. E, porquanto, o anterior parágrafo de modo algum consubstancia falta de escrúpulo por minha parte, ou, com maior bonomia, promoção, desacautelada de irrelevância, de argumento em favor da tese que aqui defendo.

É que, se, na verdade, se tratasse de ilusão ou falta de escrúpulo por minha parte, jamais depararíamos com Pater a afirmar na mesma obra, como já vimos ocorrer, o seguinte.

Por um lado, que as contradições que Zenão dete-
tou entre o nosso conhecimento empírico e a lógica que rege o nosso *software* mental coincidem com os Paralogis-

mos da Razão Pura (*Paralogismen der reinen Vernunft*), que ocupam parte considerável da primeira *Crítica*. Isto é, que tais contradições coincidem com “those ‘antinomies,’ or contradictions, or inconsistencies, of our thoughts, which more than two thousand years afterwards Kant noted as actually inherent in the mind itself — a certain constitutional weakness or limitation there, in dealing by way of cold-blooded reflexion with the direct presentations of its experience”. (PP, p. 28. A ênfase é minha)

Por outro lado, que ESPAÇO e TEMPO haverão de determinar todo o nosso conhecimento, em resultado de se prefigurarem, de acordo com Kant, *media a priori*, de carácter sensível, determinado conceitualmente. Ou seja, que “the essential laws of measure in time and space... must, as Kant can explain to us, be an element in anything we are able so much as to conceive at all.” (PP, p. 52. A ênfase é minha)

5.2. De Kant e Fichte ao Idealismo Absoluto de Schelling: as razões da aversão de Pater ao “Schellinguismo”

No princípio do presente capítulo, afirmei caber-me pôr em evidência que quanto separa Schelling de Fichte faz que a distância entre o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) seja naturalmente maior do que a distância que separa o IDEALISMO ÉTICO (fichtiano) do próprio IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano).

De par a par, afirmei que encetar tal tarefa coincidiria com pôr em evidência que a constatação de quanto separa Schelling de Fichte e de Kant só poderá confirmar a oposição do pensamento de Pater ao do próprio Schelling, bem como, por conseguinte, a tendência de Pater para aderir aos pressupostos fundamentais da epistemologia kantiana.

Pois bem, é chegada a altura de eu iniciar tal tarefa.

Como acabei de pôr em evidência de novo, o grande preço que Kant teve de pagar, ao vindicar objetividade e apoditicidade para o nosso conhecimento, foi o preço de negar ao próprio conhecimento validade para além do mundo dos fenômenos ou das aparências (*Erscheinungen*), e, pois, o preço de negar à razão humana acesso à realidade-em-si ou numenal, não obstante ter-se visto obrigado a declarar que, na ausência desta última, na qualidade de *dado*, o conhecimento *a priori*, o *posto*, haveria de permanecer para sempre mera forma — mero molde vazio de todo e qualquer conteúdo empírico, e, logo, desvinculado de qualquer experiência sensível.

A partir de Kant, portanto, a esperança de a filosofia poder vir a reafirmar identidade entre CERTEZA e VERDADE, que a metafísica pré-kantiana tudo fizera para garantir, configurava-se definitivamente perdida. Daí resultando, precisamente, que, como se há constatado, o Criticismo tivesse passado a significar para muitos, em oposição ao que Kant pretendia, quanto significou, tudo o indica, já para o Pater menos tardio: o fim definitivo da pretensão da mente “to pass beyond the limits of individual experience”. (MS, p. 11)

Repare-se, porém, na formulação destas palavras: “beyond the limits of individual experience” — e, pois, já não só para além de toda e qualquer experiência intersubjetivamente objetiva.

Confrontamo-nos aqui, por conseguinte, já não só com o fim da pretensão de a mente poder afirmar identidade entre CONCEITO (pensamento) e REALIDADE-EM-SI (o fundamento objetivo de todo e qualquer experiência sensível), mas também com o fim da pretensão de a própria mente poder desencarcerar-se do SOLIPSISMO MATERIAL, ao invés de FORMAL (*Vide supra*, pp. 18–19), que o Pater de “Conclusion” to *The Renaissance*, em particular, havia lido na *Crítica da Razão Pura*. — Justificadamente, afinal, em virtude de a própria *Crítica da Razão Pura* não menos se dar a ler com ênfase oposta à do seu autor, o qual se deixara

nortear exclusivamente pelo objetivo de libertar o conhecimento em geral do modo de SOLIPSISMO FORMAL em que Hume o enclausurara. Ou seja, em virtude de a própria *Crítica da Razão Pura* não menos se dar a ler por perspectiva que conduza, como há conduzido Pater, a colocar mais peso no prato da MATÉRIA do conhecimento, *qua* constituinte *a posteriori* e, pois, de todo individualmente subjetivo, do que no prato da FORMA, *qua*, inversamente, constituinte *a priori* e, porquanto, intersubjetivamente objetivo.

Acresce, no entanto, que, devido a o conhecimento *a priori* não poder prescindir, sequer logicamente, do conhecimento *a posteriori*, do mesmo modo que o conceito FORMA DE BOLO não poderá prescindir de bolo real, já que isso resultaria em prescindir do conceito BOLO e, em resultado, em reduzir o próprio conceito FORMA DE BOLO ao conceito FORMA — acresce, dizia, que, devido a isso, todos os esforços que Kant fizera para ultrapassar até mesmo o SOLIPSISMO FORMAL, em que Hume tanto insistira, o haviam reconduzido, de algum modo, ao ponto de que partira. Como Schelling afirma, no seu *Para a História da Filosofia Moderna*, ao comentar o conceito kantiano de COISA-EM-SI:

If we... ask what that can still be which is not in space, not in time, which is not substance, not accident, not cause, not effect, then we will have to admit that that Unknown does not = X, as Kant designates it... but that it = 0, that it has become absolutely nothing for us. Since, for him... that thing which is presupposed outside all experience becomes absolutely nothing by that very fact, we see that Kant brings us again at the end to where we were before, to completely unexplained experience.²⁵

Estas são palavras que Schelling escreveu já próximo do fim de sua vida, ao refletir sobre a história da filosofia moderna, e, pois, sobre o contributo que ele próprio dera para que, após Kant, a própria filosofia moderna mudasse de rumo. Não será, pois, de admirar que se revelem pala-

vras que primam em diminuir a importância da revolução que Kant levava a cabo adentro o âmbito da filosofia do conhecimento — a qual há sido revolução *sine qua*, afinal, o IDEALISMO EMPÍRICO (cartesiano), que a primeira *Crítica* pretendia refutar via de defesa de IDEALISMO TRANSCENDENTAL (kantiano), como se viu já (*vide* I, pp. 273 ss.), jamais teria vindo a ser reformulado, expandido e transformado em IDEALISMO ABSOLUTO (pós-kantiano).

Como o próprio Schelling, aliás, admite, depois de Kant e de sua pretensa refutação do IDEALISMO EMPÍRICO, “the way to idealism was nevertheless opened.” Sendo que na origem desta afirmação se encontra verificar-se que, se Kant pretendia negar identidade entre (i) unidade FORMAL, dos conceitos puros, *qua posição* (*Setzung*) por parte do entendimento, e (ii) diversidade MATERIAL, *qua oposição* (*Gegensetzung*) por parte da realidade-em-si,

...the thing in itself was something too indeterminate, indeed too right (for everything that makes the object into a *thing*, into something real, only came from the subject) for it to persist, and thus the next step was undoubtedly the one whereby the subject, the I, alone remained. This step took place via Fichte, who proclaimed frankly: the I of every single individual (*eines jeden Ich*), is the only substance.²⁶

De acordo com Kant, SUBSTÂNCIA haveria de se configurar meramente unidade formal sintética, e, logo, determinação conceitual pura, unidade de índole subjetiva, de todo privada de equivalência de índole material ou objetiva.

Por conseguinte, SUBSTÂNCIA haveria de se configurar, do ponto de vista da epistemologia kantiana, meramente *posto*. Ao passo que, do ponto de vista da epistemologia fichtiana, haveria de se configurar o contrário disso mesmo. Isto é, haveria de se configurar ent(e)idade formal *dada* e, pois, de índole objetiva: ent(e)idade apreendida via de intuição. Sendo que, em resultado, a própria intuição teria de deixar de ser concebida exclusivamente na qualidade

de intuição sensível (*sinnliche Anschauung*), como ocorresse com Kant, para passar a ser concebida na qualidade de intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*). Significa isto, na qualidade de intuição ativa (à semelhança do entendimento, do ponto de vista de Kant), e, porquanto, na qualidade de produção de realidade *qua* realidade-em-si.

Com vista a conceder coerência ao IDEALISMO TRANSCENDENTAL de Kant, Fichte dera, pois, *passo adiante* que Kant sugerira (via da *Crítica da Razão Prática*), mas que tudo fizera para não dar. Refiro-me a *passo* conceitual que teria de levar o próprio Fichte a considerar o seguinte: que a MATÉRIA do conhecimento (o seu constituinte *a posteriori*, a experiência que os nossos sentidos nos facultam) haveria de se constituir, tal como a FORMA do próprio conhecimento (o seu constituinte *a priori*), *posição* (*Setzung*), atividade, por parte do Eu transcendental (*transzendentales Ich*). Com a consequência, como é evidente, de, por seu lado, o próprio Eu transcendental ter tido necessariamente de deixar de ser entendido como mera identidade lógica *a priori*, como havia ocorrido com Kant, para passar a ser entendido como Eu numenal. Significa isto, como Eu-em-si (*Ich an sich*), *qua* produtor de realidade objetiva — e, pois, causa da nossa experiência de índole sensível, *qua* efeito — *anterior* a toda e qualquer consciência empírica, e, porquanto, inacessível a esta última (consciência empírica).

Ao dar tal passo, ao enveredar pelo caminho conceitual a que a *Crítica da Razão Prática* franqueara acesso tão-somente de carácter hipotético, Fichte granjeou identificar forma com matéria, *posto* com *dado*, conceito com coisa-em-si, de modo a se lhe tornar possível ultrapassar as contradições que, já o constatámos (*vide* I, pp. 297 ss.) decorrem dos dualismos que são inerentes à epistemologia kantiana.

É, portanto, com Fichte, que, como atrás disse, efetivamente se inicia o percurso que viria a anular a distinção crucial, por parte de Kant, entre pensamento e sensação, bem como, conjuntamente, a distinção entre (i) a unidade

sintética, a totalidade absoluta, meramente lógica e formal, que as ideias da razão especulativa haveriam de adjudicar à diversidade material e descontínua da nossa experiência sensível e, por outro lado, (ii) a essencial infinitude, multiplicidade e ausência de forma desta última (a nossa experiência sensível).

Trata-se, porquanto, de percurso que viria a culminar na reafirmação moderna da identificação, *ab initio* por Parmênides, e depois dele pela “seita parmenidiana,” do Uno (*the One*) com o Diverso (*the Many*), do finito com o infinito, do indeterminado com o determinado, do universal com o particular. — A qual é reafirmação que já vimos Pater ter condenado e rejeitado em diferentes momentos da sua carreira de escritor. Em resultado, de acordo com a tese que tenho vindo a defender, da sua recusa tenaz de identificar (i) a síntese estritamente formal que Kant adjudicava às ideias de INCONDICIONADO, da razão especulativa, com (ii) a “síntese metafísica”²⁷ que Schelling e Hegel, por seu lado, viriam a instaurar entre identidade ideal (do conhecedor) e identidade real (do objeto conhecido).

Refiro-me à “síntese metafísica” que haveria de facultar, de acordo com Pater, “a subtle co-ordination between the ideas of the mind and the laws of the natural world”. (cw, p. 119) E, pois, refiro-me à síntese que o próprio Pater tanto censura, em “Coleridge’s Writings,” a Coleridge. — Em virtude, precisamente, de se configurar abolição da oposição entre identidade ideal (do conhecedor) e não-identidade real (do objeto conhecido).

Com Fichte, no entanto, mantemo-nos ainda longe de tal *indiferença*, de tal síntese absoluta, entre conhecedor e conhecido. Sendo essa, a razão por que, com o idealismo (ético) de Fichte, nos mantemos, apesar de tudo, como tenho vindo a defender, a distância conceitual de Pater menor do que a distância para que nos arrasta o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel.

Como já pus em evidência no primeiro volume, o idealismo de Fichte é, por assim dizer, idealismo ainda incompleto; idealismo que postula que tudo haverá de devir

posição por parte de Eu numenal, mas que, concomitantemente, estabelece oposição *provisória* entre Eu (*Ich*) e Não-Eu (*Nicht-Ich*), com o resultado, sabemos-lo já, de a “síntese metafísica” que venho de pôr em pauta ainda se configurar processo infinito de imposição ao Não-Eu da identidade ideal do Eu.

Ao depararmos com Fichte, deparamo-nos, pois, com idealismo que não enceta postular coincidência absoluta entre Eu e Não-Eu, não obstante postular que tudo quanto *seja* — inclusive, por conseguinte, a opositividade entre idealidade e realidade, a *diáspora-da-Ichheit* do Eu por parte do (Não-Eu) — haverá de *ser* por vontade, determinação ou produção de Eu Absoluto.

O cenário teórico a que aqui assistimos decorre, afinal, da circunstância de, com vista a não se ver compelido a alicerçar o seu sistema filosófico no *mar* metafísico que Kant situara para além das determinações intransponíveis do conhecimento humano, Fichte ter postulado identidade absoluta entre conhecedor e conhecido (que o próprio Kant considerara tão-somente sob o aspeto de identidade hipotética), na qualidade de identidade que o Eu finito teria de se pensar compelido a concretizar sem jamais a poder concretizar de todo. Sendo que, de acordo com o próprio Fichte, a razão de isso mesmo ocorrer haveria de ser esta: a razão de o Eu, *qua* identidade e *posição*, se saber, por natureza, confrontado com Não-Eu, *qua* não-identidade e *oposição* (*qua* negação dele mesmo, Eu finito), com o resultado de almejar cumprir, sem estar ao seu alcance cumprir, a obrigação moral de continuamente transformar *oposição* em *posição*, com vista a se *salvar* da dualidade EU / NÃO-EU. Vale dizer, com vista a libertar-se da condição de Eu finito e devir, por esse modo, identidade absoluta entre sujeito e objeto. Como Beiser comenta:

Remaining true to the Kantian limits upon knowledge, Fichte insisted that the idea of the absolute ego should be read as a strictly regulative principle. We have no right to believe in the existence of the

absolute ego, he argued, but we do have a duty to make it the goal of our moral action. According to Fichte, the idea of the absolute ego is not only a useful heuristic principle but is a necessary postulate of morality itself. ...the moral demand for complete autonomy or independence requires that we strive to become like the absolute ego, a perfectly intelligible being that creates all of nature according to its reason.

True to his strictures against metaphysics, Fichte stressed that the absolute ego is a goal that we cannot realize. The finite ego cannot attain it without ceasing to be finite and becoming God himself.²⁸

“[A] perfectly intelligible being that creates all of nature according to its reason.”

A efetivação deste ideal de índole heurística, a afirmação de identidade absoluta entre sujeito e objeto — entre, na epistemologia kantiana, as ideias da razão teórica, as categorias do entendimento e a realidade-em-si, — viria a configurar-se quanto a fórmula que Pater mais rejeitou desde o início da sua carreira haveria de tornar concebível. Refiro-me a “the Hegelian formula: ‘Was ist, das ist vernunftig; was vernunftig ist, das ist’ — Whatever is, is according to reason; whatever is according to reason, that is”. (cw, p. 119)

Com Kant, forma *a priori*, do lado do entendimento e da razão teórica, e matéria *a posteriori*, do lado da intuição sensível, são entidades que se *casam*, que se ajustam uma à outra, mas que, não obstante, se mantêm dualidade (e, pois, oposição entre TESE e ANTÍTESE) não passível de devir síntese.

Com Kant, ademais, são as determinações formais do nosso conhecimento, que unificam, espacializam e temporalizam, e, pois, *finitizam*, todo e qualquer múltiplo empírico. Vale dizer, todo e qualquer *dado* sensível, toda e qualquer experiência objetiva.

Ora, em vista disso, só poderemos deparar com Pater a colocar-se do lado de Kant, como tenho vindo a defender, ao deparar com ele:

1. a recusar-se a aceitar, no início da sua carreira, quer (i) o pressuposto schellinguiano-coleridgiano de haver “razão ou inteligência na natureza”, (cw, p. 119) quer (ii) o concomitante pressuposto de haver “a subtle co-ordination between the ideas of the mind and the laws of the natural world”; (cw, p. 119)

2. a negar Platão a Platão, muitos anos mais tarde, ao evidenciar que, na verdade, as ideias platónicas se não configurarão determinação *para além* da mente humana, em oposição ao parecer da “seita parmenidiana,” mas sim determinação por parte da própria mente humana, como, inversamente, Pitágoras e os Pitagóricos haviam sugerido: “Now observe that Plato’s ‘theory of ideas’ is but an effort to enforce the Pythagorean *πέρας*, with all the unity-in-variety of concerted music, — eternal definition of the finite, upon το *ἄπειρον*, the infinite, the indefinite, formless, brute matter, of our experience of the world.” (PP, p. 60)

Atente-se devidamente na feição kantiana das seguintes palavras: “the infinite, the indefinite, formless, brute matter, of our experience of the world.” — Sobretudo por se tratar de palavras com que os críticos de Pater parecem não ter entrado sobejamente em conta, não obstante configurarem-se *porta escancarada* para a compreensão de que, de facto, Pater sempre se manteve, ainda que a seu modo, do lado de Kant.

“[T]he infinite, the indefinite, formless, brute matter, of our experience of the world.”

Que *fresta*, sequer, poderá Pater abrir aqui a racionalização progressiva do Não-Eu, a racionalização que, Fichte *dicit*, o Eu empírico haverá de sentir obrigação moral de realizar?

É óbvio que *fresta* alguma.

Consequentemente, mas por força maior, *fresta* alguma poderá Pater, de igual modo, ter aberto à racionalidade que Hegel há adjudicado ao mundo objetivo, com

vista a possibilitar, precisamente, que conhecido e conhecedor se dêem a conceber na qualidade de atributos de substância absoluta.

Ao distanciarmo-nos de Kant, em direção a Hegel, via de Fichte e de Schelling, estaremos, pois, na verdade, a afastar-nos de Pater — como tenho vindo a defender.

Do ponto de vista de Schelling e de Hegel, Fichte incorrera em erro grande, não obstante haver intentado construir sistema filosófico que abolisse o abismo que Kant criara entre *a priori* e *a posteriori*; sistema filosófico fundado na identidade sujeito-objeto. Trata-se do erro que, no seu *A Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Schelling e de Fichte*, Hegel define do seguinte modo:

The fundamental character of the Fichtean principle has been shown to consist in this: The subject = object leaves this identity and is no longer able to reconstitute itself into it because that which is different was transposed into the causal relation. The principle of identity does not become the principle of the system. As soon as the construction of the system begins, the identity is given up; the system itself is an inferred set of finitudes of the understanding which is not able to clasp the original identity together in the focus of the totality to the point of absolute self-intuition. The subject = object therefore turns into something subjective and does not succeed in sublating this subjectivity and in positing itself objectively.²⁹

Como já se viu Schelling afirmar, Fichte concluirá que a coisa-em-si, tal como Kant a concebera, se configurava inconcebível, bem como concluirá que, por isso, “the I of every single individual (*eines jeden Ich*) is the only substance.”

Fichte, por conseguinte, começa o seu sistema com conceção de EU *causa sui*, de EU que infinitamente haverá

de pôr a si mesmo, e que, por isso, haverá de se manter infinitamente idêntico a si mesmo: $\text{Eu} = \text{Eu}$.

Ao nível da autoconsciência pura, sujeito e objeto haveriam, portanto, de ser, *ab initio*, idênticos um ao outro. No entanto, num segundo *momento*, ou, melhor, num segundo ato absoluto, o Eu puro fichtiano teria *o-posto* a si mesmo Não-Eu infinito. Daí resultando que, a partir de tal segundo *momento*, passamos a encontra-nos em presença de dois fatores — pura subjetividade e pura objetividade — absolutamente opostos, e, por isso, meramente ideais.

Isso faz que, como Hegel comenta, se torne, agora, necessária “a transcendental unification in which the contradiction of both activities [pure self-positing and pure op-positing] is itself sublated and a true, equally ideal and real synthesis is constructed from the ideal factors.”³⁰

É o que ocorre via de um terceiro ato absoluto por parte do Eu puro, com o resultado de o Eu puro se diferenciar do Não-Eu e o fazer partilhar a esfera infinita da objetividade pura na qualidade de negação dele mesmo, Eu puro.

Em vista disso, teremos que, com relação à consciência pura ou numenal, continuará a ser verdade que $\text{Eu} = \text{Eu}$ — que sujeito e *objeto* da autoconsciência pura serão idênticos, —mas que, com relação à consciência empírica, Eu se configurará, agora, $\text{Eu} = \text{Eu} + \text{Não-Eu}$, o primeiro (Eu) delimitando o segundo (Não-Eu) na qualidade de identidade finita, e o segundo (Não-Eu) delimitando o primeiro (Eu) na qualidade de não-identidade de igual modo finita.³¹ Como Hegel comenta:

...the opposed moment is [now] neither absolute I nor absolute not-I, but is that which includes the [previously] opposed moments and is filled out by the opposed factors. These factors occur in the relation in such a way that to the degree to which one is posited, the other is not — to the extent that one rises, the other falls.³²

Ao nível da consciência empírica, não mais se verificará, portanto, identidade sujeito-objeto, contrariamente ao que ocorrerá ao nível da consciência pura. Sendo, pois, que “the primordial identity does not present itself in [it]”,³³ na própria consciência empírica. Com a consequência, como temos visto repetidamente, de o Eu empírico fichtiano haver de se pensar moralmente compelido a assimilar o Não-Eu *ad infinitum*, de molde a reconstruir ou recuperar a identidade primordial $\text{Eu} = \text{Eu}$. Isto é, com a consequência de se verificar, como Hegel afirma, que, no sistema de Fichte,

The absolute identity is, of course, the principle of speculation, but it remains, just as does its expression $I = I$, only the rule, the infinite realization of which is postulated but not constructed in the system.³⁴

Para tornar quanto venho de dizer mais claro e percebermos melhor que, de facto, a recusa, por parte de Pater, de aceitar identidade entre mundo objetivo e razão universal só poderá aproximá-lo de Kant, via de o afastar do IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel, digamos, agora, o seguinte.

1. Que Schelling e Hegel se recusaram a aceitar o carácter transcendente que Fichte predicara do Eu absoluto, na qualidade de Eu meramente postulado, com vista a não transgredir os limites que Kant impusera ao nosso conhecimento.

2. Que essa recusa resultou, essencialmente, de Schelling e Hegel entenderem: (A) que a fundamentação do nosso conhecimento permaneceria tão em dúvida quanto Kant a havia deixado, se a identidade sujeito-objeto fosse entendida meramente como ideia regulativa da atividade moral do Homem, e pois como objetivo jamais concretizável; (B) que o Eu empírico jamais poderia racionalizar a Natureza através da sua atividade teórico-prática, se Eu empírico e Natureza fossem concebidos como universos heterogéneos, à semelhança do que se verificava na epis-

temologia de Kant com relação à atividade espontânea (*a priori*) do Eu transcendental e a passividade recetiva (*a posteriori*) da sensibilidade.

3. Que, em vista dessa mesma recusa, os pressupostos de Fichte facultavam a Schelling e a Hegel apenas proceder como efetivamente vieram a proceder, ao declarar não só que a identidade-idade sujeito-objeto se configura *facto*, mas também que isso mesmo ocorre de par a com a dualidade SUJEITO / OBJETO, que se revela intrínseca a toda a nossa experiência.

4. Que só se tornará possível corroborar tal declaração de índole paradoxal a partir do momento em que, secundando Schelling e Hegel, se parta do princípio — que, Pater, desde o início, recusou — de que sujeito e objeto se configuram manifestações opostas de razão universal, quer no âmbito finito do nosso conhecimento, quer no âmbito infinito do conhecimento absoluto.³⁵

Como Schelling afirma, no seu *System der gesamten Philosophie*:

The first presupposition of all knowing is that it is one and the same thing that here knows and that there is known.

[...]

In reason all subjectivity disappears, and this is exactly what our proposition [above] asserted. In reason, that eternal identity itself is at once what cognizes and what is cognized. It is not I who knows this identity, but this identity itself knows itself, while I am merely its instrument. Reason is precisely *reason* because in it the subjective is not the knower. Instead, within reason the identical knows the identical and the opposition of subjectivity and objectivity balances itself out in its highest instance.... If there were not in our very spirit some sort of cognition that is completely independent of all subjectivity, one that is no longer a cognition of the subject as subject, but a cognition of that alone which is and

that alone which can be known, a cognition of the absolutely unitary, we would in fact be forced to renounce the sphere of absolute philosophy. In that case, our thought and knowledge would forever lie enclosed within the sphere of subjectivity. As a result, we would have to acknowledge the Kantian and Fichtean philosophies as the only possible position, and immediately make that position our own.³⁶

“O primeiro pressuposto de todo o conhecimento é o de que ente conhecedor e ente conhecido se constituam um só ente” (“The first presupposition of all knowing is that it is one and the same thing that here knows and that there is known”)

Como poderá isso ser possível? — Perguntar-se-á, sem dúvida, mesmo após ter esposado o princípio de que sujeito e objeto se configurarão manifestações opostas de razão universal.

A essa pergunta, Beiser dá resposta do seguinte modo: “It is necessary to suppose... that when the finite ego knows an object that appears given and external to it, this is really only its subconscious self-knowledge as an absolute ego.”³⁷ Sendo que se trata exatamente da resposta que Schelling lhe dá, ao afirmar, acerca do IDEALISMO DE FICHTE: “It could not be the opinion of this subjective idealism itself that the I posited things outside itself *freely* and of its own *volition*; for there is far too much that the I would want to be completely different if external being (*Seyn*) depended on it.”

É que, se ocorrer, como Fichte defende, que o Eu absoluto produza, sob o aspeto de Não-Identidade, quanto se veja, depois, *qua* Eu empírico, moralmente compelido a conformar à sua própria identidade original, então, terá de ocorrer, continua Schelling, que “this must at least be a production which is blind and not grounded in the *will* but rather in the *nature* of the I.”³⁸

Provar que, em virtude de ser produção inconsciente, a produção de realidade objetiva, por parte do Eu

empírico, terá de se configurar produção decorrente não da vontade do próprio Eu empírico, mas da sua natureza original, foi precisamente o que Schelling mais pretendeu fazer via do seu escrito *Sistema do Idealismo Transcendental*. — O qual, desta feita, é escrito que nos apresenta “exposição do Idealismo fichtiano” de acordo com a qual a “inegável e inevitável necessidade” com que o Eu universal de Fichte terá de se deparar, em virtude de se dar a confrontar com Não-Eu, devém alvo de reconciliação com a afirmação fichtiana “de substancialidade absoluta por parte do Eu.”³⁹

É a partir dessa reconciliação, com a qual pretendeu pôr fim às contradições do sistema que Fichte construíra para, por sua vez, pôr fim às contradições da epistemologia kantiana, que Schelling, abrindo rumo ao futuro via de retorno a Platão e retrocesso às Filosofias do Absoluto de antes-de-Kant, cada vez mais se afasta de Fichte e, pois, dos limites que Kant impusera a todo o conhecimento a que o Homem possa aspirar.

Chegados à *Naturphilosophie*, à identidade entre REALIDADE e IDEALIDADE, que Pater tanto critica em “Coleridge’s Writings” e nas passagens de *Plato and Platonismo* que examinámos, encontramos-nos já, por conseguinte, de todo para além de possibilidade de continuar a postular, com Kant, fosso intransponível entre FORMA e MATÉRIA, CONCEITO e OBJETO, CONHECEDOR e CONHECIDO, CERTEZA e VERDADE. Ou seja, pela perspectiva, agora, da razão especulativa, fosso entre (i) ideia de DEUS, (ii) ideia de EU e (iii) ideia de NATUREZA e, por outro lado, (i) DEUS, (ii) EU e (iii) NATUREZA; fosso cujos limites opostos, sujeito vs. objeto, ideias da razão vs. realidade-em-si, sejam passíveis de ser unidos apenas pela mundo fenomenal (*qua ponte*), ou, se se preferir, pela peculiar conjugação de forma (subjetividade) e de matéria (objetividade) a que chamamos “sensibilidade” (*Sinnlichkeit*).

De acordo com W. Stott, Schelling

suggested that the dynamic force (act) at work in the various faculties of the human intellect or spirit was the same (identical) as that which was at work in the production of nature, though viewed merely from a different perspective. At the fundamental level of dynamic force or activity, the *reality* of nature was in fact identical with the *ideality* of the spirit or intellect.⁴⁰

De acordo com David Simpson,

for Schelling, the ideal or absolute can and does appear *within* things in the world. The strong distinction that Kant had maintained... between the phenomenal and the noumenal no longer exists.⁴¹

E, de acordo com a tese que aqui defendo, a tese de que quanto aproxima Pater do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) se configura, ao mesmo tempo, quanto o afasta do IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel, temos como resultado último o seguinte: que é da identidade de que esses dois autores assim nos falamos, da identidade entre IDEALIDADE e REALIDADE, que mais decorre a circunstância de o próprio Pater se pronunciar de modo assaz depreciativo acerca do “Schellinguismo” (nele incluindo o Coleridgeanismo), não só no início da sua carreira, em “Coleridge’s Writings,” mas também muito mais tarde, em *Plato and Platonism*.

5.3. “That mode of conceiving nature as mirror or reflex of the intelligence of man”

Não irei, agora, sequer fazer esboço de cada uma das várias reformulações do seu pensamento que Schelling foi levando a cabo, ao longo de toda a sua carreira de filósofo.⁴² Isso mesmo ficando a dever-se não só à circunstância de não ter cabimento no presente estudo fazê-

-lo, mas também à circunstância de interessar aqui tratar o pensamento de Schelling especificamente por perspectiva que nos dê a saber que aspetos, de entre quantos o constituem, Pater jamais poderia esposar, em virtude, de novo, de sua documentada recusa de transgredir os limites que Kant havia imposto ao nosso conhecimento. Ou seja, por perspectiva que, em resultado de nos permitir saber isso mesmo, nos dê a conhecer de igual modo com que grandes diferenças se depara entre o próprio pensamento de Schelling e, por outro lado, tanto o pensamento de Kant como, em virtude de adesão a ele, o pensamento de Pater.

Se prestarmos atenção aos excertos de *Plato and Platonism* em que Pater se refere a Schelling, os excertos que atrás transcrevi e comentei, não teremos, aliás, dificuldade em compreender tão-somente por aí que os aspetos que Pater desaprova com relação ao “Schellinguismo” são essencialmente os seguintes:

1. o aspeto de o “Schellinguismo” se deixar determinar em primeira instância por “exigência inflexível” de encontrar “certeza absoluta” “em toda a verdade ou conhecimento digno desse nome”, (PP, 193) e de, em resultado, se configurar filosofia de todo avessa ao relativismo epistemológico, o qual já vimos, no primeiro capítulo deste estudo, Pater defender;

2. o aspeto de o “Schellinguismo” se constituir filosofia que, tal como o Platonismo, perfilha “[a] ‘teoria das ideias,’” (PP, p. 193) e que, por conseguinte, interpreta as ideias como determinação de índole absoluta e, pois, suprema, de par a par com, avançando-se ao próprio Platonismo, as interpretar na qualidade de pensamento puro por parte de razão eterna e universal;

3. o aspeto de, sendo assim, o “Schellinguismo” se constituir filosofia que concebe o nosso conhecimento, tanto o de índole noética como o de índole estética (sensível), como determinação finita por parte de ideias com sede em mente infinita, não obstante tais ideias haverem de decorrer tão-somente de abstração, e, pois, haverem de se configurar subtração ilícita ao nosso próprio co-

nhecimento da diversidade concreta que o caracteriza, *qua* conhecimento finito de índole sensível;

4. o aspeto de o “Schellinguismo” enfermar de excesso de formalismo, de fundamentar a “certeza absoluta” de que se arroga não na fonte de todo o nosso conhecimento sensível, na realidade objetiva, via de análise e experimentação, mas sim tão-somente em “aspiração mística a ‘visão’;” (PP, p. 193) tão-somente na convicção de que “all true theory is indeed ‘vision’” — (PP, p. 193) e, pois, em convicção de “the immediate or intuitive character of the highest acts of knowledge”; (PP, p. 193)

5. o aspeto, por fim, de o “Schellinguismo” decorrer do “esforço instintivo para encontrar *anima*” (PP, p. 169) na Natureza ou no Universo, na realidade objetiva, a fonte de todo o nosso conhecimento de índole sensível, com o resultado de, em última análise, se configurar reformulação do transcendentismo Platónico capaz de o verter em imanentismo e, pois, PANTEÍSMO. (PP, p. 169)

Em vista de a preocupação que torna necessário considerar neste estudo os aspetos que venho de explicitar se configurar preocupação com a oposição por parte de Pater à filosofia de Schelling, e de disso decorrer que o último de tais aspetos, o quinto, adquira aqui relevância assaz menor do que a que os restantes adquirem, examinemos, de ora em diante, estes últimos: o primeiro, o segundo e terceiro, e o quarto.

Destes, falarei na restante parte do presente capítulo.

Do primeiro aspeto, falarei na próxima subsecção, a 5.3.1. Dos segundo e terceiro aspetos, falarei no decurso da subsecção 5.3.4. Do do quarto aspeto, falarei na subsecção 5.3.4., de igual modo, e na subsecção 5.3.5. Do quinto aspeto, finalmente, falarei, de modo sucinto, no decurso da própria subsecção 5.3.4 (*vide infra*, pp. 86 ss. e 97 ss.)

5.3.1. Schelling e a “exigência inflexível de certeza absoluta”

Se repararmos bem, Pater só pode ter tido um significado em mente, ao falar, com relação ao “Schellinguismo,” de “exigência inflexível” de encontrar “certeza absoluta” “em toda a verdade ou conhecimento digno desse nome.” Isto é, só pode ter pretendido referir-se a exigência, por parte do próprio “Schellinguismo,” de encontrar fundamento último para todo e qualquer conhecimento. Fundamento, no caso concreto do “Schellinguismo” moderno de Schelling, capaz de tornar possível superar a epistemologia kantiana, por via de garantir:

1. afirmar que, *qua* garantia de CERTEZA, o NOSSO conhecimento formal (*a priori*) corresponda à (pressuposta) VERDADE da realidade objetiva, *qua*, por seu turno, determinação da matéria do próprio pensamento;

2. reafirmar, em decorrência disso, identidade entre (i) realidade fenomenal ou aparente e (ii) realidade-em-si;

3. reafirmar, também nisto voltando atrás, ao Cartesiano, identidade entre (i) as ideias de DEUS, de EU e de MUNDO e (ii) efetiva ent(e)idade de índole espiritual (no caso de DEUS e EU) e real (no caso de MUNDO) — assim negando tais ideias configurarem-se meramente totalidades de índole ideal, de carácter intersubjetivo, exigidas pela natureza sintética do nosso *software* mental.

Como se viu já sobejamente, Kant percebeu, pela primeira vez na história da filosofia moderna, que todos nós nos encontramos necessariamente encarcerados, para recorrer a Platão modificando-lhe o intento, em *caverna de sombras* coincidente com as determinações e os limites que são impostos, *independentemente* de nós mesmos, a todo o nosso conhecimento.

Mais especificamente, Kant percebeu pela primeira vez, para continuar a modificar a consabida Alegoria da Caverna, que a fatalidade a que chamamos “Condição Humana” se configura, por assim o dizer, “espada de dois gumes.” — Uma vez que, se garante objetividade e uni-

versalidade à intersubjetividade do nosso conhecimento por via de a todos nós encerrar ferreamente em tal *caverna de sombras*, o faz na condição de cada um de nós, em oposição ao *escravo* esclarecido de Platão, pagar o preço de jamais vir a conhecer (i) o mundo *exterior*, *qua* realidade-em-si relativamente incondicionada, bem como, por conseguinte, o preço de jamais vir a conhecer quer (ii) a si mesmo, *qua* Eu relativamente incondicionado, quer (iii) Eu absolutamente incondicionado, não obstante cada um de nós se ver obrigado o pensar (e, pois, pressupor), na qualidade de condicionador (*Bestimmer*) da própria *caverna* (da própria Condição Humana).

Se se reparar bem, perceber-se-á que quanto venho de dizer por via de alegoria implica *circularidade* entre incondicionalidade (*Unbestimmtheit*) de índole objetiva e incondicionalidade de índole subjetiva, a qual (*circularidade*) naturalmente aponta na direção da identificação entre coisa-em-si e Eu-em-si (Eu numenal), que Fichte inaugurou, ao postular, como se viu, substancialidade absoluta por parte de Eu cósmico ou universal.

Efetivamente, trata-se de *circularidade*, e, pois, de identificação, que, ao negá-la, já o KANTISMO havia sugerido. Como Schelling comenta:

Kant's *Critique*... primarily became famous for the assertion that the concepts of the understanding... were not applicable to the supersensuous; thereby Kant thinks he has brought to an end all metaphysics which is directed towards knowledge of the supersensuous. But in this he did *more* than he wanted. For if it is right that the concepts of the understanding cannot be applied to the supersensuous, then it follows that the supersensuous can not only not be known, it cannot even be thought. But Kant gets into a contradiction with himself by this. For he himself does not deny at least the existence of the supersensuous, and himself presupposes it in his construction of experience. For what really is that

thing in itself, as he calls it? Is it not also something supersensuous? It is at least something outside the senses and something unsensuous. But as such it can only be one of two things, either something which is *above* or something which is *below* sensuous experience. It would be *below* sensuous experience if it were thought as just... pure matter without any actual quality (which it would only receive in sensuous intuition). [...] Or he wants to think of it as *supersensuous*. Here it would first be asked: how *this* supersensuous relates to the supersensuous of the other kind which Kant always presents at least as the object of the *endeavour* of our cognition, although he denies that it can be *really* be known, how it relates to that supersensuous which Kant recognises in God, in the human soul, in the freedom of the will, etc. Nothing is more noticeable than the fact that in the famous critical procedure Kant never came across this obvious and pressing question: how the one extra-sensuous or the merely intelligible relates to the other, the really supersensuous; nothing is more noticeable than that he calmly leaves these two standing side by side, without in some way either distinguishing them or connecting them.⁴³

Do ponto de vista de Schelling, Kant jamais chegara a articular devidamente (i) a esfera extrassensorial ou noética (*das Außersinnliche oder bloß Intelligible*), a esfera da atividade do entendimento (das categorias) e da razão teórica (das ideias de TOTALIDADE), com (ii) a esfera suprassensorial (*das eigentlich Uebersinnliche*), a esfera da entidade-em-si dos postulados da razão prática: a entidade-em-si de DEUS, de EU e de MUNDO.

Uma vez que, de acordo Kant, toda a matéria terá de ser conhecida por nós sob o aspeto intersubjetivo de fenómeno, e, pois, sob aspeto de índole extrassensorial, então, a a realidade-em-si só poderá configurar-se, de acordo com ele, Kant, realidade de índole suprassensorial.

Agora, sendo assim, *que diferença poderá subsistir entre a suprassensorialidade da realidade-em-si e a suprassensorialidade dos postulados da razão prática?*

A resposta, dá-no-la Schelling: “that Unknown... which he [Kant], strangely enough, calls the ‘thing in itself’... what this Unknown might be, if it is not God, for example, is hard to say. But Kant is far from determining it as God...”⁴⁴

Assim se constata que foi de facto partindo de costas voltadas para Kant, que Schelling e Hegel, firmando-se contra Kant, encetaram demanda de “certeza absoluta,” cuja exigência Kant não pudera satisfazer e Pater tanto criticou. Sendo que foi na persecução de tal demanda, que o próprio Schelling e o próprio Hegel deram dois passos para além de Kant que Pater, manifestamente, sempre se recusou a dar.

O primeiro passo, deram-no, eles, ao, com Fichte, dissolver a objetividade da coisa-em-si, que Kant postulava, na subjetividade do Eu Absoluto.

O segundo passo, deram-no, eles, ao libertar o Eu empírico da limitação que, atendo-se a Kant, Fichte lhe não removera: a limitação do Não-Eu.

Este segundo passo, compreende-se, avançou-os para além de toda e qualquer separação entre Eu empírico e Eu absoluto, assim ocasionando que estendessem a identidade sujeito—objeto até à experiência do próprio Eu empírico. Isto é, assim ocasionando que a fórmula que tanto viria a caracterizar o pensamento de Hegel se desse por fórmula válida não só com relação à unidade última do Absoluto, mas também com relação à diversidade descontínua do aqui-e-agora.

Refiro-me, é óbvio, à formula que já “Coleridge’s Writings” revela ter suscitado repulsa sem apelo em Pater: “the Hegelian formula: ‘Was ist, das ist vernunftig; was vernunftig ist, das ist’ — Whatever is, is according to reason; whatever is according to reason, that is.” (cw, p. 119)

Já naquele mesmo escrito, “Coleridge’s Writings,” Pater, tomando lugar ao lado de Kant, se recusa a aceitar,

como também já vimos, “a subtle co-ordination between the ideas of the mind and the laws of the natural world”. (cw, p. 119)

Muito mais tarde, em *Plato and Platonism*, ao referir-se a Schelling em *passant*, Pater confronta-nos com a recusa, por parte dele, que nos há trazido até aqui. Isto é, com recusa de esposar “exigência inflexível” de encontrar “certeza absoluta” “em toda a verdade ou conhecimento digno desse nome”. (PP, p. 193)

Como estamos, agora, em posição de perceber, tais duas recusas têm ligação estreita uma com a outra, não obstante muitos anos separarem a expressão de uma da expressão da outra. Ou seja, ambas resultam, como estamos agora em posição de perceber, de discordância ininterrupta, duradoira e profunda, por parte de Pater, dos postulados mais fundamentais do IDEALISMO ABSOLUTO. Em concreto, de discordância dos seguintes postulados:

1. do postulado de não subsistir diferença entre Deus e Natureza;

2. do postulado de o Eu empírico consistir, sem diso ter consciência, em criador do mundo objetivo;

3. do postulado de o próprio Eu empírico se confrontar com o próprio mundo objetivo na qualidade de mundo que se lhe afigura constituir-se *oposição*, ao invés de *posição* sua, única e exclusivamente em resultado de se não encontrar consciente de si mesmo *qua* criador (*ponente*) dele (mundo objetivo);

4. do postulado — em resultado dos anteriores — de subsistir de toda identidade entre o fundamente formal e o fundamento material do nosso conhecimento: entre CERTEZA, *qua* invariabilidade intersubjetiva, formalmente garantida pelo nosso conhecimento *a priori*, e VERDADE, *qua* invariabilidade objetiva, materialmente garantida pelo nosso conhecimento *a posteriori*.

Vejamos, agora, como a filosofia de Schelling se configura, já desde o *Sistema do Idealismo Transcendental*, busca por “certeza absoluta” por parte de todo e qualquer conhecimento — para, depois, com ela em mente (a filosofia

de Schelling), voltarmos a nossa atenção para a crítica que Pater tece, em “Coleridge’s Writings,” ao “Schellingismo,” e nos colocarmos em posição de efetivamente perceber as razões do posicionamento que McGrath denomina, já o sabemos, “[Pater’s] fundamental opposition to Schelling,” sem contudo nos dar a saber com precisão em que consistirão essas mesmas razões.

Como vimos já, Schelling afirma que “Kant’s *Critique*... primarily became famous for the assertion that the concepts of the understanding... were not applicable to the supersensuous”, bem como que “thereby Kant thinks he has brought to an end all metaphysics which is directed towards knowledge of the supersensuous.”

Para Schelling, no entanto, a distinção entre esfera extrassensorial, *qua* esfera do *a priori*, e esfera suprassensorial, *qua* esfera da realidade-em-si, já não é válida, uma vez que, como já vimos David Simpson afirmar, para ele, tal como para Hegel, “the... absolute can and does appear *within* things in the world.”

Para Schelling, consequentemente, encontrar o fundamento último do *nosso* conhecimento não significa, como para Kant, explicar a origem e os limites intransponíveis do *nosso* conhecimento, *qua* conhecimento válido intersubjetivamente, mas sim revelar a CERTEZA, a VERDADE OU a OBJETIVIDADE última (estes são, agora, termos mais ou menos sinónimos e, por isso, permutáveis) de *todo* o conhecimento. Sendo que a confirmação de assim ser nos é dada já a partir do prefácio a *O Sistema do Idealismo Transcendental* (*System des transcendentalen Idealismus*), que praticamente se inicia anunciando:

Now the purpose of the present work is simply this, to enlarge transcendental idealism into what it really should be, namely *a system of all knowledge*. The aim, then, is to provide proof of the system, not merely in general, but in actual fact, that is, through the real extension of its principles to all possible

problems in regard to the main objects of knowledge....⁴⁵

Se, no sistema de Fichte, como Hegel afirma, “Identity has been constituted... only as a subjective Subject–Object [identity]”, no sistema de Schelling, pelo contrário, “The principle of identity is the absolute principle... the subject and object *both*... [are] posited as Subject–Object.”⁴⁶

O sistema de Schelling abrange e explica, portanto, *toda* a realidade; abrange e explica o Absoluto, a substância única e infinita, cujos atributos são, simultaneamente, subjetividade objetiva e objetividade subjetiva: pura identidade, *indiferença* ou síntese entre sujeito e objeto, para além da qual nada poderá haver.

É disso, que resulta a *estranheza*, bem como a pressuposta verdade atemporal, do próprio sistema de Schelling, que menos não pretende ser, agora de forma mais clara, do que exposição e explicação dos diversos “momentos” da “síntese absoluta [que há que conceber como síntese] contida no ato original da autoconsciência” (*die absolute, im Akt des Selbstbewußtseyns enthaltenen Synthesis*). Isto é, no ato através do qual o Eu absoluto e ilimitado se terá autolimitado, e, por esse modo, transformado em Eu autoconsciente da identidade das manifestações de si mesmo *qua*, indistintamente, sujeito e objeto. Como o próprio Schelling afirma:

The means... whereby the author has sought to achieve his aim of setting forth idealism in its full extent, consist in presenting every part of philosophy in a single continuum, and the whole of philosophy as what in fact it is, namely a progressive history of self-consciousness.... In order to trace this history with precision and completeness, it was chiefly a matter, not only of separating exactly the individual stages thereof, and within these again the individual moments, but also of presenting them in

a sequence, whereby one can be certain, thanks to the very method employed in its discovery, that no necessary intervening step has been omitted; the result being to confer upon the whole an internal coherence which time cannot touch, and which in all subsequent development remains, as it were, the unalterable framework, to which everything must be related. ⁴⁷

Kant havia garantido a CERTEZA, a apoditicidade e universalidade, do *nosso* conhecimento, e interdito a afirmação da correspondente VERDADE — a afirmação da coincidência do fenômeno com o númeno, que transformaria o *nosso* conhecimento em o conhecimento.

Schelling, que parte de pressupostos diferentes dos de Kant, já não considera essa interdição válida. Segundo ele: “All knowledge is founded upon the coincidence of an objective with a subjective. — For we *know* only what is true; but truth is generally taken to consist in the coincidence of presentations with their objects.” ⁴⁸

À parte objetiva do *nosso* conhecimento, continua Schelling, podemos chamar *natureza*; à parte subjetiva, eu (*Ich*) ou *inteligência* (*Intelligenz*).

Acontece, no entanto, que, em todo e qualquer conhecimento, esses dois polos — (i) Eu, consciência, e (ii) Natureza, inconsciência — se encontram necessariamente presentes. Logo, acontece que o problema que o conhecimento levanta *ab initio* é o problema de encontrar explicação para essa permanente copresença ou coocorrência. Sendo que tal explicação terá de implicar, por força, atribuição arbitrária de prioridade a um desses mesmos dois polos, cada um dos quais sempre acompanha o outro sem lhe devir prioritário: “In so far as I *wish to explain* this identity... I must necessarily *give priority* to one over the other, *set out* from the one, in order thence to arrive at the other; from *which* of the two I start, the problem does not specify.” ⁴⁹

Depara-se, assim, apenas com duas formas possíveis de resolver o problema que nos põe, logo de início, a explicação da possibilidade e a fundamentação do conhecimento.

Ou se dá prioridade ao fator objetivo do conhecimento, e a questão que se coloca, depois, é a de saber por que forma surgirá e coincidirá com ele o fator subjetivo.

Ou, inversamente, se dá prioridade ao fator subjetivo do conhecimento, e, também inversamente, a questão que surge, depois, é a de saber por que forma surgirá e coincidirá com ele o fator objetivo.

A primeira destas duas alternativas é, de acordo com Schelling, a que se consubstancia no âmbito Filosofia da Natureza (*Natur-Philosophie*), à qual cabe, portanto, fazer o oposto do que Kant havia feito. Ou seja, à qual cabe derivar o sujeito do objeto; provar que o sujeito apenas difere do objeto pelo que nele, sujeito, é autoconsciência ou consciência de si mesmo, enquanto *objeto* de si mesmo. Sendo que provar isso mesmo se configura provar a asserção de que “nature is identical from the first with what we recognize in ourselves as the intelligent and the conscious”⁵⁰ — a qual é asserção que, como veremos, nem Kant nem Pater alguma vez poderiam espocar.

A segunda alternativa é, não menos de acordo com Schelling, a que se consubstancia no âmbito da Filosofia Transcendental, à qual, pois, caberá explicar a possibilidade do conhecimento partindo do pressuposto de que o elemento subjetivo do próprio conhecimento se configurará o elemento prioritário ou dominante. Com o resultado de, segundo o método dela, filosofia transcendental, a certeza de ent(e)idade objetiva (de ent(e)idade por parte de objetos exteriores ao sujeito) haver de resultar exclusivamente de (na verdade, haver de coincidir com) certeza de ent(e)idade subjetiva (de ent(e)idade por parte da autoconsciência do próprio sujeito). E, pois, com o resultado de a filosofia transcendental de Schelling seguir método assaz diferente do da filosofia transcendental de Kant, segundo a qual a certeza de ent(e)idade objetiva —

de ent(e)idade por parte de objetos exteriores ao sujeito — terá de assentar no *casamento* da atividade sintética da autoconsciência (*qua posição*) com a recetividade, e pois passividade, da sensibilidade, que, por sua vez, terá de pressupor *o-posição* por parte de realidade-em-si.

De quanto venho de pôr em pauta, decorre — atente-se bem, mantendo em mente a o aspeto que até aqui nos há trazido, a oposição de Pater à vontade de verdade ou de certeza absoluta por parte do “Schellingismo” — decorre, dizia, o seguinte:

1. que, de acordo com Schelling, a filosofia transcendental “takes as its object, not an individual portion, nor a special object of knowledge, but *knowledge itself and knowledge as such*”;

2. que, não menos de acordo com Schelling, “the task of finding... [the *first principle of this philosophy*] is nothing other than that of finding the absolute certainty whereby all other certainty is mediated.”⁵¹

Schelling justifica a possibilidade e a busca desse “*absolutamente* mais alto princípio do conhecimento” (*absolut* höchstes Princip des Wissens) do seguinte modo:

...it is obvious that if there were not an absolute limit to knowledge — something that, even without our being aware of it, absolutely fetters and binds us in knowledge, and that, *in the course of our knowing* never once becomes an object — then we could simply never arrive at knowledge, even of one solitary thing.⁵²

Kant havia fechado todo o nosso conhecimento dentro dos limites opostos (i) das determinações *a priori*, por parte do sujeito, e (ii) das determinações *a posteriori*, por parte do objeto-em-si, que denominara “em-si” (*an sich*) precisamente em resultado de o conceber como COISA (*Ding*) à parte de devir condicionado ou feito COISA — à parte de devir *be-ding-t*, — e, logo, em resultado de o con-

ceber como ente para além dos limites do nosso próprio conhecimento.

Kant, por conseguinte, negara a todo o nosso conhecimento conhecimento de seu fundamento objetivo último.

Schelling, no entanto partiu de princípio que, julgo, nos faz compreender bem o que Pater mantinha em mente, ao falar de “exigência inflexível” de encontrar “certeza absoluta” em todo o “conhecimento digno desse nome”. Refiro-me ao princípio de que “There is an ultimate of some sort, from which all knowledge begins, and beyond which there is no *knowledge*.” O qual é princípio de que decorre que

The transcendental philosopher does not ask what ultimate ground of our knowledge may lie *outside* the same. His question is, what is the ultimate *in our knowledge itself*, beyond which we cannot go? He seeks the principle of knowledge *within knowledge*; (thus it is itself something that can be known).⁵³

Para não entrar em pormenores que não têm diretamente a ver com os aspetos da filosofia de Schelling que assumem relevância neste estudo, resumamos quanto tenho vindo a explicitar por via de afirmar o seguinte: que, para Schelling, o fundamento último de todo o conhecimento encontra sede no próprio conhecimento, em virtude de coincidir com autoconsciência. Isto é, em virtude de coincidir com a identidade, a unidade sintética primordial, entre sujeito e objeto — que faz que (i) o sujeito seja *objeto* de si mesmo não menos do que (ii) o *objeto* seja sujeito de si mesmo. Como o próprio Schelling afirma:

Now undoubtedly this *primary knowledge* is for us the knowledge of ourselves, or self-consciousness. [...] self-consciousness circumscribes the entire horizon of our knowing even when extended

into infinity, and that remains in every direction the highest principle.⁵⁴

Vejamos, de forma mais explícita, o que isto significa.

Para que haja consciência de algo, torna-se necessário, é óbvio, que haja tanto conhecedor (sujeito) como conhecido (de um objeto). Conhecer não implica, porém, conhecer-se, ou, melhor, não implica conhecer-se (saber-se) conhecendo.

Este segundo tipo de conhecimento ou de consciência decorre de o sujeito se não perder no conhecimento do objeto, de, pelo contrário, conhecer o objeto e conhecer que o conhece.

Esse segundo tipo de conhecimento ou de consciência configura-se, pois, autoconsciência — a qual, precisamente, exige, por assim o dizer, que a consciência de objeto externo se *coloque detrás de si mesma*, se assuma *objeto* interno de si mesma.

Nesta situação, estaremos já, efetivamente, em presença de sujeito que se configure *objeto* (*Objekt*) de si mesmo. Porém, não estaremos ainda em presença quer de sujeito que se configure objeto (*Gegenstand*) de si mesmo, quer de objeto que, de igual modo, se configure sujeito (*Subjekt*) de si mesmo.

Como vimos Hegel afirmar, um pouco atrás, fora neste estádio que Fichte deixara a sua *Wissenschaftslehre* ou Ciência do Conhecimento — visto que, adentro esta, a oposição Eu/Não-Eu se mantém contraditoriamente oposição absoluta, e que, por tanto, a identidade sujeito—objeto se configura identidade meramente de índole ideal ou subjetiva: meramente adentro a autoconsciência do Eu absoluto).⁵⁵

Apenas com o sistema de Schelling, viria a surgir, pela primeira vez, IDENTIDADE DE IDENTIDADE E DE NÃO-IDENTIDADE (*Identität der Identität und der Nichtidentität*).⁵⁶ Isto é, identidade primordial pura, na qualidade de identidade nem de índole ideal ou subjetiva nem de índole real ou objetiva. E, pois, na qualidade de identidade *qua*

ausência de diferença entre (i) idealidade (subjetividade) e (ii) realidade (objetividade). Ou seja, *qua* ausência de diferença entre (i) IDENTIDADE IDEAL ou *posição* (por parte do Eu infinito da consciência e da autoconsciência absolutas) e (ii) NÃO-IDENTIDADE REAL ou *oposição* (por parte do objeto infinito da consciência absoluta). Sendo que esta última, a NÃO-IDENTIDADE REAL ou *oposição*, se configura isso mesmo, não-identidade, na qualidade de antítese, e, pois, por relação dialética com a tese IDENTIDADE IDEAL ou *posição* — não menos se configurando identidade, IDENTIDADE REAL, no seio sintético da própria IDENTIDADE DE IDENTIDADE (*POSIÇÃO*) E DE NÃO-IDENTIDADE (*OPOSIÇÃO*).

É, pois, tal identidade, a IDENTIDADE DE IDENTIDADE E DE NÃO-IDENTIDADE, que torna possível, segundo Schelling, que o Eu da autoconsciência absoluta subsuma em si, simultaneamente, (i) IDENTIDADE IDEAL, por parte do Eu da consciência absoluta, e (ii) IDENTIDADE REAL, por parte do objeto do próprio Eu da consciência absoluta. Vale dizer, que torna possível:

1. que o Eu da AUTOCONSCIÊNCIA absoluta devesse, a um só tempo, ent(e)idade ideal (conhecedor) e ent(e)idade real (conhecido);

2. que, em vista disso, tanto o sujeito como o objeto da consciência absoluta devessem, simultaneamente, SUJEITO—OBJETO (conhecedor—conhecido) e OBJETO—SUJEITO (conhecido—conhecedor); simultaneamente IDEALIDADE—REALIDADE (ent(e)idade ideal—real) e REALIDADE—IDEALIDADE (ent(e)idade real—ideal).

Como Hegel comenta:

If an ideal opposition is the work of reflection [of the understanding], a real opposition, on the other hand, is the work of Reason, which posits the opposed moments [subject and object] not merely in the form of knowing (*des Erkennens*) but also in the form of Being, that is, which identically posits identity [knowing] and non-identity [being]. And it is only

in such a real opposition that subject and object are both posited as Subject–Object, both posited as existing in the Absolute and the Absolute in both, so that there is reality in both.⁵⁷

E, como Severino afirma, mais claramente, em Schelling, a *indiferença subjetiva* fichtiana entre sujeito e objeto,

torna[-se] *indiferença absoluta* entre sujeito e objecto... o princípio, que produz *tanto* o sujeito *como* o objecto, não pode ser mais sujeito do que objecto e vice-versa; e portanto é, precisamente, algo que se pode *indiferentemente* tornar tanto sujeito como objecto, algo capaz de ser tanto um como o outro e, portanto, capaz de ser “indiferença” em relação aos dois.⁵⁸

Tudo isto é, sem dúvida, complexo, e, além disso, pode parecer não ter nada a ver com as razões por que Pater tece crítica a Schelling, a propósito da necessidade e da procura de certeza absoluta por parte filosofia deste último. Assim não acontece, porém, como já iremos perceber.

Já vimos que, de acordo Schelling, o fundamento último de todo o conhecimento é a autoconsciência, a identidade ou unidade sintética primordial entre sujeito e objeto, que faz que o sujeito seja simultaneamente objeto de si mesmo e que o objeto seja simultaneamente sujeito de si mesmo. E já vimos também que, por essa razão, Schelling entende que cabe à filosofia transcendental demonstrar não só que efetivamente se depara com identidade sujeito–objeto, mas também que essa mesma identidade resulta de o sujeito produzir o objeto (de a inteligência produzir a Natureza), ao invés de, como acontece no caso da Filosofia da Natureza, demonstrar que o objeto devém sujeito (que a Natureza devém inteligência).

Resta, agora, percebermos que, ao pretender encetar essa tarefa, via de formular a sua versão do IDEALISMO

TRANSCENDENTAL, Schelling não pretendeu superar apenas o dualismo EU/NÃO-EU, que, em Fichte, assumira o lugar do dualismo kantiano CONCEITO/COISA-EM-SI. Isto é, resta, agora, percebermos que ele, Schelling, pretendeu, de igual, modo superar:

1. a disjunção que, como já vimos, havia encontrado no KANTISMO, a disjunção entre (i) a natureza suprassensorial da coisa-em-si e (ii) a natureza, igualmente suprassensorial, dos entes postulados pela razão prática;

2. a disjunção que Fichte criara entre (i) a afirmação de substancialidade absoluta por parte de Eu cósmico e (ii) a afirmação da impossibilidade de o Eu empírico vir a concretizar o objetivo último da sua atividade de índole prática. —

Sendo que, neste segundo caso, nos confrontamos com Schelling a pretender superar de igual modo a presença de Não-Eu no sistema fichtiano, e, com ela, a impossibilidade de objetivação efetiva da identidade e substancialidade — da subjetividade — do Eu absoluto. Isto é, a impossibilidade de substituição absoluta, via de ação do Eu empírico, do ser acidental do Não-Eu por dever-ser que o Eu absoluto lhe determine.

É que percebermos quanto acabo de explicitar significa percebermos de igual modo não só o mais profundo significado da oposição que Pater ofereceu, desde o início, à necessidade, por parte do “Schellinguismo,” de fundamentar todo e qualquer conhecimento — quer teórico, quer prático — em certeza absoluta de coincidência entre subjetividade e objetividade, mas também um outro facto importante.

Refiro-me ao facto de, na origem dessa mesma oposição por parte de Pater, se encontrar também, intimamente ligada ao relativismo epistemológico que tanto caracteriza o pensamento dele, a oposição que já vimos ter oferecido ao pensamento da *Crítica da Razão Prática*. Nomeadamente, a oposição com que confrontou o postulado, por parte de Kant, de as ideias da razão especulativa haverem de se configurar muito mais do que meras síntese-

ses lógicas. Ou seja, para inverter os termos, o postulado de tais ideias haverem de se constituir forma (subjetividade) preenchida por ent(e)idade de índole suprassensorial (objetividade). — O qual é postulado em que o próprio Pater terá encontrado, tudo o indica, não mais do que *estratagema* propício a justificar com maior coerência, e, pois, de modo mais convincente, “[the] unhappy crotchet of the diversity of the reason from the understanding”, (cw, p. 127) de que Coleridge se apropriara.

Inevitavelmente, tal atitude coloca Pater, inicialmente, mais à esquerda de Kant, quando o Criticismo deste último é considerado no seu todo; mais próximo, portanto, do ceticismo e da suspensão de juízo à Montaigne, que já o vimos fazer remontar, em *Plato and Platonism*, a uma das faces de Jano teóricas do pensamento de Platão; e, por conseguinte, mais ex-cêntrico do que o próprio Kant quer à epistemologia teórico-prática de Fichte, quer à objetivação ou materialização, que Schelling e Hegel efetuaram, da formalidade a que a lei prática se atém tanto no pensamento de Kant como no de Fichte.⁵⁹

Tendo, eu, posto isso em evidência, voltemos a nossa atenção de novo para o *Sistema do Idealismo Transcendental*, com vista a concretizarmos dois intentos que se relacionam intimamente.

Trata-se, por um lado, do intento de perceber com maior evidência as razões por que Schelling exige da filosofia transcendental fundamentação da verdade última de todo o conhecimento, e não fundamentação exclusivamente do conhecimento de índole teórica. Ou seja, fundamentação exclusivamente da identidade entre conceito e objeto, que, só por si, se configuraria identidade entre CERTEZA (por parte das nossas representações) e VERDADE (do mundo objetivo).

Trata-se, por outro lado, do intento de perceber adequadamente, à luz da exigência que acabo de explicitar, a crítica que Pater tece em *Plato and Platonism*, como havemos constatado mais do que uma vez, às “reafirmações metafísicas” que, no “mundo moderno,” se estendem “de

Descartes a Hegel,” e a cujas “pretensões” o ceticismo e a suspensão de juízo — que, no próprio “mundo moderno,” remontam sobretudo a Montaigne — fizeram frente “saudavelmente” (“wholesomely”). (PP, p. 193)

Como vimos já, o fundamento último de todo o conhecimento é, para Schelling, a autoconsciência, cuja identidade original, a identidade sujeito–objeto, “circunscreve completamente o horizonte do nosso saber”. Sendo que é daí, que decorre que a filosofia transcendental schellinguiana — que, precisamente, identifica tal identidade (a identidade sujeito–objeto) como fundamento último — haja de ser alvo de exigência de certeza absoluta com relação não apenas ao conhecimento teórico, por exemplo, mas sim com relação a *todo* o nosso conhecimento. Vale dizer, mas sim com relação a *o conhecimento*.

Ora, ocorre, contudo, que, para poder ser conceitualizado e fundamentado, *todo* o nosso conhecimento terá, necessariamente, de ser reduzido a certas convicções originais ou *pré-críticas*. De onde resulta que a tarefa de fundamentar, justificar ou vindicar a verdade de *todo* o nosso conhecimento haja de coincidir com a tarefa de fundamentar, justificar ou vindicar a verdade de tais convicções originais e, por isso, *inevitáveis*. Vale dizer a verdade de convicções que, só por si, configuram a chamada “condição humana.”

Schelling reduz essas mesmas convicções a duas grandes convicções ou certezas de índole imediata (ao invés, pois, de de índole imediata),

De tais duas grandes convicções de índole epistemológica, a primeira é a que a teoria do conhecimento designa REALISMO INGÉNUO OU ACRÍTICO.⁶⁰

Trata-se, como o próprio Schelling põe em evidência, ecoando Hume, da convicção de que “there... exists a world of things outside and independent of us”, e de que “our presentations are so far coincident with it that there is *nothing* else in things save what we attribute to them.”⁶¹

A segunda grande convicção é a de que “presentations, arising *freely and without necessity* in us, pass over

from the world of thought into the real world, and can attain objective reality.”⁶²

A primeira destas duas convicções obriga-nos a pressupor que o mundo objetivo se encontre apoditicamente determinado por determinante independente de nós que, com determiná-lo (com determinar o mundo objetivo), determine idêntica e imediatamente as representações que dele temos. Ou seja, obriga-nos a partir do princípio de subsistir identidade entre mundo objetivo e mundo subjetivo, em resultado de as determinações que configurem um deles serem indistintas das determinações que configurem o outro.

Em vista disso, a validação dessa (primeira) convicção original terá de passar pela explicação da possibilidade de identidade entre CERTEZA (subjetiva) e VERDADE (objetiva), a qual, sendo assim, é validação que terá de caber à filosofia teórica.

Por outro lado, a segunda de tais duas grandes convicções obriga-nos a pressupor não só que a determinação do mundo objetivo seja alterável, mas também que o seja por via da causalidade das nossas próprias representações.

Em vista disso, a validação dessa (segunda) convicção original terá de passar pela explicação da possibilidade de o mundo objetivo ser determinado pela atividade livre (subjetivamente indeterminada) do pensamento ou da inteligência, a qual, sendo assim, é validação que terá de caber à filosofia prática.

Se se atentar bem nesta justificação da divisão da filosofia transcendental em Filosofia Teórica e Filosofia Prática, e se, de par a par, se mantiver em mente quanto heidito com relação à crítica que Schelling tece ao KANTISMO, verificar-se-á, sem dúvida, o seguinte: que essa mesma divisão da filosofia transcendental em função das “convicções cuja validade ela vindica”⁶³ aponta já para o aspeto da filosofia transcendental de Kant que o próprio Schelling identifica como o seu ponto fraco.

Refiro-me às relações que, segundo ele, Schelling, Kant não explicara devidamente: as relações entre a supressensorialidade da coisa-em-si e, por outro lado, a supressensorialidade da lei moral da razão prática, *qua* garantia de liberdade, por parte do sujeito, não menos da mesma índole (não menos de índole supressensorial).

Sem dúvida, não será errado afirmar que a incapacidade de explicar devidamente tais relações foi um dos preços que Kant teve de pagar, para poder continuar a advogar na *Crítica da Razão Prática*, tal como na *Crítica da Razão Pura*, separação entre mundo fenomenal e mundo numenal.

Como não poderá deixar de ser claro neste momento, trata-se de separação que Schelling necessariamente teria de submeter a abolição, com vista a poder fundamentar *todo* o conhecimento a partir exclusivamente do princípio de subsistir identidade entre sujeito e objeto, e, pois, entre objeto e sujeito. Sendo que Pater — atente-se — jamais poderia ter esposado tal abolição, em virtude de, opostamente ao próprio Schelling, se ter recusado *ab initio* a esposar o resultado primeiro da *Crítica da Razão Prática*: a postulação de substancialidade por parte das ideias da razão teórica.

Com este importante parêntesis em mente, voltemos ao que eu estava a expor dois parágrafos atrás.

As duas grandes convicções originais que atrás explicitiei, a partir das quais Schelling bifurca a filosofia transcendental em filosofia teórica e prática, configuram-se, obviamente, convicções contraditórias e, pois, antagónicas.

A validação da primeira delas exige da filosofia teórica certeza que necessariamente implica abrir mão da certeza que cabe à filosofia prática garantir. Por seu turno, a validação da segunda exige da filosofia prática certeza que necessariamente implica abrir mão da certeza que cabe à filosofia teórica garantir.

Ora, em face disso, toda a filosofia transcendental que, como a de Schelling, intente garantir verdade absoluta por parte de *todo* o conhecimento — e, pois, garantir

verdade que Pater jamais pressupôs haver de se configurar isso mesmo, verdade, — terá necessariamente de resolver a contradição a que me referi. Isto é, terá de provar que a contradição entre a validação da primeira e a validação da segunda de tais duas convicções originais por parte de todo o conhecedor humano se configura tão-somente contradição aparente. Vale dizer, que, afinal, se depara tanto com efetiva possibilidade de o nosso conhecimento ser verdadeiro (possibilidade de subsistir identidade entre sujeito e objeto) como com efetiva possibilidade de a nossa vontade devir realidade (de a nossa vontade ser livre).

Chegado aqui, leitor menos familiarizado com o pensamento de Schelling talvez se interrogue que malabarismos lógicos e metafísicos terão permitido a Schelling resolver tal contradição, e, pois, levar a cabo tais duas validações.

Acontece, contudo, que, de algum modo, já dei resposta a essa (presumida) interrogação. Em concreto, quando, bastantes páginas atrás (*vide supra*, p. 54), afirmei que o *Sistema do Idealismo Transcendental* nos apresenta “exposição do Idealismo fichtiano” de acordo com a qual a “inegável e inevitável necessidade” com que o Eu universal de Fichte terá de se deparar, em virtude de se confrontar com Não-Eu, se encontra reconciliada com a afirmação fichtiana “de substancialidade absoluta por parte do Eu”.

É que, se temos, por um lado, que se não poderá pensar identidade entre mundo subjetivo e mundo objetivo na ausência de “inegável e inevitável necessidade” de as determinações que configurarem um deles coincidirem com as determinações que configurarem o outro, também temos, como o próprio Schelling dá a ver, que

How both the objective world accommodates to presentations in us, and presentations in us to the objective world, is unintelligible unless between the two worlds, the ideal and the real, there exists a *predetermined harmony*.

Ou seja, também temos, por outro lado, que a “harmonia” que haverá de se encontrar “pré-estabelecida” entre tais dois mundos (o subjetivo e o objetivo) não terá necessariamente de se configurar ausência de liberdade para o primeiro deles (o mundo subjetivo). Ao invés, por conseguinte, do que, do ponto de vista do pós-Cartesianismo, haveria de decorrer da harmonia pré-estabelecida por Deus entre duas substâncias distintas, a *res cogitans* e a *res extensa*.⁶⁴

Como as palavras que imediatamente se seguem às que acabo de citar nos dão a ver, terá, pois, de se tratar de “harmonia pré-estabelecida” de natureza assaz diferente desta última:

But this later [*predetermined harmony*] is itself unthinkable unless the activity, whereby the objective world is produced, is at bottom identical with that which expresses itself in volition, and vice versa.⁶⁵

De acordo com Schelling, portanto, a resolução da contradição de que atrás falei decorre de se perceber que a atividade da nossa vontade, que é conscientemente livre, coincide com a atividade que, sem ter consciência de o fazer, produz o mundo objetivo. Decorre de se perceber, por palavras, agora, de Schelling, que “the same activity which is *consciously* productive in free action, is productive *without consciousness* in bringing about the world.”⁶⁶

Obviamente, já não nos vemos, aqui, confrontados, como ocorre ao nos confrontarmos com o KANTISMO, com atividade sintética por parte da imaginação produtiva e da apercepção transcendental, mas sim com atividade livre por parte de Eu numenal. Isto é, com atividade livre por parte do Eu que, de acordo com a segunda *Crítica*, a razão prática teria de postular na qualidade de ente indeterminado pela causalidade do mundo fenomenal, e, pois, também por parte do Eu que Fichte, em decorrência disso mesmo, já havia feito assumir o lugar que Kant salvaguar-

dara para a identidade, meramente de índole lógica, da apercepção transcendental.

Contudo, continua a tratar-se de atividade livre por parte de Eu que é passível de devir Eu empírico tão pouco quanto o é, adentro o KANTISMO, a própria apercepção transcendental — em virtude de se encontrar transcendentemente subsumido por Eu Absoluto, *qua*, agora, Razão Universal e, por conseguinte, *qua* razão que haverá por força de se configurar indistintamente sujeito e objeto, inteligência e Natureza, ent(e)idade incondicionada e condicionada, infinita e finita, absoluta e relativa.

Refiro-me, atente-se, com vista a perceber quão efetivamente longe de Kant, e, pois, de Pater, já nos encontramos — refiro-me, dizia, à Razão Universal que viria a redundar no aparecimento da “fórmula Hegeliana” que, como tenho vindo a pôr em pauta vez após vez, continuamente suscitou em Pater (sobretudo, no Pater de “Coleridge’s Writings”) ⁶⁷ profunda repulsa: a fórmula “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und das was wirklich ist, das ist vernünftig.” ⁶⁸

Agora, tendo chegado aqui, interessa-nos passar a perceber o seguinte: que, com solucionar a contradição de que atrás eu falava via da ideia de RAZÃO OU DE ATIVIDADE INTELIGENTE simultaneamente livre e absolutamente determinada, simultaneamente prática e teórica, Schelling acabou por excluir a possibilidade de essa mesma contradição poder ser resolvida pela filosofia transcendental na qualidade ora de filosofia teórica, ora de filosofia prática.

Isso, pelo motivo de, face à bivalência que terá de decorrer do seu carácter absoluto, face à *indiferença* entre a sua subjetividade-objetiva e a sua objetividade-subjetiva, tal Razão Universal só poder devir *objeto* da sua própria autorreflexão. E, porquanto, só poder ser validade por filosofia que, tal como ela, seja simultaneamente teórica e prática; que, tal como ela, seja produção (de objetividade) por parte de produtor-intuínte (por parte de subjetividade) que se não possa intuir na qualidade de produtor, e que, sendo assim, se conheça apenas na qualidade de

intuínte (*Anschauendes, intuitant*) de intuído (*Angeschauendes, intuited*) que ele mesmo haja produzido inconscientemente. Como Schelling afirma:

In philosophizing, one is not simply the object of contemplation, but always at the same time the subject. Two conditions are therefore required for the understanding of philosophy, *first* that one be engaged in a constant inner activity, a constant producing of these original acts of the intellect; and *second*, that one be constantly reflecting upon this production; in a word, that one always remain at the same time both the intuited... and the intuitant.

Through this constant double activity of producing and intuiting, something is to become an object, *which is not otherwise reflected by anything.*

Eis, agora, que acontece que

...this coming-to-be-reflected of the absolutely non-conscious and nonobjective is possible only through an *aesthetic act* of the imagination.⁶⁹

De novo, de modo algum se trata aqui de ato sintético por parte da imaginação que Kant designa “imaginação produtiva” (*produktive Einbildungskraft*). Trata-se, agora, de ato produtivo que se constitui intuição intelectual, e que, sendo assim, é levado a cabo por imaginação que, de par a par com haver de tomar do entendimento forma (*a priori*) que lhe caiba impor à matéria que a intuição sensível receba (*a posteriori*), haverá de fornecer, de pôr, simultaneamente, tal matéria. Com o resultado, como se percebe, de aquele mesmo ato devir tanto imposição de forma (*qua* determinação) como produção de matéria (*qua* determinado). Daí decorrendo que haverá de subsistir identidade entre a própria forma e a própria matéria, entre determinante e determinado, não obstante a consciência produtiva se não intuir como tal, com o resultado de, agora

qua consciência meramente intuitiva, se deparar com o produzido—intuído apenas *qua* intuído, e, pois, *qua* dado ou oposição (*Gegensetzung*).

Chegados aqui, encontramos-nos mais próximos de constatar, na penúltima subsecção do presente capítulo, como Pater reage, em “Coleridge’s Writings,” à concepção de CRIAÇÃO ESTÉTICA que resulta do modo schellinguiano de afirmar identidade racional entre sujeito e objeto, idealidade e realidade, inteligência e Natureza. Por agora, antecipemos apenas algumas palavras com respeito a tal concepção de CRIAÇÃO ESTÉTICA.

Começemos por tomar conhecimento das seguintes palavras de Schelling:

It is... postulated that this simultaneously conscious and nonconscious activity will be exhibited in the subjective, in *consciousness itself*.

There is but one such activity, namely the *aesthetic*, and every work of art can be conceived only as a product of such activity. The ideal world of art and the real world of objects are therefore products of one and the same activity; the concurrence of the two (the conscious and the nonconscious) *without* consciousness yields the real, and *with* consciousness the aesthetic world.

The objective world is simply the original, as yet unconscious, poetry of the spirit; the universal organon of philosophy — and the keystone of its entire arch — *is the philosophy of art.*⁷⁰

A razão, a inteligência ou o espírito que, inconscientemente, cria e se configura o mundo objetivo ou real é, pois, a razão ou inteligência que, conscientemente, cria e se configura o mundo ideal da arte.

Enquanto atividade produtora do mundo real e objetivo, esse mesmo espírito (*Geist*), pela razão de se “perder” em tal atividade produtora, de se “perder” de si mesmo, não poderá ter consciência dela (atividade produtora).

Daí decorrendo que, ao intuir ou pensar *em momento posterior* quanto ele mesmo haja criado *em momento anterior*, só o poderá intuir ou pensar na qualidade de *dado*; como ente que ele mesmo não haja *posto* subjetivamente (idealmente), e que, por tal, haja *chegado* até ele como ente ou objeto (matéria) passivamente recebido do exterior.

Enquanto atividade produtora do mundo ideal da arte, tal espírito devém, pelo contrário, intuente de si mesmo *qua* produtor. Daí decorrendo, agora, que, ao intuir ou pensar *em momento posterior* quanto ele mesmo haja criado *em momento anterior*, só o poderá intuir ou pensar na qualidade de *posto*; como ente que ele mesmo haja *posto* subjetivamente (idealmente), e com que, por tal, não possa vir a deparar-se — como, de facto, não pode todo e qualquer artista — na qualidade de ente ou objeto passivamente recebido do exterior.

Consequentemente, a única diferença que, deste ponto de vista, poderá subsistir entre realidade—objetividade (Natureza) e idealidade—subjetividade (obra de arte) é a que resulte de a primeira (Natureza) carecer de consciência da sua própria idealidade, e de, inversamente, a segunda (obra de arte) carecer de consciência da sua materialidade.

À parte desta diferença exclusiva, o mundo real haverá de se constituir, do ponto de vista de Schelling, tão obra de arte, por parte de Espírito Absoluto, quanto o mundo ideal da arte. — Quanto, pois, *the House Beautiful*, a que Pater se refere em vários passos da sua obra. Neste, de “Postscript,” por exemplo:

The words, *classical* and *romantic*, although, like many other critical expressions, sometimes abused by those who have understood them too vaguely or too absolutely, yet define two real tendencies in the history of art and literature. Used in an exaggerated sense, to express a greater opposition between those tendencies than really exists, they have at times tended to divide people of taste into op-

posite camps. But in that *House Beautiful*, which the creative minds of all generations — the artists and those who have treated life in the spirit of art — are always building together, for the refreshment of the human spirit, these oppositions cease; and the *Interpreter* of the *House Beautiful*, the true æsthetic critic, uses these divisions, only so far as they enable him to enter into the peculiarities of the objects with which he has to do. (APP, p. 241) ⁷¹

5.3.2. A estética de Pater e as estéticas de Kant, de Schelling e de Hegel: brevíssima antecipaçoã parentética

A distinção que até aqui nos trouxe e que tanto labor nos há exigido, a distinção entre os modos de o IDEALISMO TRANSCENDENTAL kantiano e o IDEALISMO TRANSCENDENTAL schellinguiano formularem relação entre forma (subjetividade) e matéria (objetividade), é assaz importante, no contexto de qualquer estudo “sério” do pensamento de Pater.

Por que razão?

Sobretudo pela razão de ter sido em decorrência de a terem ignorado ou menosprezado — tanto quanto consigo alcançar, — que alguns críticos da obra de Pater (Anthony Ward, por exemplo) têm afirmado deparar-se, na estética que o próprio Pater acabou por fazer sua, com tendências que ajuízam de profundo pendor hegeliano, ainda que, na verdade, toda a obra pateriana “grite” bem alto, a quem a souber “ouvir,” tratar-se de tendências de pendor kantiano.

No último capítulo deste estudo, irei provar a correção do que acabo de afirmar. Significa isto, irei pôr em evidência que a estética que Pater acabou por acatar se revela estética decalcada, por assim o dizer, da estética de Kant. Bem como irei pôr em evidência que é sobretudo dessa circunstância, que decorre Pater entender a obra

de arte, *qua* conjugação estética de forma e de matéria, como criação ou produção de carácter subjetivo, e, pois, como Kant, ao invés de a entender (a obra de arte) como criação ou produção de carácter objetivo, e, pois, como Schelling e Hegel. — Como se acaba de constatar.

Ao fazê-lo, e para me não repetir desnecessariamente, não irei voltar a falar diretamente da diferença a que ora me estou a referir: da diferença imensa — e de consequências imensamente significativas — entre os modos de Kant e Pater, por um lado, e Schelling e Hegel, por outro, entenderem a relação entre forma (subjetividade) e matéria (objetividade).

Convém, por isso, não *perdê-la de vista*. Já que mantê-la em mente irá permitir-nos, ao chegarmos ao último capítulo deste estudo, perceber que o facto de Pater ter acabado por adotar a estética kantiana se não configurava acaso, mas sim consequência praticamente necessária de se ter orientado no pensamento — para o ecoar ecoando (MEI, p. 127) o título de Kant (*Was heißt: sich im Denken orientieren?*) — pela sua interpretação dos principais pressupostos e das principais conclusões da epistemologia kantiana.

No entretanto, irei falar com mais detalhe, na penúltima subsecção do presente capítulo, do entendimento schellinguiano de OBRA DE ARTE, na qualidade de entendimento decorrente da epistemologia e da cosmologia de Schelling. Bem como irei falar, então, tal como já disse, da reação de Pater a essa mesma forma de entender a obra de arte.

5.3.3. Pater falando de Schelling, ao falar de Coleridge, pela perspectiva de Kant: “What an almost bodily distemper there is in that!” ou a “síntese metafísica” de Schelling

Antes de iniciar a exposição que agora terminei, a exposição de quanto Pater terá tido reconditamente em

mente, ao se referir negativamente, em *Plato and Platonism*, à exigência de verdade absoluta que caracteriza o Neoplatonismo em termos gerais, e, pois, a filosofia de Schelling em termos particulares, — antes de iniciar a exposição que agora terminei, dizia, afirmei que, depois de a finalizar, iríamos voltar a nossa atenção para a crítica que Pater tece, em “Coleridge’s Writings,” ao “Schellinguismo.” É, pois, chegada a altura de o fazer, bem como de completar o estudo dos segundo, terceiro e quatro aspetos que atrás detetei e explicitiei (*vide supra*, pp. 56–57), na qualidade de aspetos determinantes do antagonismo Pater/Schelling. — O qual, repito, é antagonismo que só poderia fazer que o pensamento de Pater se situasse tão perto do DUALISMO de Kant quão longe se encontrasse do MONISMO ESPIRITUALISTA de Schelling e de Hegel, e, pois, do IDEALISMO ABSOLUTO desses dois filósofos.

A crítica que Pater tece ao IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel em “Coleridge’s Writings” parece-me revelar, com relativa clareza, a filiação kantiana dos seus principais contra-argumentos — não obstante praticamente nada deixar transparecer, naquele ensaio, que, ao escrevê-lo, Pater tinha consciência (ou plena consciência) desse facto.

Digo “praticamente nada,” porque, na verdade, a crítica que Pater igualmente tece, em “Coleridge’s Writings,” aos principais pressupostos da epistemologia kantiana só poderá suscitar, em leitor não familiarizado com o percurso que nos conduz de Kant a Hegel, a convicção que já vimos ter suscitado em Hans Proesler. Nomeadamente, a convicção de que, com o Schellinguismo e o Hegelianismo, Pater rejeitou, desde o princípio, na sua *totalidade*, o KANTISMO.

Contudo, o que, na verdade, ocorreu, como tenho vindo a pôr em evidência, foi que Pater começou por recusar, pleno de coerência intelectual, apenas a filosofia prática de Kant — como, aliás, leitura atenta de “Coleridge’s Writings” revelará a quem souber detetar quando, sem o deixar transparecer, Pater está, ali, a “lutar” contra

Schelling e Hegel com armas que o próprio Kant lhe havia fornecido.

Trata-se, sabemos-lo já sobejamente, da filosofia (a filosofia prática de Kant) a partir da qual Schelling e Hegel haviam gradualmente chegado à conclusão — via de Fichte — de que a coerência de qualquer sistema filosófico pós-kantiano teria de ser alcançada por via de este último se configurar MONISMO ESPIRITUALISTA e, logo, IDEALISMO ABSOLUTO.

Trata-se também, porém, da filosofia de que o Pater mais maturo (ou menos ousado) de escritos mais tardios viria a aproximar-se, como já referi, depois de a ter temperado com o ceticismo epistemológico que sempre deduzira da primeira *Crítica*, bem como com “suspensão de juízo,” que herdara sobretudo de Montaigne. Logo, trata-se também, em parte, afinal, da filosofia que viria a sustentar dúvida pateriana com respeito a haver ou não haver Razão Universal transcendente (nunca imanente!) — a qual, como já vimos (*vide* I, pp. 345–346), tão bem se configura dúvida cética com relação si mesma (e, pois, dúvida inteligente e assaz honesta) no epitáfio que Pater escolheu para a sua “última morada:” *in te Domine Speravi* (“Em ti, Senhor, tive esperança”).

Agora, quanto Pater tem a dizer, em “Coleridge’s Writings,” acerca do pensamento de Schelling pode ser dividido em duas grandes preocupações.

Uma preocupação (1) tem a ver com a cosmologia — o MONISMO ESPIRITUALISTA, o PANTEÍSMO, o ABSOLUTISMO ONTOLÓGICO — que Schelling defende, e, por conseguinte, com a epistemologia — o IDEALISMO ABSOLUTO — que teria de se lhe encontrar subjacente, de que ela, cosmologia, teria, pois, de ser expressão.

A outra preocupação (2) tem a ver com o entendimento de OBRA DE ARTE e de PROCESSO DE CRIAÇÃO que decorre diretamente, como já vimos, de Schelling ter concluído, com base em tal epistemologia, que Natureza (realidade) e Arte (idealidade) se configuram *momentos* dife-

rentes da poesia (*Poesie*), da atividade criadora, de Espírito Universal (*Weltgeist*).

A outra preocupação tem, pois, a ver com o entendimento de OBRA DE ARTE e de PROCESSO DE CRIAÇÃO que, como Pater afirma e é sobejamente sabido, Coleridge foi “beber” à obra de Schelling — a qual era praticamente desconhecida na Inglaterra de então, e com que muito poucos se encontravam familiarizados, ao invés de Pater, até mesmo na Inglaterra que assistiu ao aparecimento, nos escaparates, de “Coleridge’s Writings.”

Voltemos a nossa atenção para a primeira dessas duas preocupações, que corresponde, *grosso modo*, aos cinco aspetos que atrás explicitiei (*vide supra*, pp. 56–57). A segunda preocupação, que, afinal, se entretetece com a primeira, irá merecer-nos atenção mais exclusiva na próxima subsecção do presente capítulo, a subsecção 5.3.5.

Se leitor que haja persistido em me ler ainda se lembrar do que escrevi acerca de “Coleridge’s Writings” no primeiro capítulo, e, pois, no início do primeiro volume, verificará agora que Pater inicia esse seu ensaio (como, afinal, dificilmente poderia não ter sido) já tendo em mente a crítica que, após umas quantas páginas, tece explicitamente ao “Schellinguismo” de Coleridge. Verificará, portanto, que “Coleridge’s Writings” não nos revela Pater cujo pensamento seja ainda imaturo e confuso — como vimos McGrath afirmar, — mas sim Pater que, apesar de jovem, manifestamente já leu e aprendeu o suficiente, para saber com clareza em que direção teórica específica deseja empreender a *peregrinação* de sua vida intelectual, bem como, por conseguinte, por que caminhos não quer, nem pode, enveredar, por determinação das tendências marcantes da sua estrutura psíquica e do seu temperamento.

Como vimos, Pater começa “Coleridge’s Writings” contrapondo o espírito dos tempos modernos, o espírito relativo, ao espírito ultrapassado e retrógrado (*arriéré*) das filosofias do espírito absoluto. Isto é, das filosofias, pré e pós-kantianas, que se hão constituído defesa mediata de

coincidência entre CERTEZA (pensamento) e VERDADE (realidade objetivo).

Tendo em mente as implicações de uma das tradicionais maneiras de entender tal coincidência, o PANTEÍSMO ou o ANIMISMO, e já com o “Schellinguismo” na mira, Pater passa, de seguida, a tecer contraste entre as diferentes formas como o sentimento panteísta se manifesta em Wordsworth e em Coleridge. Antes de o fazer, profere, porém, palavras que, para além de estabelecer ponte entre a sua inicial defesa do relativismo epistemológico e esse mesmo contraste, nos informam de modo inequívoco das preferências mentais que autoralmente irão fazer que este último, contraste, penda a favor do poeta de “Tintern Abbey.” Estou a referir-me ao passo, que já analisámos, em que Pater afirma:

To suppose that what is called “ontology” is what the speculative instinct seeks is the misconception of a backward school of logicians. Who would change the colour or curve of a roseleaf for that οὐσία ἀχρώματοδ, ἀσχημάτιστος, ἀναφής. A transcendentalism that makes what is abstract more excellent than what is concrete has nothing akin to the leading philosophies of the world. (cw, p. 108)

Tal como Coleridge, Wordsworth tinha-se mostrado convencido, para citar Fernando Pessoa, não de que a Natureza se configura “partes sem um todo,”⁷² mas sim todo sem partes. Tinha-se, pois, mostrado convencido de se deparar com coincidência entre o Absoluto e Ilimitado, Deus, com o Limitado ou Feito *Res* (*be-dingt*).

No entanto, contrariamente ao que acontecera com Schelling e com Coleridge, essa convicção não impediu Wordsworth a avaliar a ideia de TODO, *qua* totalidade absolutamente incondicionada (*absolut unbedingte*), “mais excelente” do que as partes, que sempre haverão de ter de ser pensadas na qualidade de determinações internas ao próprio todo.

O animismo de Wordsworth era ainda, por assim o dizer, animismo primitivo; sentido, ao invés de pensado: “that flawless temperament in Wordsworth... keeps his conviction of a latent intelligence in nature within the limits of sentiment or instinct, and confines it to those delicate and subdued shades of expression which perfect art allows”. (cw, p. 109)

Em Wordsworth, conseqüentemente, a convicção, pré- e pós-kantiana, de se deparar com “certain latent affinities between nature and the human mind, which reciprocally gild the mind and nature with a kind of ‘heavenly alchemy’”, (cw, p. 108) não resultara (precisamente por ser convicção imediata ou irrefletida) em *separação* entre conceito (e.g., ROSA) e realidade (e.g., “esta rosa”), a qual é separação com que, inversamente, se depara na escrita de Coleridge e no pensamento filosófico de Schelling. — Em conseqüência, paradoxalmente, de afirmação reflexiva—mediata de identidade original entre Ideia (forma), conceito (forma) e intuição do objeto (matéria).⁷³

Ao construir ponte sobre o abismo entre conceito—sensibilidade e coisa-em-si, o abismo que Kant cavara, via da sua revolução de índole epistemológica, Schelling — e, com ele, Coleridge — havia voltado a Platão e invertido a hierarquização kantiana das relações que pressupostamente haverão de subsistir entre entendimento e razão.

Contrariamente ao que Wordsworth fizera na sua poesia, contrariamente ao que toda a “arte perfeita” (cw, p.109) faz, Schelling havia dissociado IDEIA de SENTIMENTO, IDEALIDADE de REALIDADE. Isto é, havia identificado a ideia, que sempre haverá de se configurar produto de abstração das séries concretas da realidade (mera forma, ausência total de conteúdo material), com o produtor da própria abstração, a faculdade da razão. Sendo que, por esse modo, havia valorado a ideia “mais excelente” quer do que a concretude da realidade, quer do que o *configurador* desta última: o entendimento.

No que respeita à arte, Pater, porém, permaneceu do lado de Wordsworth, em cuja poesia continuamente

deparou com aplicação efetiva de seus próprios “preceitos de perfeição na arte”, (APP, p. 28) os quais — iremos vê-lo — são preceitos que muito se aproximam dos da terceira *Crítica*. Isto é, são preceitos que muito se aproximam dos de Kant.

No que respeita à especulação filosófica, Pater — é preciso percebê-lo — permaneceu do lado de Kant, que deu a saber que, *qua configurador* sintético, o entendimento é anterior (*a priori*) a suas *configurações*, e, logo, “maior” não só do que tais *configurações*, mas também do que a totalidade formal, incondicionada, a que a razão as submete. Como o próprio Pater afirma:

...one... must.. not seek to stereotype any one of the many modes of... [inward] life; one must *acknowledge that the mind is ever greater than its own products*, devote ideas to the service of art rather than of γνῶσις, *not disquiet oneself about the absolute....* (cw, pp. 110–111. A ênfase é minha.)

Segundo Pater, já o vimos, o erro de Coleridge decorreria de incapacidade para se deixar levar pelas marés do espírito do seu tempo (*Zeitgeist*), e, pois, para abraçar o “espírito relativo.” A qual, incapacidade, não poderia deixar de ser reforçada pela convicção de a mente ter sido “vulgarized or dejected... by the acquisition of new knowledge about itself in the ‘*éclaircissement*’ of the eighteenth century”. (cw, p. 111)

Trata-se de banalização (*vulgarization*) e de desânimo (*dejection*) que Coleridge vira decorrer sobretudo de separação entre CERTEZA (episteme) e VERDADE (objetividade *ex mente*), *qua* separação que o EMPIRISMO, “the colourless English philosophies”, (cw, p. 117) *decretara* ao pensamento filosófico. — Assim agindo (o EMPIRISMO) em oposição a Descartes e ao RACIONALISMO em geral, com a consequência de, sobretudo a partir de Hume, ter dado azo a negação da *tradicional* e *enobrecedora* apoditicidade do conhecimento humano.

Por conseguinte, Coleridge, que, “desde a infância,” tivera “fome de eternidade” (“from boyhood... had ‘hungered for eternity’” — cw, p. 116) não poderia ter deixado de interpretar essa mesma separação como rutura com o caminho intelectual por que ansiava prosseguir. Isto é, com o caminho em que vislumbrava satisfação de sua entranhada expectativa (“Felt in the blood, and felt along the heart”) de confirmação *moderna* de acesso, por parte do nosso conhecimento, a verdade absoluta. Ao passo que Pater, discípulo de Hume, de Kant e de Montaigne — ao invés de, como Coleridge, discípulo de Schelling, — se reconciliara de todo com a circunstância de tal acesso ter devindo, a partir de Kant, não mais do que persistente, mas inútil, ilusão.

Condenado a viver em mundo de pequenas verdades relativas e fugidias, qual órfão em demanda de mítico seio materno, ou qual náufrago a nadar, notívago, para anco inatingível, Coleridge aportara, por fim, à filosofia de Schelling — a qual, com sua recuperada dádiva de “síntese metafísica,” lhe dera promessa de saciar seu “inato apetite” (“inborn-taste”) por “filosofia transcendental.” (cw, p. 117)

Para o jovem Pater, contudo, a peregrinação espiritual de Coleridge mais não fora do que aventura antiga, que nele inutilmente se repetira.

Porque a inteligência lhe quartava a ilusão e a sensação lhe contornava o coração, bem como porque se encontrava de todo consciente, desde o início, que o avanço circular da Mente Ocidental haveria de retornar repetidamente ao Neoplatonismo ou à “seita parmenidiana,” a Platão e a Parménides, — por tudo isso, Pater via no NEO-PANTEÍSMO e NO IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling não, como Coleridge, viela salvífica de recuperação e revalidação dos *Champs Elysée* soterrados do Cristianismo, mas flor do espírito a espigar, serôdia, de semente contumaz e, por isso, assaz antiga.

Isto significa que quanto, vindo da Alemanha, se configurava, para Coleridge, maná tamanho no seio desértico da Modernidade, se configurava, para Pater, manifestação

moderna, mas *medieva*, romântica, retrógrada, saudosista, de mero tropismo, por parte do animal humano, por totalidade e verdade absolutas:

...certainly that which is common to Coleridge and Schelling is of earlier origin than the Renaissance. Schellingism, the "Philosophy of Nature," is indeed a constant tradition in the history of thought; it embodies a permanent type of the speculative temper. (cw, p. 118)

Para Pater, que, em "Coleridge's Writings," se proclama relativista não só por proclividade de índole pessoal, mas também por proclividade de índole histórico-cultural, o "espírito relativo" não poderia deixar de se provar tão antigo, afinal, quanto o "espírito absoluto." Isto é, não poderia deixar de se provar "permanente tipo do temperamento especulativo." Com o resultado de que, para ele, Pater, esposar um ou o outro de tais dois "tipos" opostos e historicamente recorrentes de "espírito" sempre haveria de se mostrar escolha que, a ser feita com inteligência, se deixaria determinar não tão-somente pelas apetências de índole sentimental-intelectual deste ou daquele "temperamento especulativo" específico (deste ou daquele indivíduo), mas também, se não mesmo sobretudo, pelas tendências supra-individuais do "temperamento especulativo" de cada momento histórico-cultural.

Ora, sendo assim, compreender adequadamente cada um de tais dois grandes "tipos" opostos de "temperamento especulativo" não poderá deixar de consistir em detetar em cada um deles marcas essenciais, e, pois, permanentes. — Na qualidade de marcas, por conseguinte, que, de par a par com as variantes características de cada uma de suas recorrências, haverão de fazer de cada um deles, "tipos" de "temperamento especulativo", "indeed a constant tradition."

Não se tratará, é óbvio, de assumir como trans-temporalmente constitutivo, e, pois, como absolutamente

imutável, lógicos (conceito, se se preferir) abstraído de série de instanciações histórico-culturais de tais dois “tipos” de “temperamento especulativo” — já que:

Man is the most complex of the products of nature. Character merges into temperament; the nervous system refines itself into intellect. His physical organism is played upon not only by the physical conditions about it, but by remote laws of inheritance, the vibrations of long past acts reaching him in the midst of the new order of things in which he lives. When we have estimated these conditions he is not yet simple and isolated; for the mind of the race, the character of the age, sway him this way or that through the medium of language and ideas. It seems as if the most opposite statements about him were alike true; he is so receptive, all the influences of the world and of society ceaselessly playing upon him, so that every hour in his life is unique, changed altogether by a stray word, or glance, or touch. The truth of these relations experience gives us; not the truth of eternal outlines effected once for all, but a world of fine gradations and subtly linked conditions, shifting intricately as we ourselves change; and bids us by constant clearing of the organs of observation and perfecting of analysis to make what we can of these. To the intellect, to the critical spirit, these subtleties of effect are more precious than anything else. What is lost in precision of form is gained in intricacy of expression. (cw, pp. 107–108)

Não se trata, não poderá tratar-se, efetivamente, de detetar “the truth of eternal outlines effected once for all”, sem entrar em conta com as características, mais ou menos *pontuais* ou específicas, de “the character of the age.” Pois o tempo não para — e, com ele, o espírito, — sempre, por conseguinte, nos confrontando (o tempo) com sucessivas instanciações específicas das marcas

essenciais a que me referi, as quais (instanciações) as determinam *in concreto*, historicamente, e, sendo assim, nos facultam detetar tão-somente relações (“relations”) de índole fenomenal e sintética, que nos são dadas *a posteriori* ou pela experiência (“experience”).

Trata-se, pois, pelo contrário, de encetar quanto a examinação de todas e quaisquer relações (“relations”) nos obriga a encetar. Isto é, alternar, no decurso do *movimento de vaivém* que caracteriza toda a análise que devenha síntese via de síntese que devenha análise, (i) visão microscópica das especificidades desta ou daquela instanciação com (ii) visão macroscópica, e, pois, comparativa, tanto das marcas recorrentes como das marcas descontínuas com que se depare na *totalidade* de instanciações. Vale dizer, tanto das marcas cuja recorrência indicie prefigurarem-se marcas essenciais com das marcas cuja descontinuidade indicie prefigurarem-se marcas acidentais.

“Detetar” significa, portanto, no contexto do que atrás disse, não “abstrair” ou “deduzir,” mas sim, pelo contrário, “inferir” ou induzir; não partir, por exclusão de descontinuidades, de *totalidade* de particulares (instanciações) para a construção de universal, e, pois, de *fórmula* abstratamente *maior* mas concretamente *menor* do que essa mesma *totalidade*, mas sim partir de particular (instanciação) para particular (instanciação) — sempre com inclusão tanto de continuidades (recorrências) como de descontinuidades (variações), — com vista a alcançar *totalidade* de marcas essenciais e acidentais cada vez mais compreensiva.

Como o próprio Pater afirma, muito embora referindo-se ao ato de “generalizar,” ao invés de ao ato de “detetar,” “Generalisation, whatever Platonists, or Plato himself at mistaken moments, may have to say about it, is a method, not of obliterating the concrete phenomenon, but of enriching it, with the joint perspective, the significance, the expressiveness, of all other things beside.” (PP, p. 159)

Em virtude de de igual modo confirmar a índole pateriana de quanto venho de explicitar, considere-se tam-

bém este outro passo de *Plato and Platonism*, no qual Pater explica os meandros da dialética platónica:

...the certainty, the absolute and eternal character, of such ideas involved, with much labour and scruple, repeated acts of qualification and correction; many readjustments to experience; expansion, by larger lights from it; those exclusions and inclusions, *debitæ naturæ* (to repeat Bacon's phrase) demanded, that is to say, by the veritable nature of the facts which those ideas are designed to represent. "Representation" was, in fact, twofold, and comprehended many successive steps under each of its divisions. The thought was to be adjusted, first, to the phenomena, to the facts, daintily, to the end that the said thought might just cover those facts, and no more. To the thought, secondly, to the conception, thus articulated, it was necessary to adjust the term; the term, or "definition," by which it might be conveyed into the mind of another. [...]

A method such as this, a process (*processus*)... which proceeded to truth, not by the analysis and application of an axiom, but by a gradual suppression of error, of error in the form of partial or exaggerated truths on the subject-matter proposed, found its proper literary vehicle in a dialogue, the more flexible the better. It was like a journey indeed, that essay towards Justice, for example, or the true Polity; a journey, not along the simple road to Athens, but to a mountain's top. The proportions, the outline, the relation of the thing to its neighbours,—how do the inexperienced in such journeys mistake them, as they climb! What repeated misconceptions, embodying, one by one, some mere particularity of view, the perspective of this or that point of view, forthwith abandoned, some apprehension of mountain form and structure, just a little short, or, it may be, immeasurably short, of what Plato would call the

“synoptic” view of the mountain as a whole. From this or that point, some insignificant peak presented itself as the mountain’s veritable crest: inexperience would have sworn to the truth of a wholly illusive perspective, as the next turn in the journey assured one. It is only upon the final step, with free view at last on every side, uniting together and justifying all those various, successive, partial apprehensions of the difficult way — only on the summit, comes the intuitive comprehension of what the true form of the mountain really is; with a mental, or rather an imaginative hold upon which, for the future, we can find our way securely about it.... (PP, pp. 178–180)

Schelling preocupara-se com alcançar INTUIÇÃO INTELLECTUAL da *história* da evolução da autoconsciência, da *história* da divisão do Ser e do Conhecimento em Sujeito e Objeto, na qualidade de divisão passível de ser re-conhecida como divisão meramente *virtual*, operada no seio da síntese (da identidade original) Sujeito–Objeto — entendida, esta, como síntese na ausência da qual o nosso conhecimento jamais poderia configurar-se certeza absoluta.

Desde o início, Pater preocupou-se com alcançar, sobretudo via de familiaridade com os objetos a que chamamos “arte,” INTUIÇÃO IMAGINATIVA da *história* da *construção* e interpretação *do* objeto, na qualidade já não só de objeto historicamente determinado, mas também na qualidade de objeto ontológica e epistemologicamente de todo não idêntico à mente dele mesmo, Pater, considerado como sujeito.

Schelling e, na sua esteira, Coleridge haviam encetado ascensão intelectual, montanha acima do conhecimento, tendo em vista, à partida, à semelhança de Descartes, término em cume específico. Haviam, pois (para continuar a usar a analogia de Pater), absolutizado escarpa que muito lhes aprazia, com o resultado de a re-conhecerem sob o aspeto almejado de montanha absoluta e, pois, para além de toda e qualquer outra possível montanha.

Já Pater, pelo contrário, sempre ensejou, no decurso de sua própria peregrinação intelectual, encetar ascensão à semelhança do Sócrates dos diálogos de Platão. Ou seja, como acabámos de o ver explicitar, subindo de escharpa a escharpa, até alcançar, sempre distante, afinal, sempre inacessível, cume altaneiro que lhe desse a conhecer sinopticamente, não menos do que imaginativamente, “what the true form of the mountain really is.”

É avistando Parménides de um tal cume, parado no tempo do sopé do Pensamento Ocidental, que ele, Pater, enceta relatar-nos a “verdadeira forma” do “tipo permanente do temperamento especulativo” que designa “Schellinguismo,” — com os olhos postos, muito mais acima, também em Proclo, Giordano Bruno, Baruch de Espinosa.

O “Schellinguismo,” diz-nos ele configura-se “That mode of conceiving nature as a mirror or reflex of the intelligence of man”, o qual é modo que, precisamente, “may be traced up to the first beginnings of Greek speculation.” (cw, p. 118)

Do ponto de vista do KANTISMO, a Natureza configura-se, sem dúvida alguma, “espelho ou reflexo da inteligência humana”, pois, enquanto produto da atividade sintética do entendimento, ela, Natureza, reflete-nos a forma sintética da nossa própria inteligência.

Trata-se, porém, neste caso, de REFLEXO de índole meramente formal. Isto é, trata-se de REFLEXO que compartilha identidade com o correspondente REFLETIDO, a inteligência humana, apenas parcialmente (pelo lado do que em ambos se prefigura forma). Sendo que isso decorre de a componente REALMENTE OBJETIVA do próprio REFLEXO — isto é, a componente real do fenómeno (*Phänomen*) ou da aparição (*Erscheinung*) — se configurar *dado* ou *oposição* (*Gegensetzung*) por parte do *espelho*, e, pois, componente que de todo não compartilha identidade com ele mesmo, REFLEXO. Vale dizer, e, pois, componente (real) que de todo não compartilha identidade com o REFLETIDO, a inteligência humana. Ao passo que, pelo contrário, a componente FORMALMENTE OBJETIVA (intersubjetiva) dele, REFLEXO, de

todo compartilha identidade com o próprio REFLETIDO (a inteligência humana), em virtude de se configurar *posição* (*Setzung*) por parte dele (REFLETIDO).

Ora, mesmo que Pater o não tornasse explícito, seria evidente, para leitor que me haja acompanhado até aqui, que não é a essa relação INTELIGÊNCIA—REFLEXO—ESPELHO que ele se está a referir no passo de “Coleridge’s Writings” que acabo de citar (o passo em que define “Schellinguis-mo”). Sendo que, se necessário fosse, bastaria, para confirmar a correção dessa minha asserção, trazer à mente que, em resultado de ilustrar o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano), a relação INTELIGÊNCIA—REFLEXO—ESPELHO que explicitiei no parágrafo anterior se mostra relação em que a componente formal, ideal ou subjetiva (intersubjetiva) do “reflexo” se configura tão-somente “that which is general or formal... that which modern criticism” — que é o mesmo do que dizer “o Kantismo” — “regards as the modification of things by the mind of the observer”⁷⁴. (cw, p. 118)

A relação específica a que me refiro, a relação REFLETIDO—REFLEXO de índole kantiana, exclui-a Pater, aliás, dos possíveis modos de entender essa mesma relação. Como ele nos dá a ver:

There are two ways of envisaging those aspects of nature which appear to bear the impress. of reason or intelligence. There is the deist’s way, which regards them merely as marks of design, which separates the informing mind from nature as the mechanist from the machine; and there is the pantheistic way, which identifies the two, which regards nature itself as the living energy of an intelligence of the same kind as, but vaster than, the human. (cw, p. 118)

Nenhum destes dois modos de entender a relação que subsistirá entre inteligência e Natureza se mostra, efetivamente, passível de ser identificado com o modo que decorre do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano).

Do ponto de vista do DEÍSMO, a Natureza não devém, sequer, reflexo parcial da inteligência humana, em relação à qual (inteligência humana) ela, Natureza, se configura dado objetivo; devém, isso sim, reflexo da inteligência criadora, absoluta e transcendente de Deus.

Do ponto de vista do DEÍSMO, conseqüentemente, não subsiste de toda identidade entre *Natura naturans* e *Natura naturata*; esta última mostra-se apenas reflexo ou manifestação da primeira, no sentido em que, por exemplo, a máquina a que chamamos “relógio” se mostra, por força, reflexo ou manifestação da inteligência do relojoeiro. Sem que daí decorra, como é evidente, que um e outro, relojoeiro e relógio, causa e efeito, compartilhem identidade, quer em sendo considerados em relação ao predicado INTELIGÊNCIA, quer em sendo considerados em relação um ao outro, na qualidade de ent(e)idades (sujeitos ou substâncias).

Temos, pois, de facto, que, do ponto de vista do DEÍSMO, a Natureza (o *engenho*) “espelha” a inteligência do seu produtor (a inteligência de Deus, considerado sob o aspeto de *engenheiro*), e, por isso, pressupõe a ent(e)idade deste último, *qua* ent(e)idade de índole transcendente. Porém, sendo assim, temos também que o inverso não será verdade. Isto é, que a inteligência de Deus, considerado sob o aspeto de *engenheiro*, não pressuporá a Natureza, considerada sob os aspeto de *engenho*.

Do ponto de vista do PANTEÍSMO, pelo contrário, *Natura naturans* e *Natura naturata* configuram-se sujeito (*engenheiro*) e objeto (*engenho*) que haverão de coincidir um com outro, em virtude de a primeira delas, a *Natura naturans*, se constituir *causa sui*, e, por conseguinte, se constituir sujeito (*engenheiro*) que a si mesmo produz *qua* objeto (*engenho*). Sendo que isso mesmo ocorreria, para utilizar esta analogia, na circunstância de, *qua* sujeito, inteligência ou *engenheiro*, a mente humana (na qualidade de *causa sui*) se produzir *qua* objeto, corpo ou *engenho*. Ao invés, pois, do que na realidade ocorre, que é, considerado *qua* corpo ou *engenho*, o animal humano se constituir

objeto de si mesmo, considerado, agora, *qua* sujeito ou inteligência que de igual modo se configura *engenho* — e que, por conseguinte, não menos pressupõe inteligência (causa) que com ela não coincida.

De quanto venho de dizer, resulta que, em presença de PANTEÍSMO, estaremos sempre em presença de MONISMO DUALISTA. — O qual, por natureza, se deixa conceber de dois modos.

Por um lado, o MONISMO DUALISTA deixa-se conceber como MONISMO de acordo com o qual, como ocorre no PANTEÍSMO MATERIALISTA de Espinosa, Deus devém INDISTINTAMENTE sujeito (*Natura naturans*, espírito ou *engenheiro*) e objeto (*Natura naturata*, corpo ou *engenho*), com o resultado de os seus atributos de índole ideal (psíquica) compartilharem de toda identidade com os seus atributos de índole real (física). E, por tanto, com o resultado de todos e quaisquer atributos, tanto de índole psíquica como de índole física, nada poderem ser para além dele, Deus. O mesmo é dizer, com o resultado de TUDO SER DEUS.

Por outro lado, o MONISMO DUALISTA deixa-se conceber como MONISMO de acordo com o qual, como ocorre no PANTEÍSMO ESPIRITUALISTA de Schelling, Deus devém DISTINTAMENTE sujeito (*Natura naturans*, espírito ou *engenheiro*) e objeto (*Natura naturata*, corpo ou *engenho*). Ou seja, devém (i) sujeito *qua* posição ou identidade (EU tético), e (ii) objeto *qua* oposição ou não-identidade (Eu antitético e, pois, Não-Eu). Com o resultado, como se percebe, de devir, em termos dialéticos, negação, oposição ou não-identidade recíproca entre (i) espírito (atributos de índole psíquica) e (ii) matéria (atributos de índole física).

Até aqui, temos, por conseguinte, que, como ocorre no sistema de Fichte, Deus *qua* síntese, *qua* identidade entre subjetividade (Eu) e objetividade (Não-Eu), se deixa pensar tão-somente na qualidade de ideal em contínua, infinita, concretização, cabendo ao Homem, como havemos visto, a missão (*Bestimmung*) moral de contribuir para tal concretização inconcretizável.

Schelling, sabemo-lo, propôs-se superar a negação, oposição ou não-identidade recíproca a que me referi. E, em vista disso, teria de *avançar* para a formulação de PAN-TEÍSMO efetivamente ESPIRITUALISTA. Isto é, teria, inversamente a Espinosa, de partir do princípio de DEUS SER TUDO. Ou seja, do princípio de Deus se constituir síntese absoluta, em resultado de se constituir identidade entre (i) a identidade de de todos e quaisquer atributos de índole psíquica (*qua* Eu) e (ii) a não-identidade de todos e quaisquer atributos de índole física (*qua* Não-Eu).

Isto significa, como se percebe, que, inversamente a Espinosa, Schelling teria de partir do princípio de Deus se constituir tanto (i) (oposição entre) espírito e matéria como (ii) nem espírito nem matéria. Vale dizer, teria de partir do princípio de Deus se constituir, *qua* síntese absoluta, infinita possibilidade ou liberdade de se constituir tanto espírito como matéria.⁷⁵

Como venho de referir, do ponto de vista de Schelling, tal como do de Hegel, a afirmação fichtiana de identidade sujeito—objeto não resolvera, só por si, os dualismos que caracterizam o sistema de Kant (entre os quais se encontra o dualismo FORMA/MATÉRIA).

Para ele, Schelling, a coerência do KANTISMO, e, com ela, a certeza indubitável de identidade entre CERTEZA e VERDADE, só poderia residir em conceber o Absoluto como substância infinita, cuja natureza consistisse na “energia viva” (“living energy”) a que vimos Pater referir-se (ao falar de “nature itself as the living energy of an intelligence... vaster than the human”) e cujos atributos se configurassem sujeito e objeto, espírito e matéria.

Só assim, raciocinava Schelling, se tornaria possível explicar a relação dialética que todo o conhecimento acarreta consigo, a relação de mútua afirmação, em resultado de mútua negação, por parte de sujeito e objeto. Isto é, por parte de duas substâncias que, em lugar de continuarem a ser consideradas na qualidade de tese e de antítese, e, pois, na qualidade de substâncias meramente heterogêneas, teriam de passar a ser consideradas na qua-

lidade de atributos diferentes, de graus diferentes de organização e de desenvolvimento, de uma só força ou “energia viva.” Sendo que é daí, que decorre Schelling conceber a autoconsciência, o atributo de índole subjetiva, ideal ou espiritual, na qualidade de mais alto grau de organização e desenvolvimento do Absoluto, de par a par com conceber a Natureza, o atributo de índole objetiva, real ou material, na qualidade inversa de mais baixo grau de organização e desenvolvimento do próprio Absoluto.⁷⁶

É, a final de contas, o pressuposto de subsistir homogeneidade ou identidade sintética entre sujeito e objeto, entre conhecedor e conhecido (Natureza), que permite a Schelling, tal como a Hegel, entender, no dizer de Pater, “nature as a mirror or reflex of the intelligence of man.”

O próprio Schelling, aliás, utiliza a analogia do espelho nesse mesmo sentido — como Pater não poderia deixar de saber. Em *Bruno or on the Natural and the Divine Principle of Things*,⁷⁷ por exemplo, escreve ele, na sequência de explicitar a própria identidade sujeito–objeto via da afirmação de que “in the absolute... thought and intuition are identical, for only within the finite thing is intuition inadequately conformed to the nature of thought”):⁷⁸

...can you imagine a perfect identity between an object and its image, granted that it is totally impossible that the two coexist in some third substance? So you will have to suppose that they are identified in some higher sort of entity wherein that which makes an image an image, namely light, is identical with that which makes an object an object, namely body. Now if you posit the kind of world order or constellation of things where, generally speaking, if an object exists, so does an image, and if an image exists, so does an object, then necessarily, for this very reason, image and object would be together everywhere since they nowhere coincide....⁷⁹

Pensamento (“light”) e matéria (“body”), conceito (*Begriff*) e intuído (*Angeschauete*), encontram-se unidos no Absoluto, argumenta Schelling, por identidade semelhante à que sempre haverá de unir entre si (i) imagem de objeto que um espelho reflita (reflexo) e (ii) esse mesmo objeto (refletido).

Muito embora se configurem, formalmente, perfeitamente idênticos, ambos, conceito (subjetividade) e intuído (objetividade), reflexo e refletido, jamais haverão de coincidir um com o outro, na forma de substância-terceira que em si os sintetize; que se constitua tanto um como o outro.

Em vista disso, raciocina Schelling, há que pressupor que a identidade perfeita com que formalmente se depara entre reflexo e refletido resulte do facto de ambos se encontrarem unidos (*qua* síntese ou identidade recíproca) por ent(e)idade absoluta que, não sendo nem um nem o outro (nem reflexo, nem refletido), devido a ser infinita possibilidade ou potência de devir um ou o outro, seja livre, precisamente por isso, de se constituir, relativa e finitamente, *in actu*, um e o outro. Quer isto dizer, seja livre de se finitizar *qua* sujeito sem prescindir de partilhar sua infinita identidade sintética, a identidade SUJEITO—OBJETO, com a oposição (a não-identidade dialética) que se configura objeto — e vice-versa.

Qua intuição (*intuitio*) e pensamento (*cognitio*), o sujeito pressupõe necessariamente o objeto, na qualidade de intuído (*intuitum*) e/ou pensado (*cōgitātum*), tal como, inversamente, o objeto pressupõe necessariamente o sujeito, na qualidade de intuente (*intuēns*) e/ou pensador (*cōgitāns*).

Em vista disso, raciocina Schelling, o Absoluto não pode ser concebido nem como sujeito absoluto nem como objeto absoluto, mas sim como infinita possibilidade de devir um e o outro; mas sim como (i) identidade ideal absoluta (sujeito puro e infinito) de (ii) identidade ideal relativa (sujeito finito) e de (iii) não-identidade real relativa (objeto finito).

Daqui, resulta, necessariamente, que, com relação ao Absoluto, a separação que decorre da reflexão finita, a separação entre sujeito e objeto, idealidade e realidade, se configure separação de índole meramente aparente. Isto é, se configure mera aparência (*Erscheinung*).

Para se entender devidamente como, *avançando* em pensamento para lá de tal aparência, Schelling concebe a unidade primordial entre sujeito e objeto, torna-se necessário considerar o que se segue.

Em primeiro lugar, que, como não poderia deixar de ser, Schelling interpreta o CONCEITO como unidade cognitiva que, em resultado de se constituir forma e, pois, abstração, se configura *lógos*, conjunto de determinações *in mente*, infinitamente instanciável ou atualizável. Sendo que se não poderá deixar de assentir em que todo o conceito ou universal haverá de se revelar isso mesmo, a partir do momento em que se considere, por exemplo, que a série infinita de homens que alguma vez hajam existido, existam e alguma vez venham a existir não poderá deixar de se constituir série de instanciações reais-finitas (homens) incapaz de alguma vez exaurir a capacidade do conceito ou universal HOMEM para ser infinitamente instanciado (se se preferir, concretizado, materializado, realizado ou particularizado).

Em segundo lugar, que Schelling interpreta a INTUIÇÃO tanto (i) como ato de intuir como (ii) série homogênea de entes intuídos. Sendo que série homogênea será, para utilizar outro exemplo, a série infinita de colheres que alguma vez hajam existido, que existam e que alguma vez venham a existir, por oposição, por exemplo, à série, também infinita mas heterogênea, de colheres e de garfos que, do mesmo modo, alguma vez hajam existido, existam e alguma vez venham a existir. Ainda que, ao considerar a série infinita de faqueiros que alguma vez hajam existido, existam e alguma vez venham a existir, nos encontremos a considerar a não-identidade específica COLHER/GARFO, e, pois, a heterogeneidade específica COLHER/GARFO, sob o as-

peto de identidade genérica COLHER—GARFO, e, pois, sob o aspecto de homogeneidade COLHER—GARFO.

Em terceiro e último lugar, que Schelling concebe a IDEIA ⁸⁰ precisamente na qualidade de (i) identidade entre, por exemplo, (ii) a identidade tética (ideal) do conceito HOMEM e a não-identidade antitética (real) de cada homem que alguma vez haja existido, exista e alguma vez venha a existir, Com o resultado, como se percebe, de a própria IDEIA se configurar (i) unidade de (ii) unidade ideal—subjéctiva (e.g., o conceito HOMEM) e diversidade real—objéctiva (e.g., a intuição HOMEM). Ou seja, com o resultado de a própria IDEIA se configurar identidade de índole simultaneamente ideal—subjéctiva e real—objéctiva. E, pois, com o resultado de se configurar identidade (ausência de diferença) entre pensamento e intuição, reflexo e refletido.

Sendo assim, teremos o Absoluto na qualidade de IDEIA DE TODAS AS IDEIAS (o Bem Supremo de Platão), e, por conseguinte, como identidade absoluta da diversidade de identidades relativamente absolutas com que se depara ao pensar a série infinita de todas as possíveis Ideias.

Dito por outras palavras, teremos que, efetivamente *avançando* em pensamento para lá da divisão aparente entre sujeito e objeto, Schelling concebe a identidade ou *indiferença* primordial em que todo o conhecimento haverá de consistir (segundo ele) como identidade decorrente do seguinte: de, para além do tempo e do espaço, a intuição HOMEM, por exemplo, se constituir, no seio sintético da Ideia HOMEM, potencialidade de infinita atualização (realização—objéctivação) — no tempo e no espaço — da identidade (idealidade—subjéctividade) do conceito HOMEM.

Agora, uma vez que quanto aqui tenho dito com respeito ao pensamento de Schelling tem em vista explicitar o pensamento de Pater, voltemos à analogia REFLEXO—REFLETIDO, e digamos o seguinte: que, de acordo com o raciocínio analógico com que o próprio Schelling nos confronta na última citação que fiz, (i) a Ideia HOMEM, por exemplo, se relacionará com (ii) o conceito HOMEM e (iii) a intuição HOMEM do mesmo modo que (i) a luz se relaciona

com (ii) o reflexo espécular *HOMEM X* e (iii) o refletido *HOMEM X*.

A Ideia *HOMEM*, vimo-lo, constituir-se-á, segundo Schelling, unidade–identidade tanto ideal–subjetiva como real–objetiva, com a consequência — importa percebê-lo — de todo o refletido *HOMEM* (todo o intuído *HOMEM*, *qua* ente real-finito) não poder deixar de compartilhar tal unidade–identidade, e de, por isso, não poder deixar de compartilhar identidade, de igual modo, com o reflexo (*in mente*) *HOMEM* (com o conceito ou universal *HOMEM*). Como o próprio Schelling escreve, também em *Bruno*:

...does it not strike you... that we can be certain that there is but one and the same reason that makes the existence of all beings intelligible? And thus that there is but one formula necessary for the cognition of all finite things? This one, namely: Each thing separates itself from the totality of things by actualizing the relative opposition of the finite and the infinite. [The separation is merely apparent] though, for in that aspect whereby it identifies the two, the thing carries within itself the stamp of the eternal, an image of eternity, as it were. The reason is this: Since, in the fullness of its perfection, the identity of the finite and the infinite, of the real and the ideal, is the eternal form, and since this form is at the same time the absolute's abiding essence, the finite thing, or that aspect of it whereby it is a relative identity, receives the reflected light of the absolute's identity, wherein idea is substance too and form is what is absolutely real.⁸¹

Ora, como repetidamente temos visto, *Pater* — que raras vezes revela, ao longo de toda a sua obra, ter-se esquecido de que “one must... not disquiet oneself about the absolute” — (cw, p. 111) jamais poderia estar de acordo com estes pressupostos e com as suas implicações mais diretas.

Em “Coleridge’s Writings,” a primeira crítica que ele tece a esta forma de IDEALISMO ABSOLUTO configura-se eco de quanto, como vimos, já havia dito acerca do diferente modo como a convicção de subsistirem “certas afinidades” entre Natureza e mente humana se havia manifestado em Wordsworth e em Coleridge.

A diferença com se depara agora é a que resulta de o binómio WORDSWORTH—COLERIDGE dar lugar ao binómio GRÉCIA PRIMITIVA—IDEALISMO ABSOLUTO DE SCHELLING E DE HEGEL.

A filosofia grega, “finding indications of mind everywhere,” adotara, diz-nos Pater, a “maneira panteísta” (“the pantheistic way”) de entender a relação Homem—Natureza. (cw, p. 118) Acontece, porém, que as raízes da “maneira panteísta” de pensar tal relação se estendem até passado assaz longínquo tanto da Grécia Clássica (479—323 A. C.) como já da Grécia Arcaica (700—479 A. C.).

Em concreto, tais raízes haviam surgido na Grécia Primitiva (900—700 A. C.) ou pré-episteme, conjuntamente com o pensamento mitológico, e haviam começado por dar flor, na mente grega primitiva, semelhante à que viria a florescer de novo na mente de Wordsworth. Isto é, elas, raízes de “the pantheistic way,” haviam dado origem, tanto num caso como no outro, não a ideia de índole filosófica, que sempre redundava em “afirmação intelectual” (“intellectual assent” — cw, p. 110), mas sim a instinto ou sentimento, “the servant of a genuine poetic interest, a kind of *vivication of nature.*”

Só mais tarde, com transformar-se em reflexão filosófica, com transformar-se na ideia que concede “unity of aim to Greek philosophy,” é que o primitivo e “poético pré-conceito” (“unfixed poetical prepossession”) de “certas afinidades” entre Natureza e mente humana viria a configurar-se “forma abstrata” — a qual, por sua vez, também haveria de voltar a florescer na transição do século XVIII para o século XIX. Porém, desta feita, no solo mental de Schelling e de Hegel, na Alemanha, bem como, na Inglaterra, no solo mental de Coleridge.

Na mente desses homens (Schelling, Hegel, Coleridge), a flor que renascera em Wordsworth na qualidade de sentimento poético haveria, efetivamente, de se transmutar de novo em “forma abstrata,” em sentimento poético “petrificado numa ideia” e, pois, anquilosado. Sendo que tal ideia, que surgira pela primeira vez com Parménides (séculos VI a V A. C.), haveria de ressurgir em Próclo, Bruno e Espinosa, antes de ressurgir, na Alemanha, na mente de Schelling e de Hegel, e de, no pensamento deste último, dar origem à “forma abstrata” com que já tantas vezes nos havemos cruzado — em resultado de se revelar “forma abstrata” determinante para o entendimento do posicionamento antagónico que Pater assumiu continuamente com relação a toda e qualquer forma de PANTEÍSMO e, pois, de IDEALISMO ABSOLUTO.

Refiro-me, como não poderia deixar de ser, a “the Hegelian formula: ‘Was ist, das ist vernünftig; was vernünftig ist, das ist’ — Whatever is, is according to reason; whatever is according to reason, that is.” (cw, p. 119)

Se repararmos nesta “fórmula hegeliana,” facilmente perceberemos que uma das suas implicações de maior monta é o facto de racionalizar e divinizar, entre outras coisas, o mal e a fealdade. Como Frederick Beiser comenta, de acordo com Hegel:

...God is not an entity beyond the world, but the idea realized in history. Providence is not an “external end,” a supernatural plan imposed by God upon nature, but an “internal end,” the ultimate purpose of history itself.

Sendo que, disso, resulta que

...in Hegel, the philosophy of history usurps the traditional function of a theodicy: it explains the existence of evil by showing it to be necessary for the realization of the end of history.⁸²

Já vimos, no início deste capítulo (*vide supra*, pp. 23 ss.), que Pater não encetou inferir a natureza divina da natureza das coisas e dos homens, concebê-la à imagem do mundo e dos homens; que, muito pelo contrário, enceu conceber divindade que dispensasse justiça divina — *Théodicée*: “deus” (*theós*) + “justiça” (*dikē*) — ao ideal de HUMANIDADE PERFEITA, de HUMANIDADE ESTÉTICA OU FEITA ARTE, que Schiller delineou nas suas *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*.

Ora, o que a “fórmula Hegeliana” de que estamos a falar mais faz é, sem dúvida, negar de todo, como vimos Beiser pôr em evidência, possibilidade de as vicissitudes do Mundo e, em particular, os *pecados* e as injustiças que o Homem comete alguma vez virem a ser retificados por justiça cósmica ou divina (pelo menos, tal como o próprio Homem se vê compelido a a conceber) — a qual é possibilidade que pressupõe separação que o IDEALISMO SUBJETIVO (de Kant) *edificou* e que, como temos vindo a constatar, o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel derrubou. Refiro-me a separação entre DEUS e ARTE, e, por outro lado, entre DEUS e TELEOLOGIA.

Ora, a implicação determinante que venho de pôr em evidência constitui-se, sem dúvida, outra das fortes implicações do IDEALISMO ABSOLUTO que afastaram Pater de Schelling e de Hegel, e que, concomitantemente, o aproximaram de Kant. Sendo que, no que aqui toca a Kant, terão sido determinantes desse posicionamento de Pater, sem dúvida, pelo menos dois factos.

Refiro-me, por um lado, ao facto de, na sua primeira *Crítica*, Kant ter afirmado, em oposição a Schelling e Hegel, não-identidade entre mundo fenomenal, ou aparência, e mundo numenal, com o efeito de lhe ter sido possível postular, na segunda *Crítica*, por razões que já vimos, “the existence... of a cause of the whole of nature, itself distinct from nature, which contains the ground of the exact coincidence of happiness with morality.”⁸³

Refiro-me, por outro lado, ao facto de, em virtude de de igual modo ter afirmado na primeira *Crítica* ideali-

dade por parte do tempo e do espaço, e, pois, suprassensibilidade por parte da realidade-em-si, Kant não se ter visto na necessidade, de novo em oposição a Schelling e Hegel, de afirmar identidade entre APARÊNCIA e REALIDADE-EM-SI. — A qual se configura identidade incompatível com a distinção entre EU NUMENAL e EU EMPÍRICO, e, por conseguinte, incompatível com a afirmação de, não obstante se encontrar sensivelmente determinado por relações de causalidade, o Eu finito se configurar Eu livre. Como se pode ler, também na *Crítica da Razão Prática*:

If existence in time is merely a sensuous mode of presentation belonging to thinking beings in the world, and consequently does not concern the things-in-themselves, the creation of these beings is a creation of the things-in-themselves, because the concept of creation does not belong to the sensuous mode of conceiving of existence or to causality but can be referred only to noumena. Consequently, if I say of beings in the world of sense that they are created, I regard them only as noumena. Just as it would therefore be contradictory to say God is the creator of appearances, it is also a contradiction to say that He, as the Creator, is the cause of actions in the world of sense, as these are appearances; yet at the same time He is the cause of the existence of the acting beings (as noumena). Now, assuming existence in time to hold only of appearances and not things-in-themselves, if it is possible to affirm freedom without detriment to the natural mechanism of actions as appearances, then the circumstance that the acting beings are creatures cannot make the least difference to the argument, because creation concerns their intelligible but not their sensuous existence, and therefore creation cannot be regarded as the determining ground of appearances. It would turn out very differently if the beings in the world existed as things-in-themselves in time, since

the Creator of substance would then be also the author of the entire mechanism of this substance.⁸⁴

Já vimos que é na sequência de quanto venho de explicitar acerca de Schelling, que este chega à conclusão de que o mundo objetivo haverá de se configurar poesia original, poesia produzida, inconscientemente, pelo Espírito Absoluto, e que, em vista disso, a filosofia da arte terá de devir *órganon* universal de toda a filosofia.

Ora, tal conclusão não poderá furtar-se a implicar a afirmação de que quaisquer instanciações dos atributos MALDADE e FEALDADE por parte do mundo real haverão de se configurar, tal como as instanciações de quaisquer outros atributos, *obra de arte*, poesia, por parte de Espírito Absoluto, *qua artista primordial*. Sendo que é em vista disso, bem como em vista de quanto acabámos de ver Kant pôr em evidência, que, chegado aqui, pergunto: *De que lado — do lado de Kant ou do lado de Schelling e de Hegel — se nos torna possível conceber Pater, ao constatar, por exemplo, que conclui as considerações que tece em Gaston de Latour acerca da filosofia de Giordano Bruno, antecipador do pensamento de Schelling,*⁸⁵ *com o seguinte comentário?*

If Bruno himself was cautious not to suggest the ethic or practical equivalent to his theoretic positions, there was that in his very manner of speech, in that rank, un-weeded eloquence of his, which seemed naturally to discourage any effort at selection, any sense of fine difference, of *nuances* or proportion, in things. *The loose sympathies of his genius were allied to nature, nursing, with equable maternity of soul, good, bad, and indifferent alike, rather than to art, distinguishing, rejecting, refining.* Commission and omission! sins of the former surely had the natural preference. And how would Paolo and Francesca have read this lesson? How would Henry, and Margaret of the “Memoirs,” and other susceptible persons then present, read it, especially if the opposition between practical

good and evil traversed diametrically another distinction, the “opposed points” of which, to Gaston for instance, could never by any possibility become “indifferent,”— the distinction, namely, between the precious and the base, æsthetically; between what was right and wrong in the matter of art? (GL, pp. 160–161. A ênfase é minha.)

Reitero a pergunta: De que lado — do lado de Kant ou do lado de Schelling e de Hegel — se nos torna possível conceber Pater, ao constatar, agora, que inicia o capítulo seguinte de Gaston de Latour, “An Empty House,” com a seguinte exclamação?

Beauty and ugliness: no! one could never persuade one’s self that these were “coincident” or “indifferent” in this Paris of the Renaissance — this garden of all the trees of which according to Bruno’s doctrine, Bruno’s new religion, one might freely eat. Art, certainly fine art... had and must have its preferences, its distinctions.... (GL, Mon., p. 84)

De par a par com considerar devidamente que resposta se haverá de dar a quanto venho de indagar, considere-se o seguinte: que, ao propugnar “arte pela arte,” Pater sempre propugnou, com Kant e Schiller (sem que, tanto quanto sei, isso haja sido cabalmente compreendido), por (i) adequação de forma a matéria, e vice-versa, ao invés de ter propugnado, com Schelling, (ii) por *indiferença* absoluta entre forma (conceitual) e matéria (real ou imaginativa). —

Sendo que, em virtude de não suprimir a mútua oposição ou não-identidade que subsiste entre forma e matéria, (i) adequação de uma a outra destas duas (forma e matéria), haverá de se configurar — repare-se — *discordia concors* entre ambas (muito ao invés de *concordia tout court*). E sendo, também, que, em virtude de, inversamente, suprimir tal mútua oposição ou não-identidade (entre forma e matéria), (ii) *indiferença* absoluta entre ambas só po-

derá resultar em “those rank, unweeded natural growths tolerated by Monsieur de Montaigne... [and] promoted by the doctrines of Bruno”. (GL, Mon., p. 91)

No primeiro de tais dois casos, no caso de se deparar com adequação de forma a matéria, e vice-versa, deparar-se-á (para utilizar analogia que Pater utiliza) com adequação passível de ser ilustrada pela adequação que se verifica, por exemplo, entre BAINHA (sob o aspecto analógico de forma) e ESPADA (sob o aspecto analógico de matéria) — a qual é adequação que permite, efetivamente, que se depare com *concordia* entre uma e outra (bainha e espada), sem que de modo algum tal *concordia* implique ausência absoluta de oposição, de *discordia*, entre a identidade formal de uma (a bainha) e a identidade material da outra (a espada).

No segundo caso, deparar-se-á, pelo contrário, com desadequação passível de ser ilustrada do mesmo modo; por desadequação analógica entre BAINHA (sob o aspecto analógico de forma) e ESPADA (sob o aspecto analógico de matéria). A qual (desadequação), a verificar-se, não poderia deixar de ocasionar que a conjunção de ambas (bainha e espada) cessasse de se configurar *cópula* perfeita — tanto na arte propriamente dita com em vida que se almejasse vida *artística*.

Ora, é em vista disso, que, em *Gaston de Latour*, Pater sustenta, com ironia, que tal desadequação — tal diferença, afinal, entre “great and little” — jamais poderá ser olhada com indiferença!

In that world of Parisian fashion, fashion as you know having its very being in the felicitous management of slight or unsubstantial things, there might well be no place left at all for considerations beyond — how, in a word, shadow matched substance. Shadow and substance! — had not Bruno declared that shadow and substance, the outside and what was within, great and little, were to the eye of reason “seeing all things” indifferently “in God,” themselves “indif-

ferent” or “coincident”? Had one here in Jasmin’s dainty house, in visible presentment, only a slightly ironic form of that doctrine? It was the triumph of art certainly, “in the end of days” — this transfiguration of the indirect, of the secondary and accidental matters of existence, deftly extracting pleasure, a refining pleasure, out of the useful, the barely necessary — though with this consequence, at least in this instance, that *the sheath became too visibly more than the sword, or, say, the house then the master, than Jasmin himself...* (GL, Mon., p. 89. A ênfase é minha.)

Pater terá escrito estas palavras cerca de vinte e quatro anos depois de ter escrito “Coleridge’s Writings.”⁸⁶ Nelas, tal como naquele seu segundo ensaio, não faz referência direta às implicações de ordem prática da conhecida fórmula hegeliana — a que, por mais de uma vez, já o vimos referir-se.

Efetivamente, em “Coleridge’s Writings,” Pater concentra a sua atenção nas implicações que os pressupostos teóricos do “Schellinguismo” acarretam para a teoria da arte de Coleridge. Sendo que isso talvez decorra de, ao escrever aquele ensaio, ainda ser incapaz de estabelecer ponte entre o seu relativismo epistemológico e prático,⁸⁷ por um lado, e, por outro, a oposição, que Kant reiterara, “between practical good and evil”.

De qualquer modo, o que aqui e agora mais importa é que muito do que ele tem a dizer em “Coleridge’s Writings” acerca daqueles mesmos pressupostos teóricos, os do “Schellinguismo,” deixa transparecer, conscientemente ou não, filiação kantiana por parte do seu pensamento.

Imediatamente a seguir a ter citado a já referida “fórmula Hegeliana,” Pater escreve:

A science of which that could be the formula is still but an intellectual aspiration; the formula of true science is different. Experience, which has gradually saddened the earth’s colour, stiffened its motions,

withdrawn from it some blithe and debonair presence, has moderated our demands upon science. The positive method makes very little account of marks of intelligence in nature; in its wider view of phenomena it sees that those incidents are a minority, and may rank as happy coincidences; it absorbs them in the simpler conception of law. (cw, p. 119)

Já vimos, no anterior capítulo terceiro (*Vide* I, pp. 209–211), que estas afirmações assentam em pressupostos de índole kantiana. Isto é, já vimos que é ao pressuposto de a faculdade de julgar subsumir no seu próprio princípio *a priori* de CONFORMIDADE COM FINS os diversos particulares heterogêneos com que se depare, que Pater se está a referir, ao afirmar aqui que o “método positivo” absorve as marcas de inteligência que encontre na Natureza “in the simpler conception of law.”

Em vista disso, não será difícil perceber, agora, que é, de facto, pelo menos em parte, com armas que lhe não são fornecidas por Kant, que Pater argumenta, aqui, contra a concepção de “a mind latent in nature, struggling for release and intercourse with the intellect of man through true ideas”. (cw, p. 119) Significa isto, que Pater argumenta, aqui, contra “the old Greek conception,” (cw, p. 119) a qual, na esteira de Giordano Bruno e de Baruch de Espinosa, Schelling pretendia recuperar e revalidar, de modo a se lhe tornar possível garantir identidade entre realidade-em-si e, por outro lado, quanto Kant afirmara configurar-se mera forma *a priori*, mera intersubjetividade: (i) os conceitos do entendimento (as categorias), (ii) o conceito da faculdade de julgar (de CONFORMIDADE COM FINS) e (iii) as ideias da razão especulativa (as ideias de RELATIVAMENTE INCONDICIONADO e de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO).

Se repararmos bem em quanto ora se encontra em pauta, verificaremos que uma das principais razões do desacordo de Pater em relação a Schelling e Coleridge é a circunstância de estes terem preterido “life in thought and sensation,” (cw, p. 119) com vista a se lhes tornar possível

afirmar por via de mera dedução, em benefício exclusivo de “life in thought,” coincidência do pensamento com a sensação. Ou seja, com vista a se lhes tornar possível afirmar isso mesmo (coincidência do pensamento com a sensação) com fundamento em mera formalidade cognitiva (subjetividade), ao invés de com fundamento em matéria sensitiva (objetividade), e, pois, por via de indução.

Tal como Schelling, Coleridge “conceives a subtle co-ordination between the ideas of the mind and the laws of the natural world.” (cw, p. 119) Isto é, concebe identidade entre (i) a ideia de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO e (ii) Espírito Absoluto, e, pois, identidade entre (i) os conceitos do entendimento e (ii) “as leis do mundo natural,” considerado *qua* realidade-em-si.

Contudo, depara-se efetivamente com a circunstância de nem um nem o outro (nem Schelling nem Coleridge) ascenderam à concepção de tal “coordenação” com fundamento nas “mais positivas formas de conhecimento”, (cw, p. 119) as quais gradualmente se alcançam apenas a partir de “observação, análise, generalização”, (cw, p. 119) e, pois, a partir de *dados* objetivos, que chegam até nós do “exterior,” via de intuição sensível.

Pelo contrário, ambos (Schelling e Coleridge) chegam à concepção a que Pater se refere, à concepção de coordenação entre mente e Natureza, partindo da afirmação, empiricamente não-fundada, de capacidade por parte da razão (*Vernunft*) para redescobrir identidade entre intuição intelectual e intuição sensível, na qualidade de identidade originária e, porquanto, transcendente, anterior à atividade disjuntora do entendimento ou da reflexão.

Digo “redescobrir,” porque, na verdade, se trata, de acordo com Schelling, de *ascensão* intelectual a tal identidade que se configura relembração platônica (*anamnēsis*) da *história* da evolução da autoconsciência (como Pater tem o cuidado de evidenciar). Isto é, relembração, e, pois, redescoberta, das sucessivas épocas *históricas* no decurso das quais o Eu Absoluto teria evoluído (i) de identidade inconsciente pura ou original (ii) a puro conhecido, e, fi-

nalmente, (iii) de puro conhecido a conhecedor livre. Ou seja, no decurso das quais (épocas *históricas*) o Eu Absoluto teria evoluído (i) de identidade aquém de dualidade (e, pois, aquém da dualidade entre SUJEITO—IDEALIDADE e OBJETO—REALIDADE) (ii) a conhecedor de si mesmo *qua* objeto, e, finalmente, (iii) a conhecedor de si mesmo tanto (A) *qua* sujeito, *qua* produtor de si mesmo na qualidade de pura idealidade, como (B) *qua* objeto ou realidade produzida por ele mesmo.⁸⁸

Ora, é em face de quanto venho de explicitar, que Pater afirma de Coleridge o que se segue, com registo que de todo expressa surpresa, ou espanto, e indignação ou irritação:

Science is to be attained not by observation, analysis, generalization, but by the evolution or recovery of those ideas from within by a sort of ἀνάμνησις, every group of observed facts remaining an enigma until the appropriate idea is struck upon them from the mind of Newton or Cuvier, the genius in whom sympathy with the universal reason is entire. Next he supposes that this reason or intelligence in nature gradually becomes reflective — self-conscious. He fancies he can track through all the simpler orders of life fragments of an eloquent prophecy about the human mind. He regards the whole of nature as a development of higher forms out of the lower through shade after shade of systematic change. The dim stir of chemical atoms towards the axes of a crystal form, the trance-like life of plants, the animal troubled by strange irritabilities, are stages which anticipate consciousness. All through that increasing stir of life this was forming itself; each stage in its unsatisfied susceptibilities seeming to be drawn out of its own limits by the more pronounced current of life on its confines, the “shadow of approaching humanity” gradually deepening, the latent intelligence working to the surface. (cw, pp. 119–120)

Se quisermos ter certeza de que o que Pater aqui afirma constitui, de facto, descrição fiel do “Schellinguis-mo” de que Coleridge se apropriou, bastar-nos-á ler, agora, o seguinte excerto de *Sistema do Idealismo Transcendental* — que complementa a afirmação, por parte de Schelling, de que, se devesse “filosofia da natureza,” “The complete theory of nature would be that whereby the whole of nature was resolved into an intelligence”:

The dead and unconscious products of nature are merely abortive attempts that she makes to reflect herself; inanimate nature so-called is actually as such an immature intelligence, so that in her phenomena the still unwitting character of intelligence is already peeping through.—Nature’s highest goal, to become wholly an object to herself, is achieved only through the last and highest order of reflection, which is none other than man; or, more generally, it is what we call reason, whereby nature first completely returns into herself, and by which it becomes apparent that nature is identical from the first with what we recognize in ourselves as the intelligent and the conscious.⁸⁹

A “zanga” perene de Pater com Schelling e Coleridge resulta, na sua essência, precisamente de estes dois últimos partirem do pressuposto de que “a natureza é, desde o início, idêntica com quanto reconhecemos prefigurar-se, em nós, inteligência e consciência.” — O qual é, afinal, o pressuposto em que assenta a ideia schellinguiana de que as leis da Natureza se configuram materialização das leis da inteligência (da lógica), e de que, por essa razão, só se torna possível dalcançar conhecimento científico (a episteme) através de autorreflexão, entendida, esta, sob o aspeto de reflexão exercida pelo sentido interno (*innerer Sinn*) sobre a sua própria atividade, *qua* atividade inconscientemente produtora do mundo objetivo.

Confrontamo-nos aqui, porquanto, com pressuposto diametralmente oposto ao que, de novo de acordo com Kant, Pater esposa: o pressuposto de que só é possível alcançar conhecimento científico (a episteme) através de observação e examinação da própria Natureza, e, pois, empiricamente.

O que acabo de dizer torna evidente, parece-me, que, a partir do momento em que seja vista pela perspectiva abrangente que aqui tenho vindo a possibilitar, a “zanga” a que me referir, a “zanga” de Pater com Schelling e Coleridge, revela decorrer sobretudo da defesa schellinguiana de substancialidade absoluta por parte de Eu universal, com a consequência de revelar que na sua origem se encontra defesa de índole contrária, Isto é, defesa da separação que Kant estabelecera entre conceito (unidade sintética *a priori*) e objeto (diversidade ou heterogeneidade *a posteriori*, e, pois, sensível ou real).

Como se viu, a coisa-em-si, sem a qual o idealismo kantiano haveria de se desmoronar, tornou-se, a partir de Schelling, inconcebível. Com o resultado de NADA ter podido continuar a ser concebido, a partir de então, na qualidade de *dado*, e, pois na qualidade de objetividade exterior ao Eu finito, ou dele independente. Sendo que, em vista disso mesmo (em vista de, pelo contrário, TUDO ter passado a ser concebido, a partir de Schelling, como co-produção por parte do Eu finito), todo o CONHECIDO, e, pois, todo o CONHECIMENTO, passou, a partir de então, a assumir lugar adentro dos limites do CONHECEDOR (do próprio Eu finito).

De tanto, resulta, é óbvio, que, também para ele, Schelling, nada haja que o Eu possa conhecer *a posteriori*; matéria alguma haja que se não configure identidade com a unidade sintética formal (a lei *a priori*) que ela mesma, matéria, necessariamente terá de pressupor. Sendo que aqui se depara, em suma, com quanto temos vindo a ver Pater recusar-se a esposar desde o início, desde “Coleridge’s Writings.” E sendo, também, por conseguinte, que aqui se depara, em suma, com quanto teria de aproximar Pater

do subjetivismo kantiano em resultado exclusivamente de o afastar do “Schellingismo” — de acordo com a tese que aqui defendo.

Do ponto de vista de Schelling, conceber FORMA ou MATÉRIA configura-se conceber identidade entre uma e a outra, já que, afora o seio da absoluta *indiferença*, da síntese, que ele mesmo, Schelling, concebe *qua* ato criativo original por parte de Eu absoluto, ambas, forma e matéria, haveriam de se condicionar mutuamente sob o aspeto de negação (antitética) por via de afirmação (tética). Ouçamo-lo, a este respeito:

...the original content of knowledge presupposes the original form, and conversely, the original form of knowledge presupposes its original content, and both are mutually conditioned by each other.— For this purpose we should require to discover in the intellect itself a point at which, by one and the same indivisible act of primordial cognition, both content and form are generated. The task of finding such a point would be identical with that of discovering the principle of all knowledge.

*The principle of philosophy must thus be one in which content is conditioned by form, and form in turn by content — not the one presupposing the other, but each in reciprocity.*⁹⁰

Do ponto de vista de Kant, pelo contrário, a forma *a priori* haverá de sintetizar, de unificar, matéria que jamais poderá ser concebida como matéria homogénea ou idêntica a ela, forma, em resultado de se dar a conceber na qualidade de *dado a posteriori*, e, pois, na qualidade de diversidade (*Mannigfaltigkeit*).

Ora, disso resulta que a relação entre forma e matéria que o dualismo kantiano necessariamente acarreta consigo coincida de todo com a relação que acabámos de ver Schelling recusar. Isto é, a relação que decorre de ambas, forma e matéria, se pressuporem mutuamente,

não obstante a primeira (a forma) haver de determinar ou condicionar a segunda (a matéria). Ou seja, a relação que decorre de qualquer uma delas, forma e matéria, necessitar de se confrontar com oposição ou não-identidade dialética por parte da outra, para que da conjugação de ambas possa resultar conhecedor (formal) e conhecido (material). Vale dizer, para que da conjugação de ambas possa resultar conhecimento.

É precisamente isso, que faz que, do ponto de vista de Kant, em oposição ao de Schelling, tenha de ser verdade quanto temos visto Pater defender ser verdade. Nomeadamente, que terá de ser impossível, via de *acesso* exclusivamente à unidade *a priori* das leis formais gerais que a subjetividade do conhecedor imponha à Natureza, conhecer a diversidade de leis particulares que incontestavelmente determinam a própria Natureza na qualidade incontestável de leis que se dão a formular *a posteriori*. E que, porquanto, se configuram leis que tão-somente ela mesma, Natureza, poderá ter revelado e continuar a revelar gradualmente ao entendimento humano, à componente subjetiva do conhecimento, através tanto de indução (“observation) e análise (“analysis”) como de generalização (“generalization”).

Pela perspectiva de Pater, tal como pela de Kant, tais leis, as leis particulares da Natureza, não se configuram pois, como para Schelling e Coleridge, REFLETIDO para o qual a mente detenha *a priori* REFLEXO que lhe seja idêntico, e que, em resultado, seja passível de o explicar. Ou seja, REFLEXO que, em resultado de se configurar IDEIA e de se encontrar *a priori* na mente “of Newton or Cuvier, the genius in whom sympathy with the universal reason is entire”, (cw, p. 119) ocasione, ao ser lembrado por tal mente, que o REFLETIDO cesse de se configurar “an enigma,” com a consequência de a partir de então o próprio REFLETIDO passar a revelar-se *irmão gêmeo*, ou corpo, do próprio REFLEXO.

Efetivamente, pela perspectiva de Pater, tal como pela perspectiva de Kant, as leis particulares da Natureza configuram-se, pelo contrário, relações e constantes ob-

jetivas que, via da matéria que as exhibe (*a posteriori*), se dão gradualmente a subsumir pela forma *a priori* (geral e intersubjetiva) que determina as leis gerais ou universais da Natureza. E, pois, pela forma *a priori* que determina a própria matéria que as exhibe (as relações e constantes objetivas). Como Michael Friedman afirma, socorrendo-se do verbo “aninhar-se” (*nest*), ao invés de, como eu, do verbo “subsumir:”

It is not that empirical laws are somehow derived from the transcendental principles as their deductive consequences. This, as Kant himself repeatedly emphasizes, is impossible. Rather, empirical laws are to be thought of as framed or nested, as it were, within a sequence of progressively more concrete and empirical instantiations or realizations of the transcendental principles: a sequence consisting of progressively more concrete and empirical natures or worlds. The most abstract such world[,] is just that depicted by the transcendental concept of a nature in general.... The notion of an *a priori* grounding is then expressed by the idea that, although purely empirical data play a necessary and unavoidable role in this procedure, the framing or nesting of such data within the transcendental concept of a nature in general is to result—at least in principle—in a unique and determinate description of the empirical world that thereby acquires a more than merely empirical status. [...] Thus, for example, particular judgments of objective succession asserting that event A precedes event B are grounded in empirical causal laws asserting that all events of the same kind as A are followed by or result in events of the same kind as B; these latter are themselves grounded in higher empirical laws; and these in turn... are ultimately grounded in the transcendental principles.⁹¹

Caso Michael Friedman se encontrasse preocupado, como me encontro, em pôr em evidência, para me citar (*vide supra*, p. 121), que, do ponto de vista de Pater, *terá de ser impossível, via de acesso exclusivamente à unidade a priori das leis formais gerais que a subjetividade do conhecedor impõe à Natureza, conhecer a diversidade de leis particulares que incontestavelmente determinam a própria Natureza* — caso Michael Friedman se encontrasse preocupado em evidenciar que assim terá de ser, certamente teria escrito: *This, as Kant himself — and Pater, in his footsteps, — repeatedly emphasizes, is impossible.* Ao invés, pois, de escrever apenas: “This, as Kant himself repeatedly emphasizes, is impossible.”

Ora, é precisamente a noção de CIÊNCIA que decorre dessa forma de conceber a relação entre forma *a priori* e matéria *a posteriori*, que Pater revela esposar, ao defender, em “Coleridge’s Writings,” como se há constatado, que “Science is to be attained... by observation, analysis, generalization”, bem como ao defender, com maior importância, que o “método positivo” “absorve” os “indícios de inteligência” com que possa deparar na Natureza “in the simpler conception of law”. (cw, p. 119)

Sem dúvida, só poderá tratar-se, aqui, de lei (“conception of law”) de índole intersubjetiva, de lei que, *qua* princípio de CONFORMIDADE COM FINS, se constitua exercício da atividade da faculdade de julgar, na qualidade de atividade capaz de “absorver” (“absorbs”), de acordo com Kant, “indícios de inteligência” com que se depare na Natureza sem dispor de conceito ou universal *a priori* em que os subsumir.

Por conseguinte, de modo algum poderá tratar-se de lei que, sem deixar de ser de índole subjetiva, seja, opostamente, lei de índole não constitutiva, e, pois, não apodítica; lei que decorra de mera associação, e que, sendo assim, *corra in mente qua* representação ou fenómeno de par a par com *ocorrer extra mente* na qualidade determinação objetiva de índole transfenomenal.

Dito por outras palavras, isso significa — importa dizê-lo aos estudiosos de Pater que insistam em filiar o pensamento dele exclusivamente no EMPIRISMO — que a concepção de LEI que Pater tinha em mente, ao escrever as palavras que citei atrás, de modo algum poderá revelar-se de acordo com epistemologia de índole empirista, como ocorre com as epistemologias de Locke e de Hume, pela perspectiva dos quais a mente haverá de se constituir *tabula rasa* e o entendimento, por conseguinte, faculdade de carácter meramente recetivo—passivo.

Como o próprio “Coleridge’s Writings” nos revela, Pater, o paladino do relativismo epistemológico e do primado da concretude, esposou, desde o princípio, o parecer de que, em oposição à evolução da autoconsciência (que as filosofias do Absoluto se arrogam descrever sem alguma vez sair a fora do âmbito da subjetividade), a evolução das ciências de observação “consists in a continual analysis of facts of rough and general observation into groups of facts more precise and minute.” E, por conseguinte, não menos esposou, desde o princípio, o parecer de que “A faculty for truth is a power of distinguishing and fixing delicate and fugitive details”. (cw, p. 107)

Face a isso, indago, eu, agora: *Como se nos tornaria possível “distinguir” uns dos outros e “fixar” individualmente cada um de vários “detalhes fugidios” encetando essas mesmas atividades sem nos encontrarmos determinados a priori, (positivamente), pela necessidade de pressupor homogeneidade de índole formal para a heterogeneidade de índole material com que eles, “detalhes fugidios,” necessariamente nos confrontariam a posteriori (e, pois, opositivamente) — sobretudo em vista de se tratar de homogeneidade de índole formal afóra da qual a série heterogénea de todos e quaisquer “detalhes fugidios” jamais seria passível de ser pensada?* ⁹²

Que Pater estava consciente de que a resposta a esta minha indagação haveria de ser *De modo algum*, revela-o, só por si, o passo de *Plato and Platonism* que se segue — no qual se depara com o próprio Pater a raciocinar de

acordo com os pressupostos kantianos que subjazem à indagação que venho de formular:

Think, for a moment, of the difference, as regards mental attitude, between the naturalist who deals with things through ideas, and the layman (so to call him) in picking up a shell on the sea-shore; what it is that *the subsumption of the individual into the species*, its subsequent alliance to and co-ordination with other species, really does for the furnishing of the mind of the former. The layman, though we need not suppose him inattentive, or unapt to retain impressions, is in fact still but a child; and the shell, its colours and convolution, no more than a dainty, very easily destructible toy to him. [...] Generalisation, whatever Platonists, or Plato himself at mistaken moments, may have to say about it, is a method, not of obliterating the concrete phenomenon, but of enriching it, with the joint perspective, the significance, the expressiveness, of all other things beside. What broad-cast light he enjoys! — that scholar, confronted with the sea-shell, for instance, or with some enigma of heredity in himself or another, with some condition of a particular soul, in circumstances which may never precisely so occur again; in the contemplation of that single phenomenon, or object, or situation. He not only sees, but understands (thereby only seeing the more) and will, therefore, also remember. *The significance of the particular object he will retain, by use of his intellectual apparatus of notion and general law*, as, to use Plato's own figure, fluid matter may be retained in vessels, not indeed of unbaked clay, but of alabaster or bronze. (PP, pp. 157–159. A ênfase é minha.)⁹³

Em *Acerca da História da Filosofia Moderna*, referindo-se à forma como, no seu *Sistema*, havia dado coerência à afirmação fichtiana de substancialidade absoluta por parte

de Eu universal, Schelling afirma: “I had here attempted historical development in philosophy for the first time — the whole of philosophy for me was the history of self-consciousness.”⁹⁴

Ora, como havemos visto, Pater revela ter estado em desacordo, desde o princípio, com esta concepção de FILOSOFIA, que, precisamente, decorre do pressuposto de caber ao pensamento filosófico explicar e justificar substancialidade absoluta por parte de Eu universal, na qualidade de garantia de *importação* de toda e qualquer objetividade para o interior da esfera da autoconsciência. E, por conseguinte, revela também ter-se mantido em desacordo com a interpretação de NATUREZA, o polo objetivo de todo o conhecimento, que essa mesma concepção de FILOSOFIA por força implica. Ou seja, em desacordo com interpretação historicisto-evolucionista da própria Natureza, *qua* esfera de objetividade adentro a esfera subjetiva da autoconsciência

Esse mesmo desacordo não decorre, porém, de Pater se mostrar avesso a toda e qualquer perspectiva evolucionista (e, pois, historicista) da Natureza, do mundo real e objetivo, como prova, só por si, a afirmação, já nossa conhecida, de que as ciências da observação nos revelam “types of life evanescing into each other by inexpressible refinements of change”, bem como a afirmação de que “the nervous system refines itself into intellect”. (cw, p. 107)

Tampouco decorre, o desacordo a que me refiro, de Pater se mostrar avesso a interpretação evolucionista (e, pois, historicista) da atividade ideal, ou intelectual, em que o pensamento (a subjetividade) consiste — a qual é forma de interpretação que, de igual modo, mas em primeira instância, a concepção schellinguiana de FILOSOFIA implica. Sendo que a prova disso mesmo nos é dada, por exemplo, pelas seguintes palavras de *Plato and Platonism*:

With the world of intellectual production, as with that of organic generation, nature makes no sudden starts. *Natura nihil facit per saltum*; and in the

history of philosophy there are no absolute beginnings. Fix where we may the origin of this or that doctrine or idea, the doctrine of “reminiscence,” for instance, or of “the perpetual flux,” the theory of “induction,” or the philosophic view of things generally, the specialist will still be able to find us some earlier anticipation of that doctrine, that mental tendency. The most elementary act of mental analysis takes time to do; the most rudimentary sort of speculative knowledge, abstractions so simple that we can hardly conceive the human mind without them, must grow, and with difficulty. (PP, p. 5)

O desacordo, por parte de Pater, com a interpretação historicista-evolucionista da autoconsciência, na qualidade de sede subjetiva de toda e qualquer objetividade — o desacordo com a interpretação que Schelling se gaba (como se viu) de ter inaugurado, — decorre, pois, exclusivamente de recusa de endossar duas circunstâncias.

Uma primeira circunstância é a de a história-evolução da autoconsciência que Schelling narra se configurar história-evolução de realização, no tempo e no espaço, de lógica absoluta e, pois, autodeterminada; de realização no decurso da qual quanto ocorra haverá de ocorrer por determinação eterna de fim último e insuperável. Tratando-se, porquanto, de realização no decurso da qual, para de novo trazer Hegel a colação, quanto ocorra haverá de ocorrer por determinação eterna de Razão Universal, e quanto se configure determinação eterna de Razão Universal haverá de ocorrer.

A segunda circunstância tem a ver com a natureza do fim último a que me referi, bem como com as supostas mais-valias que dela, natureza, teriam de advir ao Eu finito.

Esse mesmo fim é, como se há constatado, o fim de o Eu absoluto devir consciente de si *qua* Eu subjetivo consciente, por sua vez, de se constituir atividade produtora de si mesmo *qua* Eu objetivo. E, sendo assim, é o fim de o Eu absoluto alcançar o estágio último de sua auto-

determinada evolução, com vista a se conhecer tanto *qua* concretização subjetivo–objetiva de suas determinações como *qua* Eu livre dessas mesmas determinações. Ou seja, com vista a se conhecer como Eu simultaneamente *para* *aquém* e *para além* das determinações que a si mesmo imponha.

No que respeita às supostas mais-valias que daí teriam de advir ao Eu finito, considere-se o seguinte.

Em primeiro lugar, que, do ponto de vista de Schelling, o Eu finito haveria de se configurar microcosmo determinado, no seio do Eu absoluto, como inteligência capaz de compartilhar finitamente a autoconsciência infinita deste último (do Eu absoluto). E, pois, como microcosmo determinado pela história da concretização do fim último a que venho de me referir.

Em segundo lugar, que, sendo assim, as mais-valias que aqui se encontram em pauta teriam de consistir em o próprio Eu finito se ver empossado de racionalidade propícia a suscitar nele reminiscência (conhecimento anamnésico) de tal história, e, porquanto, reminiscência da evolução original de sua própria autoconsciência. Com o resultado, afinal, que já vimos suscitar espanto e indignação, ou irritação, em Pater. Isto é, com o resultado de ele, Eu finito, vir a saber-se, vez a vez, na posse de REFLEXO formal *in mente* (*posição*) eternamente idêntico a REFLETIDO com que a Natureza o confronte sob o aspeto de *dado* (*oposição*), e, pois, sob o aspeto de REFLETIDO (aparentemente) não idêntico a ele, REFLEXO formal.

Trata-se, se se preferir, do resultado de a inteligência humana haver de reconhecer em si mesma capacidade para re-espiritualizar ou re-idealizar a Natureza, em resultado de se saber na posse dos moldes conceituais que originariamente teriam determinado a própria Natureza *qua* matéria (não-espiritualidade) e (não-idealidade).

A correção de quanto venho de pôr em pauta, revelam-na sobejamente, talvez melhor do que quaisquer outras, as palavras com que Pater continua a acusação com

que havemos deparado na última citação de “Coleridge’s Writings” que atrás fiz (*vide supra*, p. 117) São as seguintes:

At this point the law of development does not lose itself in caprice; rather it becomes more constraining and incisive. From the lowest to the highest acts of intelligence there is another range of refining shades. Gradually the mind concentrates itself, frees itself from the limits of the particular, the individual, attains a strange power of modifying and centralizing what it receives from without according to an inward ideal. At last, in imaginative genius, ideas become effective, the intelligence of nature, with all its elements connected and justified, is clearly reflected; and the interpretation of its latent purposes is fixed in works of art. (cw, p. 120)

5.3.4. Pater falando de Schelling, ao falar de Coleridge, pela perspectiva de Kant: “That exaggerated inwardness is barren,” ou o formalismo sem medida da epistemologia e da ontologia schellingo-coleridgianas

“[T]he individual, attains a strange power of modifying and centralizing what it receives from without according to an inward ideal.” Esta afirmação — que, na verdade, se configura de toda acusação — é assaz importante. Sendo assim em vista de o profundo desacordo de Pater com o pensamento que ela, afirmação, expressa se encontrar na base do antagonismo para com o KANTISMO com que se depara quase imediatamente a seguir, ao confrontar-nos com ele, Pater, a falar diretamente da epistemologia kantiana sem, afinal, a confusão de que já vimos F. C. McGrath acusá-lo (*Vide I*, pp. 202 ss.)

Para percebermos as razões por que afirmo isto, teremos de estar conscientes de que o que Pater faz no passo que acabo de transcrever (no final da subsecção

anterior) é, acima de tudo, acusar Schelling e Coleridge de excesso de subjetivismo, ou formalismo, assim agindo à semelhança deles mesmos (Schelling e Hegel), que, por seu turno, haviam acusado Kant de excesso de subjetivismo.⁹⁵

Em vista disso, terá de se revelar paradoxal, a crítica ao KANTISMO com que se depara em “Coleridge’s Writings”? Suponho que sim e, ao mesmo tempo, que não. Já irei explicar-me.

Tudo começa, aqui, com perceber que forçosamente haverá mais do que uma maneira de incorrer em excesso de formalismo ou subjetividade.

Do ponto de vista de Schelling e de Hegel, a coisa-em-si configurava-se, no sistema de Kant, como se viu, contradição e, pois, inconcebível. Só poderia ocorrer, por tanto, que entendessem que, da recusa kantiana de identificar forma com matéria, teria de resultar epistemologia e filosofia prática em que só a forma, a aprioridade intersubjetiva, verdadeiramente valesse.

Do ponto de vista de Pater, como também se viu, deparar-se-ia, por assim o dizer, não com um só Kant, mas com dois Kant.

Por um lado, deparar-se-ia com o Kant que, na primeira *Crítica*, se havia recusado a identificar forma com matéria, *posto* intersubjetivo com *dado* objetivo, precisamente para não ter de erigir *ponte* entre mundo fenomenal e mundo numenal ou transcendente, em oposição ao que Schelling e Hegel viriam a fazer, e, por conseguinte, para não ter de afirmar objetividade por parte das ideias (de TOTALIDADE) da razão especulativa.

Por outro lado, deparar-se-ia com o Kant que, com a segunda *Crítica*, havia, de algum modo, transgredido os limites que ele mesmo impusera a todo o conhecimento humano; que, ao postular a ent(e)idade transcendente das ideias de DEUS, de EU e de MUNDO, tinha apontado para o caminho filosófico que Fichte, Schelling e Hegel viriam a tomar. Sendo que Fichte enveredara por tal caminho com vista a se lhe tornar possível afirmar substancialidade absoluta por parte de Eu cósmico, e, logo, afirmar identidade

entre Eu empírico e Eu absoluto. Ao passo que Schelling e Hegel o haviam feito para, de par a par, afirmar identidade entre mundo intersubjetivo (ideal) e mundo objetivo (real).

Do ponto de vista de Pater, portanto, o excesso de formalismo que, de acordo com Schelling e Hegel, se configurava, no pensamento de Kant, resultado ou consequência configurava-se, no pensamento deles (Schelling e Hegel), excesso de formalismo *ab initio*, de princípio ou de método. Com o resultado de se mostrar formalismo que de modo algum poderia justificar o objetivismo que dele resultara, bem como, inversamente, ser justificado por este último (objetivismo). Refiro-me, é evidente, ao objetivismo que necessariamente haveria de decorrer da afirmação mediata de identidade entre CERTEZA (intersubjetividade) e VERDADE (objetividade), ou, se se preferir, entre forma (idealidade) e matéria (realidade).

A leitura que venho de fazer do modo como Pater terá entendido o pensamento de Kant em relação ao de Schelling e Hegel decorre, por sua vez, de leitura do pensamento que “Coleridge’s Writings” inequivocamente expressa encetada à luz do horizonte mais vasto da restante obra de Pater. Em se tratando de leitura correta, como julgo tratar-se, nada haverá de confuso no pensamento com que o próprio “Coleridge’s Writings” nos confronta.

Não obstante, mantém-se o problema de saber como tal modo de entender o pensamento de Kant poderá coadunar-se com a crítica que, no próximo capítulo, iremos ver Pater fazer, naquele mesmo ensaio, à epistemologia que a *Crítica da Razão Pura* formula, e, pois, à epistemologia que o primeiro dos dois Kant que referi formulou.

Do ponto de vista de F. C. McGrath, como se viu, não haverá coadunação possível, e tudo se resumirá a, no início da sua carreira, Pater não ter ainda compreendido devidamente Kant e o KANTISMO.

Do meu ponto de vista, não há, efetivamente, coadunação possível.

Porém, contrariamente a McGrath, não atribuo a contradição que essa impossibilidade por força instaura a “ignorância” ou a falta de clareza de raciocínio por parte do jovem autor de “Coleridge’s Writings.”

Por um lado, atribuo essa mesma contradição a Pater se caracterizar por não reconhecer nos seus escritos as dívidas que estes apresentam para com outros pensadores, não obstante ocorrer, como Billie Inman põe em evidência, com palavras que já referenciei na minha Introdução, que “It would be difficult to think of a ‘Paterian’ idea that had not been stated in a work that Pater borrowed from a library or referred to in his works”.

Por outro lado, atribuo a contradição a que me refiro a Pater ter laborado, em “Coleridge’s Writings,” no sentido de ocultar de seus leitores a filiação em Kant do pensamento que ali subterraneamente lhe permite *voltar armas* contra o “Schellingismo.” Sendo que, com vista a alcançar esse objetivo, dificilmente poderia ter-se socorrido de *estrategema* mais adequado do que o *estrategema* de pontualmente voltar armas de Kant contra o próprio Kant.

Por outro lado, ainda, atribuo tal contradição à documentada atitude de *enfant terrible* por parte do jovem Pater, bem com a sua vontade, igualmente documentada, de *épater le bourgeois*.⁹⁶ Ambas bem o poderão ter motivado, suponho, já não só a voltar armas de Kant contra o próprio Kant, no passo de “Coleridge’s Writings” que ora se encontra em pauta, mas também a o fazer de modo a impedir distinguir um do outro os dois Kant que atrás referi. Não obstante, como já vimos, ele próprio, Pater, estabelecer distinção inequívoca entre um e o outro, em outro passo daquele mesmo ensaio, através de palavras de Heinrich Heine.

As razões da minha discordância de McGrath são, pois, não só a manifesta filiação kantiana da oposição que Pater continuamente oferece à tendência filosófica que designa, em termos assaz abrangentes, “Schellingismo” — a filiação que tenho vindo a pôr em evidência, — mas também a circunstância determinante de a crítica sucinta

e pontual que ele, Pater, tece à epistemologia kantiana em “Coleridge’s Writings” de modo algum poder sobrepor-se à constatação de concordância por parte dele com os princípios fundamentais dessa mesma epistemologia.

Acresce que, como irei pôr em evidência no próximo capítulo, os termos em que Pater tece crítica à epistemologia kantiana o “obrigam” a aceitar as premissas que almeja recusar — as premissas da própria epistemologia kantiana, — em virtude de esses mesmos termos não se coadunarem com as premissas das epistemologias quer do RACIONALISMO, quer (como seria de esperar) do IDEALISMO ABSOLUTO, quer, ainda, do EMPIRISMO.

No próximo capítulo, teremos, na verdade, ocasião de ver que assim é.

Agora, vejamos melhor o que quis dizer, ao afirmar que Pater critica o formalismo, o subjetivismo ou o *idealismo* excessivo de Schelling. Sendo que a melhor forma para o fazer é, julgo, começarmos por prestar atenção a estas suas outras palavras, que constituem a resposta que dá à seguinte pergunta, que ele mesmo formula: “What, then, is the essence of this [art-] criticism [of Coleridge]?”

On the whole it may be described as an attempt to reclaim the world of art as a world of fixed laws—to show that the creative activity of genius and the simplest act of thought are but higher and lower products of the laws of a universal logic. Criticism, feeling its own unsuccess in dealing with the greater works of art, has sometimes made too much of those dark and capricious suggestions of genius which even the intellect possessed by them is unable to track or recall. It has seemed due to their half-sacred character to look for no link between the process by which they were produced and the slighter processes of the mind. Coleridge assumes that the highest phases of thought must be more, not less, than the lower subjects of law. (cw, pp. 117–118)

Para que se possa perceber cabalmente o que Pater pretende dizer por via destas palavras, torna-se necessário saber a que se está a referir, ao falar de “the highest phases of thought”, bem como ao falar, por outro lado, de “the simplest act of thought” ou de “the slighter processes of the mind.” Voltemos, por isso, a Kant, que é com quem, de novo, Pater revela, aqui, estar de acordo.

No princípio da “Dialética Transcendental,” Kant afirma:

All our knowledge starts with the senses, proceeds from thence to understanding, and ends with *reason*, beyond which there is no *higher* faculty to be found in us for elaborating the matter of intuition and bringing it under the *highest* unity of thought. [...]

In the first part of our transcendental logic we treated the understanding as being the faculty of rules; reason we shall here distinguish from understanding by entitling it the *faculty of principles*. (A ênfase é minha.)⁹⁷

Não há, pois, em nós, de acordo com Kant, faculdade “mais alta” do que a razão. Isto é, faculdade capaz de efetuar síntese “mais alta” do que a síntese que a faculdade da razão efetua. Ocorrendo, de par a par, que, enquanto o entendimento é a faculdade que fornece as “regras” que determinam a configuração formal do conhecimento, a razão é a faculdade que fornece “princípios.”

Para percebermos, agora, que diferença subsiste, neste contexto, entre regras do entendimento e princípios da razão, direi, parafraseando Kant, para não entrarmos em pormenores desnecessários, que uma regra nos fornece proposições universais através da síntese do diverso de uma intuição, quer se trate de intuição *a priori* ou de intuição *a posteriori*; enquanto um princípio nos fornece tais proposições, nunca através da síntese do diverso de uma intuição, mas sim, sempre, através da síntese de

uma diversidade de conceitos *a priori*. Como o próprio Kant afirma:

Knowledge from principles is... that knowledge alone in which I apprehend the particular in the universal through concepts. [...]

...if we consider them in themselves in relation to their origin,... [the] fundamental propositions of pure understanding are anything rather than knowledge based on concepts. For they would not even be possible *a priori*, if we were not supported by pure intuition....

The understanding can, then, never supply any synthetic modes of knowledge derived from concepts; and it is such modes of knowledge that are properly, without qualification, to be entitled "principles." ⁹⁸

Enquanto sede de conceitos *a priori*, o entendimento tem por *objeto* a sensibilidade, com o resultado de o conhecimento sintético que faculta não decorrer exclusivamente da sua própria atividade, mas também da passividade receptiva da intuição *a posteriori*, e, pois, da própria sensibilidade. Com o resultado de ele, entendimento, jamais poder fornecer conhecimento sintético universal a partir de CONCEITOS, ao invés de a partir de INTUIÇÕES.

Contrariamente, a razão tem por *objeto* a diversidade conceitual do próprio entendimento, nunca a intuição sensível, com o resultado de as ideias de RELATIVAMENTE INCONDICIONADO e de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO se configurarem universais decorrentes da síntese dessa mesma diversidade conceitual; decorrentes, pois, de síntese última e, por consequência, "mais alta" do que a síntese que o entendimento efetua. Trata-se, para usar as palavras de Pater, de síntese que se configura "the highest phase of thought." De novo, como o próprio Kant afirma:

...reason endeavours to reduce the varied and manifold knowledge obtained through the understanding to the smallest number of principles (universal conditions) and thereby to achieve in it *the highest possible unity*. (A ênfase é minha.)⁹⁹

Perante isso, não será difícil perceber, suponho, que, se a síntese que a razão efetua, a síntese mais alta possível, se encontra *hierarquicamente* acima da síntese que o entendimento efetua, se encontra *qualitativamente* abaixo desta última. Vejamos, no entanto, porque é importante para percebermos o significado das palavras de Pater que estou a tentar clarificar, a pergunta que, a este respeito, Kant formula. É a seguinte:

Can we isolate reason, and is it, so regarded, an independent source of concepts and judgments which spring from it alone, and by means of which it relates to objects; or is it *a merely subordinate faculty*, for imposing on given modes of knowledge a certain form, called logical — a faculty through which *what is known by means of the understanding* is determined in its interrelations, *lower rules* being brought under *higher* (namely, those the condition of which includes in its own sphere the condition of the lower), as far as this can be done through [processes of] comparison? (A ênfase é minha.)¹⁰⁰

Parafraseando estas palavras de Kant, obteremos, por exemplo, as seguintes indagações.

Dever-se-á entender (como, depois de Kant, Schelling e Hegel entenderam) que a razão seja fonte dos seus próprios conceitos (ou ideias), que, por isso, seja intelectualmente intuitiva, e que, em resultado, assuma prioridade em relação ao entendimento — o qual, em vista de se confrontar com a dualidade CONCEITO / INTUIÇÃO, e, pois, em vista de ser incapaz de se alçar à síntese entre conceito e intuição que a razão efetua, deverá, na verdade, subordinar-se à própria razão?

Ou dever-se-á entender, pelo contrário, que, em vista de a síntese que a razão efetua pressupor a diversidade conceitual do entendimento, ela, razão, naturalmente se subordine ao próprio entendimento — o qual, em vista de sua capacidade para sintetizar a diversidade da intuição sensível, deverá, efetivamente, assumir ascendência sobre a própria razão?

A resposta a estas indagações constitui quanto nos resta perceber de antemão, no que respeita à explicitação das palavras de Pater que atrás transcrevi. Prende-se ela, resposta, com duas circunstâncias que resultam diretamente de, de acordo com Kant, ocorrer, como já sabemos, que a síntese da razão “does not prescribe any law for objects”.¹⁰¹

Refiro-me, por um lado, à circunstância de a própria síntese da razão haver de ser considerada síntese hierarquicamente “mais alta” do que a síntese que o entendimento efetua, ao invés de qualitativamente “mais alta”. Ou seja, hierarquicamente “mais alta” em resultado da sua insuperabilidade formal — e, pois, não obstante configurar-se, agora em termos de operacionalidade, síntese de índole não mais do que regulativa (*regulative*). Porquanto, síntese qualitativamente *inferior*.

Refiro-me, por outro lado, à circunstância de, inversamente, a síntese que o entendimento efetua haver de ser considerada síntese subordinada à da razão não menos em termos hierárquicos, ao invés de em termos qualitativos. Ou seja, subordinada em resultado da sua superabilidade formal — e, pois, não obstante configurar-se, agora em termos de operacionalidade, síntese constitutiva (*konstitutive*). Porquanto, síntese qualitativamente *superior*. Por palavras do próprio Kant:

I... maintain that transcendental ideas never allow of any constitutive employment. When regarded in that mistaken manner, and therefore as supplying concepts of certain objects, they are but pseudo-rational, merely dialectical concepts. On the other hand, they have an excellent, and indeed indispens-

ably necessary, regulative employment, namely, that of directing the understanding towards a certain goal upon which the routes marked out by all its rules converge, as upon their point of intersection. This point is indeed a mere idea, a *focus imaginarius*, from which, since it lies quite outside the bounds of possible experience, the concepts of the understanding do not in reality proceed; none the less it serves to give to these concepts the greatest [possible] unity combined with the greatest [possible] extension. Hence arises the illusion that the lines have their source in a real object lying outside the field of empirically possible knowledge —just as objects reflected in a mirror are seen as behind it.¹⁰²

Voltemos, daqui, à citação de “Coleridge’s Writings” cujo sentido estou a tentar clarificar.

Para Pater, tal como para Kant, as unidades sintéticas das ideias da razão especulativa (as ideias de DEUS, de EU e de MUNDO) configuram-se unidades formais necessárias a todo o conhecimento, mas, do ponto de vista da sua operacionalidade, meramente na qualidade de unidades *virtuais* e, pois, de índole regulativa. Significa isto, meramente na qualidade de unidades de carácter ideal, às quais, sendo assim, não poderão corresponder, no mundo real da diversidade empírica, quaisquer unidades de índole objetiva.

Em resultado, temos que, para Pater, tal como para Kant, as unidades sintéticas que a razão efetua (as unidades formais DEUS, EU e MUNDO) jamais poderão ser, em termos de operacionalidade, “more... than the lower subjects of law”, muit embora se configurem, agora em termos de hierarquia, “the highest phases of thought”. Isto é, tais unidades sintéticas, terão necessariamente de ser consideradas, enquanto produto de “the laws of universal logic,” “menos” (“less”) do que as sínteses constitutivas (objetivas) que o entendimento leva a cabo.

Pelo contrário, para Schelling, Hegel e Coleridge (por influência de Schelling), as sínteses que a razão especulativa opera configuram-se sínteses de índole indistintamente ideal e real. Isto é, configuram-se sínteses que, sendo transcendentemente originais, haverão de garantir, elas mesmas, identidade entre a unidade formal e abstrata dos conceitos (*a priori* e *a posteriori*) e, por outro lado, a diversidade infinita de particulares que, adentro o seio da respetiva Ideia, se constituirão, como havemos visto, série de conteúdos intuitivos *in potentia*

Pela perspectiva da mente *antiPater* de tais homens (Schelling, Hegel e Coleridge), as sínteses que a razão efetua emularão, portanto, identidade original entre subjetividade (idealidade) e objetividade (realidade), muito embora se trate de identidade não passível de ser re-conhecida ao nível das determinações finitas do Eu empírico. Sendo que isso mesmo haverá de ocorrer em virtude de *interferência* cognitiva por parte da reflexão que o entendimento leva a cabo — a qual, em virtude de ser finita, naturalmente teria de se revelar incapaz de re-conhecer que diversidade objetiva com que a intuição sensível a confronto se configure unidade de índole tanto real como ideal, unidade originariamente *posta*, ao invés de diversidade *dada* e, pois, ao invés de diversidade que se constitua *oposição* ou Não-Eu.

Para Schelling e Hegel, que, no dizer de Pater, conceberam a Natureza “as a mirror or reflex of the intelligence of man”, (cw, p. 118) o *focus imaginarius* de que acabámos de ouvir Kant falar não se configurava, porquanto, mera ilusão; ponto meramente formal–virtual para aquém da superfície do *espelho* da Natureza e do *espelho* do Eu empírico, mas sim unidade sintética de índole ontológica, produzida originariamente por razão cósmica ou universal, por inteligência criativa de Eu absoluto.

Ora, é precisamente disso, que decorre depararmos com Pater a apontar dedo acusador a Coleridge em face da circunstância de, seguindo as pisadas de seu mestre Schelling, e, pois, de todo à revelia de Kant, ele, Coleridge partir do princípio de que “as mais altas fases do pensa-

mento” haverão necessariamente de se constituir “more, not less, than the lower subjects of law”. Sendo que, de acordo com o “Schellingismo” do próprio Coleridge, tais “fases”, “as mais altas fases do pensamento”, haveriam de proporcionar ao Eu transcendental, de modo assaz sedutor, re-conhecer-se produtor autoconsciente, ao invés de inconsciente, tanto de pensamento como de realidade pensada. Ou seja, re-conhecer-se INTUÍNTE INTUINDO-SE INTUINDO OBJETO PRODUZIDO POR ELE MESMO, muito ao invés de se conhecer tão-somente na qualidade de INTUÍNTE INTUINDO-SE INTUINDO OBJETO NÃO PRODUZIDO POR ELE MESMO.

Como vim a dizer repetidamente, a exposição que acabo de fazer teve como fim elucidar o sentido da citação de “Coleridge’s Writings” que atrás fiz. No entanto, não o esqueçamos, esta última destinou-se, por sua vez, a justificar a minha afirmação de que, naquele seu ensaio, Pater critica o formalismo excessivo de Schelling, e, por influência deste último, o formalismo excessivo de Coleridge. Caber-me-á, portanto, explicitar, de seguida, em que consiste esse excesso de formalismo.

Já deparamos, neste mesmo capítulo, com Pater a recusar veementemente, em *Plato and Platonism*, a transformação do conceito socrático de IDEIA que Platão havia inaugurado, abrindo caminho, por esse modo, a todos os futuros Próclos, Brunos e Schelling. Trata-se da transformação da Ideia de mero conceito geral, de mero efeito da abstração de várias realidades particulares, em *ens per se* transfenomenal, o qual, como tal, haveria de passar a configurar-se já não efeito, mas causa, “criador”, “da nossa razão”. (PP, p. 167)

Ora, o formalismo que afirmei Pater criticar no pensamento de Schelling é, precisamente, o formalismo que resulta de este último revalidar essa inversão do conceito de IDEIA por parte de Platão, e, pois, de continuar a entender, com Platão e contra Kant, que a unidade conceitual da Ideia, que para Kant e Pater terá de se manter de todo desvinculada da diversidade heterogénea da realidade empírica — que a unidade conceitual da Ideia, dizia, haverá

de se constituir o princípio de que todo o conhecimento científico (episteme) terá de partir. Com o resultado de ele, Schelling, defender, de igual modo, que toda a filosofia deverá *começar*, e não *acabar*, em princípio absoluto de todo indeterminado.

Ora, faz-se óbvio que o conhecimento que, segundo Schelling, haverá a deduzir desse mesmo princípio, da unidade conceitual da Ideia, não mais poderá configurar-se quanto todo o conhecimento objetivo se configura do ponto de vista de Kant e de Pater: subsunção de particular, de diversidade recebida via de intuição empírica, em unidade conceitual (universal) que lhe corresponda, na qualidade de subsunção encetada pela faculdade de julgar.

Isto é, faz-se óbvio que, do ponto de vista de Schelling, tal conhecimento haverá, pelo contrário, de se configurar, bem de acordo com o horizonte geral do Neoplatonismo, apreensão, no particular, *qua* identidade objetiva, da identidade formal (subjéctiva) do respetivo conceito ou universal, na qualidade de apreensão por parte da autoconsciência ou, significa o mesmo, por parte de intuição intelectual. Havendo tal apreensão de configurar-se efetivamente apreensão de entidade entre conceito e particular (entre pensamento e intuído), em resultado de a atividade da razão humana se re-conhecer reflexo de Razão Absoluta.

Temos, por conseguinte, que, enquanto, para Kant e Pater, “conhecer um particular” significa “unificar,” subjéctivamente, o particular ao respetivo conceito ou universal, significa precisamente o oposto para Schelling, Hegel e Coleridge. Isto é, significa “separar” um do outro (particular e universal), *destruir* a unidade lógico-ontológica (entre conceito e intuição) em que a respetiva Ideia haverá de consistir originariamente. Significa isso mesmo, em resultado de “conhecer” implicar *interposição* (entre universal e particular) por parte da atividade do entendimento, por parte da reflexão.

Porém, se separação será efetivamente o que ocorrerá ao nível *secundário* da intuição sensível e do enten-

dimento, ao nível de quanto Pater designa, como se há visto, “the slighter processes of the mind”, deparar-se-á, de igual modo, com re-unificação decorrente de re-conhecimento e, pois, com *recuperação*. Só que, agora, por via exclusivamente da unidade última das ideias da razão. Ou seja, no dizer de Pater, por via de “[the] highest phases of thought”.

Confirmemos que, de facto, é assim, como digo. Isto é, recapitulemos a “estrutura” do *Absoluto schellinguiano* pelo modo que me parece ser mais sucinto e conveniente; em concreto, através deste comentário, que Michael Vater tece com respeito a certo passo de *Bruno*:

Bruno suggests... that since our cognition involves a process of continuously discriminating and identifying differentiated features, there must be an ultimate unity in which all differences are established, preserved, harmonized, and integrated. “It is necessary that there be one idea of all things, and hence that all things subsist in one idea, too”.

Now whereas the concept is an abstract unity set over against the multiplicity of intuitions, the idea comprehends and identifies both the unity of the bare concept and the multiplicity of objects furnished in intuition. *The idea is therefore what the abstract formulae — the identity of the finite and the infinite, or of thought and intuition — indicated.... The idea is the sole criterion of truth and beauty, for beauty is nothing else than the perfect identification of opposite features of reality, for example, of universality and particularity, or of the infinite possibilities of the species with the determinate nature of this one individual.* The mature Hegel will call such an identity ‘the concrete universal.’

...*the idea is situated within the nature of the absolute.* The absolute has two aspects or poles, called “essence” and “form.” Essence is sheer identity; it is neither finite nor infinite.... Form is indifference or

identity-in-difference; it is both finite and infinite.... Form is the locus of ideas, for “idea” signifies an individual entity within the system of differences elaborated in the absolute’s form, while “the idea of all ideas” indicates the absolute’s form as such. (A ênfase é minha.) ¹⁰³

“Essência” é, aqui, subjetividade pura (identidade), e, logo, subjetividade *em si* (*an sich*). Porém, não se trata ainda de subjetividade *para si* (*für sich*), de onde decorre tratar-se de subjetividade *qua* infinita possibilidade de devir tanto sujeito como objeto.

“Forma” é, pelo contrário, subjetividade pura que se desdobra (dualiza) em subjetividade (idealidade) infinita e objetividade (realidade) infinita, de onde decorre tratar-se de forma que se configura tanto identidade (*posição*) como não-identidade (*oposição*).

A essência é pura liberdade; pura indeterminação.

A forma é conjunção (identidade) absoluta da unidade abstrata do determinante de índole ideal (o conceito) com a diversidade real do determinado (o objeto); é, portanto, considerada no seu todo, IDEIA DE TODAS AS IDEIAS, o seio, por assim o dizer, de todas as Ideias.

A forma é, pois, no seu todo, identidade absoluta entre (i) o mundo ideal ou subjetivo (a pluralidade dos conceitos) e (ii) o mundo real ou objetivo (a pluralidade infinita de intuições, constituídas, cada uma delas, *in potentia*, por série homogênea de entes particulares). E, sendo assim, a forma é, portanto, o princípio que já vimos Schelling afirmar constituir-se autoconsciência pura (a unidade lógica da apercepção *kantiana* vertida em Eu absoluto), e, por conseguinte, constituir-se “princípio de todo o conhecimento”, *qua* produção de “ato indivisível de cognição primordial.” Como o próprio Schelling afirma:

...we have here that original identity of thought and object, appearance and reality, for which we were searching, and which is no where else to be found.

The self simply *has no existence*, prior to that act whereby thinking becomes its own object, and is thus itself nothing other than thinking becoming its object, and hence absolutely nothing apart from the thought. ...we assuredly distinguish self-consciousness, *qua act*, from merely empirical consciousness; what we commonly term consciousness is something that merely continues along with presentations of objects, and maintains identity in the flux of presentations.... But the act here under discussion is one whereby I am aware of myself, not with this determination or that, but *originally*, and this consciousness, in contrast to the other, is called *pure consciousness* or *self-consciousness*. [...] Pure consciousness, determined and delimited in various ways, yields empirical consciousness, and the two are thus distinguished merely by their limitations: take away the limits of the empirical, and you have the absolute self that we are presently talking about. — Pure self-consciousness is an act lying outside time, and by which all time is first constituted; empirical consciousness is that which arises merely in time and the succession of presentations. ¹⁰⁴

Agora, estou convencido de que atentar num outro passo de *Sistema do Idealismo Transcendental* será a melhor maneira de compreendermos com mais nitidez em que consiste o formalismo excessivo de que, como tenho vindo por em evidência, Pater acusa Schelling e Coleridge. Trata-se do seguinte passo.

That which is the highest principle of knowledge cannot have the ground of its cognition in something higher still. Hence, for us too, its *principium essendi* and *principium cognoscendi* must be one, and coincide in a unity.

For that very reason, this unconditioned cannot be sought in any kind of *thing*; for whatever is an ob-

ject is also an original object of knowledge, whereas that which is the *principle* of all knowledge can in no way become an object of knowledge originally, or in itself, but only *through a specific act of freedom*.

Hence the unconditioned cannot possibly be sought in the world of objects...

...Hence the first problem of philosophy can also be formulated as that of finding something which absolutely cannot be thought of as a thing. But the only candidate here is the *self* and conversely, the self is that which is intrinsically nonobjective. [...]

The self is pure act, a pure doing, which simply has to be nonobjective in knowledge, precisely because it is the *principle* of all knowledge. So if it is to become an object of knowledge, this must come about through a type of knowing utterly different from ordinary knowledge. This knowing must be

(a) absolutely free, if only because all other knowledge is *not free*; a knowing, therefore, that is not arrived at by way of proofs, or inferences, or any sort of aid from concepts, and is thus essentially an intuition;

(b) a knowing whose object is not *independent* thereof, and thus *a knowing that is simultaneously a producing of its object* — an intuition freely productive in itself, in which producer and product are one and the same.

In contrast to sensory intuition, which does not appear as a producing of its object, and where the intuiting itself is therefore distinct from the intuited, an intuition of the above type will be called *intellectual intuition*.

The *self* is such an intuition, since it is *through the self's own knowledge of itself* that that very *self* (the object) first comes into being.¹⁰⁵

Uma vez que, para Schelling, a *essência* do Eu absoluto é a (i) identidade da (ii) identidade (*posição*) e da

(iii) não-identidade (*oposição*) da sua infinita autodeterminação (da sua forma), é evidente que, aqui, a primeira destas identidades (o *principium cognoscendi*) terá de coincidir com a segunda (o *principium essendi*). E, uma vez que a essência é, originariamente, identidade pura e infinita, identidade *em si*, que ainda não deveio identidade *para si*, é também evidente que, aqui, o Eu absoluto só poderá devir consciente de si mesmo (autoconsciente) através de “*a specific act of freedom*” (“*einen besonderen Akt der Freiheit*”).

O que mais importa aqui são, porém, as implicações mais diretas disso mesmo. Nomeadamente, o facto de, em vista das determinações a que a nossa autoconsciência empírica nos submete, nos podermos re-conhecer transcendentalmente EU ABSOLUTO — e, logo, PRINCÍPIO DE TODO O CONHECIMENTO — apenas através de *ascender in mente* a “something which absolutely cannot be thought of as a thing” (*was schlechterdings nicht als Dind gedacht werden kann*). Isto é, apenas com fundamento em “a type of knowing utterly different from ordinary knowledge” (*eine vom gemeinem Wissen ganz verschiedene Art zu wissen*).

Trata-se de conhecimento que tão-somente intuição de índole intelectual, ou produtiva, poderia permitir, em virtude de tal forma de intuição haver de dar a conhecer objeto intuído na qualidade de produção por parte do próprio intuidor. Isto é, em virtude, como Pater dá a ver, de as Ideias que o próprio intuidor intuisse—produzisse (simultaneamente com os respetivos conteúdos ou realidades) haverem de se configurar “their own evidence.” (cw, p. 127)

Trata-se efetivamente de tal conhecimento. E, por conseguinte, trata-se, de igual modo, de conhecimento que Kant — também nisso abrindo caminho a Pater — de todo negou a nós, animais humanos, com o resultado de afirmar perentoriamente dispormos tão-somente de intuição de índole sensível.

Schelling e Hegel, vimo-lo já, criticam Kant, por a sua epistemologia *terminar* concebendo as sínteses que a razão especulativa efetua na qualidade de sínteses insupe-

ráveis — as ideias de RELATIVAMENTE INCONDICIONADO e de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO, das totalidades DEUS, EU e MUNDO — como unidades meramente lógicas, a que não poderão corresponder intuição empírica e, pois, ent(e)idade de índole real.

Dito por outras palavras, isso significa que Schelling e Hegel criticam o excesso de formalismo com que, do ponto de vista deles, a epistemologia kantiana se *inicia* (o formalismo da categorias) e *termina* (o formalismo das ideias da razão teórica).

Eis, contudo, que — vemo-lo bastante bem, agora, — Schelling identifica o princípio de todo o conhecimento com nada mais do que mera forma conceitual. Isto é, com a substancialidade absoluta de Eu que, de todo como as categorias e as ideias *kantianas*, de modo algum poderá ser intuído sensivelmente, na qualidade de ente material, não obstante o próprio Schelling o proclamar identidade entre sujeito e objeto, e, pois, identidade entre objeto e sujeito. Sendo que disso resulta, precisamente, deparamos aqui com Eu, com princípio de todo o conhecimento, passível de ser conhecido exclusivamente por via, e sob o aspeto, do lado formal, subjetivo ou ideal da síntese absoluta de forma (pensamento) e matéria (realidade) em que haverá de consistir — a qual (síntese absoluta), em resultado de haver de se configurar infinita determinação formal-material (ideal-real) terá, precisamente, de transcender toda e qualquer determinação finita. E, logo, de transcender toda e qualquer consciência empírica ou de índole não formal.

Kant havia defendido que, na ausência de objetividade *dada* à sensibilidade à revelia da atividade sintetizadora do entendimento, do *posto*, jamais teríamos qualquer conhecimento. Schelling critica, e pretende refutar, o formalismo de conhecimento que resulte dessa ausência de identidade entre forma (conceitual) e matéria (realidade).

E, contudo, eis que ele, Schelling, acaba por fundamentar todo o seu sistema em princípio de índole exclusivamente formal, que, por tal, sequer se mostra passível

de se relacionar diretamente com quaisquer conceitos, ao invés do que ocorre com as ideias da razão teórica *kantiana* — e, pois, também com conceitos que, *qua* forma, pressuponham matéria que com eles não compartilhe identidade, como ocorre, na epistemologia de Kant, com os conceitos do entendimento.

Como poderia, aliás, ser de outro modo? —

Dado que, com tratar-se de princípio de todo o conhecimento que exige ser conhecido por “a type of knowing utterly different from ordinary knowledge” (como havemos visto Schelling afirmar), jamais poderia deixar de se tratar de princípio de todo não passível de ser conhecido “by way of proofs, or inferences, or any sort of aid from concepts”. (A ênfase é minha.)

Ora, é exatamente o formalismo (o *idealismo*) que venho de explicitar na qualidade de formalismo excessivo (demasiadamente excessivo, na verdade, porque absoluto), o qual decorre da afirmação de intuitividade de índole intelectual por parte de Fichte e de Schelling — ora, é exatamente esse mesmo formalismo, o que, sem dúvida alguma, Pater tinha em mente, ao criticar, como vimos, a noção schellinguiana e coleridgiana de que “the individual attains a strange power of modifying and centralizing what it receives from without according to an inward ideal”. (cw, p. 120) Sendo que é também a ele (formalismo), por conseguinte, que se fica a dever o comentário irônico que Pater tece às conclusões que Coleridge *importara* da Filosofia da Natureza de Schelling.

Refiro-me ao passo de “Coleridge’s Writings” que a seguir transcrevo, no qual a referência, a desfavor de Schelling e de Coleridge, a “the exploded doctrine of final causes” — à teoria aristotélica de a Natureza operar por determinação de causas finais — derivará tanto do golpe definitivo que Hume havia dado à apoditicidade com que o conceito de CAUSA E EFEITO tradicionalmente viera a ser investido como da (inter)subjetivação a que Kant o submetera, com vista, precisamente, a lhe devolver apoditicidade.

Nature... [Coleridge thinks,] works by what we may call intact ideas. It co-ordinates every part of the crocus to all the other parts; one stage of its growth to the whole process; and having framed its organism to assimilate certain external elements, it does not cheat it of those elements, soil, air, moisture. Well, if the “idea” of man is to be intact, he must be enveloped in a supernatural world; and nature always works by intact ideas. *The spiritual life is the highest development of the idea of man; there must be a supernatural world corresponding to it.* One finds, it is hard to say how many, difficulties in drawing Coleridge’s conclusion. To mention only one of them — the argument looks too like the exploded doctrine of final causes. Of course the crocus would not live unless the conditions of its life were supplied. The flower is made for soil, air, moisture, and it has them; just as man’s senses are made for a sensible world, and we have the sensible world. But *give the flower the power of dreaming, nourish it on its own reveries, put man’s wild hunger of heart and susceptibility to ennui in it, and what indication of the laws of the world without it would be afforded by its longing to break its bonds?* (cw, pp. 125–126. A ênfase é minha.)

Pater foca a sua atenção, aqui, na circunstância de a teoria schellingo-coleridgiana de a Natureza operar por determinação de Ideias que haverão de coincidir com ela mesma evidenciar encontrar fundamento tão-somente de índole formal, e, pois, de todo subjetiva. Sendo que é disso, que resulta depararmos com a identificação irônica de “the ‘idea’ of man,” na qualidade de ideia que, “to be intact,” haverá de pressupor formalmente “a supernatural world corresponding to it”, como mero produto, no homem Schelling e no homem Coleridge, de capacidade para sonhar (“power of dreaming”) de todo igual à capacidade para sonhar que as flores haveriam de possuir em sendo entes dotados de consciência.

Incentivados por humana, demasiadamente humana, “wild hunger of heart and susceptibility to *ennui*”, Schelling e Coleridge não mais haviam alcançado, pois, do que impor à Natureza, com fundamento exclusivamente na formalidade de suas confabulações filosóficas constituição, *fisionomia* teórica e teleologia capazes de satisfazer (apenas de modo formal) sua invicta ânsia de se libertar das determinações que, *qua* realidade (*qua*, efetivamente, “laws of the world without”) constituem a própria Natureza. Se Schelling ou Coleridge houvesse sido flor florescida para filosofar, poder-se-ia, portanto, ter afirmado com propriedade que o formalismo excessivo de seu Idealismo Absoluto de todo decorreria de “its longing to break... [the] bonds” “of the laws of the world without”.

As palavras irónicas de “Coleridge’s Writings” que venho de comentar revelam bastante bem que se depara, ao estudar Pater, com característico de índole intelectual que sobejamente o irritou e exasperou, desde o princípio da sua carreira de pensador.

Refiro-me a característico da reflexão filosófica que Xenófanes inaugurou, e que, depois de ter passado, com diferentes *nuances*, por Parménides, pelo génio bipartido de Platão e pelo Cartesianismo, veio a culminar no formalismo sem tréguas do sistema, *saudosista* de VERDADE e de ABSOLUTO, de Schelling. — Considerado, este último, não menos do que o sistema de Fichte, precisamente como reação romântica ao KANTISMO, como tentativa de regresso pós-renascentista ao hiper-idealismo ou formalismo hegemónico que determinara a Mente Ocidental católico-cristã no decurso da medievalidade. Bem como considerado, por conseguinte (o formalismo sem tréguas do sistema de Schelling), como arma de recuperação e revalidação da *Weltanschauung*, da *Gottanschauung*, da *Menschanschauung* e da soteriologia católico cristãs. Isto é, como arma de recuperação e de revalidação da mentalidade que havia prevalecido antes da Revolução Científica e, pois, da re-*instauração* do “espírito relativo”.

Ao falar de tal característico, considerado, agora, especificamente sob o aspeto das suas manifestações pós-Kant — e, pois, sob o aspeto da epistemologia e da ontologia schellingo-coleridgiana, — refiro-me à incapacidade intelectual, por parte de Schelling e de Coleridge, que ocasiona a irritação e a ironia com que o passo de “Coleridge’s Writings” que estou a considerar nos confronta. Ainda que ali sequer seja indiretamente referida.

Trata-se, paradoxalmente, de incapacidade para reconhecer e acatar, com *humildade*, a natureza meramente formal, e, pois, subjetiva, que Kant atribuíra à configuração objetiva de todo o nosso conhecimento, bem como, por força maior, aos princípios cognitivamente insuperáveis da razão teórica: as ideias de RELATIVAMENTE INCONDICIONADO e de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO; as totalidades, tão-somente de índole formal e regulativa, DEUS, EU e MUNDO.

Trata-se, porquanto, de incapacidade que de todo decorre de fé mística em que tais ideias haverão de se configurar não forma conceitual meramente de índole regulativa, não, também, forma conceitual de índole constitutiva (que é o que os conceitos do entendimento se configuram adentro a epistemologia de Kant), mas sim identidade lógico-ontológica entre FORMA e MATÉRIA, COGNIÇÃO e SENSAÇÃO, CERTEZA e VERDADE. — A qual é fé em que, *qua* lógos cósmico ou universal, as próprias ideias da razão haverão efetivamente de se prefigurar, no dizer de Pater, “the creators of our reason,” “themselves... the proper objects of all true knowledge, and a passage from all merely relative experience to the ‘absolute’”. (PP, pp. 166–167) E, por conseguinte, fé mística que poderia vir a confirmar-se certeza filosófica tão-somente pela via voluntariosa de idealizar ou espiritualizar a realidade objetiva, de formalmente a declarar tão subjetividade, afinal, tão Eu, quanto as próprias ideias de RELATIVAMENTE INCONDICIONADO e de ABSOLUTAMENTE INCONDICIONADO.

Em tal fé mística, em tal aspiração invicta “to ‘vision,’” que efetivamente se comprova característico de “the so-called Neo-Platonists of all ages, from Proclus to

Schelling” (PP, p. 193), se depara, porquanto, com a fonte primeira do formalismo exagerado, do formalismo sem tréguas, que tanto caracteriza o pensamento (na verdade, o sentimento) schellingo-coleridgiano — com o resultado de o verter em aglomerado conceitual de nuvens tão opulento quanto o aglomerado de índole pictórica com que se depara, por exemplo, em *Dio Padre*, do pintor italiano renascentista Dio da Conegliano.

Sem dúvida, o comentário mais eloquente que o jovem autor de “Coleridge’s Writings” tece de tal formalismo, dedo cortante apontado ao destempero schellingo-coleridgiano, é este: “That exaggerated inwardness is barren.” (cw, p. 123)

É comentário que bem poderia ter sido pronunciado por Kant.

Quanto tenho vindo a pôr em evidência revela bastante bem, sem dúvida, que a crítica que Pater tece, em “Coleridge’s Writings,” ao formalismo sem medida do pensamento filosófico de Schelling e de Coleridge se configura crítica que, sem medo de errar, podemos estender, generalizando-a, aos primórdios da afirmação, no Mundo Ocidental, de “that reasonable Ideal to which the Old Testament gives the name of *Creator*, which for the philosophers of Greece is the *Eternal Reason*, and in the New Testament the *Father of Men*”. (ME2, p. 68) Isto é, aos primórdios da *arché* grega, da afirmação, por parte dos físicos pré-socráticos, de princípio ontologicamente indivisível e constitutivo de toda a diversidade e multiplicidade.

Ora, que na verdade se não errará ao proceder assim, ao estender a crítica com que se depara em “Coleridge’s Writings” aos primórdios do Pensamento Ocidental, provam-no por si mesmas, independentemente de todas as outras asserções de Pater com que nos havemos confrontado, certo passo de *Plato and Platonism* — que vira a nossa atenção não para o tempo moderno de Schelling, contrariamente ao que se poderia esperar, mas efetivamente para o tempo antigo de Xenófanés; bem como, a partir deste, para o monoteísmo católico-cristão, cujo

formalismo não menos sem medida ditou o fim do apego, caracteristicamente helénico, à concretude do mundo sensível. Isto é, ditou o fim do apego de que Pater não se cansa de falar em *Greek Studies*.¹⁰⁶ com sentimento poético que não raras vezes se dá por ausente em muitos de seus outros escritos. Refiro-me, agora em concreto, ao seguinte passo de de *Plato and Platonism*:

Plato, in *The Republic*, as a critic of Homer, by way of fitting Homer the better for the use of the school-boys of the ideal city, is ready to sacrifice much of that graceful polytheism in which the Greeks anticipated the *dulia* of saints and angels in the catholic church. He does this to the advantage of a very abstract, and as it may seem disinterested, certainly an uninteresting, notion of deity, which is in truth:—well! one of the dry sticks of mere “natural theology,” as it is called. In this he was but following the first, the original, founder of the Eleatic School, Xenophanes, who in a somewhat scornful spirit had urged on men’s attention that, in their prayers and sacrifices to the gods, in all their various thoughts and statements, graceful or hideous, about them, they had only all along with much fallacy been making gods after their own likeness, as horse or dog too, if perchance it cast a glance towards heaven, would after the same manner project thither the likeness of horse or dog: that to think of deity you must think of it as neither here nor there, then nor now; you must away with all limitations of time and space and matter, nay, with the very conditions, the limitation, of thought itself; apparently not observing that to think of it in this way was in reality not to think of it at all:—That in short Being so pure as this is pure Nothing.

In opposition then to the anthropomorphic religious poetry of Homer, Xenophanes elaborates the notion, or rather the abstract or purely verbal definition, of that which really is ($\tau\acute{o}$ ὄν) as inclu-

sive of all time, and space, and mode; yet so that all which can be identified concretely with mode and space and time is but antithetic to it, as finite to infinite, seeming to being, contingent to necessary, the temporal, in a word, to the eternal. Once for all, in harshest dualism, the only true yet so barren existence is opposed to the world of phenomena—of colour and form and sound and imagination and love, of empirical knowledge. Objects, real objects, as we know, grow in reality towards us in proportion as we define their various qualities. And yet, from another point of view, definition, qualification, is a negative process: it is as if each added quality took from the object we are defining one or more potential qualities. The more definite things become as objects of sensible or other empirical apprehension, the more, it might be said from the logician's point of view, have we denied about them. It might seem that their increasing reality as objects of sense was in direct proportion to the increase of their distance from that perfect Being which is everywhere and at all times in every possible mode of being. A thing visibly white is found as one approaches it to be also smooth to the touch; and this added quality, says the formal logician, does but deprive it of all other possible modes of texture; *Omnis determinatio est negatio*. Vain puerilities! you may exclaim:—with justice. Yet such are the considerations which await the mind that suffers itself to dwell awhile on the abstract formula to which the “rational theology” of Xenophanes leads him. It involved the assertion of an absolute difference between the original and all that is or can be derived from it; that the former annuls, or is exclusive of, the latter, which has in truth no real or legitimate standing-ground as matter of knowledge; that, in opposite yet equally unanswerable senses, at both ends of experience there is—nothing! Of the most concrete object, as of the

most abstract, it might be said, that it more properly is not than is. (PP, pp. 33–35)

Repare-se em que os não poucos anos que separam “Coleridge’s Writings” de *Plato em Platonism* em nada hão modificado o sentimento de Pater para com o formalismo exagerado já não só de Schelling e de Coleridge, mas também de Xenófanos, seu primeiro *pai*.

“That exaggerated inwardness is barren.” (cw, p. 123)

“[T]he only true yet so barren existence is opposed to the world... of empirical knowledge.”

Em conjugação com quanto hei já confirmado com respeito à relação Pater–Kant, as palavras que venho de transcrever não podem deixar dúvida, suponho, de que, via delas, Pater se reafirma do lado de Kant (quase de certeza, sem trazer o próprio Kant no pensamento), ao distanciar-se, do modo que havemos visto, da tradição que se estende de Xenófanos, a Platão, ao Neo-neoplatonismo moderno de Schelling.

Efetivamente do lado de Kant. —

Cuja epistemologia se configura *via media* entre o RACIONALISMO cartesiano e o EMPIRISMO humeano, e, pois, *via media*, por assim o dizer, entre “both ends of experience”, nos quais “there is—nothing!”

E, porquanto, não tão-somente do lado do EMPIRISMO.

— Contrariamente ao que não poucos críticos dele, Pater, tendem a pensar. — Já que, como iremos ver no próximo capítulo, a epistemologia que o próprio Pater há feito sua se não configura epistemologia passível de ser considerada de índole empirista.

Com vista a acabar de constatar que, de facto, quanto afasta que Pater de Schelling e de Coleridge o aproxima de Kant, consideremos, agora, o diálogo *Bruno*, da autoria do próprio Schelling.

Bruno começa por dar a vez a Anselm, que, como Michael Vater afirma, “is a Platonist.”¹⁰⁷

O argumento que Anselm defende, em termos perfeitamente platónicos, tem em vista afirmar identidade

transcendente entre VERDADE e BELEZA, a identidade que Keats tinha em mente ao terminar “Ode on a Grecian Urn” com o *dictum*: “Beauty is truth, truth beauty”. Esse mesmo argumento surge-nos na qualidade de introdução, por assim o dizer, ao sistema filosófico que Bruno (Schelling) irá, posteriormente, expor, e desempenha, em *Bruno*, três funções.

A primeira função é a de abrir caminho ao argumento que Bruno, seguindo pela via antiga do Platonismo, irá começar por defender: o argumento de que toda e qualquer distinção entre ter-de-ser e dever-ser que o entendimento formalmente efetue, ao nível da consciência empírica, haverá de se encontrar originariamente *anulada*, no Absoluto, pela identidade logicamente totalizante da Ideia.

A segunda função é a de permitir a Bruno distanciar-se do Platonismo, ao defender, em desacordo com Platão e Anselm, que síntese que se configure IDEIA haverá de se configurar síntese absoluta, de índole lógico-ontológica, e, logo, síntese imanente, síntese entre conceito e intuição, infinitude formal e finitude material,¹⁰⁸ muito ao invés, pois, de se configurar tão-somente identidade de índole lógica, com o resultado de haver de se configurar identidade transcendentemente infinita, e, por tanto, identidade oposta à da finitude da realidade empírico-imanente.

Acontece, porém que, como Michael Vater afirma:

...before Schelling can advance such claims, he must first argue against Kant’s decree that terms such as “identity,” “difference,” and “truth” are meaningful only within the context of experience. He must refute or in some way circumvent Kant’s formulation of the logic of experience, with its insistence that the contents of cognition are ultimately heterogeneous, that experience rather than logical possibility is the touchstone of truth, and that the principle of noncontradiction is the ultimate law in the domain of concepts.¹⁰⁹

Isto é, acontece que a terceira e última das funções que estou a considerar, as funções que o argumento que abre o diálogo *Bruno* nele desempenha, é a função de “to rehabilitate a metaphysical, or in Kant’s terms ‘transcendent,’ meaning of ‘truth’.”

Ora, é contra a defesa anti-kantiana de tal “meaning of ‘truth’,” contra a defesa do sentido “metafísico” de “verdade,” *qua* sentido comum quer ao Platonismo que Anselm esposa, quer ao Neoplatonismo que Bruno (Schelling) propõe, que Pater se insurge veementemente no passo de *Plato and Platonism* que atrás citei.

Naquele mesmo passo, a crítica de Pater recai exclusivamente sobre a recusa de separar finitude de infinitude, a recusa a que Schelling viria a dar continuidade, em resultado de defender, na esteira de Fichte, substancialidade absoluta por parte de Eu cósmico ou universal.

Porém, tal crítica, por parte de Pater, é passível de ser estendida, com total legitimidade, ao pensamento que *Sistema do Idealismo Transcendental* e *Bruno* apresentam — em vista de, no pensamento de Schelling, a recusa a que me refiro (a recusa de separar finitude de infinitude) implicar afirmação, não negação, da diferença platónica entre (i) perfeição eternamente unitária por parte das Ideias e (ii) imperfeição por parte da realização das próprias Ideias *qua* diversidade temporal e empírica. Ou seja, em vista de, no pensamento de Schelling, a recusa a que me refiro implicar afirmação, não negação, do critério metafísico ou transcendente de VERDADE a que Kant se opusera.

Já constatámos que, no seio do Absoluto, ESSÊNCIA devém, de acordo com Schelling, identidade absoluta; logo, identidade que, nada se lhe opondo, haverá de se configurar nem de carácter ideal nem de carácter real. Isto é, já vimos, por palavras do próprio Schelling, que “the subject is, in its pure substantiality, as nothing — completely devoid of attributes — ...is... only Itself, and thus, as such, a complete freedom from all being and against all being (Seyn).”¹¹⁰

Por outro lado, já constatámos também que, do não menos do ponto de vista de Schelling, haverá de se verificar o seguinte:

1. que a IDEIA DE TODAS AS IDEIAS, a identidade absoluta que forma e matéria, conceito e intuição, terão de compartilhar, seja identidade transtemporal–transfenomenal, e, como tal, identidade inacessível ao círculo das determinações da consciência empírica;

2. que, por essa razão, PARTICULARIZAR OU DETERMINAR seja ABSTRAIR — seja interpor separação aparente (diáspora) entre conceito (forma–abstração) e intuição (matéria–concretude), em virtude de dais dois extremos do conhecimento haverem sido originariamente sintetizados, feitos um de modo absoluto, pela síntese através da qual o Eu absoluto se configurara sujeito autoconsciente: sujeito (idealidade) consciente de si tanto tanto nessa qualidade, na qualidade de (idealidade), como na qualidade de objeto (realidade).

Em face disso, não será difícil perceber, agora, que, não obstante todos os esforços de Schelling para ultrapassar quanto lhe parecia ser formalismo exagerado por parte de Kant, sob o aspeto, sobretudo, de esforços que haveriam de o impelir a *avançar* para formulação de idealismo de índole monista ou objetiva e, pois, a afirmar IDENTIDADE DE IDENTIDADE E DE OPOSIÇÃO, — não será difícil perceber, agora, dizia, que é também a ele, Schelling, que Pater, afinal, se refere indiretamente, ao:

1. criticar o feroz formalismo eleático-platónico;

2. pôr em evidência que conceber DEUS OU O ABSOLUTO como ausência total de limitação, como *Un-be-ding-t* ou não-coisa, terá de consistir em esquecer “that to think of it in this way was in reality not to think of it at all: — That in short Being so pure as this is pure Nothing”;

3. criticar a afirmação de se deparar com “an absolute difference between the original and all that is or can be derived from it”, a qual se constitui afirmação de que “the former [the original] annuls, or is exclusive of, the latter [all that is or can be derived from it], which has in

truth no real or legitimate standing-ground as matter of knowledge”. Ou seja, se constitui afirmação de que, “in opposite yet equally unanswerable senses, at both ends of experience there is — nothing!”

Na verdade, o facto de, em oposição ao Platonismo e a Fichte, Schelling ter proposto que o Absoluto haverá de se constituir tanto sujeito (idealidade) como objeto (realidade), tanto Eu com Não-Eu, não o faz escapar a essa acusação por parte de Pater. Sendo que isso mesmo ocorre por duas razões essenciais.

A primeira razão prende-se com a circunstância de o Eu absoluto de Schelling se configurar pura identidade que há devindo autoconsciência, consciência do seu produzir-se objeto, por via de devir, necessariamente, dualidade (e, pois, oposição) entre SUBJETIVIDADE (idealidade) e OBJETIVIDADE (realidade).

Refiro-me à razão de isso mesmo não obstar de todo a que, com devir ESSÊNCIA (identidade entre *posição* e *oposição*), em resultado de devir liberdade de suas determinações (subjetivas e objetivas), ele, Eu absoluto, haja, por força, de devir ausência completa de atributos ou, é o mesmo, “freedom from all being. Sendo que a única diferença com que aqui se depara é a de, *agora, qua* ESSÊNCIA, o Eu absoluto de Schelling haver de se configurar AUSÊNCIA COMPLETA DE ATRIBUTOS *para si (für sich)*, enquanto, *anteriormente* a ter-se produzido OBJETO (realidade), haveria de permanecer AUSÊNCIA COMPLETA DE ATRIBUTOS apenas *em si (an sich)*. Isto é, sem qualquer consciência disso.

A segunda razão prende-se, por sua vez, com a circunstância de, de acordo com o IDEALISMO OBJETIVO de Schelling, os objetos concretos, os objetos que conhecemos e sentimos empiricamente, haverão de se configurar isso mesmo, objetos, sob condição de a reflexão, por parte do entendimento, finitizar, e, pois, *rasgar*, a identidade a que ele chama “Ideia,” a identidade entre conceito e intuição (infinitude e finitude), com o resultado de verter esta última (identidade) em não-identidade, *oposição* ou alteridade.

Refiro-me, agora, à razão de os próprios objetos, que conhecemos e sentimos empiricamente, haverem de devir, em resultado disso, já não só aparências (*Erscheinungen*), à semelhança do que ocorre do ponto de vista do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano), mas também aparências que se configurarão tão mais abstratas quanto maior for o número das suas determinações. Isto é, no dizer de Pater, abstratas “in direct proportion to the increase of their distance from that Perfect Being which is everywhere and at all times in every possible mode of being.”

De tanto, resulta, por perspectiva oposta à de Schelling (“from another point of view,” como Pater diz, referindo-se à sua própria perspectiva), — resulta, por perspectiva oposta à de Schelling, mas de todo legítima, que, adentro o sistema do próprio Schelling, só se poderá deparar com realidade-em-si (ao invés de com realidade aparente) em *centro* epistemológico de carácter transcendente e, logo, inacessível à consciência empírica. Refiro-me a *centro* entre o *extremo* do conhecimento abstrato, de índole ideal-conceitual, e o *extremo* do conhecimento concreto, de índole real-sensorial. Refiro-me, pois, a *centro* entre os dois *extremos* em que, no dizer de Pater, “there is — nothing!”; em que “Of the most concrete object, as of the most abstract, it might be said, that it more properly is not than is.”

Repare-se em que a grande diferença que venho de evidenciar consiste em, adentro o IDEALISMO OBJETIVO de Schelling, tal *centro* haver de se configurar, como disse, *centro* de índole transcendente, e de, adentro o IDEALISMO SUBJETIVO (de Kant), se configurar *centro* de índole fenomenal e, pois, imanente. — Em resultado de, perante a necessidade de abdicar de VERDADE, Kant não ter hesitado em abraçar CERTEZA de índole (inter)subjetiva-objetiva, com vista a abrir acesso a *centro* decorrente de confluência entre RACIONALISMO e EMPIRISMO. E, por conseguinte, com vista, afinal, a abrir o caminho conceitual por que Pater haveria de transitar, ainda que por vezes *contre coeur*.

5.3.5. Pater falando de Schelling, ao falar de Coleridge, pela perspectiva de Kant: “There ‘the absolute’ has been affirmed in the sphere of art,” ou o absolutismo ontológico da estética schellingo-coleridgiana

Façamos retorno, agora, a “Coleridge’s Writings,” e, por esse modo, ao Pater que só cerca de vinte e seis anos mais tarde, com apenas três anos de vida à sua frente, viria a escrever as palavras que acabámos de considerar — uma vez que tal retorno nos dará oportunidade de atentar, agora, em outra circunstância de sobremaneira significativa.

Falo da circunstância de já ali, naquele seu segundo ensaio, Pater deparar com motivo de exasperação incontida nas implicações para a Filosofia da Arte da diferença, que Schelling instaurara a arripio de Kant, entre (i) a perfeição das Ideias, *qua* “intact ideas,” em resultado de se configurarem identidade absoluta entre conceito e objeto, e (ii) a imperfeição decorrente de tal identidade haver de devir não-identidade (oposição ente forma e matéria) no nosso conhecimento empírico.

Trata-se. mais em concreto das implicações de tal diferença (entre PERFEIÇÃO e IMPERFEIÇÃO, UNIDADE e DUALIDADE) para o correlato schellingo-coleridgiano de que “a criatividade do génio” haverá de coincidir com as “mais altas fases do pensamento”, *qua* “fases” que haverão “de ser mais, não menos,” do que “the lower subjects of law.”

Confrontamo-nos, aqui, com o correlato que torna possível, adentro a Filosofia da Arte, a defesa de que, “in imaginative genius, ideas become effective”, e de que, na obra de arte, “the intelligence of nature, with all its elements conected and justified, is clearly reflected”. (cw, p. 118) Ou seja, confrontamo-nos com o correlato que há proporcionado a Schelling e, na esteira dele, a Coleridge pronunciar-se acerca do processo criativo de modo que, por sua vez, há proporcionado a Pater afirmar deprecia-

tivamente: “There ‘the absolute’ has been affirmed in the sphere of art.” (cw, p. 122)

A conceção de ARTE e de GÊNIO que daí decorre surge na crítica de arte de Coleridge, reafirma-nos Pater, através de “the Schellingistic associations with which he colours it, that glamour of the philosophy of nature which was ever influencing his thoughts”. (cw, p. 121) E, se quisermos perceber qual é, no presente contexto, a mais importante dessas “associações,” bastará repetir, aqui, a afirmação pateriana de que, segundo Coleridge, “the individual attains a strange power of modifying and centralizing what it receives from without according to a inward ideal”. (cw, p. 118)

Através da forma de conhecimento que já vimos Schelling designar “conhecimento completamente diferente do conhecimento comum”, através de intuição intelectual, de intuição produtora do objeto conhecido, indivíduo que não fosse génio criador haveria de re-conhecer, na diversidade da sua experiência *a posteriori*, a sua própria identidade de Eu absoluto, *qua* unidade transcendente entre idealidade e realidade.

Contudo, essa circunstância, a circunstância de indivíduo que não fosse génio haver de re-conhecer tal identidade, não haveria de tornar tal indivíduo capaz de fazer quanto só o génio criador, o genuíno demiurgo do Absoluto-no-tempo-e-no-espço, haveria de alcançar fazer: PRODUZIR ARTE — partindo, agora, do *extremo* do nosso conhecimento que se opõe (adentro o seio da Ideia) ao *extremo* da experiência *a posteriori*. Ou seja, partindo do *extremo* que, adentro o seio da Ideia, se configura conhecimento de índole ideal-conceitual.

Ora, PRODUZIR ARTE, não o percamos de vista, equiva-le, aqui, a objetivar—realizar Ideias. As as quais a experiência *a posteriori* da Natureza não haveria de *refletir* à mente do génio criador, em vista de as submeter a finitude—relatividade e, pois, a descontinuidade temporal. Com o resultado de o próprio génio criador haver de ter consciência de quaisquer Ideias apenas na qualidade de unidades concretuais, e, porquanto, de Ideias *in mente* — não obstante

se sentir capaz de (e, pois, compelido a) objetivá-las sob o aspeto de perfeição estética (*artística*). Isto é, na qualidade de concretização estética de dever-ser (de conceito instanciado infinitamente e, pois, com perfeição) que o ser da Natureza, por se configurar *diáspora* entre idealidade e realidade, e, por conseguinte, por se configurar imperfeição, jamais poderia objetivar.

Agora, como já se constatou, a produção de objetividade em que todo o nosso conhecimento empírico haveria de consistir teria, por força, de se prefigurar produção aquém de consciência, e, pois, produção inconsciente. Com o resultado de todo e qualquer objeto conhecido por nós, todo e qualquer objeto produzido por nós via de o perceber e de, com isso, o fazer devir objeto *realmente* conhecido, haver, por força, de nos *parecer* prefigurar-se objeto *dado*, ao invés de objeto efetivamente *posto* por nós mesmos.

O inverso disso haveria, contudo, de ocorrer com o génio criador, na qualidade de produtor de objeto com consciência de o produzir com os olhos postos *in mente*, na respetiva Ideia, *qua* arquétipo intemporal ou “intact idea” (no dizer de Pater). Sendo, por conseguinte, que a obra de arte, na qualidade de produção consciente por parte dele mesmo, génio criador, teria de se lhe afigurar *posição* de índole meramente ideal, pelo ponto de vista da intuição *a posteriori* que dela, obra de arte, haveria de ter. Porém, sendo também que a própria obra de arte haveria de se afigurar ao próprio génio criador, mas agora pelo ponto de vista da intuição intelectual que lha teria dado a produzir, Ideia original, eterna, e, porquanto, identidade absoluta entre subjetividade e objetividade, idealidade e realidade.

É que, também não o percamos de vista, de acordo com a epistemologia schellingo-coleridgiana, e, portanto, de acordo com a estética que se lhe adequa, toda a intuição intelectual, toda a intuição *estética*, haverá de se constituir, em resultado de se configurar produção de carácter lógico-ontológico, intuição capaz de fazer que o

gênio tanto se re-conheça produtor como se re-conheça não produtor. Isto é, se re-conheça, a um só tempo, (i) produtor produzindo com consciência de o fazer (com o resultado de a produção se lhe afigurar meramente de caráter ideal) e (ii) intuínate da sua própria produção na qualidade, agora, de produtor inconsciente de o ser (com o resultado de, inversamente, a produção se lhe afigurar produção objetivamente *dada* ou de caráter real).

Agora, temos que, como acabamos de constatar, a obra de arte haveria de se configurar, pelo ponto de vista duplo de tal intuição *estética*, IDEIA ORIGINAL, ETERNA, e, porquanto, IDENTIDADE ABSOLUTA ENTRE SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE, IDEALIDADE E REALIDADE. Isto é temos, agora por palavras de Pater, que, de acordo com a Estética schellingo-coleridgiana, de acordo com o pressuposto de que, “in imaginative genius, ideas become effective”, a obra de arte haveria de se configurar NATUREZA — uma vez que “[it] would be evolved by the stir of nature itself realizing the highest reach of its latent intelligence; ... would have a kind of antecedent necessity to rise at some time to the surface of the human mind.” (cw, p. 121)

Contudo, temos também que esse mesmo modo de entender a obra de arte teria, efetivamente, de se mostrar motivo de irritação ou exasperação a Pater, o qual — atente-se — jamais deixou de entender, em resultado de inspiração kantiana (como haveremos de confirmar no último capítulo, o oitavo), que a própria obra de arte haverá de se configurar não mais do que “artifício e invenção do entendimento” (“artifice and invention of the understanding”), (cw, p. 121) com a consequência de sequer se configurar ideia da razão.

Como é sobejamente sabido, Coleridge encontrou na IMAGINAÇÃO SECUNDÁRIA, em termos perfeitamente schellinguanos, eco da aplicação da faculdade da imaginação que designou IMAGINAÇÃO PRIMÁRIA.¹¹¹ Isto é, encontrou na IMAGINAÇÃO SECUNDÁRIA atividade “essentially vital, even as objects (as objects)¹¹² are essentially fixed and dead”; atividade que “dissolves, diffuses, dissipates [objects], in

order to recreate”, e que, “where this process is rendered impossible, yet still... struggles to idealize and to unify”.¹¹³

Em resultado, tornou-se-lhe possível proferir as palavras que se seguem, as quais se nos dão a ler em termos estritamente schellinguianos. Por conseguinte, em termos que teriam de desagradar profundamente a Pater, como se tem visto, em resultado de concederem constitutividade ao *focus imaginarius* a que já constatámos Kant ter negado qualquer constitutividade (*vide supra*, pp. 137–138).

In the objects of nature are presented, as in a mirror, all the possible elements, steps and processes of intellect antecedent to consciousness, and therefore to the full development of the intelligent act; and man’s mind is the very forms of all the rays of intellect which are scattered throughout the images of nature. Now so to place those images, totalized, and fitted to the limits of the human mind, as to elicit from, and to super-induce upon, the forms themselves the moral reflexions to which they approximate, to make the external internal, the internal external, to make nature thought, and thought nature, — this is the mystery of genius in the Fine Arts.¹¹⁴

Repare-se: to make the external internal, the internal external, to make nature thought, and thought nature, — this is the mystery of genius in the Fine Arts.

Repare-se, efetivamente. Uma vez que essa afirmação expressa melhor do que qualquer outra a origem da contínua “zanga” de Pater com a Estética schellingo-coleridgeana.

Como acontece com Schelling, Coleridge entende, portanto, que o génio, o grande produtor (não mais o *grande artifice*), haverá de se configurar, literalmente, consciência demiúrgica. Isto é, consciência que, como a do demiurgo do diálogo platónico *Timeu*, haverá de se encontrar na posse, *a priori*, de IDEIA, e de descobrir, por isso, na diversidade objetiva da Natureza, produzida pela

IMAGINAÇÃO PRIMÁRIA *qua* mera *sobreposição* de conceito a realidade e de realidade a conceito, — e de descobrir, por isso, na diversidade objetiva da Natureza, via da razão, da intuição *estética*, que Schelling havia propugnado, a infinita identidade lógico-ontológica original, a perfeição ou a concretização de *dever-ser*, em que a própria Ideia haverá de consistir.

Trata-se, porquanto, de consciência que, em vista disso, deviria capaz, através da atividade da IMAGINAÇÃO SECUNDÁRIA, de dissolver tal mera *sobreposição*, para, em seguida, a recriar de acordo com a identidade absoluta e constitutiva da IDEIA. Ou seja, trata-se de consciência que, sendo assim, deviria misteriosa capacidade para, em resultado de genialidade *alquímica*, verter a Natureza (*qua* realidade—exterioridade) em pensamento (*qua* idealidade—interioridade), e, inversamente, verter o pensamento (*qua* idealidade—interioridade) em Natureza (*qua* realidade—exterioridade). Vale dizer, consciência capaz de recriar a Natureza de acordo com a totalidade perfeita que, na epistemologia de Kant, a ideia de MUNDO devém passível de dar a pensar apenas *qua* idealidade, e, por conseguinte, consciência capaz de verter o carácter regulativo de tal ideia em carácter constitutivo.

Com vista a tornar mais perceptível quanto venho de dizer, pense-se no seguinte.

Em primeiro lugar, em garrafa cheia de um qualquer líquido; água, por exemplo.

Em segundo lugar, que tal garrafa nos confrontaria, analogicamente, meramente com imposição de forma (a da própria garrafa) a matéria ou conteúdo (a água).

Em terceiro lugar, que, após congelar a água que se encontraria no interior da garrafa e de ter partido esta, se obteria, na qualidade de gelo, perfeita identidade (*indiferença*) entre forma (outrora, a forma da garrafa, *qua* forma autónoma com relação a qualquer conteúdo) e matéria ou conteúdo (outrora, a água ou qualquer outro conteúdo, *qua* matéria autónoma com relação a qualquer forma).

Em quarto lugar, que autonomia entre forma e conteúdo é meramente quanto haverá de se tornar possível de acordo com a epistemologia de Kant.

Em quinto e último lugar, que, de acordo com a Teoria da Arte que Coleridge *importou* para si de Schelling, a IMAGINAÇÃO PRIMÁRIA haverá de possibilitar não mais do que essa mesma autonomia, ao passo que a IMAGINAÇÃO SECUNDÁRIA haverá de possibilitar dissolvê-la (haverá, analogicamente, de possibilitar quebrar a garrafa), com vista a recriá-la na qualidade de autonomia que se configure *indiferença* original entre forma e matéria (*indiferença*, analogicamente, entre gelo — matéria — e forma — a forma, outrora, da garrafa).

Agora, se com aspeto se depara, em “Coleridge’s Writings,” contra a qual Pater se insurge vigorosamente, no decurso da crítica implacável que ali tece à concepção schellingo-coleridgiana de CRIATIVIDADE ARTÍSTICA, é ele (aspeto) a pressuposta capacidade, por parte do gênio, para, através da razão ou de intuição de índole *estética*, “modificar e centralizar,” de acordo com “ideal interno” constitutivo ou objetivante, realidade objetiva que ele mesmo, gênio, “receba do exterior”. (cw, p. 120)

Fica, isso, a dever-se, acima de tudo, a, mais uma vez, Pater se ter recusado a deixar de entender, com Kant, o seguinte: que a constitutividade dos conceitos do entendimento, que tem precedência, em termos de operacionalidade ou em termos qualitativos (*vide supra*, pp. 137–138), sobre a regulatividade, meramente lógico-subjetiva, das ideias da razão teórica, terá de ser concebida na qualidade de constitutividade (configurabilidade objetivante) de índole tão-somente intersubjetiva.

Dito por outras palavras, e para de novo pôr em pauta fórmula pateriana assaz eloquente, quanto hei explicitado no penúltimo parágrafo fica a dever-se sobretudo a Pater se ter recusado a deixar de conceber que toda e qualquer realidade objetiva que seja *promovida* por “Those associative conceptions of the [artist’s] imagination” have-

rá, necessariamente, de “resultar do artifício e da invenção do entendimento.” (cw, p. 121)

Ora, é precisamente o facto de assim ser, que nos permite compreender que, de acordo com Pater, Coleridge haja incorrido, na esteira de Schelling, em formalismo sem medida, ao verter a unidade sintética que a imaginação estética confere à diversidade empírica, de acordo com Kant, “into something like the unity of a natural organism, the associative act that effected it into something closely akin to the primitive power of nature”. (cw, pp. 121–122)

Ou seja, é precisamente quanto hei dito nos antepenúltimo e penúltimo parágrafos, que nos permite compreender que, no fundo, a discordância, por parte de Pater, com a conceção shellingo-coleridgiana do PROCESSO DE CRIAÇÃO ARTÍSTICA se fica a dever sobretudo a duas circunstâncias.

Trata-se, em primeiro lugar, da circunstância de ele, Pater, se ter recusado a ignorar, por se encontrar do lado de Kant, a natureza meramente lógico-subjetiva das sínteses da razão teórica.

Trata-se, em segundo lugar, da circunstância de, em resultado disso mesmo, ele, Pater, se ter visto impedido, ao inverso de Coleridge, de encetar transposição, para o domínio constitutivo-objetivante da razão teórico-prática schellinguiana, da atividade sintética espontânea e livre que Kant reservara à aplicação subjetiva da imaginação produtiva, e que, por esse modo, restringira ao âmbito da sensibilidade.

É a transposição que venho de referir, que se encontra em primeira instância na origem da afirmação schellingo-coleridgiana “do absoluto” “na esfera da arte”. (cw, p. 122) Sendo que, em resultado, é também com ela, transposição, que se depara:

I. na origem da transformação schellingo-coleridgiana do mundo da arte em “a world of fixed laws,” “the laws of universal logic”; (cw, p. 118)

2. na origem da convicção schellingo-coleridgiana de toda a grande obra de arte se encontrar determinada por “a kind of antecedent necessity to rise at some time to the surface of the human mind”; (cw, p. 121)

3. na origem da afirmação schellingo-coleridgiana de a produção artística haver de coincidir com “ato estético da imaginação” via do qual, no âmbito da mera intuição, quanto seja intuído como determinação objetiva e necessária se configure, concomitantemente, produção em-liberdade: autoprodução, por parte do próprio intuïdor, e, pois, produção livre de determinação heterónoma;

4. na origem da afirmação schellingo-coleridgiana de que a arte haverá de se constituir objetivação, *qua* realidade finita, de infinita atividade prática em-liberdade por parte de Eu absoluto;

5. na origem da afirmação schellingo-coleridgiana de que, sendo assim, arte e realidade objetiva haverão de se configurar indistintas uma da outra.

Consideremos, agora, o seguinte:

1. que, como “Coleridge’s Writings” e, por exemplo, *Plato and Platonism* evidenciam sobejamente, Pater nutriu profunda e ininterrupta antipatia pelo “espírito absoluto”;

2. que, para Pater, “What constitutes an artistic gift is first of all a natural suceptability to moments of strange excitement”, e que, por essa razão, a crítica de arte deve caminhar “not towards a metaphysical definition of the universal element in an artistic effort, but towards a subtle gradation of the shades of difference between one artistic gift and another”; (cw, p. 123)

3. que a circunstância de a posteridade aclamar Pater sobretudo como defensor da “arte pela arte” se fica a dever a, desde o princípio da sua carreira, ele se ter recusado a considerar ARTE “esforço artístico” que lhe não revelasse ter sido gerado por DESINTERESSE TRANSCENDENTAL, e, pois, que se lhe não revelasse FINALIDADE SEM FIM.

Consideremos, efetivamente, quanto venho de explicitar. — Já que fazê-lo impedirá que nos surpreendamos, ao constatar que Pater termina a crítica que tece em

“Coleridge’s Writings” à concepção schellingo-coleridgiana de ARTE colocando-se de todo do lado de Kant. Isto é, pondo em evidência duas circunstâncias que, neste estudo, não poderão, precisamente, deixar de trazer à mente a reconciliação entre RACIONALISMO e EMPIRISMO que o próprio Kant levou a cabo.

A primeira circunstância é a de o homem de cultura (o *Gebildet*) valorizar, nas obras de arte, não a objetividade que a razão teórico-prática schellinguiana lhes havia atribuído, mas sim “*their logical process of construction, the spectacle of supreme intellectual dexterity which they afford*”. Os quais são processo e espetáculo que decorrem diretamente de “*the power of the understanding*”. (cw, p. 122. A ênfase é minha.)

A segunda circunstância é a de acontecer que, embora seja assim, embora seja verdade que “*the idea, the intellectual element, is the spirit and life of art,*” “*Still art is the triumph of the senses and the emotions; and the senses and the emotions must not be cheated of their triumph after all.*” (cw, p. 124. A ênfase é minha.)

5.3.6. Considerações finais

Chegados ao final deste quinto capítulo, há que lembrar o leitor de que o percurso que até aqui o trouxe não passou por consideração desenvolvida da crítica que Pater tece, também em “Coleridge’s Writings,” a “Kant’s fine spun theory of the transformation of sense into perception”. (cw, p. 120) — A qual é crítica que se dá a constatar de par a par com o facto, que hei confirmado sobejamente, de o firme afastamento do IDEALISMO OBJETIVO de Schelling com que ali se depara aproximar Pater *irremediavelmente* do idealismo kantiano, e, pois, da epistemologia de Kant.

Trata-se de consideração que me irá permitir pôr em evidência que, como já afirmei no presente capítulo (*vide supra*, p. 133), os termos em que Pater tece crítica à epistemologia kantiana o “obrigam” a aceitar as premissas

que almeja recusar — as premissas da própria epistemologia kantiana, — em virtude de esses mesmos termos não se coadunarem com as premissas das epistemologias quer do RACIONALISMO, quer (como seria de esperar) do IDEALISMO ABSOLUTO, quer, ainda, do EMPIRISMO.

Trata-se também, contudo, de consideração que exige ser levada a cabo em outro capítulo, em vista de, em termos estruturais, não fazer sentido que ocorresse no capítulo que ora finda, bem como em vista de se configurar consideração que necessariamente haverá de se prolongar por um número considerável de páginas.

Assim sendo proponho-me terminar aqui este quinto capítulo, e, pois, dar início ao seguinte, que irei dedicar exclusivamente à consideração a que me tenho referido. Isto é, à consideração, como hei dito, da crítica que Pater tece, também em “Coleridge’s Writings,” a “Kant’s fine spun theory of the transformation of sense into perception”.



6. PATER E “KANT’S FINE-SPUN THEORY OF THE TRANSFORMATION OF SENSE INTO PERCEPTION”

6.1. Pater, Coleridge e Kant, com respeito a derivação, por parte da estética de Coleridge, da epistemologia de Kant

Já vimos, no anterior capítulo, que, pressupondo-se confrontado com a pergunta: *Qual é, então, o cerne da crítica de arte de Coleridge?* Pater afirma:” “On the whole it may be described as an attempt to reclaim the world of art as a world of fixed laws — to show that the creative activity of genius and the simplest act of thought are but higher and lower products of the laws of a universal logic.” (cw, pp. 117–118)

Do ponto de vista de Pater, que, ao falar assim, talvez tivesse em mente, para além dos ensaios de Coleridge acerca de Shakespeare, o ensaio “Conjectures on Original Composition”, de Edward Young, ou até mesmo a *Defesa da Poesia* de Shelley, — do ponto de vista de Pater, dizia, “Criticism, feeling its own unsuccess in dealing with the greater works of art, has sometimes made too much of those dark and capricious suggestions of genius which even the intellect possessed by them is unable to track or recal.” Sendo que parece ser “ao carácter semi-sagrado” (“half-sacred character”) que “as maiores obras de arte” têm adquirido por esse modo, que se fica a dever o facto de a atitude geral dos artistas e dos críticos ter vindo a ser “to look for no link between the process by which they were produced and the slighter processes of the mind.” (cw, p. 118)

Porém, Coleridge, com base na sua visão schellinguiana do processo de criação artística, não só entende que existe, de facto, ligação entre (i) a atividade criadora do génio e (ii) atividade da mente de índole constitutiva, sem a qual não haveria objeto a conhecer, e, pois, sequer

conhecimento, como também acredita em que esta segunda atividade haverá de se prefigurar “menos” do que a primeira: “Coleridge assumes that the highest phases of thought must be more, not less, than the lower subjects of law.” (cw, p. 118)

Já vimos extensamente o que isto significa. O que nos interessa perceber aqui, e que justifica os três parágrafos anteriores, é que é na sequência das afirmações que venho de transcrever, que, duas páginas à frente, em “Coleridge’s Writings,” Pater inicia, e continua por umas escassas linhas, a crítica à epistemologia de Kant que já mencionei mais do que uma vez, e que não só antecipa, mas também pretende justificar, de avanço, suponho, a crítica aos fundamentos da *Crítica da Razão Prática* que já o vimos tecer, algumas páginas a seguir. Os argumentos de Pater são os seguintes: ¹

In this fanciful and bizarre attempt to rationalize art, to range it under the dominion of law, there is still a gap to be filled up. What is that common law of the mind of which a work of art and the slighter acts of thought are alike products? Here Coleridge weaves in Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception. What every theory of perception has to explain is that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us. Sense, without an associative power, would be only a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn. The basis of this association may be represented as a material one, a kind of many-coloured “etching” on the brain. Hartley has dexterously handled this hypothesis. The charm of his “theory of vibrations” is the vivid image it presents to the fancy. How large an element in a speculative talent is the command of these happy images! Coleridge, by a finer effort of the same kind, a greater delicacy of fancy, detects

all sorts of slips, transitions, breaks of continuity in Hartley's glancing cobweb. Coleridge, with Kant, regards all association as effected by a power within, to which he gives a fanciful Greek name. In an act of perception there is the matter which sense presents, colour, tone, feeling; but also a form or mould, such as space, unity, causation, suggested from within. In these forms we arrest and frame the many attributes of sense. It is like that simple chemical phenomenon where two colourless fluids uniting reflect a full colour. Neither matter nor form can be perceived asunder; they unite into the many-coloured image of life. This theory has not been able to bear a loyal induction. Even if it were true, how little it would tell us; how it attenuates fact! There, again, the charm is all in the clear image; the image of the artist combining a few elementary colours, curves, sounds into a new whole. Well, this power of association, of concentrating many elements of sense in an object of perception, is refined and deepened into the creative acts of imagination. (cw, pp. 120–121)

Consideremos estas palavras por partes, analisando apenas, neste longo excerto de “Coleridge's Writings,” as ideias que se mostram mais relevantes para os argumentos que tenho vindo a defender. (Para análise deste excerto no seu todo, *vide infra*, pp. 144 ss.)

Por um lado, temos, de acordo com Kant, a lei que rege “the slighter acts of thought” (a associação na qualidade de síntese apoditicamente constitutiva). Por outro lado, temos, de acordo com Schelling e Coleridge, mas em desacordo com Kant, a lei que regerá a criação artística do génio.

Agora, é óbvio que, se se tratar, aqui, de duas leis com funções e *objetos* diferentes, como acontece com os princípios da razão e as regras do entendimento adentro a epistemologia kantiana, (i) a atividade criativa do génio e (ii) a atividade cognitiva não poderão coincidir uma com

a outra. Melhor dizendo, não poderão constituir-se produtores de um mesmo produto, na qualidade de produto passível de ser visto por duas perspectivas diferentes: (i) a perspectiva de Eu que produza subjetivamente e (ii) a perspectiva de Eu que intua e pense *qua* objetividade o produto que, em momento anterior ou num só momento, haja produzido subjetivamente.

Para que tal possa acontecer, torna-se, pois, necessário que tanto uma como a outra das duas atividades que venho de referir se rejam por uma só lei — ainda que os seus produtos não assumam a mesma posição ou o mesmo *estatuto* em escala que parta de quanto se configure maior UNIDADE para chegar a quanto se configure maior DIVERSIDADE.

Isto é, ainda que os produtos das duas atividades que ora se encontram em pauta (a atividade criativa do génio e a atividade cognitiva) não assumam a mesma posição ou o mesmo *estatuto* em escala que parta de quanto se configure PERFEIÇÃO—ESSENCIALIDADE em maior grau (em virtude de sua infinitude e, porquanto, idealidade—realidade) para chegar a quanto, inversamente, se configure isso mesmo, PERFEIÇÃO—ESSENCIALIDADE, em menor grau (em virtude de sua finitude e, porquanto, de *diáspora* entre realidade e idealidade).

Ou seja, dito agora de modo específico, ainda que (i) a atividade demiúrgica do génio se encontre, em tal escala, acima da (ii) atividade que se caracteriza por ser atividade meramente de índole cognitiva. —

Sendo que a primeira dessas duas atividades (a atividade demiúrgica do génio) terá, aqui, de ser considerada na qualidade de atividade idealmente recriadora de diversidade empírica de acordo com a unidade, ou verdade, insuperável da Ideia, entendida, esta última, *qua* infinita possibilidade conceitual atualizável pela série infinita da intuição empírica, e, pois, *qua* síntese de conceitualidade e realidade, Ao passo que a segunda atividade (a atividade que se caracteriza por ser meramente de índole cognitiva) terá, aqui, de ser considerada na qualidade de ativida-

de que se mostre, inversamente, incapaz de re-conhecer identidade originária entre sujeito e objeto (produtor e produzido), e que, por conseguinte, se constitua tão-somente intuição de produto (objeto) sob o aspecto de objetividade (determinação finita) *dada*. Vale dizer sob o aspecto de produto não produzido por ela mesma, atividade cognitiva.

É em vista de quanto venho de explicitar, que Pater, assumindo, afinal, posição que o coloca do lado de Kant, não levanta a questão de saber, ao invés do que Hume, sem dúvida, teria feito, que lei haveria de reger a segunda de tais atividades, a atividade de índole simultaneamente cognitiva e constitutiva de realidade — já que, na ausência de tal lei, se não tornaria possível “to range... [art] under the dominion of law”.

O que pretendo pôr em evidência é que é em vista de quanto hei explicitado atrás, que Pater, pelo contrário, levanta a questão, essa sim, de saber que lei, que unidade sintética de índole apodítica, haverá de ser considerada passível de se configurar determinante tanto de uma como da outra das duas atividades a que me tenho vindo a referir (*What is the common law of the mind of which a work of art and the slighter acts of thought are alike products?*). As quais, pressupostamente, haverão de se manter atividades distintas uma da outra, uma vez que pensá-las como determinação de um só determinante (de uma só lei ou unidade sintética) terá, necessariamente, de obrigar a pensá-las como atividade única que se dê a conceber por perspectivas diferentes. Em concreto, como atividade que se dê a conceber ora como produção inconsciente, e, por isso, como cognição de *dado* objetivo, ora como produção consciente, e, por isso, como *posição* de objetividade — a qual, por conseguinte, não poderá ser intuída—pensada na qualidade de objetividade *dada* (na qualidade de *oposição*).

Agora, Pater, que revela saber muito bem do que está a falar, ao acusar Coleridge de, na esteira de Schelling, subordinar a arte ao domínio de lei determinante de objetividade — agora, Pater não se dá de responder direta-

mente, por Coleridge, à questão que efetivamente levanta. Pelo contrário, fá-lo de forma oblíqua. Bem como, julgo, com intenção oculta de transferir para a epistemologia de Kant o antagonismo da crítica que vem de fazer à estética schellingo-coleridgiana, de par a par com o antagonismo da crítica que se prepara para tecer, mais à frente, ao pensamento prático do próprio Kant. O qual se lhe confirma, afinal, pensamento responsável pela própria estética schellingo-coleridgiana, em virtude da aplicação que o IDEALISMO ÉTICO, de Fichte, lhe há dado.

Na verdade, a resposta (por parte de Pater) a que me refiro inicia-se, já o sabemos, assim: “Here Coleridge weaves in Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception.”

Ora, como já deverá ser sobejamente evidente, em virtude de quanto hei explicitado nos capítulos anteriores, bem como em virtude de quanto venho de dizer, se por ventura a intenção de “racionalizar a arte” e de a “subordinar ao domínio de uma lei” for efetivamente passível de encontrar fundamento no pensamento de Kant, encontrá-lo-á, quando muito, e de modo indireto, apenas no pensamento da segunda *Crítica* — considerado precisamente, como venho de relevar, na qualidade específica de pensamento que viria a tornar possível, via de Fichte, a epistemologia estético-prática de Schelling.

Dito por outro modo, isto significa que tal intenção, a intenção de “racionalizar a arte” e de a “subordinar ao domínio de uma lei”, jamais — repare-se — jamais poderá apresentar dívida para com a epistemologia kantiana, tal como no-la dá a ler a *Crítica da Razão Pura*. Tampouco dívida para com a estética de Kant, tal como no-la dá a ler, por sua vez, a *Crítica da Faculdade de Julgar*. E, pois, tampouco dívida para com a estética que Pater — iremos vê-lo no último capítulo — acabou por fazer sua.

Se alguma coisa resulta da epistemologia kantiana, configura-se, ela, negação de identidade entre CERTEZA e VERDADE (entre conceito e objeto, *posto* e *dado*), na qualidade de negação diretamente decorrente de uma outra:

a negação de constitutividade por parte das sínteses formalmente insuperáveis, dos princípios *a priori*, da razão teórica.

Só por si, a consciência da correção dessa minha afirmação não poderá deixar de se constituir consciência de que, efetivamente, a epistemologia de Kant, “Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception”, alguma vez poderia servir de fundamento ou justificação ao entendimento schellingo-coleridgiano de que a atividade do gênio haverá de consistir em objetivação de racionalidade originariamente determinante da Natureza. Ou seja, em objetivação de identidade absoluta entre CONCEITO e INTUIÇÃO, na qualidade de identidade ontológica *a priori* da atividade–reflexão que o entendimento terá de exercer, com o resultado de sempre ter de a verter em identidade meramente de índole formal–conceitual, por via de a opor a não-identidade, a *oposição*, de índole material.

Ora, o entendimento de PRODUÇÃO ARTÍSTICA que venho de voltar a pôr em pauta na qualidade, agora, de entendimento não passível de apresentar dívida para com a epistemologia kantiana constitui-se de todo, ele sim, fundamento da convicção, por parte de Schelling e de Coleridge, de que a arte haverá de se configurar produto orgânico, ou natural, e, por conseguinte, verdade ontológica. Isto é, fundamento da convicção de que, beneficiando, nós, de conhecimento de VERDADE ABSOLUTA,² ao invés de, de acordo com Kant, de conhecimento tão-somente de FENÔMENO OU APARÊNCIA, haverá de ocorrer que, “in imaginative genius, ideas become effective; the intelligence of nature, with all its elements connected and justified, is clearly reflected; and the interpretation of its latent purposes is fixed in works of art.” (cw, p. 120)

A tentativa, por parte de Pater, de radicar a estética ontológico-prática de Schelling e Coleridge na epistemologia kantiana, em “Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception”, é, portanto, contraditória e inconsequente.

A resposta que Pater deveria ter dado à questão a que atrás me referi — à questão *What is the common law of the mind of which a work of art and the slighter acts of thought are alike products?* — só poderia, na verdade, configurar-se resposta de índole schellinguiana. Só poderia ser, pois, resposta que se desse a formular, *grosso modo*, assim:

A legislação que determina tanto a produção de obra de arte como os atos cognitivos de menor importe é a legislação original que se configura autoconsciência absoluta — a qual determina que, qua finitude, o Eu haja não só de se deparar consigo mesmo na qualidade de objetividade de que se não re-conheça produtor, e que, por conseguinte, se lhe afigure constituir-se oposição ou não-identidade (realidade), mas também de se deparar consigo mesmo na qualidade de objetividade de que se re-conheça produtor, e que, por conseguinte se lhe afigure constituir-se posição ou identidade (idealidade), ao invés de se lhe afigurar, a um só tempo, tanto isso mesmo — posição ou identidade (idealidade) — como oposição ou não-identidade (realidade).

Por conseguinte, tal legislação configura-se autoconsciência na qualidade de re-conhecimento de IDENTIDADE entre sujeito (idealidade) e objeto (realidade), com o resultado de se constituir re-conhecimento de que tanto a esfera da idealidade a que chamamos “arte” como a esfera da idealidade a que chamamos “realidade” coincidirem com identidade absoluta entre principium cognoscendi e principium essendi.

É que, afora de assentimento a tal resposta, ou a resposta que lhe seja similar, jamais se poderá afirmar com coerência, como Schelling e Coleridge fazem, identidade entre (i) atividade produtora de cognição e (ii) atividade produtora de arte. O mesmo é dizer que se não poderá afirmar tal identidade com coerência se, negando assentimento à resposta que venho de formular, se pressupuser, com Kant e Pater, que terá de constituir-se falácia, afirmar, com Coleridge, que “*sensation itself is but vision nascent, not the cause of intelligence, but intelligence itself revealed as an earlier power in the process of self-construction.*”³

Estas são palavras que venho de transcrever de *Biographia Literaria*. — Em virtude de não duvidar de que, conjuntamente com quanto acabo de evidenciar, revelam bastante bem a correção do que atrás disse. Nomeadamente, de que, ao se referir depreciativamente à epistemologia de Kant, no passo de “Coleridge’s Writings” que ora se encontra em consideração, Pater se expressa na qualidade de inteligência que, a primar por coerência, haveria por força de acatar aquela mesma epistemologia (a de Kant).⁴ Sendo que prova disso mesmo é a circunstância de depararmos com ele, Pater, a defender ali (“Coleridge’s Writings”), de todo do lado de Kant, que “[the] associative conceptions of the imagination” de que a arte se prefigura expressão ou manifestação são produção tão-somente de “the artifice and invention of the understanding”. (cw, p. 121)

Significativamente, a contradição que essa mesma circunstância instaura com relação à posição de Pater face ao que afirma ser “Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception” é, de igual modo, evidenciada pelas palavras que imediatamente se seguem às que agora mesmo voltei a citar.

Antes de constatarmos que assim é, vejamos, porém, como a própria atitude que Coleridge revela ter tomado com relação à epistemologia kantiana é bastante significativa de se não deparar com ele a “tecer” teoria adentro (“weave in”) o pano “bem fiado” (“well-spun”) ⁵ da epistemologia de Kant, mas sim adentro o pano que o IDEALISMO ABSOLUTO havia tecido, de Fichte adiante, com os fios do pensamento que a *Crítica da Razão Prática* (e, pois, Kant) tinha tecido no tear da *Crítica da Razão Pura*.

Consideremos, em primeiro lugar, o princípio do oitavo capítulo de *Biographia Literaria*; o capítulo dessa obra em que Coleridge discute as implicações de ordem epistemológica do DUALISMO CARTESIANO e do MONISMO MATERIALISTA.

Após pôr de lado a não-identidade entre matéria e espírito com que se depara no DUALISMO CARTESIANO, ⁶ Coleridge escreve:

How the esse assumed as originally distinct from the scire can ever unite itself with it, how being can transform itself into a *knowing*, becomes conceivable on one only condition: namely, if it can be shown that the vis *representativa*, or the Sentient, is itself a species of being, i.e. either as a property or attribute, or as an hypostasis or self-subsistence. The former is indeed the assumption of materialism... But how any affection from without can metamorphose itself into perception or will, the materialist has hitherto left not only as incomprehensible as he found it but has aggravated it into a comprehensible absurdity. For, grant that an object from without could act upon the conscious self as on a consubstantial object; yet such an affection could only engender something homogeneous with itself. [...] Let any reflecting mind make the experiment of explaining to itself the evidence of our sensuous intuitions, from the hypothesis that in any given perception there is a something which has been communicated to it by an impact or an impression *ab extra*. In the first place, by the impact on the percipient or ens representans, not the object itself but only its action or effect will pass into the same. Not the iron tongue, but its vibrations, pass into the metal of the bell. Now in our immediate perception it is not the mere power or act of the object, but the object itself, which is immediately present.⁷

Esta argumentação visa, como ela própria torna evidente, não o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano), mas sim o MATERIALISMO. Isto não obsta, porém, a que já se veja aqui a recusa, por parte de Coleridge, de tomar em consideração, com Kant, que, entre a verdade do esse e a certeza do scire, tem, necessariamente, de se interpor aparência ou representação. A qual, sendo efeito de um e de outro — sendo efeito do ser (real) e do saber (formal), — só pode

ser parcialmente homogénea e parcialmente heterogénea a ambos.

Efetivamente, de acordo com Coleridge, tal como de acordo com Schelling e Hegel, a *vis representativa* não pode ser, ao invés do que se verifica de acordo com Kant, meramente atividade representativa; tem, por força, de ser “itself a species of being... as an hypostasis or self-subsistence”.

Efetivamente, de acordo com Coleridge, tal como de acordo com Schelling e Hegel, terá de ocorrer identidade entre PENSAMENTO (*cognitio*) e INTUIÇÃO (*intuitio*), e vice-versa; terá, por força, de acontecer que “in our immediate perception it is not the mere power or act of the object, but the object itself, which is immediately present.”

Mesmo que a explicação do conhecimento que Kant fornece pudesse ser seriamente considerada — nas palavras de Coleridge, “would we explain this supervision of the object to the sensation by a productive faculty set in motion by an impulse”, — ainda assim, ter-se-ia de abandonar, para concordar com Coleridge, o pressuposto kantiano de que o *medium* que permite a aplicação da unidade sintética das categorias ao múltiplo empírico, que lhes é heterogéneo, é o tempo. Em vista, também segundo Kant, de este (o tempo) se prefigurar forma *a priori* tanto do diverso puro do sentido interno como do diverso empírico da intuição sensível. Ou seja, em vista de, segundo Kant, o tempo se configurar esquema transcendental (*transzendental Schema*); representação a um só tempo de índole intelectual e de índole sensível, com o resultado de naturalmente se oferecer na qualidade de mediação entre pensamento e sensação, conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori*.⁸

Ter-se-ia, de facto, de abandonar tal pressuposto kantiano. Em virtude, mais uma vez, de, para concordar com Coleridge, se haver de afirmar que quanto seja *dado* ao *ens representans* terá de se prefigurar realidade-em-si, na qualidade de criação original por parte de Artista Universal. Isto é, por parte de ent(e)idade cósmica, de EU

SOU infinito, que se finitize tanto *sub specie ens vulgaris* como *sub specie ens extraordinarius*: que se finitize ora *qua* percecionador comum ora *qua* percecionador genial ou demiúrgico. A grande diferença entre um e o outro sendo a seguinte: a de o primeiro haver de percecionador, adentro o seio sintético de Ideia absoluta, apenas a imperfeição do ter-de-ser (do *ponto-na-linha* finitamente ontológico) de cada uma de suas intuições empíricas, e de o segundo haver de percecionador, adentro tal seio, tanto essa mesma imperfeição como a perfeição (da *linha* ou série infinitamente ontológica) constituída por todas as intuições passíveis de atualizar um mesmo conceito.

Disso mesmo, tendo de resultar que *ens extraordinarius* ou percecionador genial houvesse de deter capacidade demiúrgica para, na forma de arte, apresentar à consciência de *ens vulgaris* o *retrato* intemporal, tanto ideal como real, da perfeição absoluta da imperfeição de suas intuições empíricas. Significa isto, por outras palavras: capacidade demiúrgica para devolver à *caligrafia* e à *sintaxe imperfeitas da realidade descontínua do Poema Universal sua perfeição original* — entendida, esta, como perfeição constituída pela continuidade (atemporalidade) real-ideal (e, pois, subjetiva-objetiva) de cada intuição, finitamente infinita (e.g., a intuição *HOMEM*), das infinitas intuições, finitamente infinitas, que haveriam de prefigurar-se os versos infinitos do próprio Poema Universal.

É mantendo em mente tal *retrato*, ou tal *caligrafia* e *sintaxe*, bem como, por conseguinte, com Dante, Shakespeare e ele mesmo, Coleridge, no pensamento, que o autor de *Biographia Literaria* toma posse de sua pena, e escreve: “would we explain this supervention of the object to the sensation by a productive faculty set in motion by an impulse; still the transition into the percipient of the object itself, from which the impulse proceeded, assumes a power that can permeate and wholly possess the soul, ‘And like a God by spiritual art, | Be all in all, and all in every part.’”⁹

Com o que acabo de dizer no pensamento, não nos iremos admirar de, depois de ler o passo de “Coleridge’s Writings” que estou a elucidar (que continuo a elucidar), encontrar Coleridge a afirmar, também em *Biographia Literaria*, mas mais adiante:

In spite... of his [Kant’s] own declarations, I could never believe it was possible for him to have meant no more by his *Noumenon*, or Thing in Itself, than his mere words express; or that in his own conception he confined the whole plastic power to the forms of the intellect, leaving for the external cause, for the *materiale* of our sensations, a matter without form, which is doubtless inconceivable. 10

Como seria de esperar, não obstante Pater, “the writings of Kant” continham, para Coleridge, afinal, apenas a “filosofia preparatória” (“preparatory philosophy”) que haveria de o “disciplinar,”¹¹ à semelhança do que havia acontecido com Schelling. Dado que, em se encontrando à procura de sistema filosófico que lhe permitisse “to skirt, without crossing, the sandy deserts of utter unbelief”, Coleridge havia deparado com “The writings of the illustrious sage of Königsberg, the founder of the critical Philosophy”, os quais, “more than any other work... invigorated and disciplined... [his] understanding”.

Ao lermos isto, seremos levados a pensar que, de entre toda a obra de Kant, o escrito que mais ensinara a Coleridge que o “mar de fé” a que Arnold se refere em “Dover Beach” ainda ainda se encontrava “at the full” teria sido a segunda *Crítica*, a *Crítica da Razão Prática*. No entanto, conjuntamente com a de outros escritos kantianos, foi “the clearness and evidence of the *Critique of Pure Reason*”, que “took possession of... [him] as with a giant’s hand.”¹²

Ora, isso significa, como é óbvio, que quanto Coleridge designa “clearness and evidence” são atributos sobretudo da segunda parte da *Crítica da Razão Pura*. Isto é, da parte dessa obra que Kant dedica à explicitação dos

paralogismos da razão pura, e que, sempre que seja lida ou estudada através de lentes predeterminantes de fé, como efetivamente foi lida ou estudada por Coleridge, só poderá pôr em evidência o seguinte: que, “As the *Critique of Pure Reason* neither affirms nor denies the existence of transcendent realities, an opening is left for faith.”¹³

Portanto, se alguma coisa a primeira *Crítica* “revigou e disciplinou” em Coleridge, tal só poderá ter sido sua inata tendência para o fideísmo:¹⁴

...there had dawned upon me, even before I had met with the *Critique of the Pure Reason*, a certain guiding light. If the mere intellect could make no certain discovery of a holy and intelligent first cause, it might yet supply a demonstration that no legitimate argument could be drawn from the intellect against its truth. And what is this more than St Paul’s assertion that by wisdom (more properly translated by the powers of reasoning), no man ever arrived at the knowledge of God? [...]

I became convinced that religion, as both the corner-stone and the key-stone of morality, must have a moral origin; so far at least, that the evidence of its doctrines could not, like the truths of abstract science, be wholly independent of the will. It were therefore to be expected that its fundamental truth would be such as *might* be denied; though only by the fool, and even by the fool from the madness of the heart alone!¹⁵

Tudo indica, na verdade, que o que mais terá seduzido Coleridge, no decurso de seu longo estudo da primeira parte da primeira *Crítica*, terá sido não quanto Kant ali diz, mas, pelo contrário, quanto Kant ali não diz:

The few passages that remained obscure to me after due efforts of thought (as the chapter on original apperception), and the apparent contradictions

which occur, I soon found were hints and insinuations referring to ideas which Kant either did not think it prudent to avow, or which he considered as consistently left behind in a pure analysis, not of human nature in toto, but of the speculative intellect alone. Here therefore he was constrained to commence at the point of reflection, or natural consciousness....¹⁶

Sendo que quanto Kant não teria sido capaz de dizer na *Crítica da Razão Pura*, haveria de o dizer, depois, na *Crítica da Razão Prática* — a qual efetivamente veio alargar a brecha de índole fideísta que a primeira *Crítica* abrira, ao formular nos termos que se seguem “The question... concerning our faith in the existence of a God, not only as the ground of the universe by his essence, but as its maker and judge by his wisdom and holy will”:

The sciential reason, whose objects are purely theoretical, remains neutral as long as its name and semblance are not usurped by the opponents of the doctrine. But it then becomes an effective ally by exposing the false shew of demonstration, or by evincing the equal demonstrability of the contrary from premises equally logical. The understanding meantime suggests, the analogy of experience facilitates, the belief. [...]

From these premisses I proceeded to draw the following conclusions. First, that having once fully admitted the existence of an infinite yet self-conscious Creator, we are not allowed to ground the irrationality of any other article of faith on arguments which would equally prove that to be irrational which we had allowed to be real. Secondly, that whatever is deducible from the admission of a self-comprehending and creative spirit may be legitimately used in proof of the possibility of any further mystery concerning the divine nature.¹⁷

Pela perspectiva do IDEALISMO ABSOLUTO, a reflexão que o entendimento ou a “consciência natural” exerce prova-se incapaz de re-conhecer identidade originária entre CONCEITO e INTUIÇÃO, entre IDEALIDADE e REALIDADE; só a razão alcança capacidade para re-conhecer ou intuir tal identidade.

Por essa mesma perspectiva (a do do IDEALISMO ABSOLUTO), “razão” significa, porém, sobretudo “razão prática.” A qual, na *Crítica* que lhe é homônima, a segunda *Crítica*, postula liberdade por parte de Eu numenal, apresentando como fundamento “higher ground” que haverá de se prefigurar “autonomy of the will”, na qualidade de “postulate deducible from the unconditional command, or... the categorical imperative of the conscience” ¹⁸ A qual (razão prática), também, por esse modo, abre caminho à possibilidade de identificar EU NUMENAL com COISA-EM-SI.

Kant, porém, jamais encetou tal identificação, sem a qual, afinal, conceber EPISTEMOLOGIA ESTÉTICO-PRÁTICA, como Schelling e Coleridge hão feito, não poderá deixar de carecer de sentido.

Tal identificação é inaugurada, como já se constatou, por Fichte, que, no dizer de Coleridge, “acrescentou a pedra-angular do arco” da filosofia kantiana, e, por esse modo, “supplied the idea of a system truly metaphysical”. ¹⁹ No entanto, com Fichte, Eu e Não-Eu permanecem pólos opostos e antagônicos, sendo essa, a razão por que, com ele, Fichte, o caminho que haveria de acabar em EPISTEMOLOGIA ESTÉTICO-PRÁTICA — o caminho que Kant apenas sugerira — se não dá por concluído.

Disso, decorre que, depois de ter partido de Kant e de ter seguido as passadas de Fichte, Coleridge haja passado a “tecer” não no seio de pano tecido no tear da epistemologia kantiana *tout court*, contrariamente ao que Pater sugere, mas sim no seio de pano tecido em tal tear, re-tecido no tear da segunda *Crítica* e costurado pela Filosofia da Natureza e pelo IDEALISMO TRANSCENDENTAL de Schelling:

In Schelling's *Natur-Philosophie*, and the *System des transcendentalen Idealismus*, I first found a genial coincidence with much that I had toiled out for myself, and a powerful assistance in what I had yet to do. 20

Acontece, contudo, que Pater não carece de todo de razão, ao concluir o passo de “Coleridge’s Writings” que tenho vindo a elucidar com a seguinte afirmação: “Well, this power of association, of concentrating many elements of sense in an object of perception, is refined and deepened into the creative acts of imagination”. E, pois, ao evidenciar o que tinha tido em mente ao escrever: “Coleridge weaves in Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception.” Ou seja, ao identificar a ação de “tecer” (*to weave*), por parte de Coleridge, com as ações de “alterar” ou “adaptar” (*to refine*) e “aprofundar” (*to deepen*).

Isso não faz, porém, que as palavras dele, Pater, que estou a considerar cessem de ser erróneas — e, pois, de induzir em erro — à parte da elucidação—contextualização a que ora acabo de as submeter.

6.2. A crítica de Pater à epistemologia de Kant como crítica que se configura acatamento da epistemologia de Kant: primeiro momento

Mais atrás, vinha, eu, a cogitar na direção de relevar que a contradição que a crítica à epistemologia kantiana instaura em “Coleridge’s Writings” é evidenciada por palavras do próprio Pater. Em lugar de prosseguir, fiz, porém, desvio, com vista a constatar que a própria atitude que Coleridge revela ter tomado com relação à epistemologia kantiana se mostra bastante significativa de se não deparar com ele a “tecer” teoria adentro (“weave in”) o pano “bem fiado” (“well-spun”) de tal epistemologia (a de Kant).

Tendo finalizado aquele mesmo desvio, retorno ao percurso que o ocasionou.

Passemos, pois, a constatar, agora sim, que a contradição a que me referi, a contradição que a crítica que Pater tece à epistemologia kantiana instaura, é evidenciada por palavras do próprio Pater. Refiro-me, em concreto, a estas palavras:

What every theory of perception has to explain is that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us. Sense, without an associative power, would be only a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn. (cw, p. 120)

Cerca de três anos depois de afirmar isto, Pater escrevia, na parte final de “Poems by William Morris,” que viria a tornar-se a conclusão a *The Renaissance*:

At first sight experience seems to bury us under a flood of external objects, pressing upon us with a sharp, importunate reality, calling us out of ourselves in a thousand forms of action. But when reflection begins to act upon those objects they are dissipated under its influence, the cohesive force is suspended like a trick of magic, each object is loosed into a group of impressions, colour, odour, texture, in the mind of the observer. ...this [is a] world, not of objects in the solidity with which language invests them, but of impressions unstable, flickering, inconsistent, which burn, and are extinguished with our consciousness of them... Experience... [is] reduced to a swarm of impressions....

Analysis goes a step further still, and tells us that those impressions of the individual to which, for each one of us, experience dwindles down, are in perpetual flight, that each of them is limited by time,

and that as time is infinitely divisible, each of them is infinitely divisible also, all that is actual in it being a single moment, gone while we try to apprehend it, of which it may ever be more truly said that it has ceased to be than that it is. To such a tremulous wisp constantly reforming itself on the stream, to a single sharp impression, with a sense in it, a relic more or less fleeting, of such moments gone by, what is real in our life fines itself down. It is with the movement, the passage and dissolution of impressions, images, sensations, that analysis leaves off, that continual vanishing away, that strange perpetual weaving and unweaving of ourselves. (pwm, pp. 310–311)

O meu argumento principal é, aqui, o seguinte: que afirmar quanto venho de transcrever implica necessariamente partilhar a conceção de EXPERIÊNCIA com que a *Crítica da Razão Pura* nos confronta.

Concentremos a nossa atenção, agora, apenas na primeira destas duas citações.

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant parte do princípio necessário de que, tal como o espaço, o tempo se prefigura *medium* de natureza ideal, sob o aspeto específico de forma *a priori* de toda e qualquer intuição empírica. Isto é, sob o aspeto específico de forma cujo diverso puro haverá de ser sintetizado, *a priori*, em sucessivas unidades absolutas, que, por sua vez, haverão de ser sintetizadas em continuidade (temporal) de índole subjetiva desprovida de qualquer conteúdo material. Sendo que o entendimento haverá de determinar em tal continuidade (temporal) teia de relações de sucessividade e de coexistência, na ausência da qual jamais nos seria possível representar (configurar), *qua* substância ou objeto, múltiplo empírico que nos fosse *dado* a intuir.

Ora, se se não partir, com Kant, do pressuposto de que assim haverá de ser, como se poderá alguma vez afirmar, como Pater faz, que os objetos da nossa experiência carecem de substancialidade transtemporal, e são, por isso,

apreendidos por nós, em primeira instância, apenas como “a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn”?

Não terão estas impressões sensoriais unitárias e isoladas (“colours, sounds, odours”) de coincidir, por força, com as impressões (*Eindrücken*) a que Kant se refere?

Refiro-me a impressões que, como já vimos, Kant afirma terem de ser apreendidas pela imaginação reprodutiva, num primeiro momento, e por ela reproduzidas em momentos temporais posteriores, ao serem sintetizadas nas continuidades espaço-temporais — e.g., de SOM, de COR, de CHEIRO, etc. — que, sem dúvida, constituem (formal e materialmente) experiência de *dado* sensível. Vale dizer, experiência de *dado* que im-pressione a sensibilidade, considerada, esta, *qua* sentido externo (*äußerer Sinn*).

Não terão elas, afinal, as palavras de “Coleridge’s Writings” que atrás transcrevi, de pressupor, por força, a factualidade de quanto Kant afirma no seguinte passo da primeira *Crítica*, com que já deparamos?

...since every appearance contains a manifold, and since different perceptions therefore occur in the mind separately and singly, a combination of them, such as they cannot have in sense itself, is demanded. There must therefore exist in us an active faculty for the synthesis of this manifold. [...] Since imagination has to bring the manifold of intuition into the form of an image, it must previously have taken the impressions up into its activity, that is, have apprehended them.

But it is clear that even this apprehension of the manifold would not by itself produce an image and a connection of the impressions, were it not that there exists a subjective ground which leads the mind to reinstate a preceding perception alongside the subsequent perception to which it has passed, and so to form whole series of perceptions.²¹

Se acontece que “All appearances... are continuous magnitudes, alike in their intuition, as extensive, and in their mere perception (sensation, and with it reality) as intensive”, isso mesmo se verifica em resultado de toda a extensão (espacial) e toda a intensão — maior ou menor realidade ou maior ou menor grau de sensorialidade (mais ou menos TEMPERATURA, mais ou menos COR, mais ou menos CHEIRO, etc.) — haverem de ser construídas sinteticamente, *a priori*, pelas unidades de espaço-tempo, e pelas sínteses de tais unidades, que o entendimento terá de determinar adentro o seio inintuível do espaço e do tempo, considerados, estes, sob o aspeto de *quanta continua*. Isto é, sob o aspeto de continuidades absolutas, sem limites; sob o aspeto de indeterminação que o entendimento terá, precisamente, de re-configurar em *quanta discreta*.

Disso, decorre que, “If the synthesis of the manifold of appearances is interrupted, we have an aggregate of different appearances”. Significa isto, de modo determinante, teremos, no dizer kantiano de Pater, “a threadlike stream of colours, sounds, odours”, “and not appearance as genuine quantum.”²²

Tal agregado de sensações, isoladas e, pois, incapazes de, por si só, constituir objeto, terá, na verdade, de se *apresentar* à consciência empírica previamente a toda e qualquer síntese de reprodução (quais blocos de cimento *avant* parede que com eles haja de ser construída). Já que, se trata de agregado que, precisamente *qua* agregado de unidades absolutas de sensação, consideradas na qualidade de matéria de unidades absolutas de forma espácio-temporal, “is... generated... through repetition of an ever-ceasing synthesis”.

Trata-se, pois, efetivamente, de agregado que haverá de se configurar produção na forma de síntese-primeira efetuada pela imaginação (a síntese da apreensão), ao preencher com conteúdo concreto, *a posteriori*, unidades de tempo e de espaço que *para* ela, imaginação, o entendimento haja determinado, *a priori*, em *quantum continuum* espácio-temporal, e que a imaginação pura (produtiva)

haja configurado *qua* síntese pura (formal) da apreensão (*reine Synthesis der Apprehension*).²³

6.3. A epistemologia que Pater defende e as epistemologias do Racionalismo, do Idealismo Absoluto e do Empirismo: brevíssima contextualização

Da epistemologia de Kant, tal como nos surge descrita em “Coleridge’s Writings,” transitemos, a partir daqui, para as epistemologia do RACIONALISMO, do IDEALISMO ABSOLUTO e do EMPIRISMO. — Com vista a nos familiarizarmos com os traços mais distintos de cada uma delas (isto é, sem nos fecharmos no sistema específico de um Descartes, de um Schelling ou de um Hume) e a encetarmos, por essa via, percurso teórico que nos dê a confirmar por exclusão de partes aspeto do pensamento de Pater que, não obstante a importância de que se reveste, crítico algum há encetado (tanto quanto sei) evidenciar e confirmar.

Refiro-me ao facto de a descrição de CONHECIMENTO SENSITIVO que se configura crítica à epistemologia de Kant em “Coleridge’s Writings” ter, por força, de se revelar acatamento (i) da asserção estritamente de índole kantiana de que tal conhecimento haverá de se iniciar com “a threadlike stream of colours, sounds, odours”, “each struck upon one for a moment and then withdrawn”. E, pois, refiro-me de igual modo ao facto de tal descrição implicar também, por força, acatamento de (ii) “[the] associative power” que Kant há especificamente formulado na sua primeira *Crítica*. O mesmo é dizer, acatamento, da “atividade associativa” que venho de re-considerar.

O percurso teórico a que me refiro tem em vista, por tanto, constatar que se não verifica de todo quanto Pater afirma. Isto é, que se não verifica que “What every theory of perception” tenha de explicar e fundamentar

seja “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”.

Daqui em diante, tratar-se-á, por conseguinte, de pôr em evidência, e de confirmar, que, para não incorrer no erro de considerar PARTE como TODO, a descrição a que me refiro, a descrição de CONHECIMENTO SENSITIVO que se configura crítica à epistemologia de Kant em “Coleridge’s Writings,” teria de se iniciar com as palavras *What Kant’s theory of perception....* Ao invés de, como acontece, com as palavras *What every theory of perception....*

Ora, a descrição de CONHECIMENTO SENSITIVO com que se depara em “Coleridge’s Writings” na pressuposta qualidade de descrição *in abstracto*, mostra-se de todo idêntica à descrição com que se depara no passo de “Poems by William Morris” que atrás citei, e, pois, na conclusão a *The Renaissance*. Porém, ali, no passo de “Poems by William Morris” a que me refiro, devém, ela, descrição *in concreto* com registo indubitavelmente homónimo, se não mesmo aplicação *in concreto*. Isto é, devém descrição—aplicação de epistemologia que, sem se referir a Kant, Pater de todo acata ou faz sua — sendo essa, aliás, a razão por que se há vertido, a partir da publicação da primeira edição de *The Renaissance*, em epistemologia proverbialmente associada a ele, Pater.

Ora, já comprovei que, na verdade, se não trata, em “Coleridge’s Writings,” de descrição de CONHECIMENTO SENSITIVO de índole abstrata, mas sim de descrição concreta de índole kantiana. E, face a isso, não poderá, sem dúvida, deixar de se verificar o seguinte: que demonstrar e provar que a descrição de CONHECIMENTO SENSITIVO que venho de mencionar exclui descrição das epistemologias do RACIONALISMO, do IDEALISMO ABSOLUTO e do EMPIRISMO, com o resultado determinante de se declarar descrição da epistemologia de Kant, haja de equivaler, por força, a demonstrar e a provar que a epistemologia que Pater acatou, ou *silenciosamente* fez sua, se declara epistemologia decalcada de Kant.

6.4. A epistemologia que Pater defende não pode ser a epistemologia que, em geral, o Racionalismo defende

Já vimos que o idealista empírico, o realista transcendental cartesiano, afirma que as coisas-em-si subsistem em tempo e em espaço independentes ou exteriores ao *ens representans*, e, logo, em tempo e em espaço de índole objetiva. Para tal idealista, os objetos, que o sujeito só pode conhecer subjetiva e fenomenalmente, são, portanto, metafisicamente, *res extensa per se* e substancialmente unos. Como Leonard P.Wessell Jr. afirma:

Rationalism... conceives of unity as ontologically objective, i.e. unity inheres in things-in-themselves. Such unity is grounded in an analytical oneness. To be is to be one. Insofar as oneness unifies a manifold it does so as *Grund-Folge-Struktur* [estrutura de causa-efeito], as a web of essential-ity. 24

Essa unidade ontológica, por parte da realidade formal, é o que permite a Descartes afirmar, mediatamente, identidade entre CERTEZA e VERDADE; entre REPRESENTAÇÃO e COISA-EM-SI.

Como é sabido, Descartes encontrara no *cogito* a possibilidade da afirmação imediata da identidade entre PENSAMENTO (*cogitatum*) e PENSADOR (*cogitans*); entre ATO DE PENSAR e SUBSTÂNCIA PENSAnte. Quer isto dizer, por de palavras de Schelling:

Descartes wanted... to find a point where thinking or imagining (*Vorstellen*) (for he does not distinguish the two) and being (*Seyn*) immediately coincide — and this he thought he had found through his *Cogito ergo sum*.... In the *Cogito ergo sum* Descartes thought he had recognised thinking and being as immediately identical. [...] The opinion of Descartes is, then, that the *Sum* [I am] is enclosed in the *Cogito* [I think], al-

ready comprised in it, and given without any further mediation. [...] Thinking is, therefore, only a determination or a way of being (*eine Art und Weise des Seyns*).... The *Sum* which is contained in the *Cogito*, is, therefore, only: *Sum qua cogitans*, “I am as thinking”, i.e. in that specific way of being which is called thinking, and which is only another way of being from, e.g., that of the body, whose way of being consists in filling space, i.e. in excluding every other body from the space which it takes up. The *Sum* which is contained in the *Cogito* does not, then, have the significance of an absolute I am, but only the significance of an “I am in one way or another”, namely as just thinking, in that way of being which one calls thinking.²⁵

Ora, sendo assim, é evidente que o *Cogito, ergo sum* não permite, só por si, afirmar, em oposição ao que ocorre com o IDEALISMO ABSOLUTO, tanto identidade entre PENSADOR e PENSAMENTO como entre estes e pensado (*cogitatus*). Disso, decorrendo que, entre PENSADOR e PENSADO, considerado, este, *qua* verdade ou ser formal objetivo (analítica e ontologicamente unitário), haverá de se interpor, por força, o próprio PENSADO, *qua*, agora, representação objetal (não menos analiticamente unitária, mas subjetivamente objetiva). Sendo que isso mesmo haverá de se verificar em resultado de *res extensa* e *res cogitans* se configurarem, no âmbito do IDEALISMO EMPÍRICO cartesiano, ent(e)idades essencialmente distintas, e, por conseguinte, absolutamente exclusivas uma da outra (em oposição ao que ocorre adentro o âmbito do IDEALISMO ABSOLUTO, para o qual matéria e pensamento são uma só substância). Como, de novo, Schelling afirma:

The thing which thinks and the thing which is extended are... two things to him, which mutually exclude each other and have nothing in common; the extended thing is completely devoid of spirit,

spirit-less; the spiritual, in turn, is absolutely immaterial; what is extended is simple being together and being apart, pure disintegration, which, to the extent to which it appears nonetheless as held together, as in physical things, is not held together by an internal and thus spiritual principle, but only through external pressure and thrust. The extended thing consists of parts which are absolutely external to each other; these parts themselves lack an inner moving principle, thus also any inner source of movement. All movement is based on thrust, i.e. it is purely mechanical. Just as there is no spirit in matter, so, according to Descartes, there is, in turn, nothing in spirit which is related to matter; the being which is in matter (*das in der Materie Seyende*) is not a being which is only in a different manner, but something *toto genere* different, both are beyond all contact, two completely disparate substances, between which, for this reason, nothing in common is possible.

Two things which have absolutely nothing in common also cannot have effects on each other. ...how can body and spirit do so much together and suffer so much together? 26

Esta pergunta tem referência, como é óbvio, à necessidade de explicação de como, considerados espírito e matéria nestes termos, se tornará possível, no Homem, interação entre MENTE e CORPO. Contudo, por isso mesmo, por pressupor afirmação de heterogeneidade absoluta entre *res cogitans* e *res extensa*, ser pensante e ser pensado, tem referência também, agora em termos epistemológicos (ao invés de ontológicos), a necessidade de explicação da relação de causalidade que haverá de ocorrer entre SER FORMAL (VERDADE, *qua causa*) e PERCEÇÃO (CERTEZA, *qua efeito*). Quer isto dizer, tem referência também (aquela mesma pergunta) já não a necessidade de explicação de que relação específica haverá de ocorrer entre OBJETO

(*qua* unidade real) e a respetiva REPRESENTAÇÃO (*qua* unidade ideal), mas sim, *tout court*, a necessidade de explicação da possibilidade de ocorrer relação de causalidade entre ambos (OBJETO e REPRESENTAÇÃO).

Contrariamente a Leibniz,²⁷ Descartes partiu do princípio de que, como vimos Schelling afirmar, a *res extensa* “consists of parts which... lack an inner moving principle, thus also any inner source of movement”, e, pois, partiu do princípio de que “All movement is based on thrust, i.e. ...is purely mechanical”.

Ora, em vista disso, é evidente que a causa de todo o movimento mecânico e, com ele, da relação entre VERDADE (objetividade) e CERTEZA (subjetividade) não poderá ser encontrada quer na passividade ou inércia material do objeto, quer na atividade cognitiva do sujeito — cuja substancialidade (o *sum*), é certo, estará contida, como se viu, no *cogito* e lhe será homogénea, mas não *qua* substancialidade absoluta, e, por conseguinte, sob o aspeto de substancialidade *aquém* do pensado, considerado, este, *qua* objetividade, e não *qua* representação objetal.

Para, mais uma vez, citar palavras de Schelling:

Because ideas have no guarantee in themselves, he [Descartes] needed a *guarantor* for the truth of his ideas of external things — here he seeks to come from the subjective into the objective (μετάβασις) — this guarantor he finds in God, whose existence... must then previously have been proven. [...]

His reflection continued... by invoking God as a true *Deus ex machina* and by trusting that God, as the truest being, could not deceive us with the physical world as though with a phantasmagoria....

...every time material things produce an impression on our body, the creator steps in and produces the corresponding idea in the soul; the soul would be inaccessible to all external or material impressions for itself, only God acts as a go-between, so that my soul has an idea of physical things. This is... therefore,

not an essential, but only an accidental or occasional unity between matter and mind. In themselves they both remain separated.²⁸

Por seu lado, mas de forma que complementa bastante estas palavras de Schelling, Hegel afirma, a este propósito:

[Soul] belongs to thought, ... [body] to extension; and thus because both are substance, neither requires the Notion of the other, and hence soul and body are independent of one another and can exercise no direct influence upon one another. [...] Descartes consistently denied the physical influence of one on the other... Descartes thus established the intellectual sphere in contradistinction to matter, and on it based the independent subsistence of mind.... Now we find the necessity of a mediator to bring about a union of the abstract and the external and individual. Descartes settles this by placing between the two what constitutes *the metaphysical ground of their mutual changes*, God. He is the intermediate bond of union, in as far as He affords assistance to the soul in what it cannot through its own freedom accomplish, so that the *changes in body and soul* may correspond with one another. ...Descartes says of God that He is *the Truth of the conception*: as long as I think rightly and consistently, *something real corresponds to my thought*, and the connecting link is God. God is hereby the perfect *identity of the two opposites*, since *He is, as Idea, the unity of Notion and reality*. ...in finite things this identity is imperfect. (A ênfase é minha.)²⁹

De quanto Schelling e Hegel aqui afirmam com respeito ao dualismo cartesiano, resulta que, pela perspectiva do RACIONALISMO em geral, em oposição ao que Pater sempre defendeu, a realidade ou materialidade se constitui objeto, ente unitariamente objetivo, não apenas cognos-

citivamente (*in mente* e, pois, *qua* representação), como ocorre adentro a epistemologia de Kant, mas também ontologicamente (*extra mente* e, pois, *qua* objeto-em-si ou verdade metafísica).

Em face de heterogeneidade ou não-identidade absoluta entre tais dois *extremos* do conhecimento, unidade representacional (ideal) e unidade substancial (real), o RACIONALISMO cartesiano teria por força de encontrar garantia de identidade entre um e o outro em ent(e)idade que transcendesse ambos. Sendo que é por isso, que o próprio RACIONALISMO cartesiano nos brinda com Deus a desempenhar o papel de *dobradiça* epistemológica em toda e qualquer percepção humana de ent(e)idade *extra mente*. Isto é, a articular identidade absoluta entre unidade conceitual (*in mente*) e unidade material ou trans-representacional (*extra mente*).

Como vimos Hegel pôr em evidência, temos, porquanto, que o RACIONALISMO cartesiano nos brinda com Deus a constituir-se “the perfect identity of the two opposites, since He is, as Idea, the unity of Notion and reality.” Vale dizer, a constituir-se identidade entre *principium cognoscendi* (*qua* pensamento infinito e seu reflexo no *cogito* finito) e *principium essendi* (tanto o *esse* da *res cogitans*, que a evidência *cogito, ergo sum* exige, quanto o *esse* da *res extensa*).

Importa prosseguir constatando com maior acuidade que, pela perspectiva do RACIONALISMO, o ser objetivo, o ente real, se configura substancial e ontologicamente unitário, com o resultado de, por tal perspectiva (a perspectiva de epistemologia de índole racionalista), a sensação não poder carecer, *a priori*, de unidade associativa *dada*. Com cuja necessidade, afinal, Pater não entra em conta, uma vez que imputa a toda e qualquer epistemologia (“What every theory of perception has to explain....”) ter de explicar unidade associativa *posta*, em virtude de ter os olhos fixos exclusivamente na epistemologia de Kant, e de, por conseguinte, se ver forçado a pressupor que, sem unidade associativa de índole intersubjetiva, o conhecimento do

mundo real se reduziria a “a threadlike stream of colours, sounds, odours”, “each struck upon one for a moment and then withdrawn”.

Antes de prosseguirmos com esse intento em mente (o intento que venho de explicitar), atentemos, porém, no conceito de SUBSTÂNCIA.

Por um lado, em face de isso mesmo se tornar necessário a compreender quanto irei expor mais adiante. (*vide infra*, pp. 22 ss.)

Por outro lado, em face de recusar conceber SUBSTÂNCIA como unidade ontológica ³⁰ ser, afinal, a atitude que, colocando-se efetivamente do lado de Kant (como iremos ter ocasião de ver), Pater mais assume no passo de “Coleridge’s Writings” que ora mesmo voltei a citar. Bem como, aliás, em vários dos passos da sua obra que citei sobretudo no primeiro capítulo, ao pôr em evidência que a defesa do “espírito relativo,” com que se depara logo no início de “Coleridge’s Writings,” se configura caraterístico de todo o seu pensamento (*vide I*, pp. 18 ss.)

O conceito de SUBSTÂNCIA, palavra que não significa mais do que “o que suporta” ou “o que está por debaixo” (de *substare*), implica, num primeiro momento, relação lógica de índole analítica, sob o aspeto específico de relação do sujeito com os seus predicados — o sujeito configurando-se entidade não passível de devir predicado de outro sujeito.

Por exemplo, o predicado VERMELHO é passível de devir sujeito, como efetivamente ocorre, por exemplo, na asserção: *O vermelho é cor*. Contudo, essa circunstância não invalida que a cor VERMELHO só possa devir isso mesmo, cor, sob o aspeto de predicado, e, por conseguinte, que sempre exija sujeito de que seja predicado. Por exemplo, peixe vermelho, ao invés de preto ou de qualquer outra cor.

Já o ente PEIXE, por exemplo, jamais poderá devir predicado de outro ente ou sujeito, como se torna evidente perante a impossibilidade de afirmar, não menos

por exemplo: *O mar é peixe* — em lugar de afirmar: *O mar é azul*.

No entanto, ocorre, como Bertrand Russell explica, que,

Besides the logical notion of subject, there has been, as a rule, another element in the meaning people have attached to the word substance. This is the element of persistence through change. Persistence is involved, indeed, in the very notion of change as opposed to mere becoming. Change implies something which changes; it implies, that is, a subject which has preserved its identity while altering its qualities. This notion of a subject of change is, therefore, not independent of subject and predicate, but subsequent to it; it is the notion of subject and predicate applied to what is in time. [...] If we are to hold... that I am the same person as I was, we must not be content with mere internal experience, but must have an *a priori* reason. This can only be that my present and past attributes are predicates of the same subject.³¹

Depara-se, nestas palavras, ou diretamente relacionadas com elas, com algumas ideias que nos interessa perceber devidamente.

Uma primeira ideia é a de o conceito de SUBSTÂNCIA *qua* sujeito essencial ou identidade ontologicamente independente (discernível, em termos leibnizianos) ter resultado da identificação do sujeito lógico dos juízos analíticos com sujeito ontológico. Isto é com o SUBSTRATO (e.g., o substrato JOÃO), que Aristóteles afirmou haver de se manter numericamente idêntico no decurso de todas as alterações de carácter atributivo de que pudesse devir alvo (e.g., a alteração decorrente de o atributo GORDO passar a dar lugar ao atributo MAGRO).

Uma segunda ideia é a de a aceitação da identificação que venho de referir ter de implicar o seguinte: que, não obstante cada atributo concreto de índole acidental

(e.g., GORDO), ao invés de de índole essencial (e.g., HUMANO), se revelar passível de *valer* para uma substância (e.g., JOÃO) durante apenas parte da existência de tal substância, o *facto de ele ter sido atributo seu* durante determinado tempo terá de ser considerado atributo eternamente seu. Isto é, eternamente atributo de substância para que haja *valido* apenas durante algum tempo.³²

Uma terceira ideia é a de, desse ponto de vista, os sucessivos atributos de uma substância, bem como as relações causais que entre eles possam ocorrer e a ordem temporal por que possam ocorrer, terem de ser determinados pela natureza essencial ou discernível da própria substância.³³ Como se torna evidente por via de constatar, por exemplo, que, sendo a natureza HUMANA natureza essencial de todo o homem, o atributo ALADO, por exemplo, jamais poderá valer para todo e qualquer Homem.

Por fim, uma quarta ideia é a de, também de tal ponto de vista, se tornar necessário considerar CAUSA FINAL para cada classe (genérica e/ou específica) de SUBSTÂNCIA, a qual, causa final, é passível de ser entendida (i) ou como causa exterior à substância (como ocorre com Descartes) ou (ii) como atividade essencial da própria substância (como ocorre com Leibniz).³⁴

Partamos, agora, agora sim, para constatação mais aprofundada de que, para o RACIONALISMO em geral, o ser formal (a coisa-em-si ou a *veritas metaphysica*) se configura ente substancial e ontologicamente unitário.

Enquanto inaugurador da filosofia moderna ou pós-escolástica, Descartes, como Schelling afirma, “became the cause... of the question whether anything really corresponded to our ideas of external things being regarded for a considerable time as the main question in philosophy.”³⁵

Na verdade, Descartes chegara a afirmação mediata de identidade entre OBJETO e SUJEITO (entre VERDADE e CERTEZA, ou entre COISA-EM-SI e REPRESENTAÇÃO na qualidade de efeito subjetivo da própria coisa-em-si, considerada *qua* causa material) apenas via de demonstração da verdade de

deus ex machina causa sui e absolutamente perfeito. A qual, afinal, se mostra demonstração que termina em pressuposição de quanto haveria de se configurar demonstração — com o resultado de o RACIONALISMO pós-cartesiano ter herdado do Cartesianismo exigência renovada de garantia de identidade entre pensamento e objetividade pensada.

Agora, depara-se apenas com dois modos possíveis de demonstrar relação de identidade entre COISA-EM-SI e REPRESENTAÇÃO na qualidade de efeito subjetivo dela, coisa-em-si. Isto é, entre (i) *veritas metaphysica, qua causa de efeito* (im-pressão) que se configure fonte de conhecimento dela mesma, e (ii) *recepção passiva desse efeito* por parte da sensibilidade (*qua im-pressionado*).

Trata-se destes dois modos:

1. Demonstrando o carácter revelativo da sensibilidade, a capacidade desta última para, através da sua recetividade do efeito, revelar a natureza metafísica (a verdade) da causa.

2. Demonstrando (i) o carácter ocultante da sensibilidade, a incapacidade desta última para, através da sua recetividade do efeito, revelar a natureza metafísica (a verdade) da causa, bem como (ii) demonstrando, de par a par, o carácter revelativo da razão. Isto é, a capacidade desta última para, através das suas ideias *a priori*, consideradas *qua reflexo finito* de Razão Divina, revelar a verdade da estrutura ontológica da causa (da coisa-em-si), considerada na qualidade de estrutura *ante rem*.

O primeiro desses dois modos é o modo que o EMPIRISMO em geral adota.

O segundo desses dois modos é o modo que Descartes adotou — é, no dizer de Emanuele Severino, “a via iniciada por Descartes”,³⁶ — bem como o modo a que o RACIONALISMO pós-cartesiano em geral, passando por Leibniz e Espinosa, encetou dar prioridade. Como Leonard P. Wessell afirma, ao pôr em evidência “the peculiar cognitive methodology of ‘modern’ (particularly German) rationalism”:

...Descartes was looking for a method of ascertaining a criterion between *real* and *seems*. This criterion was found by Descartes to be located in the very *rational* subjectivity of the human self as revealed in the *cogito, ergo sum*. The essential nature of subjectivity was, of course, reason. In so far as the self (viz. the *sum*) is beyond doubt and in so far as this self implies rationality (viz. the *cogito*), then man possesses a means for constructing the rational structure of being or the root constants in terms of which “objectivity” is measured. In other words, man can discover being through the “pure” (= *a priori*) use of this rational faculty. Pure reason projects out of itself the outline of reality, i.e. the criterion that distinguishes between is and seeming.³⁷

Como vimos Schelling pôr em evidência, o ser do *sum*, de que o *cogito* haverá de se assumir evidência, de acordo com Descartes, não se prefigura idêntico ao ser, de índole material, da *res extensa*, em virtude de se configurar ser *qua Eu Sou*. No entanto, a racionalidade que o *cogito* implica prefigura-se, finitamente, *espelho* de Razão Divina. E, uma vez que esta última se prefigura identidade de todo o SER com todo o PENSADO, o próprio *cogito* mostra-se capaz de projetar, de refletir, não a verdade metafísica da substância material, da causa das sensações, a qual é verdade que as próprias sensações haverão de ocultar, mas sim a estrutura formalmente objetiva, a identidade racional unitária, de tal substância. Vale dizer, mas sim as constantes objetivas que formam “the outline of reality”.

O pressuposto de inteligibilidade universal por parte de todas as coisas decorre, de acordo com o RACIONALISMO em geral, de a substância material se prefigurar unidade ontológica. Sendo que “‘Things’ are intelligible because they are a function of oneness.”³⁸

Agora, haverá, por força, de surgir aqui a questão: *Em que consistirá tal unidade ontológica?* — Já que, no presente contexto, tal questão terá de equivaler a esta outra:

Em que consistirá a unidade ontológica a que Pater, colocando-se do lado de Kant, nega verdade, com vista a substituir por unidade conceitual ou lógica?

Do ponto de vista do RACIONALISMO em geral, tal unidade haverá de consistir em coesão ontológica de todo idêntica a coesão lógica, em resultado de os atributos de cada substância material se mostrarem tão ontologicamente unidos nela, substância, quanto os predicados se mostram logicamente (analiticamente) unidos no sujeito.

O que venho de explicitar significa que a unidade a que me refiro resulta de se prefigurar identidade entre (i) a diversidade de atributos da substância material e (ii) a própria substância material, *qua* substrato passível subsistir inalterado no decurso de todas e quaisquer alterações do conjunto dos seus próprios atributos. Ou seja, resulta (tal unidade) de se prefigurar AUTOIDENTIDADE OU IDENTIDADE ONTOLOGICAMENTE ANALÍTICA, com a consequência de se constituir identidade discernível sob o aspecto de RAZÃO SUFICIENTE — de acordo com o que atrás disse, por outras palavras, acerca do conceito de SUBSTÂNCIA propriamente dito.

Passo a explicar-me.

O princípio de RAZÃO SUFICIENTE surge no contexto da filosofia de Leibniz. Através dele e do princípio de CONTRADIÇÃO, Leibniz distingue VERDADES NECESSÁRIAS (apodíticas) DE VERDADES CONTINGENTES. Como G. H. R. Parkinson nos diz:

...Leibniz says that necessary truths “are based on the principle of contradiction and on the possibility or impossibility of essences themselves. By this he means that if P is a property of the circle, then the proposition that the circle has the property P is a necessary truth in that to deny it would involve a contradiction.”³⁹

Uma vez constatado que determinada propriedade, *p*, seja predicado contido analiticamente no conceito CÍRCULO, círculo algum poderá não conter *p* — poderá ser

sem ser p , — disso mesmo decorrendo que afirmar o contrário haja, sempre, de equivaler a incorrer em afirmação autocontraditória.

As próprias verdades necessárias pressupõem, porém, o seu contrário. Isto é, pressupõem verdades desprovidas de apoditicidade e, por conseguinte, contingentes.

A afirmação $f1$, por exemplo, a afirmação de, no momento $m1$, a pedra $p1$ rolar monte a baixo, haverá de se configurar afirmação de verdade determinada empiricamente ou *a posteriori*, e, com isso, afirmação de verdade contingente. Uma vez que o predicado ROLAR não se prova contido analiticamente no conceito PEDRA, e, que, por conseguinte, a pedra $p1$ permanecerá isso mesmo, pedra, mesmo que não se encontrasse a rolar no momento $m1$. Sendo, pois, que, *qua* negação de $f1$, a afirmação $f2$, de, no momento $m1$, a pedra $p1$ não rolar monte a baixo, não haverá de se prefigurar afirmação autocontraditória, nem *a priori* nem *a posteriori* de confirmação (empírica) da sua verdade ou não-verdade.

Em a afirmação $f1$ se provar verdadeira *a posteriori*, a afirmação $f2$ haverá, porém, de se provar afirmação falsa, em virtude de, não menos *a posteriori*, negar verdade à própria afirmação $f2$.

Ora, é esse facto, essa verdade, que se encontra na origem de Leibniz defender que o atributo ROLAR MONTE A BAIXO NO MOMENTO $m1$ terá de se encontrar tão contido na substância PEDRA $p1$, ontologicamente, quanto, por exemplo, o predicado p tenha de se encontrar contido *a priori*, e, pois, logicamente, no conceito CÍRCULO.

Isso equivale a dizer que, do ponto de vista, inteligente, de Leibniz, terá de haver razão ontologicamente *a priori* para o facto de, no momento $m1$, a pedra $p1$ rolar monte a baixo. E, uma vez que, sendo de índole ontológica, tal razão não poderá coincidir com a razão, de índole lógica, que se prefigura PRINCÍPIO DA CONTRADIÇÃO, ele, Leibniz, vê-se obrigado a considerar tratar-se de RAZÃO SUFICIENTE. Isto é, tratar-se da razão de se encontrar eternamente pré-estabelecido, por Razão Cós mica, que, de entre (i) a

instanciação da possibilidade de, no momento *mI*, a pedra *pI* rolar monte a baixo e (ii) a instanciação da possibilidade de ocorrer o contrário, a primeira haveria de se prefigurar eternamente melhor.

Dito por outro modo, terá de se tratar, de acordo com Leibniz, da razão de se encontrar pré-estabelecido que a harmonia cósmica do todo das determinações do ser objetivo só poderia beneficiar de o atributo ROLAR MONTE ABAIXO NO MOMENTO *mI* se constituir atributo ontologicamente necessário da unidade-identidade (temporalmente descontínua) da substância PEDRA *pI*.

Como, de novo, G. H. R. Parkinson afirma, para Leibniz, “the conection between the predicate and the subject of a contingent truth is not a necessary one, but ‘depends on an assumed divine decree and on free will.’” Com o resultado de haver que constatar que, contrariamente ao PRINCÍPIO DA CONTRADIÇÃO, “the principle of the best [the principle of sufficient reason]... involves metaphysical views about the nature of God, and more specifically about God’s freedom.”⁴⁰

Deus ou Razão Cósmica surge-nos, portanto, de acordo com o exemplo que escolhi, na qualidade de CAUSA FINAL da substância PEDRA *pI*. Ou seja, como predeterminação das sucessivas alterações dos atributos da substância PEDRA *pI*, no decurso da existência desta última. Sendo que isso mesmo haveria de obrigar, do ponto de vista de Leibniz, a que a substância PEDRA *pI* se prefigurasse, intemporalmente, tão unidade ontológica cognoscível, tão identidade objetiva, quanto, por exemplo, o conceito CÍRCULO se prefigura, intemporalmente, unidade lógica analítica.

Como Leonard P. Wessell afirma, o critério racionalista de REALIDADE OBJETIVA implica que “identities... [be] their own ‘sufficient reason’ for their truth.”⁴¹ E, pois, implica que a tese de índole lógica *praedicatum inest subjecto* (o predicado encontra-se contido no sujeito) se lhe encontre subjacente. Bem como implica, como venho de pôr em pauta, teoria que o KANTISMO desacreditara, com o resultado de ser precisamente em vista disso, que Pater se lhe

refere — repare-se — como “the exploded doctrine of final causes”. (cw, p. 125)

Da autoria de Leonard P. Wessell, são-no, de igual modo, as palavras que se seguem, as quais assumem relevância particular aqui, em virtude de me encontrar a pôr em evidência que, provando-se de índole subjetiva, a associação de im-pressões (*Eindrücken*) que já o jovem Pater pressupõe necessária a toda e qualquer percepção externa (*äußere Wahrnehmung*) terá de assentar em pressupostos epistemológicos de cariz estritamente kantiano, e, pois, em pressupostos diametralmente opostos aos do RACIONALISMO.

Leibniz intended the verb [*in-esse*] not only to refer to a logical relationship, but also to an ontological one. True prepositions are “identical” because in some sense being itself is self-identical, is *one*. Such oneness does not exclude diversity, differences, or variety. The *praedicati* are identical (viz. one) in the subject, not, of course, taken in isolation from each other. The principle of identity does not deny a manifold of differences, rather it only states how those differences are related together in order *to be real*, or, in short, simply *to be*. In other words, the principle refers to the common element constituting all *being*. And this element is one of *inhering*, *being together*, in short, of *in-esse*.⁴²

Para o RACIONALISMO, portanto, os sucessivos múltiplos empíricos que possam ser apreendidos na qualidade de ser material de uma mesma substância haverão de se constituir não descontinuidade *tout court*, mas sim descontinuidade no seio de continuidade, de unidade—identidade ontológica, dessa mesma substância — considerada, esta última, *qua* continuidade-em-descontinuidade pré-determinada por sua causa final.

Agora, com vista a perceber efetivamente que a epistemologia que Pater acatou desde o início nos situa

tão *para lá* do entendimento racionalista de “what is called ontology”, (cw, p. 108) em virtude de se provar epistemologia de índole kantiana, quanto nos situa o seu posicionamento filosófico em geral face à “infeciosa mania” de “the doctrine of ‘The One’”, (PP, p. 40) — bastará voltar a pôr em pauta, à luz de quanto venho de explicitar, o seguinte:

1. que, na verdade, Pater lia a doutrina aristotélica de CAUSALIDADE FINAL na qualidade de “the exploded doctrine of final causes”; (cw, p. 125)

2. que tal decorria de perfilhar epistemologia, e, pois, ontologia, de índole kantiana;

3. que, por conseguinte, tal decorria de, colocando-se do lado de Kant, entender que “the positive method makes very little account of marks of intelligence in nature; que, “in its wider view of phenomena it... absorbs them in the simpler conception of law”; (cw, p. 119)

4. que isso significa que, de acordo com ele, Pater, Kant haveria de ter a verdade do seu lado, ao declarar que a necessidade—apoditicidade ontológica que as determinações de pressuposta RAZÃO SUFICIENTE, OU FINALIDADE OBJETIVA (*objektive Zweckmässigkeit*), não poderiam deixar de pressupor se configura, na verdade, necessidade—apoditicidade de índole lógica, e, porquanto, de índole intersubjetiva. Necessidade—apoditicidade decorrente de a faculdade do juízo se ver compelida a subsumir no seu conceito *a priori* de CONFORMIDADE COM FINS particular para que o entendimento não lhe haja fornecido universal — muito ao invés, por conseguinte, de se prefigurar necessidade—apoditicidade decorrente de um tal particular se constituir *veritas metaphysica qua* unidade—identidade entre SUBSTÂNCIA e ATRIBUTOS.

Tal como o princípio de RAZÃO SUFICIENTE, o princípio de IDENTIDADE DE INDISCERNÍVEIS surge no contexto da filosofia de Leibniz, e determina, como Russell explicita, que “there are not in nature two indiscernible real substances”. Isto é, determina que “no two substances are completely similar, or differ *solo numero*”.⁴³

Expresso de modo mais explícito, isso significa que o princípio de IDENTIDADE DE INDISCERNÍVEIS determina o seguinte: que a circunstância inverosímil de se deparar com duas substâncias indiscerníveis uma da outra teria de coincidir com o facto de se deparar com uma só identidade—unidade, e, por conseguinte, com uma só substância.

O que nos interessa perceber agora, na sequência de quanto acabo de explicitar, é que, “Connected with the Identity of Indescrnibles[,] is the assertion that every substance has an infinite number of predicates.”⁴⁴ A qual é asserção de que resulta que “The state of a substance at each moment is analyzable into an infinite number of predicates.”⁴⁵

De modo mais explícito, de novo, isso significa que, de par a par com se constituir SUBSTRATO, toda a substância haverá de se constituir não série infinita de atributos, cada qual devindo sucessivamente (diacronicamente) atributo *in actu* de par a par com outros (e.g., GORDO, FEIO, SUJO) ou *qua* exclusão de outros (e.g., MAGRO, FEIO, LAVADO), mas sim série infinita (sincronicamente e diacronicamente infinita) de séries (sincronicamente infinitas) de atributos — cada uma, pois, passando parcialmente de série *in potentia* a série *in actu* em resultado de sucessiva atualização de cada uma delas.

Esse modo de conceber SUBSTÂNCIA advém do pressuposto — que já referi — de *o facto de um atributo ter pertencido a uma substância durante determinado tempo* haver de se constituir eternamente atributo de tal substância, com a consequência de ele, facto, haver, não menos, de determinar tanto as séries de atributos que o tenham precedido (*qua* séries *in actu*) como as séries que hajam de se lhe seguir (*qua* séries *in potentia*).

Porém, o modo de conceber SUBSTÂNCIA que aqui se encontra em pauta também advém de, transitando do nível microcósmino de cada substância para o nível macrocósmino de *todas as substâncias*, a ontologia de índole racionalista tender a entrar em conta com a infinitude de coordenadas de índole temporal, espacial e ontológica

que haverão de relacionar cada substância, em cada sucessivo momento, já não só com quantas outras substâncias lhe sejam coetâneas, mas também tanto com quantas outras substâncias lhe sejam pretéritas como com quantas hajam de a vir a ter por substância pretérita.

Quanto venho de expor é, afinal, passível de ser sumarizado via da afirmação de que “each substance ‘expresses’ the whole universe”, bem como, de par a par, via da afirmação de que “the complete concept of each substance is such that every state of the universe can, in principle, be derived from it.”⁴⁶

Com vista a concretizar tal modo de conceber SUBSTÂNCIA, imaginemos puzzle infinito, no qual cada peça corresponda, analogicamente, a uma substância.

Como efetivamente acontece em todos os puzzles, cada uma das peças de tal puzzle poderia ocupar um e um só lugar, já que, de outro modo, a correspondente imagem jamais se configuraria totalidade (de peças-fragmentos de imagem) harmónica e coerente.

Em virtude de *defeito de fabrico*, poderia, talvez, ocorrer que duas das peças do puzzle a que analogicamente me refiro apresentassem exatamente a mesma forma e o mesmo fragmento de imagem, com o resultado de uma e a outra serem passíveis de ser encaixadas num mesmo lugar, *qua* lugar determinado (deixado vago) por todas as restantes peças.

No entanto, teria, por força, de ocorrer, face a isso, que tão-somente uma de tais duas peças indiscerníveis uma da outra pudesse efetivamente vir a ocupar tal lugar, o lugar que a teia de relações entre as restantes peças lhe determinasse ou *deixasse vago*. Sendo que, em termos analógicos, a isto se resume, ou se deixa resumir, com vista a simplificá-lo, o princípio de IDENTIDADE DE INDISCERNÍVEIS.

Continuemos a pôr em pauta a analogia do puzzle.

Agora, porém, para evidenciar que cada uma das peças de cada puzzle cósmico (de cada possível universo) haveria de se encontrar pré-determinada pelo contorno e pelo conteúdo pictórico que lhe fossem *deixados*, ou

dados, por todas as restantes peças. Tanto pelas peças que lhe fossem coetâneas, ao longo de *corte sincrónico* que passasse por um dos pontos do puzzle (qual fatia de pão de forma), como pelas peças que o não fossem, ao longo de *corte diacrónico* que atravessasse infinitude de *cortes sincrónicos* (qual corte ao longo de todas as fatias de pão de forma).

Quanto venho de expor serve, na verdade, para evidenciar, via de analogia, o seguinte; que, como se há constatado, as ontologias de índole racionalista tendem a considerar, com repercussões para as respetivas epistemologias, que, não obstante cada peça do puzzle cósmico se dar a conceber como peça discernível de todas as outras peças, haveria de refletir *negativamente* (cada peça) o contorno e o conteúdo pictórico de todas estas últimas — com o resultado de se tornar possível conceber que cada peça de tal puzzle haveria de permitir deduzir dela, de sua particular unidade formal-material, a unidade formal-material, a identidade ontológica, de todo o puzzle.

Agora, face a tudo isso, o RACIONALISMO não poderia deixar de entrar em linha de conta com que, não obstante haver de ser absolutamente inteligível a Razão Cósmica, a *veritas metaphysica* não menos haveria de transcender as capacidades cognitivas do Homem: “human *cognitio* frequently cannot grasp the full intelligibility in things... because the human *anima* cannot discern the objective *unum*... relating the *plura* into the *ordo realitatis*.”⁴⁷

Se o Homem possuísse mente infinita, toda a realidade lhe seria acessível na sua verdade e unidade; todas as suas cognições seriam claras (*clarae*), distintas (*distinctae*) e adequadas (*adaequatae*). Quer isto dizer, cada objeto, por exemplo, ser-lhe-ia de todo inteligível. Por conseguinte, inteligível tanto microcosmicamente como macrocosmicamente.

Microcosmicamente, cada objeto ser-lhe-ia de todo inteligível em termos da sua perfeição essencial individual, em termos da totalidade de relações internas de causa e efeito que constituíssem e justificassem a sua substancia-

lidade ou unidade-na-diversidade ontológica (*ordo plurium in uno*). Ou seja, que constituíssem e justificassem a imutabilidade—continuidade eterna da sua *veritas metaphysica*, por oposição à mutabilidade—descontinuidade da sua aparência ou fenomenalidade.

Macrocósmicamente, cada objeto ser-lhe-ia de todo inteligível em termos da sua participação em perfeição essencial universal, em termos da totalidade de relações externas de causa e efeito que *vigorassem* entre ele, objeto, e todos os outros objetos que com ele constituíssem unidade-na-diversidade (*ordo plurium in uno*) ontológica cósmica.

O que acabo de expor revela bem a diferença imensa com que se depara entre (i) a concepção racionalista de OBJETIVIDADE *qua* VERDADE metafísica e (ii) a concepção kantiana de OBJETIVIDADE *qua* CERTEZA ou intersubjetividade e, pois, aparência. De par a par, revela, sem lugar para dúvidas, que, como seria de esperar, a descrição que Pater faz de CONHECIMENTO SENSITIVO ou de PERCEÇÃO EXTERNA tanto em “Coleridge’s Writings” como na conclusão a *The Renaissance* de modo algum se coaduna com epistemologia de índole racionalista, com a consequência de excluir de todo que esta (epistemologia de índole racionalista) alguma vez pudesse encontrar-se subjacente a tal a descrição. A qual é circunstância com que haveríamos de deparar mesmo que nos víssemos compelidos a declarar essa mesma descrição compatível com epistemologia que não a de Kant.

Pater afirma:

What every theory of perception has to explain is that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us. Sense, without an associative power, would be only a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.

Ora, como venho de pôr em evidência sobejamente, toda e qualquer “teoria” (“theory”) racionalista de “percepção” (“perception”) jamais haverá de se ver compelida a “explicar” (“explain”) “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us.” Em virtude da razão simples, mas de todo determinante, de jamais poder vir a partir do princípio de que, *para lá* de toda e qualquer percepção, “the objects of the world about us” deixem de se configurar *ordo plurium in uno*. E, pois, em virtude da razão de jamais poder vir a partir do princípio de que tais objetos se deem a apreender, em primeira instância, *qua* “a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.”

Do ponto de vista da epistemologia racionalista em geral, repito, coisa-em-si que se encontre, *qua* causa metafísica, na origem das nossas representações empíricas de objeto haverá, por força, de se prefigurar identidade–unidade substancial, e haverá, pois, de, só por si, garantir unidade conceitual–ontológica a cada um dos infinitos múltiplos sincrónicos dos seus atributos ou qualidades. E, por conseguinte, haverá de garantir unidade conceitual–ontológica não menos ao múltiplo diacrónico de tais múltiplos. Sendo, esta, a razão por que, de tal ponto de vista, as nossas representações do mundo objetivo também haverão de se constituir, momento a momento, em virtude de se configurarem efeito de *res* metafísica, unidade objetiva, ainda que unidade de índole fenomenal. Vale dizer, unidade fenomenalmente equivalente (*qua* efeito) a unidade numenal (*qua* causa).

Concluo esta secção do presente capítulo transcrevendo palavras que mais não poderiam confirmar que quanto hei dito nela (secção) se comprova tese irrefutável. Sendo que, como é óbvio, me refiro especificamente à tese de de modo algum ser possível filiar em epistemologia racionalista o entendimento de PERCEÇÃO com que Pater nos confronta tanto em “Coleridge’s Writings” como na conclusão a *The Renaissance*.

...the elements or contents of being are related together as the determining and the determined, as *Grund* [causa] and *Folge* [efeito]. And that which establishes the link between *Grund* and *Folge* is the intelligible *Zusammenhang* (or *nexus*). [...] The difference between *ens* and *nihil*, truth and falsity, reality and appearance is oneness (*unitas* or *unum*) insofar as it can unite diversity into a chain of *nexus*. There can be no being that is absolutely outside of a connexial context *To be* is *to-be-related* as *Grund* and *Folge*, i.e. to evince a *Grund-Folge-Struktur*. [...] *This nexial order is the metaphysical truth of being.* [...]

Such an *ordo plurium in uno* is the general criterion of objectivity. It is the ontological “objectivity constant” that grounds any possible world, any kind of being... Whatever the manifold may be, it gains ontological and hence objective status insofar as it manifests metaphysical truth. And the manifestation of metaphysical truth is precisely the criterion that distinguishes between is and seeming. A cardinal example that was repeatedly discussed in the 18th century was the problem of a dream. How can one distinguish between a series of phenomena called empirical “reality” and a series called a “dream” (illusion)? The distinction resides in the “*ordo plurium in uno*.” In other words, rationalists held that dreams contain within themselves less order than experience during wakefulness. Also, the contents of a dream as *plura* have little or no *nexus* with the ongoing *ordo plurium in uno* of normal phenomena.⁴⁸

6.5. O pensamento de Pater, o Racionalismo e o Idealismo Absoluto, por perspectiva abrangente do ante e pós-Renascentismo: considerações parentéticas

Antes de prosseguir, abro breve parêntesis.

Leitor que haja persistido em me ler até aqui, não obstante talvez dar por si impacientado e irritado por capricho, meu, de documentar e provar com pormenor as afirmações que aqui faço e os argumentos que aqui defendo, poderá bem estar, neste momento, a *resmungar* de si para si que me alonguei desnecessariamente na exposição que venho de fazer. Mais, poderá bem estar, neste momento, a dizer de si para si que, à semelhança do que julgue ter ocorrido no caso das exposições que fiz, em capítulos anteriores, dos pensamentos de Kant e de Schelling, me hei mantido excessivamente afastado de consideração direta dos textos de Pater.

Ora, gostaria de fazer ver a tal eventual leitor, neste momento particular, quatro circunstâncias.

A primeira circunstância deixa-se ler quer pela natureza da tese que tenho vindo a defender desde o início, quer pelo título deste escrito. Trata-se da circunstância de este estudo se preocupar não tanto com apresentar e explicar o pensamento de Pater maioritariamente a partir da obra dele, mas mais com definir coordenadas que, no contexto do IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) e do IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling, estabeleçam fronteiras para além das quais se torne absurdo procurar afinidade com as preocupações em “segunda-mão,” de ordem epistemológica, estética e prática, com que a própria obra de Pater nos confronte.

A segunda circunstância é a de análise de quanto tem vindo a ser escrito acerca do pensamento de Pater me ter tornado consciente de que, sem o estudo de natureza propedêutica, por assim o dizer, que estou a levar a cabo, muito facilmente se poderá cair no erro desnecessário, e na inútil perda de tempo, de tornar esse mesmo

pensamento ainda mais opaco do que já é em si mesmo, ao tentar explicitá-lo e dar-lhe coerência a partir apenas das palavras que o expressam.

A terceira circunstância é a de a tarefa que mais se torna necessária para perceber Pater devidamente, a tarefa, acima de tudo, de situar o seu pensamento no contexto do IDEALISMO ALEMÃO e do EMPIRISMO inglês (e não tanto no contexto da filosofia Clássica, ao invés do que os títulos *Marius de Epicurean* e *Plato and Platonism* poderão indiciar), não poder deixar de ter em vista dois grandes intentos.

Refiro-me, por um lado, ao intento *microcómico* de estabelecer fronteiras distintas (*clear-cut*) entre as várias versões do próprio IDEALISMO ALEMÃO, na qualidade específica de fronteiras que permitam compreender com clareza quais delas (versões) se mostram passíveis de incluir e quais terão de excluir o pensamento de Pater, e, pois, fronteiras que permitam alcançar entendimento correto das relações que subsistam entre esse mesmo pensamento (o de Pater) e os pensamentos de Kant, Fichte, Schelling e Hegel.

Refiro-me, por outro lado, ao intento *macrocómico* (que, por conseguinte, terá de incluir o anterior) de situar o pensamento de Pater em relação aos grandes vetores que determinam o Pensamento Ocidental pós-renascentista. Entendidos, estes, como vetores que, por assim o dizer, *confluem* em Kant. Trago em mente, especificamente:

1. o vetor que se inicia com Descartes e atravessa o RACIONALISMO, o vetor que se configura *via moderna* com relação à Medievalidade *tout court*, mas *via media* entre a própria Medievalidade e o filão platónico–neoplatónico da Antiguidade e da Renascença;

2. o vetor que se inicia com Francis Bacon e atravessa o EMPIRISMO, o qual se configura *via moderna, tout court*, com relação à Medievalidade, mas *via antiqua* com relação ao filão aristotélico da Antiguidade e da Renascença;

3. o vetor que se inicia com Kant, que se configura *via moderna tout court*, mas em resultado de se configurar

via media entre RACIONALISMO e EMPIRISMO, bem como, por conseguinte, *via media* entre Platonismo e Aristotelismo;

4. o vetor que se inicia com Fichte, o qual é vetor que, de Schelling adiante, se configura *via moderna* com relação a Kant, mas *via antiqua* com relação (na verdade, via de retorno) ao RACIONALISMO e, via dele, ao filão platónico—neoplatónico da Renascença, da Medievalidade e da Antiguidade.

Finalmente, a quarta circunstância é a de o detalhe que pus, atrás, na exposição do modo de o RACIONALISMO entender a unidade ontológico-metafísica da substância material ter sido intencional, e se ter ficado a dever:

1. a preocupação, minha, com não deixar lugar a quaisquer dúvidas com relação à impossibilidade (e, pois, à estultícia) de filiar a epistemologia de que Pater famosamente se apropriou no RACIONALISMO;

2. a essa mesma preocupação, minha, decorrer de o intento primeiro do presente capítulo ser, como já dei a saber sobejamente, o intento de pôr em evidência e de provar, por exclusão de partes, que essa mesma epistemologia — que, afinal, se se configura aspeto determinante de todo o pensamento pateriano — se deixa filiar exclusivamente no pensamento epistemológico de Kant;

3. ao facto de quanto disse e sublinhei, no decurso de explicitar o modo de o RACIONALISMO entender a unidade ontológico-metafísica da substância material, ser válido, *mutatis mutandis*, para a ontologia (e, pois, epistemologia) do IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling (e de Hegel);

4. ao facto, sendo assim, de o pormenor que dei ao conteúdo dos anteriores parágrafos me ir permitir, de seguida, ao considerar o modo de o IDEALISMO ABSOLUTO entender a objetividade ontológica das nossas representações do mundo exterior, não entrar em detalhes que se tornariam repetitivos, depois de tudo o que afirmei e expus no anterior capítulo, o quinto.

5. ao facto de a tarefa que encetei na anterior subsecção se constituir tarefa determinante para situar o pensamento de Pater com relação ao primeiro dos veto-

res que atrás enumerei. Refiro-me ao vetor que se inicia com Descartes e atravessa o RACIONALISMO. E, porquanto, refiro-me ao vetor que se configura *via moderna* com relação à Medievalidade *tout court*, mas *via media* entre a própria Medievalidade e o filão platónico–neoplatónico da Antiguidade e da Renascença.

Acabo de sublinhar mais uma vez, ao longo deste estudo, que se depara com sobreposição (ainda que parcial) entre as ontologias–epistemologias do RACIONALISMO e do IDEALISMO ABSOLUTO.

Tenho vindo a fazê-lo de modo intencional.

Em vista, sobretudo, de a própria obra de Pater revelar que, na mente do seu autor, um e o outro, RACIONALISMO e IDEALISMO ABSOLUTO, se davam a conceber, com total propriedade, na qualidade de expressões da grande preocupação que caracteriza o filão platónico–neoplatónico do Pensamento Ocidental.

Refiro-me, é evidente, a preocupação que remonta a Parménides e à “seita parmenídiana,” na qualidade específica, porquanto, de preocupação com *assegurar* ent(e)idade metafísica a Uno (*the One*) que se configure identidade entre Muitos (*the Many*). Isto é, identidade última entre (i) os entes, de carácter real, de que temos experiência via de sentido externo (*äußerer Sinn*) e (ii) os entes, de carácter ideal, de temos experiência, agora, via de sentido interno (*innerer Sinn*).

Como já tivemos ocasião de ver, Pater distingue, no “génio” de Platão, duas tendências filosóficas distintas: (i) “ontology, a doctrine of ‘being’”, e (ii) “scepticism” (PP, p. 194).

A primeira de tais duas tendências, que é a que aqui e agora nos interessa, fá-la, ele, remontar a Parménides e a “[the] strange passion for nonentity, to which the Greek was so oddly liable”. (PP, p. 40)

Contudo, é também dela, obsessão parmenidiano-platónica com o todo do Ser e o ser do Todo, que ele, Pater, deriva o cerne tanto do RACIONALISMO cartesiano como do IDEALISMO ABSOLUTO. Escreve ele, Pater, com palavras

que já conhecemos: “Spinoza... Descartes... Malebranche... Leibniz... do but present variations on the same theme through the seventeenth and eighteenth centuries”; (PP, p. 41) “for the maintenance of that side of the Platonic position we must look onward... to Spinoza, to Hegel; to those mystic aspirants to ‘vision’ also, the so called Neo-Platonists of all ages, from Proclus to Schelling.” (PP, p. 192)

Estas palavras revelam, sem deixar lugar para dúvidas, ajuízo, que a recusa pateriana de esposar o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling e de Hegel, com que se depara já “Coleridge’s Writings,” não poderia deixar de se configurar recusa de esposar, de igual modo, os pressupostos ontológicos, epistemológicos e estéticos de todas as outras filosofias que se filiam diretamente na tradição platônica de defesa de UNIDADE DO SER. E, pois, recusa de esposar os pressupostos ontológicos, epistemológicos e estéticos do RACIONALISMO.

Disso, decorre que consideração informada e atenta da obra de Pater não poderá falhar em dar a saber que, como tenho posto em evidência, ela mesma, obra de Pater, determina que tão-somente o KANTISMO O EMPIRISMO se apresentem como esfera de pensamento filosófico em que procurar os pressupostos e os conceitos, sobretudo de índole epistemológica, ontológica e estética, sem conhecimento detalhado dos quais dificilmente se poderá ler e interpretar com correção as afirmações e as preferências mais relevantes com os escritos do próprio Pater nos confrontam.

Refiro-me em particular às afirmações e às preferências, ou proclividades de índole intelectual, com que nos vemos confrontados ao considerar a teoria do conhecimento que “Coleridge’s Writings,” a conclusão a *The Renaissance* e os capítulos mais relevantes de *Gaston de Latour* apresentam.

Ao referir-me a isso mesmo, trago também em mente, contudo, o seguinte.

Por um lado, que a *direção* intelectual específica para que cada teoria do conhecimento (ou epistemologia)

aponta devém, por natureza, a *direção* para que haverão de apontar ontologia e estética que com ela, teoria do conhecimento, se entretaçam. Com o resultado, como se percebe, de atentar em primeira instância na teoria do conhecimento que Pater esposou não poder deixar de ser atentar também na *direção* em que a ontologia e a estética que *percorrem* a sua obra haverão de apontar.

Por outro lado, que a circunstância de os estudos do pensamento de Pater tenderem a mostrar-se inconscientes da *direção* a que me refiro decorre, sem dúvida, de inconsciência já não só de exclusivamente o KANTISMO e o EMPIRISMO se apresentarem como esfera de especulação filosófica em que *enquadrar* o próprio pensamento de Pater, mas também de inconsciência de que o KANTISMO se configura *dobradiça* entre RACIONALISMO e EMPIRISMO. Com o resultado de, em lugar de dar a Kant o que em Pater seja de Kant, esses mesmos estudos tenderem: (i) ou a dar a Hegel quanto em Pater jamais poderá pertencer a Hegel, em não se constituindo mera *importação* pontual, ou (ii) a dar ao EMPIRISMO, em particular a Hume, quanto em Pater pertencerá efetivamente ao EMPIRISMO, mas sobretudo em resultado de pertencer a Kant.

Tendo dito, nesta subsecção, quanto me pareceu ser necessário dizer, caber-me-á continuar a pôr em pauta, por exclusão de partes, que afinidade alguma poderá subsistir entre a epistemologia de “Coleridge’s Writings” e da “Conclusão” e, por outro lado, as epistemologias do IDEALISMO ABSOLUTO e do EMPIRISMO.⁴⁹

Isso significa — não o percamos de vista — que a restante parte do presente capítulo tem por fim continuar a evidenciar e a provar que a epistemologia com que tais dois escritos nos confrontam implica acatamento dos principais pressupostos epistemológicos da *Crítica da Razão Pura*, *malgré* o descontentamento com o KANTISMO que as palavras que determinam que assim tenha de ser expressam.

6.6. A epistemologia que Pater defende não pode ser a epistemologia que, em geral, o Idealismo Absoluto defende

6.6.1. A epistemologia de Schelling, na qualidade de representante da epistemologia do Idealismo Absoluto

Como afirmei há pouco, quase tudo o que expus acerca do modo de o RACIONALISMO entender, ao contrário de Kant e de Pater, que as substâncias materiais possuem unidade e identidade ontológico–metafísica pode ser aplicado, *mutatis mutandis*, ao IDEALISMO ABSOLUTO em geral.

É que, de algum modo, a grande diferença entre o RACIONALISMO e o IDEALISMO ABSOLUTO reside não tanto nos pressupostos gerais das epistemologias que lhes correspondem, mas sim nos pressupostos das cosmologias de que tais epistemologias partem.

O IDEALISMO ABSOLUTO defende, com o RACIONALISMO em geral, que a identidade entre SUBSTÂNCIA e ACIDENTES se configura identidade ontológica e racional; defende, pois, como o RACIONALISMO em geral havia feito, identidade entre MATÉRIA e FORMA, objeto e conceito. E, com isso, continua a defender a verdade das consequências que o RACIONALISMO em geral retirara dos princípios de RAZÃO SUFICIENTE e de IDENTIDADE DE INDISCERNÍVEIS.⁵⁰

No entanto, o IDEALISMO ABSOLUTO defende, em oposição ao RACIONALISMO em geral, ainda que na esteira de Espinosa — o qual Pater tanto *despreza* e *maltrata* em “Sebastian van Storck,” — que a identidade entre FORMA e MATÉRIA haverá de decorrer não de harmonia, ou relação de causalidade, pré-estabelecida entre ambas (forma e matéria) por Razão Cósmica que as transcenda, mas sim de ambas (forma e matéria) se constituírem manifestações opostas de uma única substância.

De modo mais explícito, o que pretendo dizer é que, em oposição ao RACIONALISMO, o IDEALISMO ABSOLUTO defende que a identidade entre FORMA e MATÉRIA haverá

de decorrer de ausência original de não-identidade entre espírito (idealidade) e matéria (realidade). O qual é pressuposto que implica, como se há visto, que tal não-identidade, com que efetivamente nos confrontamos, devesse ser mera aparência — decorrente de, em virtude da nossa finitude, o entendimento se revelar incapaz de pensar síntese original entre subjetividade e objetividade, com o resultado de, finitizando-as, opor identidade psíquica (egocidade–não-fisicalidade) a não-identidade física (fisicalidade–não-psiquidade).

É sobretudo daí, que decorre a circunstância de, em oposição ao RACIONALISMO, o IDEALISMO ABSOLUTO defender, como disse atrás, que a racionalidade (a Racionalidade Cósmica) que terá de garantir unidade ontológica por parte das substâncias que compõem o mundo material não haverá de se configurar racionalidade imposta a tais substâncias do exterior, por Razão Cósmica que as transcenda, mas sim racionalidade que lhes seja atributo essencial. Sendo que é aqui, que se depara com o pressuposto que há compelido Hegel a declarar, tão *à rebours* dos raciocínios de Pater, que quanto *seja* terá de ser de índole racional; e que quanto *seja* de índole racional terá de ser. Isto é, que quanto *seja* terá de se prefigurar, adentro o seio de Ideia, unidade–identidade real que atualize a potencialidade infinita do respetivo conceito (da respetiva unidade–identidade ideal); e que quanto se prefigure, adentro o seio de Ideia, infinita potencialidade conceitual (unidade–identidade ideal) terá de se constituir unidade–identidade real.

Agora, o que nos interessa perceber, através do caso específico de Schelling, é que os principais traços que a teoria do conhecimento do IDEALISMO ABSOLUTO em geral retira dos fundamentos que ora voltei a pôr em pauta revelam de modo inequívoco dois aspetos que aqui são fundamentais.

Trata-se, por um lado, da diferença abissal que separa tal teoria do conhecimento (a do IDEALISMO ABSOLUTO em geral) da teoria do conhecimento que possibilita os

pressupostos epistemológicos com que deparamos em “Coleridge’s Writings” *ab initio* e, subsequentemente, em quase toda a restante obra de Pater.

Trata-se, por outro lado, da conformidade que subsiste, de modo inegável, entre os pressupostos que acabo de referir, os pressupostos da teoria do conhecimento que Pater há esposado desde o início, e o Criticismo kantiano.

Como já se viu repetidamente, não subsiste, do ponto de vista de Kant, identidade entre o PENSADO e o INTUÍDO. Assim sendo, a unidade que o múltiplo empírico apresenta na percepção prefigura-se apenas unidade de índole lógico-sintética, que o conceito formalmente impõe a este último (múltiplo empírico) — com a consequência de se tratar de unidade que de todo se exime de poder ser considerada de índole ontológica.

Isto significa que, na ausência da atividade centrípeta que o entendimento exerce sobre a diversidade da sensação — na ausência da “força coesiva” (“cohesive force”) que a reflexão filosófica é passível de suspender “like a trick of magic” (REN, p. 235), — teria de acontecer por força, como já vimos Pater afirmar na “Conclusão,” que “each object... [be] loosed into a group of impressions — colour, odour, texture — in the mind of the observer.” (REN, p. 235)

Do ponto de vista do IDEALISMO ABSOLUTO em geral, que, por conseguinte, se dá a compartilhar por Schelling, terá de subsistir, pelo contrário, como acabámos de constatar, identidade entre PENSAMENTO e INTUIÇÃO. Com o resultado de, para o próprio IDEALISMO ABSOLUTO, tal como para o RACIONALISMO, não só ser possível conceber analiticidade de índole substancial, mas também haver que conceber ausência total de diferença (não-identidade) entre esta última (analiticidade de índole substancial) e analiticidade de índole conceitual (lógica).

Falo, é óbvio, de tanto para um como para o outro, IDEALISMO ABSOLUTO e RACIONALISMO, haver que conceber identidade absoluta entre (i) unidade analítica lógico-conceitual e (ii) unidade *analítica* ontológico-intuitiva — sendo

que, destas duas, a primeira é a unidade–identidade que, no CONCEITO, liga o SUJEITO aos seus PREDICADOS, *qua* unidade determinante *in mente* da possibilidade dos entes de índole real (e.g., ÁGUA ou H_2O), e que a segunda é a unidade–identidade que, na SUBSTÂNCIA, ligará o SUBSTRATO aos seus ATRIBUTOS de carácter essencial (e.g., H_2O), *qua* unidade determinante *in re* da possibilidade dos entes de índole real (e.g., ÁGUA ou H_2O).

No dizer de Lucian, em *Bruno*, “every concept essentially involves an infinitude in that it is equally appropriate to one individual or to an endless series of things.”⁵¹

Ora, o que isto significa é que a universalidade do conceito implica necessariamente infinitude. Ou seja, implica necessariamente que o conceito seja atualizável *ad infinitum*. Contudo, significa também, do ponto de vista do autor de *Bruno*, Schelling, que a unidade–identidade lógica do conceito (e.g., o conceito CÃO) não haverá de ser atualizada de modo descontínuo, particular a particular (e.g., CÃO₁, CÃO₂, CÃO₃, etc.), mas sim por unidade–identidade ontológica não menos infinita e *analítica* (e.g., a intuição CÃO). Sendo que é exatamente isso, que Schelling pretende afirmar, ao declarar que “intuition is perfectly matched to the nature of the concept”, bem como que (significa o mesmo), “in the absolute, thought and intuition are simply identical.”⁵²

Ora, de tanto, decorre que, em oposição ao IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) o IDEALISMO ABSOLUTO não estabelece distinção entre ESSÊNCIA LÓGICA (*in mente*) e ESSÊNCIA REAL (*in re*): entre o número de predicados essenciais que possam constituir-se conceito, *qua* entidade lógica, e o número de atributos essenciais que possam constituir as infinitas instanciações, ou realizações, do próprio conceito. E, pois, decorre que, do ponto de vista do IDEALISMO ABSOLUTO, o seio de cada Ideia haverá de se configurar *indiferença* entre ESSÊNCIA LÓGICA e ESSÊNCIA REAL. Ou seja, haverá de se configurar *indiferença* entre, precisamente, (i) a unidade logicamente (idealmente) inalienável dos predicados essenciais que se configurem conceito–sujeito, ainda que

jamais possam dar-se a conhecer na sua totalidade, e (ii) a unidade ontologicamente (realmente) inalienável da infinita atualização (realização) do próprio conceito-sujeito.

Porém — atente-se, — quanto venho de dizer implica, por força, que o seio lógico-ontológico de cada Ideia se constitua de igual modo, pelo lado da intuição, atualização infinita dos predicados acidentais (e.g., DE PLÁSTICO, DE MADEIRA) que sejam passíveis de coexistir com os predicados essenciais (e.g., ESPALDAR, ASSENTO, PERNAS) cuja unidade-identidade se constitua conceito (e.g., CADEIRA), uma vez que são os atributos acidentais, não os essenciais, que terão de determinar a identidade particular, ao invés de universal (genérico-específica), de cada substância.

No Absoluto, toda e qualquer possibilidade conceitual implica, por força, a correspondente atualidade ou realidade. No Absoluto, portanto, “The finite subsists atemporally”.⁵³ Sendo que é na *indiferença* que disso terá de decorrer, na *indiferença* absoluta entre SER IDEAL (pensamento) e SER REAL, ou entre SUBJETIVIDADE e OBJETIVIDADE, que o IDEALISMO ABSOLUTO em geral encontra a IDEIA DE TODAS AS IDEIAS.

Para RACIONALISMO que se não configure PANTEÍSMO, a *res cogitans* haverá de se constituir, finitamente, reflexo da racionalidade infinita de seu eterno Arquiteto ou Criador. Porém, não obstante constituir-se tão *Natura naturata* quanto a *res extensa*, haverá de se opor a esta, e, pois, de não compartilhar com ela identidade.

Para o IDEALISMO ABSOLUTO, pelo contrário, a *Natura naturata* constitui-se simultaneamente determinação e atualização da *Natura naturans*, de Racionalidade Cósmica, assim devindo dela indistinta. Sendo que é daí, que decorre a circunstância de a IDEIA DE TODAS AS IDEIAS devir, *qua* sede de identidade eternamente absoluta entre todas as Ideias — e, pois, entre, as individuações infinitas em que cada uma delas haverá de consistir, pelo lado da intuição, — “a ‘rational eternity’”⁵⁴ ou “a community of perfect individuals”.⁵⁵

Da descontinuidade a que o tempo submete a percepção, decorre, por força, que a intuição não possa devir atualização, vez a vez, da infinitude essencial do conceito, com o resultado de ocorrer, por assim o dizer, *queda* da racionalidade perfeita do absoluto, *qua queda* que, por sua vez, instaura oposição relativa entre PENSAMENTO e INTUIÇÃO; por conseguinte, identidade apenas relativa entre CONCEITO e OBJETO.

A possibilidade da atualidade da semente depende da possibilidade da atualidade do fruto, a qual, por sua vez, depende da possibilidade da atualização da árvore. Enquanto, simultaneamente, possibilidade e atualidade, ou (i) conceito e (ii) intuição sensível, a Ideia de SEMENTE haverá, pois, de se constituir indistinção entre POSSIBILIDADE e ATUALIDADE quer da semente, quer do fruto, quer da árvore. E, sendo assim, a própria Ideia haverá de se constituir perfeição eterna tanto de um (semente) como dos outros dois (fruto e árvore). Como Bruno afirma:

...the absolute identity of all things also contains within itself the difference of all forms [of appearance]. Yet, since in the domain of the absolute, difference and indifference are indistinguishable, it includes the difference of all things in an indivisible unity with their indifference; thus it contains things in such a way that each thing takes from the absolute its own proper life and ideally goes over into a separated existence. In this way, the universe sleeps in an infinitely fruitful womb, as it were, along with the profusion of its shapes and forms, the kingdom of life, and the totality of its developments; all its forms, inexhaustible within time, are here simply present in the eternal identity; the past and the future, each one an infinity for finite [consciousness], are not separated, but lie together under a common cloak.⁵⁶

Em vista de cada Ideia se configurar *indiferença* entre POSSIBILIDADE e ATUALIDADE, teria de acontecer, por força, que “Whatever kind of finite entity you would care to posit... whitin the absolute it subsists as in an organic body.”⁵⁷

Isso significa que, se acontece que um braço, por exemplo, se configura, *qua* entidade finita, *diferença* de CORPO HUMANO, e que, por isso, terá de conter em si a identidade CORPO HUMANO, *qua* todo orgânico que lógico-ontologicamente o pressupõe e que por ele mesmo (braço) é lógico-ontologicamente pressuposto, também terá de acontecer o seguinte:

1. que toda a semente, não menos por exemplo, se configure entidade finita, e, pois, *diferença*, que contenha em si a identidade relativamente incondicionada IDEIA DE SEMENTE;

2. que a identidade relativamente incondicionada IDEIA DE SEMENTE contenha em si as identidades relativamente incondicionada IDEIA DE FRUTO e IDEIA DE ÁRVORE;

3. que a identidade relativamente incondicionada IDEIA DE ÁRVORE, e, pois, também as identidades relativamente incondicionadas IDEIA DE SEMENTE e IDEIA DE FRUTO, contenham em si a identidade absolutamente incondicionada IDEIA DE TODO ORGÂNICO INSUPERÁVEL (a IDEIA DE TODAS AS IDEIAS), *qua* todo orgânico que lógico-ontologicamente as pressuponha e que por elas mesmas seja lógico-ontologicamente pressuposto. Como, de novo, Bruno afirma:

...the best example we can find among familiar sensible things of the way the finite inheres in the infinite is the way individual parts of the animate body are tied into the whole organism, for neither is one individual living part posited as an individual in the animate body, nor is the finite individual posited as an individual within the absolute. And though the living part of the whole organism is not really an individual, yet [sustained by the whole] it continues to be ideally individual or individual in its own sight; the same holds for the finite entity inasmuch as it inheres in

the absolute. Within the absolute, therefore, the relation of one finite being to another is not that of cause and effect, but the correlation of one part of a living body to the other individual parts....⁵⁸

Se nos imaginarmos formiga a perceber o nosso próprio corpo, por exemplo, perceberemos facilmente que, em tais circunstâncias, não nos seria possível percebermos-nos, *qua* corpo, de uma só vez; que, em resultado da descontinuidade espaço-temporal que então teria de determinar a nossa percepção de nós mesmos, nos veríamos obrigados a perceber ora uma pequena porção de uma mão nossa, por exemplo, mas não a totalidade dessa mão, e muito menos, portanto, a totalidade do respetivo braço — com o resultado de a percepção de cada pequena porção de nós mesmos pressupor identidade não-atualizada com cada percepção pretérita e cada percepção futura.

Ora, será precisamente isso, o que ocorrerá, de acordo com o IDEALISMO ABSOLUTO em geral, com a nossa finita-relativa percepção humana do Absoluto.

Em resultado da descontinuidade espaço-temporal que determina a nossa percepção, a nossa intuição sensível mostra-se incapaz de atualizar de uma só vez a infinidade de relações causais que entram no conceito, na possibilidade ideal, de SEMENTE, por exemplo. Com a consequência de semente, fruto e árvore terem necessariamente de ser percebidos por nós como entidades finitas, descontínuas e relativamente opostas. Isto é, como entidades *desvinculadas* da totalidade orgânica que terá de as conter e reconciliar em si, *qua* totalidade orgânica que, sendo absoluta e eterna, se prefigurar *indiferença* quer entre as identidades lógicas SEMENTE, FRUTO e ÁRVORE, quer entre elas e a identidade ontológica das respetivas atualizações.

Como Michael G. Vater comenta, “The dynamic nature of phenomenal existence stems from its deficiency, namely that the individual’s full essence can never fully exist in any one moment or state.”⁵⁹ Isto é, por palavras, agora, de Schelling:

Now precisely because the true universe is an infinite fullness where nothing is divorced or excluded from anything else, where everything is absolutely integrated into one, in the image world it is forced to spread itself out over a boundless expanse of time. Similarly, reflection [or finite cognition] dismembers the absolute unity of possibility and actuality which is expressed nontemporally in the organic body, and then this unity seems to require for its development a time span so great that it could have neither a beginning nor an end.

[...] In the absolute, ideal and nontemporal aspects of a finite being are real as well as ideal, but if the finite being interprets the relation of possibility [and actuality] as one of cause and effect, it posits and realizes the relation this way for itself. And if it gives a temporal interpretation to the relation of possibility and actuality [and makes cause necessarily precede effect], then it must posit and realize its own time. Thus the finite entity realizes all the finite beings whose actuality it contains, but not their possibility, as the past; and it realizes all those whose possibility it contains, but not their actuality, as the future. [...] Thus we see how the finite individual individuates itself by temporalizing its existence.⁶⁰

Na Ideia, (i) noção (conceito) e (ii) intuição, (i) infinitude ideal e (ii) infinita finitude real, compartilham identidade absoluta, não subsistindo entre elas, por isso, limitação recíproca. A individuação, porém, pressupõe anulação aparente da indiferença original entre POSSIBILIDADE e ATUALIDADE, conceito e realidade. Pressupõe, por conseguinte, o tempo.

Com o tempo, considerado *qua* limitação (finitização—individuação) que o Absoluto a si mesmo teria de impor, para poder devir identidade entre identidade (*posição*) e não-identidade (*oposição*) — com o tempo, teria de surgir, porém, oposição entre (i) a infinitude/continuidade

ideal do conceito do objeto e (ii) a finitude—descontinuidade real da atualização *qua* individuação do próprio conceito. Em resultado de a intuição intelectual não poder devir atualização da possibilidade (conceitual) do objeto sem que o intuínte, *qua* pensamento—infinitude, se conheça limitado por tal atualização.

Com o tempo, na qualidade de autolimitação sem a qual cognição infinita jamais poderia devir cognição finita, haveria, portanto, de ocorrer não só identidade, mas também não-identidade, entre PRODUTOR—INTUIDOR e PRODUTO—INTUÍDO.

Chegado aqui, importa que chame a atenção do leitor para duas circunstâncias.

A primeira circunstância é a de toda a teoria do conhecimento haver, por força, de entrar em consideração com o fator TEMPO, com o resultado de a teoria do conhecimento que Pater *descreve* em “Coleridge’s Writings”, ao pressupor estar a pronunciar-se com respeito a “every theory of perception”, não poder deixar de o fazer. — Como se torna evidente, aliás, ao considerar tão-somente a afirmação de que “Sense, without an associative power, would be only a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.” (A ênfase é minha.)

A segunda circunstância é a de, em vista disso, mas sobretudo em vista de me encontrar aqui em busca de entendimento cabal da diferença abissal que separa a teoria do conhecimento kantiano-pateriana da teoria do conhecimento do IDEALISMO ABSOLUTO em geral — a segunda circunstância, dizia, é a de importar passarmos a constatar tão sucintamente quanto possível o modo como Schelling concebe o *aparecimento* do tempo, enquanto limitação que, por assim o dizer, condena a cognição finita a prefigurar-se *diáspora* entre possibilidade e atualidade. E, por conseguinte, *diáspora* que haveria, por força, de interditar percepção da unidade—identidade lógico-ontológica entre SUBSTÂNCIA e ATRIBUTOS (essenciais).

Como se viu já, Schelling encontra fundamento para todo o conhecimento, e, pois, para todo o conhecido, em ato original absoluto por parte da autoconsciência. Tudo começa, portanto, para Schelling, tal como para Fichte, com Eu absoluto.

Tal ato original, da autoconsciência, entende-o ele, Schelling, como ato livre, através do qual Eu absoluto produza, por si mesmo e em si mesmo, síntese absoluta (*absolute Synthesis*) de todo o conhecimento com todo o conhecido. Trata-se, portanto, de ato que terá necessariamente de ser concebido como ato de índole a um só tempo real e ideal.

Eu absoluto, concebe-o Schelling por perspectiva de anterioridade e posteridade de índole lógica, ao invés, pois, de anterioridade e posteridade de índole temporal.

Por tal perspectiva, Eu absoluto prefigurar-se-ia, num primeiro *momento*, *indiferença* entre ser *qua* pensamento ou subjetividade e ser *qua* pensado ou objetividade, na qualidade equivalente de *indiferença* entre PENSADOR ou subjetividade (*res cogitans*) e PENSADO ou objetividade (*res cogitata*).

Havendo de ser concebido *qua* ent(e)idade ideal (subjetividade) absoluta e ent(e)idade real (objetividade) de igual modo absoluta, Eu absoluto teria, por força, de se prefigurar *ab initio* (i) idealidade de índole subjetiva e (ii) idealidade de índole objetiva tão-somente *in potentia*, uma vez que, nele, sendo absolutas, ent(e)idade ideal (subjetividade) e ent(e)idade real (objetividade) teriam de se opor e excluir mutuamente (*in actu*).

É o próprio Schelling, quem o afirma: “If we conceive the objective self (the thesis) as absolute *reality*, its opposite will have to be absolute *negation*. But absolute reality, just because it is absolute, is no reality, and both opposites are thus in their opposition merely ideal.”⁶¹

Em vista disso, Schelling concebe Eu absoluto *qua* Eu que *ab initio* teria de se prefigurar tão-somente identidade pura, identidade, entre conceitualidade e realidade, necessariamente de carácter inconsciente, e, pois, incapaz

de devir, e de se conhecer, *qua* uma (conceitualidade) e a outra (realidade).

Sendo assim, o Eu absoluto que Schelling concebe prefigura-se *ab initio* “atividade infinita”. Isto é, pelo lado da sua idealidade potencialmente objetiva, prefigura-se “a *pure producing out towards infinity*”;⁶² pelo lado da sua idealidade potencialmente objetiva, prefigura-se infinita tendência para se auto-intuir, para se intuir *qua* produção infinita de si mesmo, e, porquanto, prefigura-se infinita tendência para regressar a si mesmo e se auto-objetivar (ou autorrealizar).

Temos, por conseguinte, que “Self-consciousness (the self) is a conflict of absolutely opposed activities.”⁶³

À primeira das duas atividades que venho de mencionar, que deverá ser concebida *com direção* ao exterior, como atividade centrífuga, Schelling chama “the real, objective, limitable activity”.

À segunda atividade, que, pelo contrário, deverá ser concebida como atividade regressiva ou centrípeta, chama, ele, “the ideal, subjective illimitable activity”.⁶⁴

Depara-se aqui, sem dúvida, com a origem da caracterização metafórica que vimos Coleridge fazer de tais duas forças (*vide infra*, p. 102, nota 3), sendo que, como então disse, pode bem ser que se depreenda também com a origem, direta ou indireta, da utilização que Pater frequentemente faz dos termos “força centrífuga” e “força centrípeta”.

O que interessa aqui e agora é, contudo, que, se terá de ocorrer que a primeira daquelas mesmas atividades, a de índole objetiva, se configure atividade limitável pela segunda, a de índole subjetiva, que, por seu lado, se configurará atividade ilimitável, terá também de ocorrer que ambas se constituam atividade infinita. Sendo que, disso, terá de resultar que a própria atividade de índole objetiva só possa devir limitação, por parte da outra, a de índole subjetiva, *qua* limitação infinita.

Uma *primeira* autolimitação, declara Schelling, haveria de se constituir produção ou síntese original absoluta.

Isto é, haveria de se constituir ato livre, através do qual, com autolimitar-se originariamente, e, pois, com auto-intuir-se originariamente, o putativo Eu absoluto se produziria OPOSIÇÃO ABSOLUTA entre (i) exterioridade—objetividade e interioridade—subjetividade. Ou seja, se oporia, *qua* não-identidade objetiva, a si mesmo, considerado *qua* identidade de índole subjetiva. Vale dizer, se oporia, *qua* produto, matéria original indeterminada ou *principium essendi*, a si mesmo, considerado *qua* produtor ou *principium cognoscendi*.

A produção ou síntese original que venho de pôr em pauta, a síntese decorrente de autolimitação *primeira* por parte de Eu absoluto, teria, porém, de se configurar produção inconsciente. Já que, como se viu Schelling afirmar, Eu absoluto não poderia produzir-se OBJETO e, de par a par, intuir-se *qua* produtor. Sendo que, se o processo de evolução a que ora assistimos, o processo de evolução de EU ABSOLUTAMENTE INCONSCIENTE a EU ABSOLUTAMENTE AUTOCONSCIENTE, fosse interrompido, fosse “suspended like a trick of magic,” como ocorre em “Coleridge’s Writings” e na “Conclusão” com o processo de percepção finita — sendo que, “If the Self halted at this first construction... the self would be inanimate nature, without sensation or intuition.”⁶⁵

É, pois, a partir desta “PRIMEIRA época,” a época de PRODUÇÃO ORIGINAL inconsciente (para utilizar a terminologia do *Sistema Transcendental do Idealismo*), que Schelling enceta descrever as restantes épocas sucessivas da “história da autoconsciência”⁶⁶ — consideradas como épocas com que o pensamento filosófico terá de se deparar, ao conceber por perspectiva finita a infinitude de atos constitutivos de síntese infinita de duas atividades opostas de Eu absoluto.

Trata-se, já o evidenciei, de síntese através da qual, de acordo com Schelling, Eu absoluto haveria de evoluir de (i) produtor inconsciente, a (ii) produtor livre e autoconsciente de si como produto. E, por conseguinte, trata-se de síntese a que Pater se refere indiretamente, ao afirmar

que, com Schelling, Coleridge “supposes that... reason or intelligence in nature gradually becomes reflective — self-conscious.” (cw, p. 119).

A SEGUNDA de tais épocas, Schelling denomina-a SENSACÃO ORIGINAL (*ursprüngliche Empfindung*).

Tendo-se autolimitado e, com isso, *repartido* em Eu *qua* objeto e Eu *qua* sujeito, Eu absoluto intuiria, nesta segunda época, a sua autolimitação original, que se lhe configuraria, então, LIMITAÇÃO HETERÓNOMA.

Assim mesmo, haveria Eu absoluto de passar a conhecer-se via de “intuição externa” (*äußere Anschauung*). Isto é, via de intuição que lhe possibilitaria, considerado sob o aspeto de SENTIDO INTERNO (*innerer Sinn*), conhecer-se (intuir-se) *qua* objeto, espaço ou matéria indeterminada.

No entanto, para que tal intuição fosse possível, para que Eu absoluto alcançasse determinar-se sob o aspeto de OBJETO, de matéria indeterminada *para além* de sua limitação original, ver-se-ia, ele, obrigado, *qua* sujeito, a transpor esta última (limitação original). Sendo que tal transposição, tal segunda autointuição, haveria, por força, de o reduzir a conhecimento de si mesmo exclusivamente sob esse mesmo aspeto; sob o aspeto de OBJETO. Em virtude de, como se torna evidente, *ainda* não se lhe tornar possível intuir-se (*qua* sujeito) intuindo-se (*qua* objeto). Isto é, em virtude de, ao intuir-se (sentir-se) sob o aspeto de OBJETO, não lhe ser facultado devir consciência de o estar a fazer. Com o resultado de *ainda* não lhe ser facultado devir sensação acompanhada de consciência dela mesma: devir Eu (sujeito) sentindo-se OBJETO com consciência ou conhecimento de se sentir OBJETO.

A TERCEIRA época da história da autoconsciência, a época em que Eu absoluto adquiriria consciência empírica de se prefigurar sensação de si mesmo *qua* objeto, Schelling denomina-a INTUIÇÃO PRODUTIVA (*produktive Anschauung*).

Tendo transposto o limite que originariamente havia criado em si mesmo, Eu absoluto ver-se-ia, *qua* sujeito, necessariamente limitado por si mesmo uma outra vez,

devindo, agora, *objeto* de si mesmo *qua* sujeito sentindo-se OBJETO.

Na decorrência de se avançar a si mesmo (devindo *objeto* ou objetividade) e, pois, de se colocar detrás de si mesmo (*qua* sujeito), Eu absoluto haveria efetivamente de se prefigurar Eu consciente de se sentir OBJETO — já que, então, passaria a conhecer-se na qualidade tanto (i) de Eu que, através de intuição externa (*äußere Anschauung*), se intuiria *qua* objeto como (ii) de Eu que, através de intuição interna (*innere Anschauung*), se intuiria *qua* sentido interno (*innerer Sinn*), com a consequência, precisamente, de devir consciência de se intuir *qua* exteriorização de si mesmo ou OBJETO.

Nesta terceira época, depara-se, portanto, com Eu absoluto que se prefiguraria consciência-no-tempo (intuição interna de sentido interno, e, pois, subjetividade) intuindo-se na qualidade de espacialidade—objetividade absoluta. Porém, ainda se não depara, por isso mesmo, com Eu absoluto na qualidade de intuição ou consciência de si mesmo *qua* consciência-no-tempo. E, por conseguinte, ainda se não depara com Eu absoluto *qua* apreção (*Apperzeption*) ou reflexão (*Reflexion*). Isto é, *qua* autoconsciência (*Selbstbewusstheit*) de si mesmo tanto na qualidade de subjetividade como na qualidade de objetividade finita. A qual (autoconsciência de consciência finita) se prova necessária, como é evidente, a que conhecedor devenha sujeito finitamente consciente de se configurar consciência (finita) de objeto finito. Ou seja, necessária a que o conhecedor devenha quanto nós, animais humanos, devimos *qua* percepção (*Wahrnehmung*) do mundo objetivo.

A autoconsciência, declara Schelling, haveria de *nascer* na época seguinte, a QUARTA. A qual, por isso mesmo, o próprio Schelling denomina REFLEXÃO (*Reflexion*).

Agora, se refletirmos em quanto acabo de explicitar, verificaremos o seguinte.

Por um lado, que tal série de autolimitações sucessivas pressupõe Eu absoluto que se prefiguraria pura idealidade, e, pois, potencialidade para devir identidade (idea-

lidade—subjetividade) infinita tanto quanto não-identidade (realidade—objetividade) infinita.

Chamemos-lhe EU 1.

Por outro lado, que tal série de autolimitações sucessivas nos confronta com quanto se segue.

Em primeiro lugar, com Eu absoluto que se prefiguraria sensação de si mesmo *qua* objetividade infinita, de par a par com se prefigurar inconsciência de tal sensação. Isto é, com Eu absoluto que se prefiguraria inconsciência (desconhecimento) de se prefigurar espacialidade—objetividade infinita.

Chamemos-lhe EU 2.

Em segundo lugar, com Eu absoluto que se prefiguraria consciência de se prefigurar sensação de si mesmo *qua* espacialidade—objetividade infinita. E, pois, com Eu absoluto que, de par a par, se prefiguraria inconsciência de se prefigurar isso mesmo. Em virtude de se prefigurar sentido interno ou consciência-no-tempo, intuição de si mesmo *qua* espacialidade—objetividade infinita, que, por sua vez, ainda se não configuraria consciência de si mesmo (sentido interno). Com o resultado de ainda se não prefigurar conhecimento de se prefigurar objetividade—no-tempo e, pois, de índole finita.

Chamemos-lhe EU 3.

Em terceiro lugar, com Eu absoluto que se prefiguraria intuição (intelectual) de si mesmo tanto (i) *qua* sentido externo como (ii) *qua* sentido interno. E, por conseguinte, com Eu absoluto que haveria de se prefigurar (i) tanto isso mesmo, percepção externa e percepção interna, quanto (ii) percepção de tal percepção. Ou seja, apercepção ou autoconsciência.

Chamemos-lhe EU 4. —

O qual, por tanto, nos confronta, em terceiro lugar, com Eu absoluto que haveria de se prefigurar conhecimento sob o aspeto de unidade sintética:

I. de sensação (*Empfindung*) de espacialidade—objetividade infinita, na qualidade, esta última, de limitação (*Begrenztheit*) alheia ou heterónoma (o conhecimento do EU 2);

2. de consciência dessa sensação, *qua* consciência de objetividade determinada espacialmente, e, pois, *qua* consciência de substancialidade infinita, sob o aspeto (ainda desconhecido) de atualização infinita de infinita possibilidade conceitual (o conhecimento do EU 3);

3. de consciência (autoconsciência) tanto (i) de tal consciência de externalidade—objetividade como (ii) de consciência dessa mesma consciência; e, por conseguinte, de autoconsciência tanto (i) de externalidade—objetividade no-tempo (finita) como (ii) de interioridade-subjetividade no-tempo (finita).

Trata-se, nesta última instância, como se percebe, do conhecimento do próprio EU 4. O qual haveria de se configurar conhecimento de exterioridade—objetividade não apenas (i) sob o aspeto (esta última) de determinação de índole espacial (sob o aspeto de substancialidade temporalmente indeterminada), mas também (ii) sob o aspeto de determinação de índole temporal (sob o aspeto de atributividade).

De acordo com Schelling, o tempo haveria de surgir em resultado de:

1. o EU 2 se prefigurar sensação inconsciente de objetividade—exterioridade via de impor limitação a si mesmo e de transpor tal limitação;

2. de, por conseguinte, ao intuir (conhecer) o EU 2, o EU 3 haver de se prefigurar consciência (conhecimento) de tal limitação na qualidade de determinação *presente* mas alheia ou heterónoma, com a consequência de se ver compelido a pensar o respetivo determinante em estado *pretérito* da produção do conhecimento (o estado de autolimitação originária de si mesmo por si mesmo) — e, porquanto, em estado extrínseco à sua própria consciência de limitação *qua* limitação *presente*.

Como o próprio Schelling afirma:

[The self] feels itself driven back to a stage of consciousness to which it cannot, in fact, return. [...] The feeling of being thus driven back to a stage that it

cannot in reality return to is the feeling of the *present*. Thus at the first stage of its consciousness the self already finds itself trapped in a present.

“Time is not something that flows independently of the self; the *self itself* is time conceived of as activity” — continua Schelling.⁶⁷

Sendo — atente-se bem — que é por essa razão, que, enquanto meramente sentido interno ou temporalidade, e, pois, enquanto inconsciência de exterioridade—objetividade não determinada temporalmente, o EU 3 haveria de conhecer o EU 2, haveria de conhecer, precisamente, substancialidade determinada apenas espacialmente, sob o aspeto de sucessão continuamente descontínua de representações isoladas umas das outras.

6.6.2. O posicionamento de Pater face à epistemologia de Schelling, na qualidade de representante da epistemologia do Idealismo Absoluto

Chegados ao fim da subsecção anterior, e, pois, ao início da presente subsecção, eis que, por fim, nos confrontamos com os aspeto concreto da teoria do conhecimento do IDEALISMO ABSOLUTO em geral que até tão longe, tão penosamente, nos há trazido.

É que, mais um *passo atrás*, e nos encontraremos de novo na época da produção do conhecimento que designei EU 4. A qual, como se há constatado, se prefigura época que nos dá a ver consciência cósmica, consciência originalmente indeterminada, na qualidade, de todo, de consciência de subjetividade e de objetividade temporalizadas — e, pois, finitizadas—humanizadas.

É também que, contrariamente ao que se possa pensar num primeiro instante, a sucessão de representações que venho de mencionar (sucessão continuamente descontínua de representações isoladas umas das outras) de modo algum nos coloca face à sucessão de sensações

a que Pater se refere em “Coleridge’s Writings”, ao universalizar (indevidamente) a teoria do conhecimento, de índole kantiana, de que *silentemente* se apropria na conclusão a *The Renaissance* — na qualidade de teoria do conhecimento que, em vista de ali a proclamar constatação de *verdade*, ali, de novo, ele, Pater, *universaliza*. Ou seja, ali, de novo, perfilha de modo tão exclusivo, que o leva a não entrar em conta com qualquer outra epistemologia, seja a do RACIONALISMO, a do IDEALISMO ABSOLUTO ou a do EMPIRISMO. Sendo que talvez também a isso se fique a dever a circunstância de não lhe parecer necessário dar a saber tratar-se de epistemologia de índole estritamente kantiana.

Estou a referir-me mais uma vez, é mais do que evidente, à afirmação, em “Coleridge’s Writings,” de que, “Sense, without an associative power, would be only a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.”

Agora, quando o lemos à luz da epistemologia que possibilita pensá-lo, a epistemologia de Kant, tal “threadlike stream” comprova-se sucessão de “qualidades sensíveis isoladas” (cw, p. 120) que se configuram matéria prima apreendida pela imaginação *qua* mera diversidade, e, pois, com total desvinculação de qualquer substancialidade de índole real. Com o resultado de devirem unidade—entidade substancial apenas após terem sido reproduzidas pela própria imaginação e formalmente sintetizadas pela “força coesiva” do entendimento. E, por conseguinte, também formalmente sintetizadas pela “força coesiva,” ou centrípeta, especificamente da categoria de INERÊNCIA E SUBSISTÊNCIA (*Inhärenz und Subsistenz*). Isto é, de modo talvez mais elucidativo, da categoria de SUBSTÂNCIA E ACIDENTES (*substantia et accidens*).

Contrariamente, a sucessão de representações que constituiriam a consciência do Eu que hei denominado EU 3 teria de se configurar, *qua* temporalização—finitização de objetividade—realidade infinita (*qua* temporalização—finitização do CONHECIDO do EU 2), sucessão de atributos

conjuntamente inerentes a substancialidade específica, ontologicamente unitária, e, pois, nela subsistentes.

Jamais, pois, poderíamos, na verdade, estar, aqui, face a “a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.”

Ao falar de tal “corrente” de sensações isoladas, Pater tinha em mente, com Kant, sucessão de sensações, por exemplo, a-devir ROSA tanto *in mente* como *in re*, e, pois, sucessão de sensações-ROSA ante-ROSA. Sendo que, designando o tempo por T e usando o exemplo que venho de usar, teremos que Pater conceberia ROSA a ser configurada (apreendida e reproduzida) do seguinte modo: T¹ *vermelho*₁; T² *vermelho*₂, *verde*₁; T³ *vermelho*₃, *verde*₂, *cheiro*₁; ROSA¹.

Já a sucessão de sensações de que o Eu que hei denominado EU 3 haveria de ter consciência configurar-se-ia exatamente a sucessão de sensações de que nós, animais humanos, temos consciência. E.g.: *vermelho*₁, *verde*₁, *cheiro*₁; ROSA¹; *vermelho*₂, *verde*₂, *cheiro*₂; ROSA²; *vermelho*₃, *verde*₃, *cheiro*₃; ROSA³, etc. Sendo que a “força coesiva” de que Pater fala faz que, *qua* efeito da atividade sintética do entendimento, nós, animais humanos, tenhamos percepção não de quanto venho de esquematizar, mas sim do seguinte: *vermelho*₁, *verde*₁, *cheiro*₁; ROSA¹; *vermelho*₂, *verde*₂, *cheiro*₂; ROSA¹; *vermelho*₃, *verde*₃, *cheiro*₃; ROSA¹, etc.

Percepção, exatamente, disso mesmo: T¹ ROSA¹, T¹⁰ ROSA¹, T¹⁰⁰ ROSA¹, T¹⁰⁰⁰ ROSA¹! Ou seja, percepção de: T¹ esta ROSA^x, T¹⁰ esta ROSA^x, T¹⁰⁰ esta ROSA^x, T¹⁰⁰⁰ esta ROSA^x!

Trata-se, como Kant pôs em evidência, de percepção de continuidade meramente de índole fenomenal. Isto é, trata-se de percepção de continuidade que de todo se configura APARÊNCIA. — ILUSÃO, se se não temer chamá-la assim. Com a consequência de a nossa percepção do mundo objetivo ilusoriamente se constituir não anulação (“suspensão, qual truque”, para ecoar Pater) de “força coesiva”, mas sim, precisamente em resultado desta última, anulação de ausência de unidade e de repetibilidade que, por força, haveria de se provar (na ausência de tal anulação)

“a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.”

Já a consciência do Eu que denominei EU 2 haveria, *qua* consciência de objetividade—substancialidade temporalmente indeterminada, de se configurar copresença (intemporalidade) passível de ser esquematizada assim: ROSA = *vermelho*₁, *verde*₁, *cheiro*₁; ROSA^{1A}; *vermelho*₁, *verde*₂, *cheiro*₁; ROSA^{1B}; *vermelho*₂, *verde*₃, *cheiro*₂; ROSA^{1C}, etc. + *vermelho*₁, *verde*₁, *cheiro*₁; ROSA^{2A}; *vermelho*₂, *verde*₂, *cheiro*₁; ROSA^{2B}; *vermelho*₃, *verde*₃, *cheiro*₂; ROSA^{2C}, etc.

Aqui, a “força coesiva” que ligaria entre si os atributos *vermelho*, *verde*, *cheiro*, prefigurar-se-ia “unidade—identidade ontológica ROSA.” Sendo que a consciência fragmentária do Eu que denominei EU 3 decorreria de finitização, e, pois, de individuação, de tal eterna—infinita unidade—identidade. Com o resultado de a grande diferença com que aqui nos confrontamos ser a seguinte: a de “*vermelho*₂, *verde*₂, *cheiro*₂; ROSA¹” se constituir, para o próprio EU 3, unidade—identidade eternamente ideal—real; e de, inversamente “ T^1 *vermelho*₁; T^2 *vermelho*₂, *verde*₁; T^3 *vermelho*₃, *verde*₂, *cheiro*₁; ROSA¹” se configurar, para nós, animais humanos, unidade—identidade meramente aparente, por relação com VERDADE OU REALIDADE-EM-SI ROSA. Não obstante configurar-se, de par a par, de acordo com o REALISMO EMPÍRICO (kantiano), CERTeza, decorrente de objetividade intersubjetiva.

De quanto venho de dizer, decorre que o Eu que denominei EU 3 teria consciência, *qua* representação, de sucessão de *agregados* de sensações ligadas entre si por identidade—unidade ontológica, devido a se configurarem, elas mesmas, substancialidade no seio lógico-ontológico da Ideia ROSA, por exemplo, e, por conseguinte, substancialidade intemporal temporalizada—finitizada. Isto é, substancialidade *projetada na tela da consciência* já não só (i) *qua diáspora* entre intemporalidade—continuidade e temporalidade—descontinuidade, mas também, no tempo, (ii) *qua diáspora* entre atualidade fenomenal presentificada, atualidade fenomenal preteritizada e atualidade fenomenal futurizada. Ou seja, para especificar a analogia que venho

de sugerir: já não só (i) *qua diáspora* entre *película cinematográfica* (intemporalidade–continuidade) e projeção de cada um dos pictogramas que haveria de a compor (temporalidade–descontinuidade), mas também (ii) *qua diáspora* entre cada sucessiva projeção–*presentificação* de cada pictograma e cada concomitante *preteritização–futurização* dos restantes pictogramas.

Pelo contrário, o Eu que a epistemologia que Pater *universaliza* pressupõe terá de se prefigurar, em primeira instância, consciência de sucessão de sensações que, em virtude de cada uma delas se presentificar e preteritizar momento a momento (qual pictograma sucessivamente se *fazendo, desfazendo* e *refazendo*), haverão de carecer de inerência em *quantum continuum* ideal–real, que lhes conceda unidade ou racionalidade coletiva.

Um tal Eu não poderá, pois, configurar-se, em primeira instância, consciência de MUNDO OBJETIVO, o qual, para ele, sempre haverá de permanecer mundo-em-construção e, pois, mundo-em-devir.

Um tal Eu terá, por conseguinte, de se configurar, em primeira instância, consciência de sensação *qua* diversidade de matéria prima *para* tal construção. Sendo que, em vista de essa mesma matéria prima não poder ser produção sua, ao invés do que acontece com o fio com que a aranha constrói sua teia, terá de lhe ser *dada* por não-identidade ou *oposição* (objetividade) que, como tal, sempre haverá de se manter, para ele, alteridade transcendente e, por isso, desconhecida.

Ora, é precisamente em resultado disso, em resultado de a realidade-em-si haver de continuamente nos transcender, e, pois, de haver de nos confrontar não como invariável causa lógico-ontológica de nosso sempre-outro *fascio* de sensações, mas sim como efeito-em-nós a seguir a efeito-em-nós, o qual (efeito) não menos terá de se encontrar, vez a vez, *filtrado* configurado pela *fisionomia* específica de nossa comum sensibilidade ou recetividade — ora, é precisamente em resultado disso, dizia, que, efetivamente, haveremos de conhecer *qua* objetividade, em

primeira instância, não mais do que “a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.”

Isto significa que o chamado “mundo objetivo” se configura em nós, em primeira instância, dis-curso-vidade de índole sensível carecida de objetividade *morfológico-sintática* que lhe conceda unidade-identidade (racionalidade) tanto prospetiva como retrospectiva — ao inverso do que ocorre, via de sintaxe de índole verbal, no decurso de discursividade significativa, com os lexemas, que, por força, haverão de entrar em correlação sintagmática frase a frase, período a período, parágrafo a parágrafo.

Sintaxe, é óbvio, significa aqui não mais do que, no dizer de Pater “cohesive force”. Na ausência da qual — Kant percebeu-o pela primeira vez, — o chamado “mundo objetivo” não mais, efetivamente, haveria de se nos afigurar do que *rosário* de sensações desprovido de fio condutor. Ou então, para utilizar outra analogia, não mais do que estilhaços de objetos por devir OBJETO, do que fragmentos de realidade por devir *res*, incessantemente fluindo *rajada* após *rajada* — em resultado, precisamente, de se não configurarem *per se* atualização-realização de unidade-identidade ou universalidade formal. A qual só o conceito lhes poderá adjudicar. E, pois, a qual só *carimbo* de índole subjetiva (intersubjetiva) neles poderá *carimbar*.

Esta analogia surge aqui de modo assaz pertinente — uma vez que nos permite perceber com clareza o seguinte:

1. que, de acordo com a teoria do conhecimento que Pater *universaliza*, e faz sua, o *carimbado* ROSA pressupõe tanto (i) *carimbo* (forma conceitual) *a priori* como (ii) *carimbo* (forma conceitual) *a posteriori*, os quais, pois, deverão ser pensados na qualidade de forma de índole intersubjetiva desprovida, de todo, de conteúdo;

2. que, de acordo com a teoria do conhecimento que Pater *universaliza*, e faz sua, cada *carimbado* ROSA (no *medium* espaço-temporal) não menos pressupõe o *desfile* de sensações a que ele, Pater, se refere (“a threadlike

stream of colours, sounds, odours”), na qualidade, agora, de matéria *dada* heteronomamente, vez a vez (*carimbado* a *carimbado*) — na qualidade, quero dizer, de multiplicidade de sensações (de objetividade) *informe*, mas passível de se plasmar à forma que venho de mencionar (passível de se deixar configurar por tal forma);

3. que, muito pelo contrário, a teoria do conhecimento do IDEALISMO OBJETIVO em geral pressupõe infinitude eternamente copresente de IDEIAS, todas elas compartilhando unidade-identidade (entre forma e matéria) determinada de modo absoluto por IDEIA DE TODAS AS IDEIAS, e cada uma delas (e.g., a Ideia ROSA) prefigurando-se a um só tempo, por conseguinte, já não só *carimbo* (forma conceitual-idealidade) de todo *indiferente* dos respetivos *carimbados* (matéria-realidade), mas também *carimbo* atualizado *ad infinitum* por infinitude eternamente copresente de *carimbados*;

4. que, perante isso, *sobreposição* espaço-temporal constitutiva de fenomenalidade-aparência, *sobreposição* do *medium* TEMPO ao *medium* ESPAÇO, terá de acarretar consigo não *diáspora* entre forma e matéria, idealidade e realidade, intersubjetividade e objetividade, mas sim tão-somente *diáspora* entre (i) forma-matéria (idealidade-realidade) *qua* pluralidade infinita de singularidades (e.g., a totalidade das instanciações de ROSA¹: ROSA^{1A}, ROSA^{1B}, ROSA^{1C}, etc.) e (ii) forma-matéria (idealidade-realidade) *qua*, vez a vez, instante a instante, singularidade finitizada (e.g., a instanciação ROSA^{1A}, *qua* instanciação de ROSA¹). Vale dizer, invertendo a ordem, singularidade (e.g., ROSA^{1A}) isolada-descontinuada da respetiva pluralidade-continuidade lógico-ontológica (e.g., ROSA¹);

5. que, como é evidente, a segunda destas duas formas de *diáspora* não poderá, porém, deixar de se constituir *diáspora* entre, por exemplo, ROSA¹ (a totalidade das instanciações ROSA^{1A}, ROSA^{1B}, ROSA^{1C}, etc.) e todas e quaisquer outras instanciações de ROSA: ROSA² (ROSA^{2A}, ROSA^{2B}, ROSA^{2C}, etc.) | ROSA³ (ROSA^{3A}, ROSA^{3B}, ROSA^{3C}, etc.) | ROSA⁴ (ROSA^{4A}, ROSA^{4B}, ROSA^{4C}, etc.), etc.

Tudo quanto mais caracteriza a teoria do conhecimento de Pater como teoria estritamente de índole kantiana mantém-se, porquanto, alheio ao universo epistemológico do IDEALISMO ABSOLUTO, OU SUBJETIVO—OBJETIVO, em geral. O qual, tal como o RACIONALISMO, vez alguma haverá de se ver compelido a “explicar” “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us.” Em resultado, de igual modo, da razão simples, mas de todo determinante, de jamais poder vir a partir, em oposição ao IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano), do princípio de que, *para lá* de toda e qualquer percepção, “the objects of the world about us” deixem de se configurar isso mesmo, objetos.

É que, de acordo com o IDEALISMO ABSOLUTO OU SUBJETIVO—OBJETIVO, a sensação haverá, na verdade, de se configurar *ab initio* efeito-no-Eu de limitação por parte do Eu com que o próprio Eu terá de se confrontar na qualidade de limitação—*posição* heterónoma, e, pois, na qualidade de limitação—*oposição* de índole meramente aparente. Sendo que, em vista disso, a própria sensação haverá de se prefigurar OBJETIVIDADE, ao invés de INFORMAÇÃO DE OBJETIVIDADE. E sendo, também, que, com isso, a própria sensação haverá de se prefigurar egocidade de índole ontológica. Com o resultado inevitável de compartilhar unidade—identidade com egocidade de índole lógica. Isto é, com (i) as ideias da razão especulativa e (ii) os conceitos do entendimento, considerados tanto na qualidade de conceitos *a priori* (e.g., a categoria de SUBSTÂNCIA E ACIDENTES) como de conceitos *a posteriori* (e.g., o conceito ROSA).

Temos, pois, que, de acordo com o IDEALISMO ABSOLUTO OU SUBJETIVO—OBJETIVO, objeto de que o Eu devesse consciente terá de se prefigurar produção por ele mesmo, Eu, *nele* mesmo.

E, sendo assim, temos também, por força, que objeto de que o Eu devesse consciente haverá não menos de se prefigurar, em si mesmo, “força coesiva” interna ou *sintaxe* de si mesmo. A qual é circunstância que proporciona afirmar, para aplicar as palavras de Pater à teoria do conheci-

mento do IDEALISMO OBJETIVO em geral, que, na ausência de “força associativa” de índole (inter)subjetiva, “a sensação” permaneceria “força associativa” de índole objetiva. Com o resultado de jamais poder vir a prefigurar-se, para mais uma vez por estas palavras em pauta, “a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.” (cw, p. 120)

Como as afirmações, de Christian Dubois, que irei passar a transcrever nos dão a ver com clareza, efetivamente acontece, de acordo com Schelling, que consciência de Eu que se prefigurasse INTUIÇÃO PRODUTIVA (EU 3) haveria, na verdade, de se “deslocar,” no tempo, “de objeto em objeto,” ao invés de se “deslocar,” no dizer de Pater, de cor a som e de som a odor.

Com prefigurar-se “intuição produtiva,” um tal Eu (EU 3) prefigurar-se-ia, por força, intuição–percepção de unidade–identidade lógico-ontológica, à revelia de ausência absoluta de “força associativa” de carácter meramente (inter)subjetivo e, pois, formal. Com o resultado de se confrontar com incapacidade tão-somente para intuir–conhecer cada substância sob o aspeto (cada substância) de atualização infinita do respetivo conceito, e, pois, sob o aspeto de unidade absoluta (de unidade-na-diversidade de índole substancial). A qual, percebe-se, é incapacidade que de todo haveria de divergir da incapacidade que Pater tinha em mente, ao pressupor “suspensão” (“qual truque”) de “força associativa” por parte da percepção.

Refiro-me, agora, é óbvio, a incapacidade para intuir–conhecer cada substância sob o aspeto de unidade lógico-ontológica de atributos de índole fenomenal, momentânea e relativa (sob o aspeto de unidade-na-diversidade de índole atributiva).

Eis, agora sim, as afirmações a que me referi no antepenúltimo parágrafo:

...le Moi, toujours immergé dans la la succession, ne peut opérer cette synthèse absolue [de toutes les substances en une]; il la poursuit d’object en ob-

ject, ne dépassant jamais les synthèses relatives. [...] L'intelligence qui s'insère nécessairement dans un point déterminé de la succession doit déjà présupposer, indépendamment de soi et comme condition de cette succession, une totalité de substances et leur action réciproque universelle. Pour résoudre cette contradiction, il faut distinguer l'intelligence absolue et l'intelligence finie. L'intelligence absolue — laquelle... coïncide avec la limitation originaire — engendre immédiatement l'univers dans l'acte de la synthèse absolue. Mais l'intelligence ne peut demeurer une avec la synthèse absolue; en ce cas, en effet, il y aurait certes un univers, mais pas d'intelligence. La limitation originaire doit donc s'accompagner nécessairement d'une seconde limitation (limitation particulière) en vertu de laquelle l'intelligence peut sortir de la synthèse absolue pour l'engendrer à nouveau *avec conscience*. Cette limitation particulière — l'intuition de l'univers à partir de ce point déterminé — nous explique que l'intelligence se trouve toujours engagée dans un moment déterminé de la série du temps. Seul le temps constitue donc la limite entre l'intelligence absolue (inconsciente) et l'intelligence déterminée, entre la synthèse absolue et la synthèse successive ou progressive.⁶⁸

Temos, portanto, que o que haveria de impedir Eu capaz de “intuição produtiva” (EU 3) e Eu capaz de Reflexão (EU 4) de intuir–conhecer objeto *qua* unidade originária, *qua* unidade absoluta entre pensamento e sensação — ao invés de *qua* objeto *tout court*, — haveria efetivamente de ser incapacidade para, no tempo, se prefigurar tanto CONSCIÊNCIA pretérita como CONSCIÊNCIA atual. Isto é, incapacidade para intuir–conhecer objeto simultaneamente *qua* produção–preteridade e produto–atualidade de carácter homónimo, em lugar de apenas *qua* produto–atualidade, e, por conseguinte, *qua dado* por parte de produção (aparentemente) de carácter heterónimo.

Agora, quanto hei posto em evidência na presente subsecção não poderá deixar de se configurar, julgo, evidência inquestionável de que, ao afirmar que “O que toda a teoria da percepção tem de explicar é a força associativa que unifica qualidades sensíveis isoladas nos objetos do mundo à nossa volta”, (cw, p. 120) Pater estava a recusar a possibilidade de as teorias do conhecimento do RACIONALISMO e do IDEALISMO ABSOLUTO se lhe apresentarem na qualidade de *descrições* de CONHECIMENTO ou de PERCEÇÃO merecedoras de consideração.

De acordo com ele, Pater, tal como de acordo com Kant, o *dado* empírico, à intuição (sensível), haverá de se provar *dado* fragmentário, e, por isso, heterogêneo à unidade conceitual do pensamento. Por conseguinte, de acordo com ele, Pater, tal como de acordo com Kant, se ocorresse suspensão da “estabilidade” “dos objetos” (REN, p. 235) da nossa experiência, em resultado de percepção do heraclitiano fluir fugaz de todas as coisas, a que a epígrafe da “Conclusão” tem referência, tal “estabilidade” haveria, inevitavelmente, de se provar de índole fenomenal. Isto é, haveria de se provar não “estabilidade” decorrente de atemporalidade por parte de idealidade–realidade em-si (em oposição ao que havemos visto ter de acontecer do ponto de vista do IDEALISMO ABSOLUTO), mas sim “estabilidade” decorrente de força centrípeta exercida formalmente pelo entendimento (pela própria atividade preceptiva) sobre a sensação, considerada, esta última, *qua* efeito subjetivo (e incoeso e fragmentário e em contínuo devir) de causa objetiva, mas de todo desconhecida.

Não será, pois, de estranhar, deparar-se, em toda a obra de Pater, com apreço característico pela unidade meramente formal de todo o conhecimento, a qual, em virtude de ali beneficiar de contínuo realce, ali continuamente coloca em segundo lugar a diversidade fragmentária e fugaz que, inevitavelmente, haverá de a complementar na qualidade de matéria — quer no âmbito do *casamento* entre forma (idealidade) e matéria (realidade) a que chamamos “realidade,” quer no âmbito do *casamento* entre

forma (pensamento) e matéria (imaginação) a que chamamos “arte.” Por exemplo, no seguinte passo de *Greek Studies*, ele, Pater, afirma:

In Greece all things are at once old and new. As, in physical organisms, the actual particles of matter have existed long before in other combinations; and what is really new in a new organism is the new cohering force — the *mode* of life, — so, in the products of Greek civilisation, the actual elements are traceable elsewhere by antiquarians who care to trace them; the elements, for instance, of its peculiar national architecture. Yet all is also emphatically *autochthonous*, as the Greeks said, new-born at home, by right of a new, informing, combining spirit playing over those mere elements, and touching them, above all, with a wonderful sense of the nature and destiny of man — the dignity of his soul and of his body — so that in all things the Greeks are as discoverers. (GS, pp. 215–216)

Atente-se na continuidade, por parte do pensamento de Pater, com que estas palavras nos confrontam: (i) “that *associative power* which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us” (CW, p. 120); (ii) “the *cohesive force* is suspended like a trick of magic” (REN, p. 235); (iii) “what is really new in a new organism is the new *cohering force*” (GS, p. 215).

Nas diversas formas de pensamento e de arte que constituem a história do espírito humano, tal como nos “organismos físicos,” o que mais suscitava interesse a Pater era de facto a forma, considerada sobretudo como “new cohering force” ou “*mode of life*” decorrente de “a new, informing, combinig spirit”. Em vista do qual (“combining spirit”), *qua* passividade passível de devir alvo de nova combinação e configuração, a diversidade material mais não haveria de ser do que “those mere elements.”

Porém, essa predileção pela componente formal de todo e qualquer *objeto* de conhecimento não resultava diretamente de esta sempre se configurar componente “nova,” por oposição à circunstância de a respetiva componente material, “the actual elements,” se mostrar “traceable elsewhere,” e, pois, *a mesma*. Resultava diretamente, isso sim, de a própria componente material se mostrar *a mesma*, ou componente recorrente, em resultado de só poder devir ent(e)idade cognoscível via de “cohering force” de índole formal. — Um pouco à semelhança do que haverá de ocorrer com plasticina que sucessivamente se submeta a diferentes formas, a qual, na verdade, terá de permanecer sempre idêntica, sempre a mesma, mas sempre *inexpressiva* à parte de tais formas.

De acordo com Schelling, tal como de acordo com o IDEALISMO ABSOLUTO em geral, a organização interna de qualquer organismo ou objeto particular haverá de se configurar, como se constatou, *indiferença* entre determinação de índole conceitual (infinita possibilidade formal) e determinação de índole material (infinita atualização, *para lá* do tempo, da própria determinação de índole conceitual). Resultando daqui que todo e qualquer organismo ou objeto particular haverá de se configurar “moving image of eternity” (para usar a consabida fórmula que o Platão de *Timeu* há criado).

Pater havia esposado desde o início da sua carreira a *revelação*, por parte de Kant, de que todo o conhecimento humano se encontra irremediavelmente *fechado* nos limites que lhe advêm da finitude das determinações do nosso *software* mental. E, por conseguinte, de acordo com ele, Pater, organismo ou objeto algum poderia, pelo contrário, configurar-se “moving image of eternity”. Nem tampouco obra de arte tão-somente de natureza ideal (e.g., poema ou romance), *qua* produto de “novo espírito combinatório” (“new, informing, combining spirit”), e, porquanto, *qua* nova *alma* congeminada em matéria de índole imaginativa à revelia das determinações formalmente objetivas do mundo real.

De acordo com Schelling, contra Kant, a intuição haverá de ser de índole intelectual, e, pois, produtiva, ao invés de índole sensível e, pois, meramente recetiva. Com o resultado de ela, intuição, haver de ser tão constitutiva de unidade real quanto, por natureza, todo o conceito é constitutivo de unidade ideal.

Em vista disso, a intuição haverá de se configurar produção–*posição* de totalidade ontológica passível de atualizar *ad infinitum* a totalidade (meramente formal) da correspondente *posição* lógica (o conceito). Muito ao invés, pois, do que haverá de ocorrer de acordo com Kant e Pater. Nomeadamente, que a própria intuição se configure não mais do que mera recetividade de multiplicidade incoesa de sensações passível de devir esta ou aquela ROSA, por exemplo, em virtude exclusivamente de atividade constitutiva, *qua* atividade unificadora–configuradora, por parte do entendimento. E, por conseguinte, que a própria intuição jamais se possa revelar *ponte* de acesso, não menos por exemplo, à perfeição ROSA. Significa isto, *ponte* de acesso a infinita atualização, tanto em termos de extensão como de intensão, de todos os atributos que sejam passíveis de entrar na esfera conceitual DEVER-SER DE ROSA.

Pater, na verdade, jamais poderia conceber possibilidade de a intuição se prefigurar acesso a perfeição transcendente ou *para lá* do tempo, uma vez que tal possibilidade pressupõe identidade absoluta (ideal–real) entre determinação infinitamente finita (Ideia ou substancialidade atemporal) e determinação finita (substancialidade no-tempo), e que, como já o vimos revelar em *Plato and Platonism*, ele, Pater, esposou o entendimento kantiano de que toda a Ideia teria de se prefigurar, inclusive as Ideias platônicas, imposição de “eternal definition” “upon το ἄπειρον, the infinite, the indefinite, formless, brute matter, of our experience of the world.” (PP, p. 60) Ou seja, imposição de determinação de índole conceitual–infinita (formal) à ausência de determinação por parte de finitude: “the indefinite, formless, brute matter, of our experience of the world.”

São assaz frequentes, as vezes em que, ao longo da sua obra, e em detrimento de quanto seja ideal–intelectual, abstrato, universal, Pater expressa exaltação de quanto se configure real–sensível, concreto, particular.

Trata-se de exaltação que decorre, como já evidenciei, da sua permanente necessidade “of associating all thought to touch and sight, as a sympathetic link between himself and actual, feeling, living objects”, bem como (decorre) do seu concomitante protesto contra “mere grey, unreal abstractions”. (MS, p. 187) Sendo que a afirmação voluntariosa, por parte do IDEALISMO ABSOLUTO, de a Ideia se prefigurar abstração (conceito) infinitamente concretizada ou sensorializada (intuição infinita) de todo haveria de se provar mera abstração, *veículo tão-somente de índole conceitual*, ao “esquema intelectual” de Pater. Estou a aludir a passo de “The Child in the House” que já transcrevi no anterior capítulo terceiro. É este:

In later years he came upon philosophies which occupied him much in the estimate of the proportion of the sensuous and the ideal elements in human knowledge, the relative parts they bear in it; and, in his intellectual scheme, was led to assign very little to the abstract thought, and much to its sensible vehicle or occasion. Such metaphysical speculation did but reinforce what was instinctive in his way of receiving the world, and for him, everywhere, that sensible vehicle or occasion became, perhaps only too surely, the necessary concomitant of any perception of things, real enough to be of any weight or reckoning, in his house of thought. (MS, p. 186)

Não menos frequentes, são também, contudo, as vezes em que, ao longo da sua obra, Pater exalta a dimensão formal do pensamento e, via dele, da realidade; exalta a unidade que a “força coesiva” do entendimento produz, com o resultado de colocar em segundo plano a passividade recetiva da sensação, e, com ela, a multipli-

cidade informe, ou incoesa, da matéria, *qua dado* (efeito) por parte de unidade (causa) de todo desconhecida (a realidade-em-si).

Como já pus em evidência por outras palavras, neste mesmo capítulo (*vide supra*, p. 36), a circunstância de se deparar de par a par, na obra de Pater, com os dois tipos de exaltação que venho de referir tem levado o exército dos críticos da própria obra de Pater a dividir-se, por assim o dizer, em duas *hostes* opostas: a *hoste* de quantos defendem que se depara nela (obra) exclusivamente com pensamento de índole empirista (e, pois, com teoria do conhecimento afim *tout court* à do EMPIRISMO em geral), e a *hoste* de quantos, pelo contrário, defendem deparar-se nela (obra) exclusivamente com pensamento de índole idealista (e, pois, com teoria do conhecimento afim *tout court* à do IDEALISMO—PLATONISMO, antigo e moderno).

Curiosamente, pouquíssimos dos críticos da obra de Pater se têm apercebido de que, considerada no seu todo, ela (obra) evidencia que tais duas formas de tomar parte do pensamento de Pater pelo seu todo haverão, por força, de entrar em contradição uma com a outra. Quer isto dizer, pouquíssimos dos críticos da obra de Pater se têm apercebido, afinal, de que evitar essa mesma contradição, por via de compreender que apreço por FORMA implica, em Pater, apreço por MATÉRIA, e vice-versa, terá de implicar defesa da tese que tenho vindo a defender — com relação a saber que teoria do conhecimento haverá de *caber sem violentação na casa do pensamento* do próprio Pater (“in his house of thought”), por determinação do “esquema intelectual” (“his intellectual scheme”) que as proclividades da sua psique e do seu sentimento o levaram a esposar. (MS, p. 186)

Trata-se, afinal, de tese (a minha) que se deixa resumir por via de afirmar o seguinte:

I. *percorrer* a obra de Pater em demanda de posição persistente para com “the proportion of the sensuous and the ideal elements in human knowledge” conduz a deparar com o próprio Pater ora a exaltar o primado da

sensação ou da matéria, ora a exaltar o primado da conceitualidade ou da forma;

2. isso mesmo ocorre em resultado de as *oscilações* de que o “esquema intelectual” de Pater inevitavelmente haveria de ser alvo no decurso dos anos tenderem a encontrar *centro* cada vez mais não só na constatação de que, (i) na ausência de forma (conceitualidade), a matéria (a intuição empírica) haveria de se configurar, *qua* conhecido, “the indefinite, formless, brute matter, of our experience”, (PP, p. 60) mas também na constatação de que, inversamente, (ii) na ausência de matéria (intuição empírica), a forma (conceitualidade) haveria de se prefigurar conhecimento *a priori* e, pois, conhecimento intangível e estéril: “the truth of eternal outlines effected once for all”; (cw, p. 108)

3. por natureza, tal *centro* teria de se configurar, como se configura na teoria do conhecimento de Kant, confluência (i) de apreço (tendencialmente) unilateral por FORMA, *qua* apreço de índole racionalista, e (ii) de apreço (tendencialmente) unilateral por MATÉRIA, *qua* apreço de índole empirista;

4. por natureza, tal *centro* vez alguma poderia coincidir com a equidistância entre forma (conceito) e matéria (intuição) que tanto Schelling como Hegel concebem adentro o seio de Ideia absoluta — em resultado sobretudo de o IDEALISMO ABSOLUTO em geral encontrar fundamento, como vimos Pater pôr em evidência (*vide supra*, 5.4), em formalismo exacerbado, com a consequência de se constituir recuperação—revalidação *moderna* da defesa platónico—neoplatónico-racionalista do primado da FORMA, não obstante se consubstanciar (O IDEALISMO ABSOLUTO em geral) afirmação de identidade absoluta entre FORMA e MATÉRIA.

A correção do que acabo de afirmar deixa-se provar, aliás, pelo entendimento de INTUIÇÃO que Pater revela ter esposado, do qual voltei a falar uns quantos parágrafos atrás e se prende com o excesso de formalismo de

que, como venho de repetir, ele, Pater, acusa o IDEALISMO ABSOLUTO.

Já no capítulo que antecede este, o quinto, pus em evidência que um dos aspetos do “Schellinguismo” (ou, mais especificamente, do IDEALISMO ABSOLUTO) com que Pater jamais poderia ter estado de acordo é o facto de o próprio “Schellinguismo” radicar em pretensão de fundamentar certeza absoluta por parte de todo o conhecimento não em análise científica da realidade, mas sim em “aspiração mística a ‘visão’”, (PP, p. 193) em convicção de que “all true theory is indeed ‘vision’”, (PP, p. 193) ou, significa o mesmo, em de “the immediate or intuitive character of the highest acts of knowledge”. (PP, p. 193)

Conhecimento “imediatamente intuitivo” tem referência, aqui, a “intuição imediata” (“immediate intuition”), de que Pater fala também em *Plato and Platonism*, ao afirmar que, “to the Platonist”, “Beauty and the like... [are] objects which, after all... are matters of θεωρία, of immediate intuition, of immediate vision”. (PP, p. 190)

Trata-se, como já pus sobejamente em evidência, de intuição de índole intelectual. E, por conseguinte, trata-se da *via de acesso a conhecimento* que, partindo de Fichte, Schelling e Hegel se hão proposto promulgar, no contexto da revalidação do IDEALISMO PLATÓNICO que o IDEALISMO ABSOLUTO há encetado via de se configurar forma de RACIONALISMO capaz de entrar em conta com, e rebater, o KANTISMO.⁶⁹

Com vista a compreender com brevidade a diferença com que nos confrontamos face à dualidade INTUIÇÃO SENSÍVEL / INTUIÇÃO INTELECTUAL, recuemos, por breves instantes, à conhecida disputa entre Platão e Aristóteles.

Platão entendeu a intuição sob o aspeto de intuição intelectual, e, por conseguinte, sob o aspeto, por assim o dizer, de *cordão umbilical* de índole intelectual entre a mente humana e o reino transcendente das Ideias. Com o resultado de a própria mente humana haver de se encontrar na posse de conceito na qualidade de *universale ante rem*. Isto é, na qualidade de *universale* que, de par a

par com se configurar determinação *in mente*, haveria de subsistir *extra mente*, e, pois, objetivamente.

Enquanto *universale ante rem*, o conceito haveria de ser instanciado por todos os membros de cada espécie na qualidade de universal que permaneceria numericamente idêntico *para* todos eles, em resultado de se configurar universal *a priori* de todos ele. Deparar com *universale post rem*, após constatação de essencialidade comum a todos os membros de uma espécie, teria, pois, de consistir em re-conhecê-lo. Isto é, em sabê-lo constituir-se originariamente *universale ante rem*, tanto *qua universale extra mente* como *qua universale a priori* ou *in mente*.

Pelo contrário, Aristóteles entendeu a intuição sob o aspeto de intuição sensível. Com o resultado de pressupor que a Ideia haveria de se configurar *universale ante rem* na mente de Razão Universal, mas *universale in re* na qualidade de determinação numericamente diferente em cada um dos membros de cada espécie. Sendo que a mente humana teria acesso a universal na qualidade de identidade numericamente idêntica a todos os membros de cada espécie tão-somente sob o aspeto de universal de índole subjetiva. Isto é, sob o aspeto de universal formal construído a partir da constatação de a essencialidade comum a todos os membros de uma espécie se dar a conhecer empiricamente *qua universale post rem*.

Temos, pois, que, de acordo com Platão, o conhecimento haverá de se iniciar via de fechar os olhos de carácter físico ao *universale post rem* (conhecido empiricamente) e de abrir os olhos de carácter psíquico ao universal *qua*, simultaneamente, *universale* objetivamente *extra mente* e *universal* subjetivamente *in mente*.

E temos também que, de acordo com Aristóteles, o conhecimento haverá de se iniciar, inversamente, via de abrir os olhos de carácter físico ao *universale in re* (conhecido empiricamente), em virtude de este se configurar via única de acesso a *universale post rem*, na qualidade específica de *universale in mente a posteriori*.

Em vista de quanto venho de expor, torna-se óbvio, suponho, que, com nos confrontar com afirmação de identidade absoluta entre forma (idealidade) e matéria (realidade), o IDEALISMO ABSOLUTO em geral nos confronta com impossibilidade de conceber *universale ante rem*. Já que, em vista de tal afirmação, o *universale in mente* haverá, por força, de se prefigurar *universale in re*, e vice versa. Na qualidade, tanto um como o outro, de universal atualizado por cada membro da espécie sob o aspecto de universal numericamente idêntico em cada um deles.

Disto, resulta que intuição capaz de dar a conhecer universal sob o aspecto de *universale in re*, via de se constituir intuição de essencialidade compartilhada por todos os membros de uma espécie, haveria, com isso, de se constituir *não intuição de universal post rem*, mas sim intuição de *indiferença* (identidade) absoluta entre universal *in re*, *qua* unidade de índole realideal, e *universale in mente*, *qua* unidade de índole idealreal.

Quanto acabo de dizer significa que, com se constituir isso mesmo, tal intuição — toda a intuição — haveria de se prefigurar intuição de índole intelectual.

A intuição intelectual configura-se intuição imediata (“immediate intuition”, “immediate vision” — *PP*, p. 190) no âmbito do IDEALISMO ABSOLUTO em geral em resultado de os seus proponentes entenderem que, como venho de pôr em evidência, haverá de se prefigurar *ponte* gnosiológica que se estenda por sobre a disjunção, entre infinitude formal (conceito) e finitude material (ente particular), que a reflexão (o entendimento) terá de levar a cabo de modo mediato. Ou seja, haverá de se prefigurar *ponte* gnosiológica entre (i) razão e (ii) sensação. Entre (i) universal tanto *in mente* como *extra mente*, *qua* *indiferença* transfenomenal entre idealidade e realidade, e (ii) particular *extra mente*. Com o resultado, precisamente, de a não-identidade que a reflexão (o entendimento) interpõe *no meio* de UNIVERSAL e de PARTICULAR, devesse identidade: imediaticidade entre um (universal) e o outro (particular).

Pelo contrário, a intuição sensível, que Kant declara ser o único tipo de intuição de que dispomos, terá de se constituir fonte de conhecimento mediato, devido a se configurar *meio ou ponte* (de índole fenomenal) entre (i) *posição* (idealidade–subjetividade, *qua* extrassensorialidade) e (ii) *oposição* (suprassensorialidade–objetividade). Isto é, entre (i) forma e (ii) matéria; entre (i) a universalidade *a priori* das categorias e a universalidade *a posteriori* dos conceitos empíricos, e, por outro lado, (ii) a particularidade do múltiplo empírico — sendo que terá de se configurar passividade tanto com relação a um como com relação ao outro desses dois *extremos* do conhecimento.

De acordo com Kant, a intuição sensível haverá, por conseguinte, de se constituir *meio ou ponte*, como venho de dizer, entre (i) não-identidade e (ii) identidade; entre (i) DIVERSIDADE SENSÍVEL, as determinações de que terá de ser alvo heteronomamente, por parte de realidade-em-si, e que “revelará” ao sujeito na qualidade de determinações suprassensíveis, (ii) e UNIDADE CONCEITUAL, as determinações de que terá de ser alvo homonomamente, por parte do próprio sujeito, ainda que, configurando-se extrassensorialidade, estas últimas determinações hajam de recair sobre ela *impositivamente*.

De acordo com Kant, se se preferir, a intuição sensível haverá de se configurar *discordia concors* na qualidade analógica de *quantum discontinuum*. E, pois, na qualidade de relação *tangencial*, sob o aspeto fenomenal de *res*, entre subjetividadeidealidade (*universale ante rem* e *post rem*) e objetividade–transrealidade (realidade-em-si).

De acordo com Schelling, a intuição intelectual, ou imediata, haverá pelo contrário, de se configurar ausência de *discordia*, na qualidade analógica de *quantum continuum*. E, pois, na qualidade de continuidade ininterrupta (homogeneidade), sob o aspeto ideal-real de *Ideia*, entre subjetividadeidealidade (*universale in re*) e objetividade–realidade (*res in universale*).

Sendo intuição por parte da razão, e, porquanto, intuição de identidade lógico-ontológico — precisamen-

te, intuição de identidade entre *universale in re* e *res in universale*, entre infinitude e finitude, — terá ela, intuição intelectual, de se constituir não *ponte* de índole gnosiológica sob o aspeto de mediaticidade temporal, com um de seus pilares assentes em extrassensorialidade (forma atemporal) e o outro em suprassensorialidade (matéria atemporal), mas sim, como já pus em evidência, *ponte* com ambos os seus pilares assentes em *indiferença* entre (i) atemporalidade de índole ideal e (ii) atemporalidade de *índole* real. E, porquanto, terá de se constituir (a intuição intelectual) *ponte* capaz de imediatizar a mediação de índole cognitiva (reflexiva) entre (i) universalidade–infinitude (*universale ante* e *post rem*) e particularidade–finitude (sensibilidade). Vale dizer, *ponte* capaz de imediatizar (de *dissipar*) a mediação, ou *interposição*, de conhecimento de índole fenomenal–temporal entre (i) conhecimento de CERTEZA e conhecimento de VERDADE.

Quanto venho de clarificar com maior pormenor com relação à diferença entre intuição intelectual e intuição sensível, a qual se configura diferença, *grosso modo*, entre IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) e IDEALISMO ABSOLUTO ou SUBJETIVO–OBJETIVO, pu-lo em pauta — não o esqueçamos — na qualidade de prova da correção de quanto hei afirmado (*vide supra*, pp. 61–62) com relação à *oscilação*, na obra de Pater, entre exaltação de FORMA e exaltação de MATÉRIA.

É, por conseguinte, tempo de terminar a presente subsecção via de retornar a ele, Pater.

Ora, é, de novo, a intuição de índole intelectual, que Pater se refere, ao afirmar, de Mérimée:

In architecture, certainly, he had what for that day was nothing less than intuition — an intuitive sense, above all, of its logic, of the *necessity* which draws into one all minor changes, as elements in a reasonable development. And his care for it, his curiosity about it, were symptomatic of his own genius. Structure, proportion, design, a sort of architectural

coherency: that was the aim of his method in the art of literature.... (MS, p. 20)

“For that day,” talvez. Não, contudo, para Pater. Já que, se “estrutura,” “proporção” e “coerência” se lhe confirmavam tão importantes, na arte, quanto se confirmavam a Mérimée, essa circunstância não decorria de as conceber (“estrutura,” “proporção” e “coerência”) *qua* intuição (“intuition”) de *necessidade* (“necessity”) lógico-ontológica determinante de “a reasonable development”. Decorria, isso sim, essa circunstância, de as conceber (“estrutura,” “proporção” e “coerência”) *qua* unidade formal resultante de síntese continuada, por parte da atividade mediatamente coesiva do entendimento, de diversidade-*dispersão* imaginativamente intuída, muito ao invés, pois, de as conceber *qua* unidade imediatamente intuída, “visão” de índole lógico-ontológica, via da faculdade da razão.

Com respeito a este aspeto, de que irei tratar por menorizadamente no último capítulo, considerem-se as seguintes palavras de “Coleridge’s Writings.”

What makes the view [of the workings of the imagination] distinctive in Coleridge are the Schellingistic associations with which he colours it, that faint glamour of the philosophy of nature which was ever influencing his thoughts. That suggested the idea of a subtly winding parallel, a “rapport” in every detail, between the human mind and the world without it, laws of nature being so many transformed ideas. Conversely, the ideas of the human mind would be only transformed laws. Genius would be in a literal sense an exquisitely purged sympathy with nature. Those associative conceptions of the imagination, those unforeseen types of passion, would come not so much of the artifice and invention of the understanding as from self-surrender to the suggestions of nature; they would be evolved by the stir of nature itself realizing the highest reach of its latent

intelligence; they would have a kind of antecedent necessity to rise at some time to the surface of the human mind. (cw, p. 121)

“[A] ‘rapport’ in every detail, between the human mind and the world without it”, é, sem tirar nem pôr, relação de índole lógico-ontológica, e, em vista disso, relação passível de ser conhecida tão-somente via de intuição intelectual — à qual, por conseguinte, Pater contrapõe, como já havíamos visto, “the artifice and invention of the understanding”. Na qualidade, é vidente, de “artifício” que, sendo de todo de índole formal, pressupõe por força matéria derivada de intuição sensível de carácter imaginativo.

Em *Plato and Platonism*, num passo assaz significativo, em virtude de confirmar quanto vimos de constatar, a recusa, por parte de Pater, de, com Coleridge, entender a relação entre ARTE e REALIDADE à luz de “that faint glamour of the philosophy of nature”, que de todo se constitui *glamour* por parte de intuição intelectual — em *Plato and Platonism*, Pater, de igual modo, afirma:

Bravery — ἀγδρεία or manliness — manliness and temperance, as we know, were the two characteristic virtues of that old pagan world [of Plato]; and in art certainly they seem to be involved in one another. Manliness in art, what can it be... but a full consciousness of what one does, of art itself in the work of art, *tenacity of intuition and of consequent purpose, the spirit of construction* as opposed to what is literally incoherent or ready to fall to pieces, and, in opposition to what is hysteric or works at random, the maintenance of a standard. (PP, pp. 280–281. A ênfase é minha.)

Se, como aqui, Pater preza, na arte, acima de tudo, “espírito de construção”, no âmbito da forma, e “tenacidade de intuição” subjetivo-imaginativa, no âmbito da matéria, Schelling, por sua vez, preza capacidade, por parte de ar-

tista-filósofo, para re-descobrir e revelar, via de intuição intelectual, de modo imediato, construção original, eterna e absoluta, que, em resultado, se dê a intuir *qua indiferença* entre criador (sujeito) e criatura (objeto). Como George Mead afirma:

In the case of the artist, the attitude which Schelling emphasized, the stress lies in the recognition that the self discovers its ideas, its meanings in the world, in its object. The artist finds himself in the object. In this he finds the meaning of the world; and, of course, at the same time he finds his own meaning. As an artist he is creative. He constructs his objects, his world, and yet that which he works on in this construction is the not self. But it is constructed in terms of the idea, of the meaning, of the artist. He stands over against his material. It is that in which his meaning is to be found; he has to find his meaning, his own ideas, in the material with which he has to work. Thus the object is his own idea; it is his own construction. It is this attitude which Schelling presented, with the constant insistence that this meaning, this idea, is identical with the nature of the self.⁷⁰

Para Pater, a principal função da arte sempre foi não a de se instituir “a criticism of life”, como para Arnold, mas sim a de se instituir reorganização e re-apresentação estética da vida. Sendo que a arte só poderá instituir-se isso mesmo através de “art itself in the work of art”, de arte sob o aspeto de seleção e unificação que a atividade sintética, ou coesiva, do entendimento faça recair sobre diversidade que lhe seja *dada* por intuição sensível. Isto é, sobre “The rough, promiscuous wealth of nature”. (PP, p. 281)

Efetivamente, Pater esposou ininterruptamente o entendimento kantiano de FORMA e MATÉRIA haverem de se relacionar na qualidade de *posição* e *oposição*. E quão diferente, afinal, não teria de ser, por conseguinte, o entendimento de tal relação que Schelling fez seu. Dado que, de

acordo com este último, terá de caber ao génio criador não produzir criatura que se configure adequação de *posição* (forma) finita a *oposição* (matéria) finita, e vice-versa, mas sim produzir criatura que, inversamente, se configure *indiferença* entre *posição* (forma) e *oposição* (matéria). Isto é, criatura que, sob o aspeto de *caligrafia* simbólica determinada de modo imediato por intuição intelectual, se constitua *transcrição* finita de infinitude original. Por exemplo, *transcrição* finita de perfeição infinita de HOMEM, *qua* concretização do dever-se da espécie HOMEM *para além* do tempo, e, pois, *para além* de todo e qualquer fenómeno HOMEM. Ou seja, no seio infinito, eterno e absoluto do eterno organismo cósmico a que, no seguinte passo de Bruno, Bruno-Schelling designa “Deus”:

In God, no concept of any individual is excluded from the concept of all things that are, or were, or will be, for these temporal distinctions we make have no intrinsic meaning. To give an example, the boundless potentiality included in the concept of one human person is united to the infinite actuality of all other men; and not only are his possibilities so linked up with the rest, but everything that actually follows [from his works and deeds] too. For this reason, the exemplary life of the individual person in the absolute is pure, free of confusion, more blessed than his real life; for even that which appears impure and disorderly in the individual and in his life yet serves to advance the splendor and the godliness of the universe, when it is viewed as a part of eternal reality.⁷¹

A intuição intelectual, a intuição que o RACIONALISMO e o IDEALISMO ABSOLUTO promulgaram na senda *medieval* do PLATONISMO e do NEOPLATONISMO, manteve-se, para Pater, “the ‘open vision,’ open only to the spirit”, em resultado de convicção vã de, através do espírito, se poder “ver”

“a better daylight... [that is] but earthly, open only to the senses.” (pwm, p. 305)

Para o Platonismo e o “Schellinguismo,” a intuição intelectual era, *qua* intuição por parte da razão teórico-prática, “Theory — *Theôria* — that vision of a wholly reasonable world, which... literally makes man like God”. (ME1, p. 140)

Para Pater, pelo contrário, toda e qualquer intuição manteve-se, tal como para Kant, “[a] visionary reception of every-day life... a revelation in *colour and form*.” (ME1, p. 54) Ou, então, “a long-studied theory of practice... theory — a *theôria*, literally — a view, an intuition, of the most important facts, and still more important possibilities, concerning man in the world”. (ME2, p. 45)

Prova disso mesmo, dá-no-la, por exemplo, *Marius the Epicurean*. Ali, depara-se, a certa altura, com o jovem Marius a encetar concretizar “the precept... *Be perfect in regard to what is here and now: the precept of ‘culture,’ as it is called, or of a complete education*”, (ME1, p. 145) Contudo, não se depara com ele de olhos postos na Ideia HOMEM, a intuir de modo imediato “the exemplary life of the individual person in the absolute” (para voltar a citar *Bruno*), mas sim a dar a ler, por interposta pessoa do narrador, sua invicta tendência para, tal como Winckelmann, “to escape from abstract theory to intuition, to the exercise of sight and touch” (REN, p. 184). Ou seja, sua invicta tendência para, ao invés de Bruno–Schelling, ascender (indutivamente) do particular ao universal, e, pois, de intuição sensível a co-apreensão intelectual. Sendo que é em resultado direto disso mesmo, que, de igual modo, se depara com o jovem Marius a afirmar, em ponto de viragem importante de sua demanda por concretização de *Bildung* ou de *Paideia*:

Let me be sure... that I miss no detail of this life of realised consciousness in the present! Here at least is a vision, a theory, *θεωρία*, which reposes on no basis of unverified hypothesis, which makes no call

upon a future after all somewhat problematic; as it would be unaffected by any discovery of an Empedocles (improving on the old story of Prometheus) as to what had really been the origin, and course of development, of man's actually attained faculties and that seemingly divine particle of reason or spirit in him." (MEI, p. 148)

Aqui se depara, afinal, com Pater a opor intuição sensível a intuição intelectual, bem como, manifestamente, a esposar a primeira e a recusar a segunda.

"[A] vision, a theory, θεωρία, which reposes on no basis of unverified hypothesis, which makes no call upon a future after all somewhat problematic".

Por conseguinte, "visão" de olhos voltados para o aqui-e-agora, cerrando-se a hipótese "problemática", porque não fundamentada empiricamente (como o absolutismo de Schelling), de vida para além da morte ("a future after all somewhat problematic"). — Com vista a devirem olhos de todo descerrados face a *Paideia* ou Cultura; face à Educação Estética que, em *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem*, Schiller recuperou da Antiguidade helénico-clássica para a Modernidade, e revalidou, com fundamento exclusivamente no pensamento de Kant.

Genuína *cultura hominis, qua* educação conducente a vida esculpida de adequação de forma a matéria, e vice-versa; conducente a vida capaz de devir cada vez mais "convivência" harmoniosa — *discordia concors* — entre os interesses opostos dos sentidos (que *anseiam* por matéria ou diversidade de índole real-objetiva) e da razão (que *anseia* por forma ou unidade de índole ideal-subjetiva).

Eis em que verdadeiramente consiste o Epicurismo programático de Pater e de *Marius*, que tantas vezes se mostra incompreendido em consequência de tendência por parte do próprio Pater para estetizar o "espetáculo" da vida, para o *transcrever qua* adequação de forma a matéria, e vice-versa, por via de o intuir não através de intuição intelectual, de modo imediato, mas sim através de intui-

ção imaginativa ou estética. Isto é, através de intuição que, partindo manifestamente do Kant da terceira *Crítica* e de Schiller, bem como na esteira de Arnold, o autor de *Plato and Platonism* designou “razão imaginativa” — e adjudicou a Platão, mantendo em mente a unidade do gênio bipartido deste último. “For him [Plato],” afirma, ali, Pater, “all gifts of sense and intelligence converge in one supreme faculty of theoretic vision, θεωρία, the imaginative reason.” (PP, p. 140) Como o narrador de *Marius* afirma:

Not pleasure, but a general completeness of life, was the practical ideal to which this anti-metaphysical metaphysic really pointed. And towards such a full or complete life, a life of various yet select sensation, the most direct and effective auxiliary must be, in a word, Insight. Liberty of soul, freedom from all partial and misrepresentative doctrine which does but relieve one element in our experience [spirit] at the cost of another [senses].... (MEI, p. 142)

Eis, pois, que

From that maxim of *Life as the end of life*, followed as a practical consequence, the desirableness of refining *all the instruments of inward and outward intuition*, of developing all their capacities, of testing and exercising one self in them, till one whole nature became one complex medium of reception, towards the vision — the “beatific vision,” if we really cared to make it such — of our actual experience in the world. Not the conveyance of an abstract body of truths or principles, would be the aim of the right education of one self, or of another, but the conveyance of an art — an art in some degree peculiar to each individual character; with the modifications, that is, due to its special constitution, and the peculiar circumstances of its growth, inasmuch as no one

of us is “like another, all in all.” (MEI, pp. 142–143. A ênfase é minha.)

Schelling–Bruno, havemo-lo visto, proclama, na sequência de intuição de índole intelectual, que “the exemplary life of the individual person in the absolute is pure, free of confusion,” e que, porquanto, é “more blessed than his real life.” Pater, por seu lado, proclama, na sequência de intuição de índole sensível, “the ‘beatific vision,’ if we really cared to make it such — of our actual experience in the world.”

“The instruments of inward and outward intuition” são, no passo que venho de citar, o sentido interno e o sentido externo. Partindo dessa constatação, considere-se o que segue.

Para Schelling e o IDEALISMO ABSOLUTO em geral, “outer sense is also inner sense”.⁷² Em virtude de a separação entre um e o outro decorrer tão-somente de autolimitação por parte do sentido interno. Isto é, decorrer de o Eu *avançar* a diante de si mesmo, e de, por esse modo, se verter, via de intuição externo–espacial, em objeto de si mesmo, considerado na sua condição inicial de sentido interno ou de intuição interno–temporal. Como o próprio Schelling afirma, “outer sense is inner sense under limitation”; “space is outer sense becoming an object thereto [to time].”⁷³

De acordo com Schelling, portanto, “the objective world is merely the intellectual world appearing under restrictions”.⁷⁴

De acordo com Kant, contrariamente, o mundo objetivo constitui-se não mundo intelectual, mas sim mundo fenomenal, sob o aspeto, a um só tempo, de determinação material–objetiva de índole suprassensível (por parte de realidade-em-si) e de determinação formal–subjética, quer de índole intelectual ou extrassensível (por parte das categorias do entendimento), quer de índole sensível (por parte do tempo e do espaço).

De quanto venho de dizer, resulta o seguinte.

Por um lado, que Schelling tem a considerar não *diáspora* entre objetividade e subjetividade, mas sim *diáspora* entre (i) espaço (intuído via do sentido externo) e (ii) tempo (intuído via do sentido interno). Sendo que, segundo ele, Schelling, tal *diáspora* haverá de assumir o aspeto de rutura aparente (de carácter fenomenal), operada pelo entendimento no seio eterno de identidade original entre subjetividade e objetividade. Com o resultado de, na qualidade de intuição original, a intuição intelectual se revelar capaz de *sara* essa mesma rutura, e, de por esse modo, *devolver* o Eu a percepção de *indiferença* entre mundo intelectual-temporal (subjetividade) e mundo sensorial-espacial (objetividade).

Por outro lado, que, bem pelo contrário, Kant tem a considerar *diáspora* entre (i) subjetividade, sob o aspeto de tempo (intuído via do sentido interno), (ii) objetividade derivada, sob o aspeto de espaço (intuído via do sentido externo) e (iii) objetividade original, sob o aspeto de objetividade suprassensível ou realidade-em-si. Com o resultado de, não menos pelo contrário, ele, Kant, ter a considerar ausência insuperável de identidade entre (i) mundo intelectual-temporal (subjetividade extrassensorial), (ii) mundo sensorial-espacial (objetividade derivada) e (iii) mundo suprassensorial (objetividade original). Ouçamo-lo a este respeito:

...I say that the intuition of outer objects and the self-intuition of the mind alike represent the objects and the mind, in space and in time, as they affect our senses, that is, as they appear... in an appearance the objects, nay even the properties that we ascribe to them, are always regarded as something actually given. Since, however, in the relation of the given object to the subject, such properties depend upon the mode of intuition of the subject, this object as *appearance* is to be distinguished from itself as object *in itself*. [...] Our mode of intuition is dependent upon the existence of the object, and is therefore

possible only if the subject's faculty of representation is affected by that object.

This mode of intuiting in space and time... is derivative (*intuitus derivativus*), not original (*intuitus originarius*), and therefore not an intellectual intuition.⁷⁵

De quanto venho de pôr em pauta, resulta, para retornar a Pater, que, de acordo com Schelling, cultivar “The instruments of inward... intuition”, cultivar o sentido interno, *qua* sede de racionalidade e de intuição intelectual (subjatividade), haverá de consistir, inevitavelmente, em cultivar “The instruments of... outward intuition”, *qua* sede de sensorialidade (objetividade). Ao passo que, de acordo com Kant, cultivar “The instruments of inward... intuition” haverá de consistir, por força, em cultivar “os instrumentos” de subjatividade em detrimento de cultivo dos “instrumentos” de objetividade, e vice-versa.

Também aqui, por conseguinte, deparamos com Pater a trilhar curso de *cultura hominis* ou de *Epicurismo* na qualidade de curso que o coloca do lado de Kant.

É quanto dá a saber, por si só, deparar-se com Marius a zelar por cultivar a um só tempo, com equanimidade, “the instruments of inward and outward intuition”, com vista a que, nele, ocorra efetivamente que “all gifts of sense and intelligence converge in one supreme faculty of theoretic vision, θεωρία, the imaginative reason.” (PP, p. 140). Em lugar de se depara com ele, Marius, a zelar, do lado de Schelling, por cultivar exclusivamente intuição de índole intelectual, na qualidade de intuição capaz de o devolver a percepção de *indiferença* entre mundo intelectual-temporal (subjatividade) e mundo sensorial-espacial (objetividade).

Afinal, é exatamente por deparar em Coleridge com convicção schellinguiana de subsistir *indiferença* entre interioridade e exterioridade, intuição interna e intuição externa, que, como já se viu, Pater lança a seguinte exclamação: “What a distemper of the eye of the mind! What an almost bodily distemper there is in that”. A qual é ex-

clamação que — repare-se — decorre de confronto com as seguintes palavras de Coleridge:

In looking at objects of nature while I am thinking, as at yonder moon, dim-glimmering through the window-pane, I seem rather to be seeking, as it were asking, a symbolical language for something within me that already and for ever exists, than observing anything new. Even when that latter is the case, yet still I have always an obscure feeling, as if that new phenomenon were the dim awaking of a forgotten or hidden truth of my inner nature. (cw, p. 117)

A “visão beatífica” de que Pater nos fala, no excerto de *Marius* que atrás citei, bem como em outros escritos seus, de modo algum se configura, pois, “Visão de todas as coisas em Deus” (*PP*, p. 41), a qual é visão de que, tri-lhando para além de Kant na esteira pretérita de Proclo, Giordano Bruno e Berkeley, Schelling fala nos seguintes termos:

...if we understand... [the] identity of thought and intuition... in its true and most profound sense, we will admit that we never truly encounter it within finite cognition. We will have to confess, instead, that it is elevated far beyond [the powers of our understanding]. If we do this, then we shall discern in the essence of that identity which is the neither-nor of all opposites the eternal and indivisible Father of all things; He never steps forth from his eternity, yet in one and the same act of divine intellection He comprehends and contains both the finite and the infinite: And in the infinite [potency] [o pensamento] we shall recognize the Spirit, the unity of all things, but the finite [potency] [a intuição], though in itself equal to the infinite, is yet by its own accord subjected to time and made into a suffering God.⁷⁶

Trata-se de “visão puramente intelectual” (ME2, p. 42) de “the original sense of things” (GL, p. 142), acerca de cujas implicações de foro panteístico Pater se pronuncia em *Gaston de Latour*, ao pronunciar-se acerca de “*l’antica filosofia Italiana*” do primeiro Schelling moderno, Giordano Bruno, do seguinte modo:

The affinities, the unity, of the visible and the invisible, of earth and heaven, of all things whatever, with one another, through the consciousness, the person, of God the Spirit, who was at every moment of infinite time, in every atom of matter, at every point of infinite space; aye! was everything, in turn.... [...]

Returning to this ancient “pantheism,” after the long reign of a seemingly opposite faith, Bruno unfalteringly asserts “the vision of all things in God” to be the aim of all metaphysical speculation, as of all enquiry into nature. (GL, p. 142)

Muito pelo contrário, a “visão beatífica” a que me refiro, a visão de que Pater nos fala no excerto de *Marius* que atrás citei, configura-se “impassioned contemplation”, (APP, p. 62) “the supreme, artistic view of life”. (REN, p. 229) Sendo que, com configurar-se isso mesmo, se nos apresenta na qualidade de visão estética da vida de índole kantiana, já que encontra fundamento sobretudo em DESINTERESSE TRANSCENDENTAL, e que, em resultado, incide sobre os entes e as ações que constituem a Comédia Humana por perspectiva que os *ilumina* não na condição de meios, mas sim na condição estética de FINALIDADE SEM FIM (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). Ou seja, já que incide sobre o *espetáculo* da vida do Homem por perspectiva que a verte em visão ou “intuição estética”; em síntese imaginativa, e, porquanto, em *casamento* de FORMA, reduzida às determinações conceituais de todo e qualquer conhecimento, com MATÉRIA que autonomamente (à revelia de finalidade) se lhe adequa ou *ajuste*.

A “beatitude” a que Pater se refere frequentes vezes mostra-se, assim, sinónimo da “graça” de índole epistemológica a que O. Chédin se refere, ao afirmar, em *Sur L’Esthétique de Kant*:

...le bonheur, la “grâce” de l’état d’esprit, dans l’appréhension du beau, provient de ce qu’aucun objet ne fait plus obstacle au libre rapport des fonctions représentatives. Par “objet”, nous entendons l’objet du désir, de l’intérêt, de la connaissance, soit un certain divers dont l’unité ne peut être obtenue que par règlement autoritaire du rapport des facultés. Dans la réflexion du beau, au contraire, ces facultés entrent dans un rapport d’égalité où leurs pleins pouvoirs sont justement “proportionnés”, bien qu’ils s’exercent sans nulle entrave ni limite qu’ils s’opposent ordinairement.⁷⁷

Esta “graça” ou “beatitude,” esta “relação de igualdade” entre forma e matéria, entre todas as faculdades cognitivas, a qual é relação que só contemplação desinteressada de beleza torna possível, constitui-se, afinal, o objetivo último de toda a vida e obra de Pater. Sendo que é dela, que decorre que “The Hose Beautiful” e “The Celestial City” de *The Pilgrim’s Progress* devenham, em *Marius*, não só uma só “casa,” mas também o término da longa peregrinação e aprendizagem de *Marius*:

Revelation, vision, the discovery of a vision, the *seeing* of a perfect humanity, in a perfect world — through all his alternations of mind, by some dominant instinct, determined by the original necessities of his own nature and character, he had always set that above the *having*, or even the *doing*, of anything. For, such vision, if received with due attitude on his part, was, in reality, the *being* something, and as such was surely a pleasant offering or sacrifice to whatever gods there might be, observant of him.

And how goodly had the vision been! — one long unfolding of beauty and energy in things, upon the closing of which he might gratefully utter his “*Vixi!*” (ME2, p. 218)

Tal como a vida de Pater, toda a arte que ele produziu é o resultado de busca incessante por adequação de expressão (forma) a expressado (matéria), e vice-versa, considerados *qua* diferença, ao invés de *indiferença*, um do outro. Como ele, Pater afirma, falando de Flavian:

From the natural defects, from the pettiness, of his euphuism, his assiduous cultivation of manner, he was saved by the consciousness that he had a matter to present, very real, at least to him. That preoccupation of the *dilettante* with what might seem mere details of form, after all, did but serve the purpose of bringing to the surface, sincerely and in their integrity, certain strong personal intuitions, a certain vision or apprehension of things as really being, with important results, thus, rather than thus, — intuitions which the artistic or literary faculty was called upon to follow, with the exactness of wax or clay, clothing the model within. [...] And it was this uncompromising demand for a matter, in all art, derived immediately from lively personal intuition, this constant appeal to individual judgment, which saved his euphuism, even at its weakest, from lapsing into mere artifice. (ME1, pp. 102–103)

A preocupação com que aqui se depara, a preocupação com que, na expressão (*expressio*), forma e matéria se adequem uma à outra com perfeição, de modo a que o expressante (*exprimendum*) possa deveras devir veículo intersubjetivo do expressado (*expressum*), veículo de “certain strong personal intuitions, a certain vision or apprehension of things as really being, with important results, thus, rather than thus” — tal preocupação prova,

só por si, afinal, a correção de quanto hei afirmado atrás (*vide supra*, pp. 61–62). Nomeadamente, que o *centro* com que se depara na obra de Pater na qualidade de *centro* de *oscilações* entre “the proportion of the sensuous and the ideal elements in human knowledge” vez alguma poderia coincidir com a equidistância entre forma (conceito) e matéria (intuição) que tanto Schelling como Hegel concebem, adentro o seio de Ideia absoluta, na qualidade de equidistância decorrente de identidade absoluta entre uma (forma) e a outra (matéria).

No seio sintético da expressão, forma devém, em primeira instância, forma verbal. Esta, porém, pressupõe forma conceitual, a qual, de acordo com a orientação kantiana de Pater, pressupõe, por sua vez, intuição; tanto *qua* intuição sensível externa, “a certain vision or apprehension of things”, como *qua* intuição sensível interna, “[a] personal intuition... a certain vision or apprehension of things as really being... thus, rather than thus, — intuitions which the artistic or literary faculty was called upon to follow, with the exactness of wax or clay, clothing the model within.”

Por esta perspectiva, haverá de caber a “the artistic or literary faculty”, para modificar um pouco a analogia de Pater, precisamente alcançar adequação (“exactness”) entre *carimbo* de carácter intuitivo (“the model within”) e *carimbado* de índole, a um só tempo, conceitual e verbal (“wax or clay”). Ou seja, haverá de caber, como tenho vindo a pôr em evidência repetidamente, produzir identidade ou *discordia concors* entre forma e matéria.

Do ponto de vista de Schelling, porém, intuição sensível haverá de se verter em intuição intelectual, com o resultado de *carimbo* de carácter intuitivo (“the model within”) devir *indiferença* de *carimbado* de índole, a um só tempo, conceitual e verbal (“wax or clay”), e vice-versa. Sendo que, em resultado, terá de caber a “the artistic or literary faculty” *recuar* do seio temporal–finito de “a certain vision or apprehension of things”, *recuar* da oposição entre intuição e conceito, ao seio eterno–infinito de

Ideia — no qual “things” haverão de permanecer infinitu-
de conceitual atualizada infinitamente, e, pois, *indiferença*
entre PODER-SER (conceito) e TER-DE-SER, (intuição), DEVER-
-SER (perfeição-na-pluralidade) e SER (imperfeição-na-sin-
gularidade).

Que assim é, na verdade, comprovam-no as pala-
vras de George Mead que atrás transcrevi, as quais volto
a transcrever aqui parcialmente:

The artist finds himself in the object. In this he finds
the meaning of the world; and, of course, at the
same time he finds his own meaning. As an artist he
is creative. He constructs his objects, his world, and
yet that which he works on in this construction is
the not self. [...] He stands over against his material.
It is that in which his meaning is to be found; he has
to find his meaning, his own ideas, in the material
with which he has to work. Thus the object is his
own idea; it is his own construction.

6.7. A epistemologia que Pater defende não pode ser a epistemologia que, em geral, o Empirismo defende

Neste momento, após terem sido consideradas nos
seus traços gerais, as teorias do conhecimento do RACIO-
NALISMO e do IDEALISMO ABSOLUTO encontram-se excluídas
de qualquer afinidade, ou relação, com os pressupostos
fundamentais da epistemologia e da estética que Pater fez
suas — os quais (pressupostos) nem sempre se nos dão a
interpretar sem ambiguidade ou polivalência, em virtude
do ecletismo filosófico das afirmações e referências de
natureza epistemológica e estética com que deparamos
ao longo da obra de Pater.

Com vista a não deixar, aqui, quaisquer dúvidas
quanto à correção da tese que tenho vindo a defender
— a tese de que a epistemologia e a estética paterianas

se deixam filiar, ainda que com as devidas reservas, tão-somente no IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano), — deparamo-nos, portanto, neste momento, com a necessidade de prosseguir excluindo também a teoria do conhecimento do EMPIRISMO de qualquer afinidade com os pressupostos epistemológicos do passo de “Coleridge’s Writings” que citei no início da secção 6.2. (*vide supra*, p. 12) e que tenho vindo a considerar sucessivamente.

Uma vez que também aqui se trata de considerar a teoria do conhecimento do EMPIRISMO em termos gerais, rei levar a tarefa a que me refiro a cabo tomando como representante das teorias do conhecimento do próprio EMPIRISMO a epistemologia de Hume. Sendo que irei proceder assim:

1. devido a o espiritualismo absoluto que Berkeley defendeu nos conduzir, em última instância, a “visão de todas as coisas em Deus;”

2. devido a Pater se recusar a esposar tal “visão,” já não só em *Gaston de Latour*, onde o vimos atribuí-la a Giordano Bruno (*vide supra*, pp. 72–73), mas também, para dar outro exemplo, no seguinte passo de *Plato and Platonism* — onde a atribui diretamente a Berkeley, ao considerá-lo conjuntamente com todos os grandes filósofos do RACIONALISMO e ao opor-se veementemente a sua comum “strange passion for nonentity”:

An infectious mania, it might seem, — that strange passion for nonentity, to which the Greek was so oddly liable, to which the human mind generally might be thought to have been constitutionally predisposed.... It presents itself once more, now altogether beyond Christian influence, in the hard and ambitious intellectualism of Spinoza; a doctrine of pure repellent substance.... Descartes; Malebranche, under the monk’s cowl again; Leibnitz; Berkeley with his theory of the “Vision of all things in God”; do but present variations on the same theme through the seventeenth and eighteenth centuries. By one and

all it is assumed, in the words of Plato, that to be colourless, formless, impalpable is the note of the superior grade of knowledge and existence, evanescing steadily, as one ascends towards that perfect (perhaps not quite attainable) condition of either, which in truth can only be attained by the suppression of all the rule and outline of one's own actual experience and thought. (cw, pp. 40–41)

3. devido a essa mesma “visão” se mostrar de todo incompatível com os pressupostos epistemológicos que Pater defende, precisamente em virtude de quanto torna possível atribuí-la tanto ao (i) RACIONALISMO, como (ii) a Berkeley, como, ainda, (iii) ao IDEALISMO ABSOLUTO (como se há constatado na anterior secção), em resultado direto de este último se constituir inevitavelmente MONISMO DUALISTA (OU TRANSCENDENTALISMO PANTEÍSTA);

4. devido a a exclusão de Berkeley nos deixar tão-somente a opção de assumir como representantes da teoria clássica do conhecimento do EMPIRISMO (da teoria dos empiristas posteriores a Francis Bacon e Thomas Hobbes e anteriores a John Stuart Mill) as teorias do conhecimento de Locke e de Hume;

5. devido a as teorias do conhecimento desses dois filósofos (Locke e Hume) se *sobreporem* em grande parte, com o resultado de que considerar uma e a outra aqui não poderia deixar de se mostrar inútil e, pois, fastidioso;

6. devido a, de entre os três filósofos mais representativos do EMPIRISMO inglês, o próprio Locke, o próprio Berkeley e o próprio Hume, este último, Hume, ser o empirista em cujo pensamento os críticos da obra de Pater mais frequentemente são filiados a teoria do conhecimento com que essa mesma obra (a de Pater) nos confronta na qualidade de teoria do conhecimento esposada pelo seu autor — ainda que, em geral, a atenção de tais críticos, a atenção dos críticos que não intentado demonstrar a índole humana do pensamento epistemológico de Pater, se tenha fixado sobretudo na conclusão a *The Renaissance*.

6.7.1. Pater, os críticos de Pater, e o pressuposto de a epistemologia que Pater defende ser a epistemologia, empirista, de Hume: primeiro momento

A filiação que venho de referir, a filiação em Hume das afirmações e negações, por parte de Pater, com relação às várias epistemologias, ontologias e cosmologias modernas, ficar-se-á a dever em parte, julgo, ao facto de, em *Plato and Platonism*, o próprio Pater declarar que “The wholesome scepticism of Hume or Mill... the scepticism of the modern world... has been an appeal from the pre-conceptions of the understanding to the authority of the senses.” (PP, p. 31)

Ora, as mais das vezes, ocorrem, com os críticos de Pater a que me refiro, julgo, as seguintes circunstâncias:

1. a circunstância de não entrarem devidamente em conta com que, como se já constatou, Pater tende a não distinguir claramente entre razão e entendimento, com a consequência de denegrir o próprio entendimento sempre que o concebe na qualidade de faculdade responsável por desempenhar o papel que tradicionalmente há sido reservado à razão teórica, a faculdade do incondicionado;

2. a circunstância de, pelo contrário, entrarem em conta com se deparar, no pensamento de Pater, com filão de índole idealista;

3. a circunstância de, de par a par, não entrarem em conta com que, como se há visto, IDEALISMO e EMPIRISMO confluem, com mútuas determinações, no idealismo kantiano;

4. a circunstância de, em resultado, tenderem, julgo, a raciocinar do modo que passo a explicitar.

5.1. *O Idealismo em geral pautou-se por pôr fim ao exacerbado ceticismo epistemológico que Hume havia disseminado;*

5.2. *o Empirismo em geral pautou-se por afastar o homem moderno do primado da razão e, com ele, dos pré-con-*

ceitos de índole metafísica, com vista a o reconduzir ao primado da sensação;

5.3. Pater foi, por natureza, mente cética, bem como apologista incansável do primado da sensibilidade;

5.4. logo, Pater compartilha do ceticismo humiano;

5.5. logo, Pater compartilha da defesa empirista do primado da sensibilidade, não obstante revelar, não raras vezes, ter absorvido elementos do Idealismo, de par a par com a tendência por parte deste (Idealismo) para valorizar as funções cognitivas do entendimento e/ou da razão;

5.6. logo, Pater compartilha com Hume a defesa do primado da sensibilidade;

5.7. logo, o ceticismo epistemológico de que a “Conclusão,” em particular, é manifesto só poderá encontrar filiação em Hume, bem como, porquanto, a defesa pateriana do primado da sensibilidade e a concomitante recusa do primado da razão.

Quanto venho de pôr em pauta configura-se eco de passos anteriores do presente estudo, bem como, pois, o que irei comentar já a seguir — sendo que dificilmente tal poderia não ocorrer, em resultado de todas as páginas deste mesmo estudo se encontrarem determinadas por tese que lhes confere unidade e coerência.

É que o raciocínio que venho de explicitar, por parte de alguns críticos de Pater, não poderá, efetivamente, deixar de se configurar equação que não entre em conta com expressões condicionais e variáveis intermediárias assaz significativas.

Pretendo dizer, analogicamente, que ocorre com o raciocínio a que me refiro o seguinte:

I. que não entra em conta com que, no caso específico do conceito IDEALISMO ALEMÃO, que é o que aqui interessa, a expressão “idealismo” ser assaz genérica (de “género”), com a consequência de não incorporar referência às diferenças específicas (de “espécie”) com que se depara, por exemplo, entre o IDEALISMO TRANSCENDENTAL de Kant e o IDEALISMO TRANSCENDENTAL de Schelling, e, por tanto, com a consequência de não trazer a colação, entre

outros aspetos, já não só quanto separe tais duas formas de Idealismo uma da outra, mas também quanto separe cada uma delas, ou não separe, do EMPIRISMO em geral;

2. que não entra em conta (o raciocínio a que me refiro) com que, ao considerar as diferenças que venho de mencionar, se constata, de modo determinante (para voltar a dizê-lo), que o IDEALISMO SUBJETIVO ou kantiano acaba por dar importância quase tão grande quanto a que o EMPIRISMO em geral dá ao papel *sine qua non* que a intuição empírica (a receção da matéria, *qua dado a posteriori*) desempenha (sempre haverá de desempenhar) na CONSTITUIÇÃO (material) da nossa experiência, por diferença do papel que o entendimento e a razão teórica desempenham (sempre haverão de desempenhar) na CONFIGURAÇÃO (formal) da nossa própria experiência;

3. que não entra em conta (o raciocínio a que me refiro) com que é precisamente em resultado disso, que, como já dei a ver, dificilmente se não retirará de Kant confirmação de nos encontrarmos, todos, *condenados a padecer* de solipsismo de índole material (ao invés, pois, de solipsismo de índole formal), a partir do momento em que se estude a *Crítica da Razão Pura* com os olhos postos sobretudo em quanto Kant ali tem a dizer com respeito à matéria ou diversidade do conhecimento (com respeito à sensibilidade, tanto externa como interna), ao contrário de o fazer (ler a primeira *Crítica*) deixando-nos *seduzir* por Kant, e, em resultado, mantendo os olhos fixos em quanto ele ali tem a dizer com relação, inversamente, à forma ou unidade *a priori* do conhecimento;

4. que não entra em conta (o raciocínio a que me refiro) com que Pater leu a *Crítica da Razão Pura*, sem dúvida, com os olhos postos sobretudo em quanto Kant ali tem a dizer com respeito à matéria ou diversidade do conhecimento — com respeito à sensibilidade (*Sinnlichkeit*), tanto *qua* sensibilidade externa (*äußere Sinnlichkeit*) como *qua* sensibilidade interna (*innere Sinnlichkeit*);

5. que não entra em conta (o raciocínio a que me refiro) com que, como já pus em evidência no primeiro

volume deste estudo, Pater terá recebido grande incentivo de *Die Bestimmung des Menschen*, de Fichte, para retirar da própria *Crítica da Razão Pura* confirmação de SOLIPSISMO MATERIAL, da qual (confirmação), afinal, a “Conclusão” é resultado direto;

6. que não entra em conta (o raciocínio a que me refiro) com que, porquanto, não deverá ser de estranhar, deparar-se com Pater a dirigir-se-nos com a primeira crítica a determinar-lhe as conclusões que expressa sobretudo na “Conclusão” e em “Coleridge’s Writings” sem lhe (poder) determinar (a primeira crítica) expressão ou confissão disso mesmo — com a consequência de facilmente nos vermos induzidos a filiar em Hume, em lugar de em Kant, as conclusões com que o próprio Pater nos confronta, ao o lermos com mente despojada de moldura conceitual em que enquadrar devidamente quanto nos diz (despojada de moldura do pensamento filosófico do Mundo Ocidental, e, por isso, confinada a este ou àquele pormenor do quadro conceitual que ela emoldura).

Crítico de Pater cujo pensamento se configure equação que não inclua as expressões condicionais e as variáveis intermediárias que venho de enumerar, depara-se com ele de modo evidente, por exemplo, em Gordon McKenzie — para o qual, como revelam as palavras que se seguem, a razão por que Pater atribui a Kant o que deveria ter atribuído a Hume haverá de permanecer “mistério.”

More light comes from the late essay on Mérimée. It seemed to Pater that Kant’s philosophy had completely cut off the pretensions of the mind to pass beyond the limits of individual experience, and that its effect was to “furnish its innermost theoretic force to a more general criticism, which had withdrawn from every department of action, underlying principles once thought eternal.” Imprisoned now, as he says, “in the narrow cell of its own subjective experience,” the spirit of man will turn in rather cynical disillusion to art, the passions, and in short

to an empirical knowledge of the world. Obviously when art becomes an end in itself we have art for art's sake, but he does not follow out the social implications he suggests, and the question implied about where value is to be found remains unanswered. But he believes that what must be called blame for this attitude should be given to Kant for imprisoning the mind, and he sees the nineteenth century as expressing "passion extravagant, a passionate love of passion," the development of which is the mental story of the century, especially as exemplified by France.

Why he chose Kant rather than Hume as the originator of ideas which destroy traditional systems of thought and separate every man from his fellows must remain a mystery. The Kantian philosophy as developed in Germany and known in England through such writers as Coleridge, Green, the Bradleys, and Bosanquet, was in one sense an attempt to get away from the isolation of the individual and to find principles of universal validity. One of its characteristic features was the concept of an absolute.⁷⁸

Bastará, agora, fazer, aqui, o seguinte:

I. chamar atenção para que, tal como ocorre em geral com o discurso dos críticos que hão ensejado filiar o ceticismo epistemológico de Pater em Hume, em lugar de em Kant, as palavras que venho de citar expressam incapacidade para entrar em conta com que o conhecimento que o próprio Pater possuía do IDEALISMO ALEMÃO em geral era conhecimento em primeira mão — com o resultado de se encontrar em posição (Pater), ao contrário dos mais de seus contemporâneos, de compreender as diferenças determinantes que separam duas formas de KANTISMO assaz distintas: (i) o KANTISMO que "Coleridge, Green, the Bradleys, and Bosanquet" importaram para a Inglaterra do século XIX na qualidade de KANTISMO imbuído do espírito romântico que Fichte e Schelling haviam dado à doutrina

da *Razão Prática* e, por outro lado, (ii) o KANTISMO (o IDEALISMO SUBJETIVO) propriamente dito;

2. chamar atenção para que, em resultado, as palavras que venho de citar expressam incapacidade para constatar que sempre haverá de ser correto afirmar não que Pater “*believes that what must be called blame... should be given to Kant for imprisoning the mind*”, mas sim que Pater “*accurately knew that what must be called blame must be given to Kant for imprisoning the mind*”;

3. chamar atenção para que, como ocorre em geral com o discurso dos críticos de Pater, as palavras que venho de citar expressam incapacidade para distinguir entre (i) ceticismo epistemológico formal — à Hume — e (ii) ceticismo epistemológico material — à Pater, mas por derivação de Kant via do Fichte-crítico-de-Kant de *Die Bestimmung des Menschen*;

4. finalmente, chamar atenção para que as palavras que venho de citar expressam essa incapacidade específica sobretudo por via de expressarem incompreensão de que o KANTISMO só foi capaz de ultrapassar o ceticismo epistemológico formal (à Hume), só foi capaz de “*to get away from the isolation of the individual and to find principles of universal validity*”, pagando o preço de fomentar ceticismo epistemológico material: — pagando o preço, como Pater bem percebeu, de levar o homem moderno a saber-se “*Imprisoned... ‘in the narrow cell of its own subjective experience*” (estou a citar Gordon Mckenzie).

É que o ceticismo formal decorre, por exemplo, de, com Hume, negar apoditicidade (objetividade absoluta) à relação de causalidade; decorre de negar que tal relação se constitua “*principle of universal validity*” (continuo a citar Gordon Mckenzie).

É que, via de postular conhecimento *a priori*, o KANTISMO efetivamente ultrapassou o ceticismo formal de Hume.

É que, muito pelo contrário, o ceticismo material decorre, por exemplo, de, com o Pater da “*Conclusão*,” por derivação de Kant, afirmar não que esta ou aquela

impressão, ou *impression*, ou *Eindruck* (e.g., a impressão específica SABOR DE CAVIAR), haverá de ser objetivamente X (e.g., a impressão genérica SABOR DE PEIXE) para o sujeito A e objetivamente Y para o sujeito B (e.g., a impressão genérica–específica *sabor de ovas de peixe*), mas sim que o efeito que tal impressão (a impressão intersubjetivamente objetiva SABOR DE CAVIAR) produzir em cada sujeito terá necessariamente de se constituir nele (sujeito) efeito subjetivo (idiossincrático). Com o resultado, por exemplo, de o sujeito A poder formular–expressar o juízo de gosto (*Geschmacksurteil*) *O caviar sabe tão bem!* concomitantemente com o sujeito B formular–expressar o juízo de gosto *O caviar sabe tão mal!*

É que, efetivamente, o ceticismo material decorre, por exemplo, de, com o Pater da “Conclusão,” por derivação de Kant, afirmar que a verdade íntima dos efeitos que impressões (intersubjetivamente) objetivas possam produzir em cada um de nós haverá de permanecer de todo verdade absolutamente privada, e, pois, verdade absolutamente desconhecida de outrem — em virtude de não ser passível de ser comunicada (feita comum) por via de palavras ou de gestos. Como se perceberá ao perceber, por exemplo, que a declaração *Amo-te imenso*, por parte de amante à respetiva amada, mais não poderá ser do que forma verbal, sempre carecida de conteúdo específico. Com a consequência de ela, declaração *Amo-te imenso*, haver de adquirir o conteúdo, por exemplo, que a amada que venho de considerar lhe pudesse dar, exclusivamente na qualidade de conteúdo *decalcado* da experiência (do sentimento) de *Amor imenso* que nela pudesse haver (pudesse viver).

Ora, não é exatamente isso, o que o Pater da “Conclusão” afirma, ao afirmar: “Every one of those impressions is the impression of the individual in his isolation, each mind keeping as a solitary prisoner its own dream of a world”?

É evidente que é.

Repare-se, porém, em que “dream of a world” expressa a ideia *sonho de um mundo concebido, sentido e vivido do mesmo modo por todos ou por vários sujeitos*. O qual é, na verdade, sonho que a esmagadora maioria dos animais humanos tende a sonhar do princípio ao fim de suas respectivas vidas — em resultado de toda a percepção acarretar consigo a convicção natural de que *verdade* que o percecionador pense, veja ou sinta não poderá deixar de ser *verdade* para todos e quaisquer percecionadores.

Pater nada disse, na “Conclusão,” porquanto, que Kant não tivesse sabido ser de todo evidente (já o dei a constatar), bem como nada disse que não esteja ao alcance de cada um de nós, animais humanos, constatar (em sendo disso capaz).

O autor de *Die Bestimmung des Menschen*, Fichte, revela-se incapaz de assentir, tanto conceitual como emocionalmente, ao mundo de objetividade—subjetividade que o Kant da primeira *Crítica* lhe havia dado a constatar. Sendo que é daí, que resulta ele, Fichte, ter passado a incorporar no IDEALISMO SUBJETIVO, de Kant, “the concept of an absolute” (no dizer escolar de Gordon Mckenzie).

Fichte, por tanto, revela-se de todo incapaz de assentir a que a Condição Humana seja o que é e haverá de continuar a ser. Ao passo que Pater, com maturidade admirável, se limitou a constatar as limitações que a própria Condição Humana nos impõe — ainda que o haja feito, pelo menos no tempo dele, para benefício de quantos denominou “God’s silly sheep,” (MS, p. 71) e, por consequente, para benefício de “ovelhas” tão incapazes quanto o próprio Fichte de assentir à Condição Humana. De par a par, porém, para benefício de “ovelhas” incapazes, de todo ao contrário de Fichte, de compreender a própria Condição Humana. E, pois, incapazes de compreender a sua própria condição de “ovelhas” humanas. Bem como, por consequência, incapazes de beneficiar do benefício da constatação de Pater.

Por seu lado, e sem nos dar razões que nos forcem a concordar com ela, nem com convicção nem sem convic-

ção, Helen Hawthorne Young é da opinião de que, “In 1868, in the essay which became the *Conclusion* to his *Studies in the Renaissance*, Pater wrote his version of Hume.”⁷⁹

Não irei, sequer, propor que essa afirmação mereça comentário. — Em virtude de já ter dado a constar (*vide supra*, 6.2., pp. 12–15) que a “Conclusão” nos confronta com Pater a descrever o conhecimento humano dos mundos exterior e interior de modo que necessariamente pressupõe esposamento da teoria do conhecimento de Kant tanto quanto o passo de “Coleridge’s Writings” que tenho vindo a comentar pressupõe. Isto é, o passo daquele seu segundo ensaio em que, como pus em evidência (*vide supra*, 6.2., pp. 12–15) e estou a confirmar, Pater rejeita a própria teoria do conhecimento de Kant em termos que necessariamente constituem assentimento a ela. (Mais correto do que afirmar que Pater ali *rejeita* a teoria do conhecimento de Kant, seria, afinal, afirmar que Pater ali *enjeita* tal teoria do conhecimento.)

Sem mais delongas, retorno, por tanto, ao percurso que até aqui nos há trazido. Isto é, ao percurso que daqui em diante me irá permitir demonstrar, à semelhança do que já fiz com relação às teorias do conhecimento do RACIONALISMO e do IDEALISMO ABSOLUTO em geral, que a epistemologia que Hume professa de modo algum se ajusta à descrição que Pater nos fornece, de ponto de vista necessariamente kantiano, das características gerais de “every theory of perception”. (cw, p. 120)

No caso de, após eu ter terminado tal tarefa, o leitor estimar que encetei demonstração bem sucedida, terei, então, concretizado o objetivo principal do presente capítulo deste trabalho. Nomeadamente, o objetivo de comprovar, para o denominar com a devida latitude conceitual, o CARÁCTER KANTIANO da teoria do conhecimento que Pater esposou. Bem como o objetivo de comprovar isso mesmo através de dar a constatar (i) quer que a epistemologia kantiana efetivamente se adequa à descrição do conhecimento humano dos mundos exterior e interior que Pater encetou no início da sua carreira e acatou de

então em diante, (ii) quer que acontece o contrário, no caso das restantes epistemologias que o pensamento filosófico moderno (pós-renascentista) criou ou adaptou—recriou (partindo do Mundo Antigo). Ou seja, quer que acontece o contrário nos casos das epistemologias que são características em geral, pela ordem que, por conveniência, lhes dei, do RACIONALISMO, do IDEALISMO ABSOLUTO e do EMPIRISMO.

6.7.2. A epistemologia de Hume, na qualidade de representante da epistemologia do Empirismo Psíquico

De acordo com Hume, “All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds”. Nomeadamente, “*Impressions and ideas.*”

Por IMPRESSIONS, Hume entende “Those perceptions, which enter with most force and violence... all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul.”

Por IDEA, Hume entende “the faint images of these (impressions) in thinking and reasoning.”

De acordo com Hume, a diferença que haverá de subsistir entre “impressions” e “ideas” será, por conseguinte, a diferença que subsiste “betwixt feeling and thinking.”⁸⁰ Isto é, entre (i) sensibilidade, considerada quer *qua* sensibilidade externa (“sensations”), quer *qua* sensibilidade interna (“passions and emotions”), e (ii) cognição (“thinking and reasoning”).

“Perceptions” — “impressions” e “ideas” — subdividem-se, para Hume, em “*Simple and Complex.*”

IMPRESSÕES SIMPLES e IDEIAS SIMPLES são “such as admit of no distinction nor separation.”

Contrariamente, IMPRESSÕES COMPLEXAS e IDEIAS COMPLEXAS são as que “may be distinguished into parts.”

IMPRESSÃO SIMPLES, a impressão que será produzida no senciente por “[an] isolated sensible quality”, no dizer de Pater, será impressão produzida no próprio senciente

(*sentiendum*) por causa exterior cujo efeito nele se configure, por exemplo, sentido (*sensum*) *qua* uma ou outra cor específica.

Inversamente, IMPRESSÃO COMPLEXA será conjunto de impressões simples cujo efeito se configure, no senciente (*sentiendum*), sentido (*sensum*) *qua* “objects of the world about us” — de novo, no dizer de Pater.

Como o próprio Hume afirma: “Tho’ a particular colour, taste, and smell are qualities all united together in this apple, ‘tis easy to perceive they are not the same, but are at least distinguishable from each other.”⁸¹

Não nos interessa, aqui, a distinção que Hume estabelece entre (i) “impressions of sensation”, as impressões que acabámos de considerar, e (ii) “impressions of reflexion” ou “passions, desires, and emotions”. O que nos interessa é que, tendo, como se viu, dividido as perceções em (i) impressões simples e impressões complexas e, por outro lado, (ii) ideias simples e ideias complexas, Hume afirma:

The examination of our sensations belongs more to the anatomists and natural philosophers than to moral; and therefore shall not at present be enter’d upon. ...the impressions of reflection, viz. passions, desires, and emotions, ...principally deserve our attention... [and] arise mostly from ideas....⁸²

Com estas palavras em mente, R. S. Woolhouse afirma:

If impressions and ideas of sensation cause impressions of reflection, what is *their* cause? Why do these make their ‘appearance in the soul’ in the first place? Hume does not care much about this, as he is more interested in sensory impressions and ideas, and their effects *once we have them*. He does speak of their arising from ‘the application of objects to the external organs’, but though, unlike Locke, he thinks that there need be no special mystery as to

why events in the material world should have mental effects, the physical details of this are for the physiologist to find. He also speaks of their arising from ‘unknown causes’ which are ‘perfectly inexplicable by human reason’; and what he has in mind here is the sort of metaphysical question which concerned Malebranche and Berkeley: the question whether they are produced by an external world or by God. Again, though, this is not ‘material to our present purpose’. This refusal to interest himself in questions which go beyond the immediate facts of experience is a further empiricist strand in his thought.⁸³

Temos, portanto, que, como atrás disse, Hume não tenta explicar quer a causa das nossas “impressões sensíveis” (*impressions of sensation*), quer a origem da unidade ou da coesão fenoménica que, enquanto “impressões sensíveis complexas”, elas apresentam.

Ora, daqui, decorre o seguinte.

Por um lado, que, tanto em “Coleridge’s Writings” como na conclusão a *The Renaissance*, deparamos com Pater a partir do princípio, com Kant, de que a perceção de “objects of the world about us” se inicia com “isolated sensible qualities”, e, pois, com “a threadlike stream of colours, sounds, odours” que se sucedem umas às outras presente (*p*) a seguir a presente (e.g., $p^1 \text{COR}_A$, $p^2 \text{SOM}_A$, $p^3 \text{ODOR}_A$, $p^4 \text{COR}_B$, $p^5 \text{SOM}_B$, $p^6 \text{ODOR}_B$, etc.), ao invés de ocorrerem de par a par, ou em simultâneo, presente (*p*) a seguir a presente (e.g., $p^1 \text{COR}_A, \text{SOM}_A, \text{ODOR}_A$, $p^2 \text{COR}_B, \text{SOM}_B, \text{ODOR}_B$, etc.)

Por outro lado, que deparamos com Hume, tal como os restantes epistemólogos do EMPIRISMO, a partir do princípio contrário de que se não torna necessário *desconstruir* “the objects of the world about us” em “isolated sensible qualities”. O qual é princípio que jamais poderia exigir *reconstrução* do objeto que, por seu turno, exigisse “to explain... that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us.” (cw, p. 120)

Isso significa, sem mais, que deparamos com Hume a alicerçar toda a sua epistemologia em diversidade ou pluralidade *dada* (“colours, sounds, odours”) cujos singulares se constituam unidade coerente e contínua (unidade-na-diversidade) determinada objetivamente — ao invés, pois, de unidade determinada intersubjetivamente ou, *tout court*, subjetivamente. Sendo que deparamos com o próprio Hume a proceder assim em resultado de assumir que a própria unidade de “objects of the world about us” se constitui *dado* objetivo cuja origem ou causa suprassensível não carece de explicação, não obstante ele mesmo, Hume, afirmar que “there are not any two impressions which are perfectly inseparable”⁸⁴

É verdade que, tal como Pater, Hume se mostra consciente de a *construção* do nosso conhecimento de “objects of the world about us” exigir “união ou coesão.” No caso dele, Hume, trata-se, porém, de “[a] union or cohesion among our simple ideas”;⁸⁵ não, como no caso de Pater, de associação ou coesão (“associative power”) entre as nossas impressões sensíveis simples (“isolated sensible qualities”).

A certa altura do seu *Treatise*, Hume afirma: “Here is a kind of *Attraction*, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many as various forms.”⁸⁶

Ora, ao lermos essas palavras, não poderá deixar de nos ser evidente que a própria forma como Hume descreve a “união ou coesão” que a imaginação (*imagination*) haverá de criar “among our simple ideas” demonstra o seguinte.

Por um lado, que ele entende tal “união ou coesão” de carácter imaginativo como “união ou coesão” que haverá de compartilhar semelhança (“as extraordinary effects as”) com a “união ou coesão” que as nossas impressões sensíveis complexas (“objects of the world about us”) inevitavelmente apresentam, na pressuposta qualidade de unidade objetivamente determinada ou *dada*.

Por outro lado, que, não obstante, a semelhança a que me refiro é de todo abolida pelo facto de a “união ou coesão” entre as impressões sensíveis complexas (“objects of the world about us”) ocorrer “in the natural world”, e, pois, se configurar “união ou coesão” de carácter real ou *objetivo*, ao passo que a “união ou coesão” que a imaginação (*imagination*) haverá de criar “among our simple ideas” terá de ocorrer “in the mental world”, com a consequência de, pelo contrário, se configurar “união ou coesão” de carácter ideal ou *subjetivo*.

Não esqueçamos que, tanto num caso como no outro, tanto no caso de “união ou coesão” de índole sensitiva como no caso de “união ou coesão” de índole cognitiva, se trata, para Hume, de “união ou coesão” entre objetos (sentidos ou pensados), e não entre sensações isoladas (“isolated sensible qualities”), as quais, de acordo com Pater, via de Kant, haverão, pelo contrário, de se constituir objeto-em-devir, e de carecer, por isso, elas mesmas, de união ou coesão”.

Quanto venho de pôr em pauta é, aliás, de todo corroborado pelo facto de, ao pretender exemplificar os “princípios universais” de acordo com os quais a atracção (*Attraction*) de carácter ideal-subjetivo configura ideias complexas (*qua* unidade-na-diversidade) a partir de ideias simples (*qua* diversidade), Hume transitar, confusamente, para o âmbito (*real-objetivo*) das relações através das quais “two objects are connected together in the imagination”.⁸⁷ Vejamos.

Hume começa por afirmar:

Were [simple] ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou'd join them; and 'tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do) without some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another.⁸⁸

Ao lermos isto mantendo em mente a conceção de “ideia simples” que já vimos Hume defender, convencer-nos-emos inevitavelmente de que “bond of union” ou “associating quality” haverá de ter referência a “força associativa” (no dizer de Pater) de índole cognitiva que garanta, por exemplo, o seguinte: que, ao concebermos a ideia complexa LARANJA, as ideias simples que entrem (cognitivamente) na composição dela, ideia LARANJA, sejam, de facto, ideias (simples) que correspondam (cognitivamente) às impressões simples que entram (sensivelmente) na composição da impressão sensível complexa LARANJA.

Mais ainda nos convenceremos disso mesmo, sem dúvida, ao depararmos com Hume a afirmar imediatamente a seguir que “the principles of union or cohesion among our simple ideas”,⁸⁹ “from which this association arises, and by which the mind is... convey’d from one idea to another”, são os princípios de “*Resemblance, Contiguity in time or place, and Cause and Effect.*”⁹⁰

Interessa-nos, aqui, sobretudo o princípio de “*Contiguidade no tempo ou espaço*” (“*Contiguity in time or place*”), uma vez que é o princípio que tem aplicação de modo mais evidente ao exemplo que venho de dar: o exemplo “ideia complexa LARANJA”. Isto é, uma vez que, chegados aonde nos encontramos, nada nos há levado a concluir que Hume não pretenda pôr em evidência, por exemplo, o seguinte: que a contiguidade no tempo e no espaço que ocorre invariavelmente entre as impressões simples que constituem a impressão complexa LARANJA prova ser “[the] bond of union” ou “[the] associating quality” que garante que as ideias simples que entrem na constituição da ideia complexa LARANJA correspondam (cognitivamente) às próprias impressões simples que invariavelmente constituem (sensivelmente) a impressão complexa LARANJA — ao invés de corresponderem a outras impressões simples (em parte ou no todo).

Acontece, porém, que, como atrás disse, quando Hume pretende exemplificar as palavras que citei no penúltimo parágrafo, transita, abrupta e incoerentemente, do

nível qualitativo das relações entre as IDEIAS SENSÍVEIS SIMPLES para o nível substantivo das relações entre as IMPRESSÕES SENSÍVEIS COMPLEXAS, e daí para o nível das IDEIAS SENSÍVEIS COMPLEXAS.

A compreensão do que pretendo dizer implica perceber o seguinte:

1. que, de acordo com Hume, a contiguidade no tempo e no espaço que ocorre invariavelmente entre o conjunto de impressões simples LARANJA (o conjunto das qualidades sensíveis COR-LARANJA, PALADAR-LARANJA, TEXTURA-LARANJA, etc.) se constitui “[the] bond of union” entre essas mesmas impressões simples, sob o aspeto de “atração” (“attraction”) de índole sensível sem a qual jamais nos seria possível sentir a impressão complexa (substantiva) LARANJA;

2. que, em vista disso, seria de esperar que Hume evidenciasse que a contiguidade de carácter sensível que acabo de mencionar se constitui, de igual modo, “bond of union” invariável entre as ideias simples LARANJA (o conjunto das ideias simples COR-LARANJA, PALADAR-LARANJA, TEXTURA-LARANJA, etc.), sob o aspeto de “atração” (“attraction”) de índole cognitiva sem a qual jamais nos seria possível pensar a ideia complexa (substantiva) LARANJA;

3. que, de acordo com Hume, a contiguidade de carácter sensível que venho de mencionar terá de operar não só ao nível (qualitativo) do conjunto das impressões simples LARANJA X, por exemplo, mas também, não menos por exemplo, ao nível (substantivo) da impressão complexa LARANJA X;

4. que, em virtude de contiguidade de carácter sensível, a diversidade de singulares sensíveis qualitativos LARANJA — o conjunto de impressões simples LARANJA, — por exemplo, é passível de ser descrito assim: p^1 COR-LARANJA_A | PALADAR-LARANJA_A | TEXTURA-LARANJA_A | | p^2 COR-LARANJA_B | PALADAR-LARANJA_B | TEXTURA-LARANJA_B | etc.

5. que, por conseguinte, *qua* unidade-na-diversidade de singulares sensíveis qualitativos, a impressão complexa LARANJA — a impressão substantiva LARANJA, — por

exemplo, é passível de ser descrita assim: p^1 COR-LARANJA_A – PALADAR-LARANJA_A – TEXTURA-LARANJA_A | | p^2 COR-LARANJA_B – PALADAR-LARANJA_B – TEXTURA-LARANJA_B | | etc.;

6. que, em 4. (atrás), a contiguidade no tempo e no espaço nos surge sob o aspeto de contiguidade invariável entre os constituintes (as impressões simples) do conjunto de impressões LARANJA (o conjunto das qualidades sensíveis COR-LARANJA, PALADAR-LARANJA, TEXTURA-LARANJA, etc.);

7. que, em 4. (atrás), por conseguinte, a contiguidade no tempo e no espaço se constitui “bond of union” não entre (i) a unidade sensitivo-substantiva p^1 LARANJA (COR-LARANJA_A – PALADAR-LARANJA_A – TEXTURA-LARANJA_A) e (ii) a unidade sensitivo-substantiva p^2 LARANJA (COR-LARANJA_B – PALADAR-LARANJA_B – TEXTURA-LARANJA_B), mas sim entre (i) as unidades sensitivo-qualitativas p^1 COR-LARANJA_A | PALADAR-LARANJA_A | TEXTURA-LARANJA_A), (ii) entre as unidades sensitivo-qualitativas p^2 COR-LARANJA_B | PALADAR-LARANJA_B | TEXTURA-LARANJA_B), (iii) entre as unidades sensitivo-qualitativas p^3 , etc.;

8. que, em 5. (atrás), pelo contrário, a contiguidade no tempo e no espaço nos surge sob o aspeto de contiguidade invariável entre sucessivos conjuntos de impressões LARANJA (entre sucessivas impressões complexas LARANJA);

9. que, em 5. (atrás), por conseguinte, a contiguidade no tempo e no espaço se constitui, agora sim, “bond of union” entre (i) a unidade sensitivo-substantiva p^1 LARANJA (COR-LARANJA_A – PALADAR-LARANJA_A – TEXTURA-LARANJA_A) e (ii) a unidade sensitivo-substantiva p^2 LARANJA (COR-LARANJA_B – PALADAR-LARANJA_B – TEXTURA-LARANJA_B);

10. que Hume instaura *simetria* tanto entre (i) impressões simples (ii) e ideias simples quanto entre (i) impressão complexa (ii) e ideia complexa;

11. que, por conseguinte, Hume instaura *simetria* tanto entre (i-A) o nível qualitativo da diversidade (sensível) IMPRESSÕES SIMPLES e (i-B) o nível qualitativo da diversidade (cognitiva) IDEIAS SIMPLES quanto entre (ii-A) o nível qualitativo da unidade-na-diversidade (sensível) IMPRESSÃO COMPLEXA e (ii-B) o nível qualitativo da unidade-na-diversidade (cognitiva) IDEIA COMPLEXA;

12. que em vista disso, seria de esperar que, ao pretender explicitar, por exemplo, o princípio de “*Contiguidade no tempo ou espaço*”, Hume transitasse sistematicamente do nível sensitivo-qualitativo (i-A) para o nível cognitivo-qualitativo (i-B), de par a par com transitar sistematicamente do nível sensitivo-substantivo (ii-A) para o nível cognitivo-substantivo (ii-B).

Como estava a dizer atrás, não é com isso, porém, que se depara, não obstante ele, Hume, começar por criar em nós convicção de havermos de deparar com isso mesmo.

Na realidade, como já indiciei, depara-se com Hume a transitar, incoerentemente, do nível cognitivo-qualitativo (i-B) para o nível sensitivo-substantivo (ii-A), e deste para o nível cognitivo-substantivo (ii-B).

Ouçamo-lo, de novo, a falar das relações entre o nível cognitivo-qualitativo (i-B) e o nível cognitivo-substantivo (ii-B):

Were [simple] ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou'd join them; and 'tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do) without some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another.

Como tenho vindo a dizer, seria de esperar que Hume identificasse tal “bond of union” ou “associating quality” de índole cognitivo-subjetiva com “bond of union” ou “associating quality” de índole sensitivo-objetiva. Sendo que, por conseguinte, seria de esperar que transitasse:

1. de “bond of union” de índole cognitiva ao nível cognitivo-qualitativo (i-B) para “bond of union” de índole sensitiva ao nível sensitivo-qualitativo (i-A);

2. de “bond of union” de índole cognitiva ao nível cognitivo-substantivo (ii-B) para “bond of union” de índole sensitiva ao nível sensitivo-qualitativo (i-B).

De novo, não é com isso, que se depara.

Na citação anterior, ouvimo-lo falar de “bond of union” do nível (i-B), de diversidade cognitivo-qualitativa, na qualidade de “bond of union” sem o qual se não poderia deparar, ao nível (ii-B), com unidade-na-diversidade cognitivo-substantiva (com ideia complexa) invariante e adequada à respetiva unidade-na-diversidade sensitivo-substantiva (à respetiva impressão complexa).

Vejamo-lo, agora, a transitar, inevitavelmente, de “bond of union” do nível cognitivo-qualitativo (i-B) para “bond of union” do nível sensitivo-substantivo (ii-A), e deste para “bond of union” do nível cognitivo-substantivo (ii-B)

‘Tis likewise evident, that as the senses, in changing their objects, are necessitated to change them regularly, and take them as they lie *contiguous* to each other, the imagination must by long custom acquire the same method of thinking, and run along the parts of space and time in conceiving its objects.⁹¹

Na verdade, Hume dá-se-nos a ver a transitar, por exemplo, do nível da diversidade das qualidades cognitivas LARANJA (equivalente a “[simple] ideas” no passo que citei antes deste) para o nível das unidades-na-diversidade sensíveis p^1 LARANJA x_1 | p^2 LARANJA x_2 | p^3 LARANJA x_3 (equivalente a “objects... as they lie *contiguous* to each other”, no último passo que citei). Bem como a transitar daí para, por exemplo:

1. o nível HOMOGÉNEO das unidades-na-diversidade cognitivas CONCRETAS (o nível das ideias complexas concretas) p^1 IDEIA-DE-LARANJA x_1 | p^{20} IDEIA-DE-LARANJA x_2 | p^{90} IDEIA-DE-LARANJA x_3 ;

2. o nível HETEROGÉNEO das unidades-na-diversidade cognitivas CONCRETAS (o nível das ideias complexas concretas) p^1 IDEIA-DE-LARANJA x_1 | p^{20} IDEIA-DE-BANANA x_1 | p^{90} IDEIA-DE-MORANGO x_1 ;

3. o nível das unidades-na-diversidade cognitivas ABSTRATAS (o nível das ideias complexas abstratas) p^1 IDEIA-

-DE-FRUTA (genérica) | p^{20} IDEIA-DE-LARANJA (específica) | p^{90} IDEIA-DE-BANANA (específica).

A que se ficará a dever, deparamos com Hume a proceder assim?

Manifestamente, em resultado de ele, Hume, conceber “bond of union” ao nível sensitivo-qualitativo das impressões simples LARANJA, por exemplo (das impressões p^1 COR-LARANJA_A | PALADAR-LARANJA_A | TEXTURA-LARANJA_A), sob o aspeto de “atração” (“attraction”) objetivamente determinada ou *dada*, com a consequência de partir do princípio de que sempre haverá de se tratar de “bond of union” que a si mesmo se explique. Por exemplo, na qualidade de contiguidade no tempo e no espaço que, sem mais, sempre haverá de fazer que a sensação complexa LARANJA, por exemplo, devesse no senciante a unidade-na-diversidade sensitivo-substantiva p^1 LARANJA, ao invés de a diversidade sensitivo-qualitativa p^1 COR-LARANJA_A | PALADAR-LARANJA_A | TEXTURA-LARANJA_A.

Quanto venho de dizer implica o seguinte.

Por um lado, que, sem sombra de dúvida, se depara com Hume a conceber o OBJETO de modo assaz diferente do modo como Pater o entende, com a consequência de, efetivamente, se não aplicar de todo à epistemologia de Hume, a afirmação, por parte do próprio Pater, de que “What every theory of perception has to explain is that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”.

Por outro lado, que, sem sombra de dúvida, se depara com Hume a conceber “bond of union” de índole real-objetiva na qualidade de “associating quality” que, com se explicar a si mesma, haverá, inevitavelmente, de explicar a origem e o *modus operandi* de “bond of union” de índole ideal-subjetiva.

Por outro lado, ainda, que, por conseguinte, Hume se nos revela preocupado com explicar não a origem e o *modus operandi* da coesão cognitivo-qualitativa que garante que as ideias complexas se mantenham, vez a vez, idênticas a si mesmas e às correspondentes sensações

complexas, mas sim a origem e o *modus operandi* da nossa noção fictícia de SUBSTÂNCIA MATERIAL. Isto é, da nossa noção fictícia de que “[the] objects of the world about us” (no dizer de Pater) se re-atualizam, no decorrer do tempo, presente (*p*) a presente (*p*), sob o aspeto substantivo de objetos numericamente idênticos.

Com vista a perceber cabalmente o que acabo de dizer, considere-se o seguinte:

1. que a noção fictícia que venho de mencionar é *conditio sine qua non* de a percepção de “[the] objects of the world about us” acarretar consigo a convicção inelutável de esses mesmos objetos permanecerem os mesmos em cada sucessivo presente (*p*);

2. que, por conseguinte, é dessa mesma noção fictícia de SUBSTANCIALIDADE MATERIAL, que resulta pressupormos perceber não só, por exemplo, feixe de qualidades LARANJA em contínua mutação, mas também substrato LARANJA — substrato que garanta que LARANJA X se mantenha substancialmente *a mesma* de par a par com as suas qualidades (os seus atributos) se encontrarem em contínua mutação (em contínuo devir);

3. que, sendo assim, é, de igual forma, em resultado de tal noção fictícia, que a percepção LARANJA X, por exemplo, se revela passível de ser descrita não do seguinte modo: p^1 LARANJA A (COR-LARANJA_A | PALADAR-LARANJA_A | TEXTURA-LARANJA_A) | p^{10} LARANJA J (COR-LARANJA_J | PALADAR-LARANJA_J | TEXTURA-LARANJA_J) | p^{24} LARANJA X (COR-LARANJA_X | PALADAR-LARANJA_X | TEXTURA-LARANJA_X), etc., não, efetivamente, desse modo, que é como Pater descreve a percepção de “external objects” na conclusão a *The Renaissance*, nisso se revelando do lado da epistemologia de Kant — não, efetivamente, desse modo, mas sim assim: p^1 LARANJA X (COR-LARANJA_A — PALADAR-LARANJA_A — TEXTURA-LARANJA_A) | p^{10} LARANJA X (COR-LARANJA_J — PALADAR-LARANJA_J — TEXTURA-LARANJA_J) | p^{24} LARANJA X (COR-LARANJA_X — PALADAR-LARANJA_X — TEXTURA-LARANJA_X), etc.

A esse respeito, ouçamos o próprio Hume:

...two objects are connected together in the imagination, not only when the one is immediately resembling, contiguous to, or the cause of the other, but also when there is interposed betwixt them a third object, which bears to both of them any of these relations. ⁹²

De acordo com Hume, pensamos (imaginamos) e afirmamos, por exemplo, o seguinte: *A laranja que estou a comer AGORA é a MESMA laranja que comprei na SEMANA PASSADA.* Ou seja, pensamos (imaginamos) e afirmamos que LARANJA¹⁰⁰⁰ (*laranja que estejamos a comer AGORA*) terá, por força, de ser numericamente idêntica a LARANJA¹ (*laranja que hajamos comprado na SEMANA PASSADA*).

De igual modo de acordo com Hume, pensamos (imaginamos) e afirmamos isso mesmo convictamente em virtude de se deparar com parecença (“resemblance”) entre LARANJA¹⁰⁰⁰ e LARANJA¹, bem em virtude, possivelmente, de se deparar com contiguidade (“contiguity”) no espaço entre LARANJA¹⁰⁰⁰ e LARANJA¹. Isto é, pensamos (imaginamos) e afirmamos isso mesmo convictamente em virtude de, ao se deparar com tal parecença e, possivelmente, com tal contiguidade, a imaginação unir-associar numa só ideia complexa concreta (a ideia LARANJA X) (i) ideia complexa concreta LARANJA X¹⁰⁰⁰ e (ii) ideia complexa concreta LARANJA X¹.

Temos, por conseguinte, que a unidade sintética ou associação que Hume considera nos confronta sobretudo, como atrás disse, não só com “bond of union” (ou associação) de índole cognitivo-substantiva, mas também com “bond of union” (ou associação) que *opera* entre duas ou mais ideias complexas — cada uma delas *qua*, precisamente, unidade-na-diversidade cognitivo-substantiva, — ao invés de *operar* entre ideias simples, *qua* diversidade qualitativamente configuradora de tais ideias complexas (de tais unidades-na-diversidade cognitivo-substantivas).

Bem como temos, de modo assaz corroborativo da não-identidade que o presente capítulo tem em vis-

ta provar, a não-identidade com que se depara entre a epistemologia de Pater e a do EMPIRISMO em geral — bem como temos, dizia, que, por conseguinte, “[the] bond of union” com que Hume entra em conta de modo algum se configura a “força associativa” (cw, p. 120) ou a “força coesiva” (REN, p. 235) de que Pater fala, com os olhos postos (conscientemente ou não) na epistemologia de Kant. Isto é, de modo algum se configura “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us.” (cw, p. 120).

Agora, ocorre que de modo algum se deverá estranhar que, contrariamente a Pater, na esteira de Kant, Hume não haja pretendido por em evidência a circunstância de a associação entre ideias simples ocasionar no *sentiens-percipiens* convicção de as ideias complexas de OBJETOS EXTERIORES equivalerem a unidade-na-diversidade de índole ontológica invariável (não obstante se configurarem tão-somente unidade-na-diversidade de carácter cognitivo-substantivo).

O mesmo é dizer, ocorre que de modo algum se deverá estranhar que, pelo contrário, Hume haja pretendido pôr em evidência, isso sim, a circunstância de a associação entre ideias complexas concretas (e.g., as ideias LARANJA¹⁰⁰⁰ e LARANJA¹) ocasionar no *sentiens-percipiens* convicção de se deparar com unidade ontológica numericamente idêntica entre as respectivas impressões complexas (ou objetos exteriores). Ou, então, a circunstância de a associação entre ideias complexas abstratas (e.g., a ideia de CAUSA LARANJA e a ideia de EFEITO SABOR-A-LARANJA) ocasionar no *sentiens-percipiens* convicção (antecipação—expectativa) de haver de se deparar com nexos apodítico entre as respectivas impressões complexas (e.g., a impressão complexa CAUSA LARANJA¹⁰⁰ e a impressão complexa EFEITO SABOR-A-LARANJA³⁰).

Não foi a crítica que Hume fez ao conceito de CAUSA E EFEITO — o terceiro e mais importante dos seus três “princípios universais” de associação de ideias, — ⁹³ o que, afinal, mais o distinguiu?

Não foi essa mesma crítica, afinal, o que fez Kant acordar de sua sonolência dogmática?

Ora, se estendermos essa crítica aos restantes princípios de ASSOCIAÇÃO DE IDEIAS, ao invés de a confinarmos ao princípio de CAUSA E EFEITO, não poderemos deixar de constatar que ela (crítica) decorre:

1. de defesa de que a associação de ideias resulta apenas de hábito criado em nós, *qua percipientes–sentientes*, por observação ininterrupta de constância e de coerência por parte das nossas impressões sensíveis;

2. de defesa de que, sendo assim, tal constância e tal coerência poderão deixar de se dar a sentir–percecionar a qualquer momento;

3. de defesa, finalmente, de que, por conseguinte, tal constância e tal coerência poderão revelar-se constância e coerência efetivamente não apodíticas.

Chegados aqui, não poderá deixar de ser evidente que, de acordo com Hume e o EMPIRISMO em geral, terá de ocorrer o seguinte:

1. que, não obstante não serem de carácter apodítico, a constância e a coerência que a associação (sensitivo-qualitativa) de impressões sensíveis simples conferirá a cada impressão sensível complexa haverão de se constituir causa objetiva (não, efeito intersubjetivo) da constância e coerência que determinarão a associação de ideias complexas, concretas e abstratas;

2. que, por conseguinte, constância e coerência de índole sensitivo-qualitativa haverão de ser constitutivas de constância e coerência de índole cognitivo–qualitativa, e não ao contrário;

3. que, não menos por conseguinte, constância e coerência de índole sensitivo-qualitativa haverão de se manter anteriores e desvinculadas de constância e coerência de índole cognitivo–qualitativa, e não ao contrário;

4. que 1., 2. e 3. (atrás) haverão de ter validade também ao entrar em linha de conta com constância e coerência entre re-atualizações sucessivas, presente a presente, de impressões complexas, na qualidade de constância

e coerência sensitivo-substantivamente determinantes de constância e coerência cognitivo-substantivas;

5. que, em face de 4. (atrás), o efeito retroativo-subjetivo (*a posteriori*) que constância e coerência cognitivo-substantivas haverão de ter sobre sensação-percepção de constância e coerência sensitivo-substantivas se confinará a convicção de estas últimas (constância e coerência sensitivo-substantivas) se constituírem constância e coerência ontológicas de carácter apodítico.

De quanto venho de expor, resulta inequivocamente que, de acordo com Hume e o EMPIRISMO em geral, mas em desacordo com Pater, a objetividade não-apodítica da nossa experiência de “objects of the world about us” haverá de preceder — e, pois, de não se encontrar constitutivamente determinada por — toda e qualquer associação fictícia de ideias que a nossa imaginação possa efetuar.

Bem com resulta, por conseguinte, que a objetividade não-apodítica da nossa experiência de “objects of the world about us” haverá de radicar em *dado* sensível cuja unidade-na-diversidade se configure, por si só, à parte de toda e qualquer intersubjetividade *a priori*, constância e coerência de carácter ontológico. Isto é, haverá de radicar em *dado* sensível cuja unidade-na-diversidade se configure “construção” objetiva. Muito ao invés, pois, de se configurar, Pater *dicit*, “a threadlike stream of colours, sounds, odours”. (cw, p. 120) A qual, de acordo tão-somente com Kant e, via dele, com o próprio Pater, terá de ser “corrente” (“stream”) de “impressões sensíveis simples” com que se depare ao considerar a matéria objetiva original a que a atividade sintética subjetiva do entendimento concederá, via da imaginação, permanência, regularidade e coerência.

Como Emanuele Severino põe em evidência, o facto de “A descrição... da experiência [se] torna[r]... em Hume... autónoma em relação ao fundo”, em relação à realidade-em-si, não obsta a que, segundo ele, “a disposição dos objetos da experiência se apresent[e] como um simples *facto*”; isto é, não obsta a que “Todas as leis da natureza exprim[a]m... uma regularidade de facto nos fe-

nómenos”. Ainda que se trate apenas de regularidade que “se pode tornar vã de um momento para o outro.”⁹⁴

De tudo o que acabo de dizer, resulta que não pode deixar de ser verdade que, face à circunstância de que “his principles of association of ideas are different from those for impressions,” “Hume is untrue to his official story that the difference between ideas and impressions is simply one of degree of liveliness.”⁹⁵ Sendo que essa mesma verdade implica a verdade de Hume, contrariamente a Kant e Pater, não conceber que a percepção se configure ato em que “Neither matter nor form can be perceived asunder,” em virtude de ambas, impressões (matéria) e ideias (forma), devirem “unite[d] into the many-coloured image of life.” (cw, p. 120) Isto é, dito por outras palavras, implica a verdade de Hume conceber a matéria na qualidade de *dato* que se explica a si mesmo, e, de, em resultado, virar a sua atenção sobretudo para o domínio da forma, sob o aspeto de domínio de associação de ideias. Como Woolhouse afirma, após se ter referido aos três princípios de associação de ideias que Hume considera (de SEMELHANÇA, de CONTIGUIDADE e de CAUSA E EFEITO):

Are there any similar principles for association of impressions [similar to those for association of ideas]? For impressions of *sensation* Hume would presumably say there are. In our experience of snow there is often an association of impressions of coldness and whiteness; and the reason for this lies partly in the physiology of perception, partly in facts about snow. But any inquiry into this would be the business of natural, and not moral, science.... The impressions of reflection, however, those secondary impressions which are caused not by objects acting on our senses, but by perceptions [or ideas] of sensation, are Hume’s business. Indeed, since they are what constitutes our passions and moral sentiments, they are what “principally deserve our attention”.⁹⁶

6.7.3. Pater, os críticos de Pater, e o pressuposto de a epistemologia que Pater defende ser a epistemologia, empirista, de Hume: segundo momento

Como, atrás, disse, alguns dos críticos de Pater têm-se esforçado por pôr em evidência “the strict Humean sensationalism of the ‘Conclusion’”, no dizer de F. C. McGrath.⁹⁷ Sendo que a razão de ser desse seu esforço reside sobretudo na circunstância de ser fácil pressupor haver semelhança efetiva entre (i) os termos em que Hume nega ent(e)idade a substância tanto material como espiritual e (ii) os termos em que, naquele seu escrito (a “Conclusão”), Pater descreve, por influência do seu conhecimento da epistemologia de Kant, o que “the whole physical life” (REN, p. 233) e “the inward world of thought and feeling” (REN, p. 234) são a partir do momento em que “reflexion begin to play upon those objects” (REN, p. 235) “of the world about us”. (cw, p. 120)

Tendo concluído que “the idea of *substance*” não pode ter origem nem em “the impressions of sensation”, nem em “the impressions of reflection”, Hume conclui que “We have therefore no idea of substance, distinct from that of a collection of particular qualities”. Segundo ele, portanto, “The idea of substance”, a ideia de SUBSTÂNCIA MATERIAL,

...is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned to them, by which we are able to recall, either to ourselves or other, that collection.⁹⁸

○ mesmo haverá de acontecer com o Eu, entendido *qua* SUBSTÂNCIA MENTAL, a respeito do qual Hume afirma:

...we may observe, that what we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and supos’d,

th'o falsely, to be endowed with a perfect simplicity and identity.⁹⁹

Ora, não poderá deixar de ser notório, quão fácil é efetivamente pressupor, à primeira vista, deparar-se *stricto sensu* com estas concepções de SUBSTÂNCIA MATERIAL e de SUBSTÂNCIA MENTAL na “Conclusão,” a qual, afinal, consiste sobretudo em reiteração da epistemologia que Pater esposou pela primeira vez em “Coleridge’s Writings,” e a qual, sendo assim, dificilmente poderia sequer descrever “our physical life” em termos que se não encontrassem determinados por essa mesma epistemologia:

Let us begin with that which is without — our physical life. Fix upon it in one of its more exquisite intervals, the moment, for instance, of delicious recoil from the flood of water in summer heat. What is the whole physical life in that moment but a combination of natural elements to which science gives their names? But those elements, phosphorus and lime and delicate fibres, are present not in the human body alone: we detect them in places most remote from it. Our physical life is a perpetual motion of them — the passage of the blood, the waste and repairing of the lenses of the eye, the modification of the tissues of the brain under every ray of light and sound — processes which science reduces to simpler and more elementary forces. Like the elements of which we are composed, the action of these forces extends beyond us: it rusts iron and ripens corn. Far out on every side of us those elements are broadcast, driven in many currents; and birth and gesture and death and the springing of violets from the grave are but a few out of ten thousand resultant combinations. That clear, perpetual outline of face and limb is but an image of ours, under which we group them — a design in a web, the actual threads of which pass out beyond it. (REN, pp. 233–234)

Atente-se nesta afirmação final: “That clear, perpetual outline of face and limb is but an image of ours, under which we group them — a design in a web, the actual threads of which pass out beyond it.”

É que Hume, sem dúvida, estaria disposto a defender que “That clear, perpetual outline of face and limb is but” “a collection of simple ideas, that are united by the imagination, and have a particular name assigned to them”. Ou seja, estaria disposto a negar toda e qualquer substancialidade material, toda e qualquer unidade substancial *extra mente*, se se preferir, a “That clear, perpetual outline of face and limb”. E, por conseguinte, estaria de igual modo disposto a defender que a circunstância de nos vermos compelidos a pressupor o contrário disso resulta de, *intra mente*, “a collection of simple ideas” devir unidade conceitual *qua* ideia complexa.

Contudo, vimos de constatar que tais ideias terão, de acordo com Hume, de se encontrar determinadas, *ab initio*, não por *a collection of simple impressions*, mas sim por *a complex impression*. Com o resultado de, pelo contrário, Hume jamais poder ter-se revelado disposto a defender, como Pater o faz, na esteira de Kant, que “That clear, perpetual outline of face and limb” nada mais seja do que *construção* ou configuração de carácter intersubjetivo. Isto é, nada mais seja do que — repare-se — “an image of ours”. Nada mais do que imagem (*Bild*, no dizer de Kant) intersubjetiva; nada mais do que unidade formal sob a qual (“under which”) “we group” “phosphorus and lime and delicate fibres”.

É que, de acordo com Hume, “That clear, perpetual outline of face and limb” haveria, sem dúvida, de se configurar — repito — impressão complexa, ao invés de se configurar “a collection of simple ideas”.

É que, sendo assim, a unidade material de “That clear, perpetual outline of face and limb” haveria, por força, de se configurar, de acordo com ele, Hume, unidade objetivamente determinada—*dada*. Jamais, por conseguinte, podendo configurar-se unidade formal imposta *a priori* a diversi-

dade indeterminada (e, pois, infinita) de “natural elements to which science gives their names”, *qua* elementos que efetivamente terão de “[to] extend beyond us”. Com o resultado inevitável de “That clear, perpetual outline of face and limb” devir unidade *estampada* em *tecido* material cujos fios não poderão *tecê-la* sem deixar de se estender infinitamente para além dela mesma (unidade).

Não é exatamente isso, o que Pater pretende dar-nos a saber por via de comparar tal unidade formal a “image of ours” semelhante a “a design in a web, the actual threads of which pass out beyond it”?

É evidente, sem toda e qualquer dúvida, que é exatamente isso.

Bem como, por conseguinte, é evidente, sem toda e qualquer dúvida, que, ao construir a “Conclusão” a partir da parte final de “Poems by William Morris”, Pater não poderá deixar de ter tido em mente, única e exclusivamente, a epistemologia da *Crítica da Razão Pura* — dado que isso mesmo já havia ocorrido ao construir a parte final de “Poems by William Morris” com vista a pôr em evidência as consequências para “our physical life” da epistemologia que esposara publicamente em “Coleridge’s Writings,” e dado que esta última se configura de todo epistemologia decalcada da *Crítica da Razão Pura*.

Prossigamos sem nos determos mais em quanto nos dá a saber, na “Conclusão,” estarmos face não a *decalque* de epistemologia humiana ou de carácter empirista, mas sim a *decalque* e explicitação das consequências da epistemologia da *Crítica da Razão Pura* — e, pois, sem sequer nos determos para provar que a referência a “elementary forces” manifestamente se fica a dever a Kant.¹⁰⁰

Prossigamos, porquanto, constatando como McGrath atribui origem humiana ao passo da “Conclusão” que venho de transcrever, em resultado, em grande parte, da semelhança que decorre de o Heraclitianismo se encontrar subjacente tanto a “[the] perpetual motion of [forces]” de Kant–Pater como à conceção humiana de todas as nossas impressões sensíveis (simples ou comple-

xas) se encontrarem em constante devir, com o resultado de cada uma delas se não configurar impressão numericamente idêntica novo presente a seguir a novo presente. Afirma ele, McGrath:

The “Conclusion” enunciates the earliest and the most extreme form of Pater’s skepticism; in his own development it corresponds to Marius’s encounter with Aristippus, who serves as a thinly disguised Hume. ... in the “Conclusion”... [on the level of]... the phenomenal world of human experience we all inhabit, the world of images in the mind’s eye... all is undulate and fleeting; the illusion of objectivity dissolves in Humean fashion into a group of discrete impressions in the mind of the observer. The impressions of the mind, mere “relics” of moments already receding into the past, are the sole basis of our comprehension of experience. ¹⁰¹

Nada havendo, nestas palavras, que exija comentário para além de quanto tenho vindo a dizer no decurso do presente capítulo, em particular, vejamos, agora, como, não menos incentivada pela co-influência (e, pois, confluência) de Heraclito em Hume e em Pater (*vis a vis* Kant), Billie Andrew Inman conclui que “It is important to note... that Pater absorbed Hume’s distinctive and central idea... that the mind is only a collection of perceptions, in constant motion.”

O passo da “Conclusão” que Inman tem em mente é este:

Analysis goes a step farther still, and assures us that those impressions of the individual mind to which, for each one of us experience dwindle down, are in perpetual flight; that each of them is limited by time and that as time is infinitely divisible, each of them is infinitely divisible also; all that is actual in it being a single moment, gone while we try to apprehend it,

of which it may ever be more truly said that it has ceased to be than that it is. To such a tremulous wisp constantly re-forming itself on the stream, to a single sharp impression, with a sense in it, a relic more or less fleeting, of such moments gone by, what is real in our life fines itself down. It is with this movement, with the passage and dissolution of impressions, images, sensations, that analysis leaves off — that continual vanishing away, that strange, perpetual weaving and unweaving of ourselves. (*REN*, pp. 235–236)

Por seu turno, o passo que contém as palavras de Inman que venho de citar é este:

Hume's influence [in the "Conclusion"] can be seen in Pater's repeated use of the term *impressions*, instead of Berkeley's *sensations* and Fichte's *pictures*. The term *infinitely divisible*, used in the third paragraph of the "Conclusion," perhaps also came from Hume. Pater states: "Analysis goes a step further still, and tells us that... each of them [impressions of the individual] is limited by time, and that as time is infinitely divisible, each of them is infinitely divisible also." This seems to be what Pater understood from Hume's Sections I and II in Part II of Book I of *A Treatise of Human Nature*, entitled "Of the Infinite Divisibility of Our Ideas of Space and Time" and "Of the Infinite Divisibility of Space and Time," respectively. If these two chapters were the source, however, Pater misinterpreted Hume or disagreed with him. Hume had taken up the subject of infinite divisibility of time in order to deny it, assuming that time had to be made up of indivisible parts, or there could be no progression. [...] Of course, Pater could simply have been presenting the point of view of Aristotle, who said in the *Physics*: "every line is divided *ad infinitum*. Hence it is so with time." It is important to note, however, that Pater absorbed

Hume's distinctive and central idea... that the mind is only a collection of perceptions. in constant motion. Hume states in the *Treatise*: "But setting aside some metaphysicians of this kind [who maintain that they perceive something simple and continuous that they call themselves], I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. ¹⁰²

Manifestamente, Billie Andrew Inman esqueceu-se de que, não obstante entrar carateristicamente no vocabulário de Hume, o termo inglês *impression* traduz "oficialmente" o termo alemão *Eindruck*. Bem como, de modo não menos manifesto, se esqueceu de que Kant utiliza o conceito EINDRÜCK—IMPRESSION, por exemplo, na importante afirmação de que a receptividade que faculta que o múltiplo dos objetos-em-devir nos seja *dado* é "the receptivity for impressions" ("die Rezeptivität der Eindrücke"). ¹⁰³

A parte de tão *pequeno* mas tão significativo *esquecimento*, depara-se, nas palavras de Inman, não menos do que nas de McGrath, com lacuna determinante e, por isso, inesperada.

Refiro-me a ausência total, em tais palavras, de expressão de consciência de ocorrer, como atrás pus em evidência, que Pater e Hume não compartilham teoria do conhecimento, ao porem em evidência a ficcionalidade conceitual da tradicional ideia de SUBSTÂNCIA, bem como ao afirmarem, em resultado, (i) quer que o conteúdo sensitivo do mundo que assumimos constituir-se de todo mundo objetivo se configura *subterraneamente* aglomerado de sensações em constante devir, (ii) quer que o conteúdo cognitivo que lhe corresponde *intra mente, qua mundo pensado (cogitatum)*, se configura aglomerado de ideias de igual modo em constante devir.

É sabido que Pater primou por se manter pensador eclético desde o início. Isto é, pelo menos desde que

escreveu, na “Conclusão,” que “What we have to do is to be forever curiously testing new opininons and courting new impressions, never acquiescing in a facile hortodoxy of Comte, or of Hegel, or of our own.” (REN, p. 237)

Agora, se o ecletismo é atitude mental que carreta consigo grande *comodidade*, isso mesmo ocorre em resultado de se constituir *irresponsabilidade* intelectual. — Já que nos permite colher no pensamento deste ou daquele homem quanto nele houver que nos interesse, de par a par com *desdenhar* de quanto nele possa não nos interessar, sem nos responsabilizar quer por justificar devidamente as nossas escolhas (aceitações ou recusas), quer por *construir alternativas* a pensamento que recusemos mas que se revele complementar—indispensável a pensamento que aceitemos ou façamos nosso.

Em suma, o ecletismo faz de pensador que se queira eclético, por assim o dizer, *abelha* irresponsavelmente a colher néctar de flores que outros hão plantado, com vista a produzir o seu mel, ao invés, pois, de fazer do próprio pensador *aranha* intelectual; *bicho humano* capaz de construir sua teia de pensamentos a partir de sua própria seda.

É que já deparámos, em “Coleridge’s Writings,” com o eclético Pater a *desdenhar* de Kant, de “Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception”, não menos do que da correspondente teoria de David Hartley, sem mostrar o mais pequeno sinal de se saber responsável por *construir* alternativa a tais teorias. Sobre-tudo em vista de o sabermos a colher néctar farto, ali, nas flores de Kant, néctar com que produzir seu favo de mel na obscuridade intelectual de sua colmeia individual. Porém, ainda mais em vista de o sabermos a recusar néctar, ali, nas flores de Kant, sem o qual o néctar que de tais flores retira jamais lhe poderá permitir produzir mel *ingerível* por intelecto de genuína *aranha*, e, pois, *ingerível* por intelecto capaz de dar a Kant mel que em Pater seja de Kant, sem, de modo algum, o confundir com mel que em Pater possa eventualmente ser mel de Hume.

Efetivamente, depara-se, em “Coleridge’s Writings,” com o eclético Pater a colher nas flores *puras* ou *a priori* de Kant sobretudo mel que Kant, por seu lado, havia colhido nas flores empíricas de Hume. Contudo, sem deixar de o fazer devir mel genuinamente kantiano. Isto é, sem, com o fim de rebater Hume, deixar de o fazer devir mel inseparável do seu autóctone formalismo ou apriorismo. Com o resultado de o eclético Pater mais não poder fazer do que, qual Biene Meyer dos campos elíseos do pensamento filosófico, colher nas flores *puras* ou *a priori* de Kant mel com sabor a empirismo–humanismo de todo condicionado por seu concomitante, mas muito mais forte, sabor a KANTISMO (a IDEALISMO SUBJETIVO).

Disso, resulta, por seu turno, que, na verdade, o KANTISMO de Pater jamais poderia não ser KANTISMO *manqué*: KANTISMO desprovido já não só do formalismo autóctone de “Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception”, mas também de alternativa a tal formalismo, na qualidade de alternativa que, para poder manter-se eclético sem se manter irresponsável, Pater teria de ter tecido (“spun”), bem ou mal, com fios de sua própria seda.

E quantos mal-entendidos não teria ele, talvez, poupado aos mais de seus póstumos críticos, se assim houvesse procedido!

Pater, já o vimos, *odiava* visceralmente o formalismo exacerbado de Schelling & Co. E, por conseguinte, não poderia dar-se completamente de bem com o formalismo ou o apriorismo de Kant. Isto é, com o formalismo de que resulta, pela perspetiva simultaneamente desdenhosa e ingrata ¹⁰⁴ de Pater-abelha-bem-nutrida-de-néctar-de-Kant, que “Kant... regards all association as effected by a power within”. (cw, p. 120) Ainda que se trate de formalismo de carácter SUBJETIVO, e, por isso, menos “repelente”, tudo parece indicá-lo, do que o formalismo de carácter OBJETIVO da epistemologia e da estética schellingo-coleridgiana. O qual se configura, afirma-o Pater coerentemente incapaz

de poisar em flor de Absoluto, “exaggerated inwardness” que “is barren.” (cw, p. 123)

Quanto venho de dizer via de auxílio de analogia com *abelha* revela bem, julgo, que se não poderá negar de todo que Pater haja encontrado no canteiro da teoria do conhecimento de Kant néctar de sabor assaz reminiscen-te do néctar dos malmequeres epistemológicos de Hume. Sobretudo em vista de bem poder ter ocorrido que Kant haja plantado a diversidade ou multiplicidade “atômica” e dispersa no tempo que adjudica à intuição empírica in-fluenciado, em primeira instância, pelo consabido “bundle or collection of different perceptions” de Hume, e, pois, pelo fluir heraclitiano das humianas IMPRESSÕES SENSÍVEIS, simples ou complexas.

Influenciado (Kant), em primeira instância, digo, por Hume. Ao invés de por Heraclito. Que foi até quem, com inteligência, Pater estendeu percurso mental a partir de Hume e percurso mental a partir de Kant, com o resul-tado de tornar um e o outro percursos convergentes no próprio Heraclito. Como demonstra, só por si, aliás, a cir-cunstância de a “Conclusão” apresentar como epígrafe palavras carateristicamente do filósofo de Éfeso.

Dito por outro modo, quanto tenho vindo a dizer via de auxílio de analogia com *abelha* revela bem, sem dú-vida, que se não poderá negar de todo o seguinte: que, co-lhendo néctar ora em Kant, ora em Hume, ora, ainda, em Heraclito, de par a par com se recusar a poisar ora nesta, ora naquela outra flor de Kant, de Hume ou de Heraclito, Pater haja moldado *melaço* epistemológico híbrido e, de algum modo, em contradição consigo mesmo.¹⁰⁵

Chegados aqui, prossigamos constatando que, em oposição ao que McGrath e Inman julgam, os pressupos-tos epistemológicos que “Coleridge’s Writings” e a “Con-clusão” defendem não são conciliáveis com as caraterís-ticas mais distintas da teoria do conhecimento de Hume, em resultado do que neles, pressupostos, se prefigura perfeitamente conciliável com a teoria do conhecimento de Kant.

Prestemos, de novo, atenção ao conceito humiano de SUBSTÂNCIA MATERIAL. Desenvolvendo tal conceito, e apresentando-nos exemplo que Locke havia dado, ao defender a incognoscibilidade das substâncias, Hume afirma:

...the particular qualities, which form a substance, are commonly refer'd to an unknown something, in which they are supposed to inhere; or granting this fiction should not take place, are at least supposed to be closely and inseparably connected by the relations of contiguity and causation. The effect of this is, that whatever new simple quality we discover to have the same connexion with the rest, we immediately comprehend it among them, even tho' it did not enter into the first conception of the substance. Thus our idea of gold may at first be a yellow colour, weight, malleableness, fusibility; but upon the discovery of its dissolubility in *aqua regia*, we join that to the other qualities, and suppose it to belong to the substance as much as if its idea had from the beginning made a part of the compound one. The principle of union being regarded as the chief part of the complex idea, gives entrance to whatever quality afterwards occurs, and is equally comprehended by it, as are the others, which first presented themselves. ¹⁰⁶

De para a par, Hume afirma:

...every simple idea has a simple impression, which resembles it; and every simple impression a correspondent idea. That idea of red, which we form in the dark, and that impression, which strikes our eyes in sun-shine, differ only in degree, not in nature. ¹⁰⁷

No caso da citação anterior a esta, temos, portanto: por um lado, o aglomerado de impressões sensíveis simples, ou a impressão sensível complexa, que experien-

ciamos como sendo OURO; por outro, o aglomerado de ideias simples, ou a ideia complexa, correspondentes a tais impressões.

A forma como as impressões sensíveis simples OURO se encontram distintamente agrupadas apresenta por si só, do ponto de vista de Hume, coerência e regularidade sem as quais a nossa experiência de OURO não seria possível — dado que, na sua ausência, OURO seria, para nós, ora esta impressão sensível complexa, ora aquela outra, sem que, em resultado, jamais pudéssemos relacionar as nossas impressões sensíveis complexas OURO umas com as outras e conceber ideia complexa OURO.

Tal coerência e regularidade fenoménicas não são, no entanto, para Hume, apodíticas. O que significa que, a qualquer momento, ente que concebamos constituir-se OURO poderá passar a ser outro ente, sem que, talvez, consigamos relacionar tal outro ente com o ente que sempre havíamos experienciado e identificado como OURO.

Trata-se, portanto, de coerência e de regularidade *provisórias*, não obstante as pensarmos como apodíticas, em virtude de “the principle of union” ser entendido por nós (“regarded”) “as the chief part of the complex idea [of gold]”.

É essencialmente a defesa de tal *provisoriedade*, o que leva Hume a negar que “the particular [sensible] qualities” que entrem na nossa experiência de OURO tenham referência apodítica “to an unknown *something*, in which they are supposed to inhere”; tenham referência apodítica a substrato material incognoscível, que lhes confira unidade-identidade ontológica apodítica correspondente à unidade-identidade lógica (entre conceito e predicado) que a associação imaginativa confira, *intra mente*, à “coleção” de ideias das impressões sensíveis simples que a nossa experiência nos ensinou surgirem em contiguidade espaço-temporal, invariavelmente, *qua* OURO.

Poderá sempre vir a acontecer que, na impressão sensível complexa OURO, entrem impressões sensíveis sim-

ples que poucos impressionados (*impressos*) para além dos ourives, por exemplo, conheçam (hajam experienciado).

Entre tais impressões simples, diz-nos Hume, adotando exemplo de Locke, poderá encontrar-se, quiçá, a impressão simples DISSOLUÇÃO EM *AQUA REGIS*. Sendo que, segundo o próprio Hume (e, antes dele, Locke), acontecerá, ao descobrirmos tal dissolubilidade por parte de OURO, o seguinte:

1. que a atividade associativa da imaginação atrairá a ideia DISSOLUÇÃO EM *AQUA REGIS* para o complexo de ideias simples que já antes haveria de entrar na nossa ideia complexa OURO;

2. que, em resultado, passaremos a considerar o predicado DISSOLUÇÃO EM *AQUA REGIS* atributo sensível tão apodicticamente inerente à substância (à unidade-identidade ontológica) OURO quanto os atributos desta última que já antes conhecíamos (havíamos experienciado);

3. que, por conseguinte, passaremos a conceber o predicado DISSOLUÇÃO EM *AQUA REGIS* predicado inalienável do sujeito OURO.

Segundo Hume, a nossa nova ideia complexa OURO configurar-se-ia, porém, tão ficção (“this fiction”), tão mera unidade conceitual, quanto a nossa anterior ideia complexa OURO.

Porquê?

Já o sabemos.

Porque, segundo o próprio Hume, a nova ideia simples DISSOLUÇÃO EM *AQUA REGIS* haveria de corresponder a nova impressão sensível simples que, tal como as restantes impressões sensíveis simples OURO, não poderia deixar de se configurar constituinte *provisório* do feixe de impressões simples OURO. Ou seja, não poderia deixar de se configurar constituinte do feixe de impressões simples OURO *hoje*, tal como *ontem*, *antes de ontem* e *antes de antes de ontem*, apenas sob condição de *amanhã* poder deixar de o ser.

Hume — repare-se — não poderá deixar de ter razão. Como se perceberá ao considerar o consabido exem-

plo CORVO BRANCO. Isto é, ao considerar que a circunstância de homem algum ter sido alguma vez impressionado por CORVO BRANCO jamais poderá autorizar homem algum a afirmar com certeza absoluta que tal não possa vir a ocorrer *amanhã*. E, por conseguinte, ao considerar que a afirmação *Não existem corvos brancos* poderá bem vir a revelar-se afirmação falsa *amanhã*.

Em vez de considerar esse exemplo, poder-se-ia recuar mentalmente à Idade Média, e imaginar que efeito haveria de produzir em mente medieva a afirmação: *O Sol não se move; é a Terra, que orbita o próprio Sol*.

O que verdadeiramente interessa aqui é, porém, o facto de as impressões sensíveis simples OURO “which first presented themselves [to us]” se nos terem apresentado agrupadas, de uma só vez, num só momento determinado, e se nos terem continuado a apresentar assim agrupadas.

É que o que separa de uma vez por todas a epistemologia que Pater fez sua, a epistemologia de Kant, da epistemologia de Hume é, efetivamente, a circunstância de Hume *começar* com “a bundle or collection of different perceptions”, ao invés de, como ocorre com Kant–Pater, “isolated sensible qualities” (no dizer do próprio Pater).

É que afirmar quanto Hume afirma de modo algum faz que a teoria de conhecimento que sustenta quanto ele afirma se revele conciliável com a teoria do conhecimento que terá de sustentar quanto Pater afirma.

Hume, por exemplo, afirma:

1. OURO sempre nos impressionou *qua* feixe das impressões simples METAL, AMARELO, BRILHANTE, etc.;

2. contudo o nexa ontológico entre tais impressões simples não é nexa apodítico;

3. se concebemos OURO *qua* substância, tal fica-se a dever exclusivamente a o nexa lógico que, *intra mente*, se configura ideia complexa OURO, o nexa lógico entre as ideias simples METAL, AMARELO, BRILHANTE, etc., nos impor convicção–ficção de o nexa ontológico que, *extra mente*, tem vindo a configurar-se impressão complexa OURO, o nexa ontológico entre as impressões simples METAL, AMA-

RELO, BRILHANTE, etc., haver de se constituir nexo indissolúvel, eterno ou apodítico;

4. conseqüentemente, a ideia SUBSTÂNCIA OURO configura-se mera convicção—ficção, e, pois, mera intersubjetividade, com o resultado de, *amanhã*, o nexos ontológico que, *extra mente*, tem vindo a configurar-se impressão complexa OURO poder vir a alterar-se, e a pressuposta SUBSTÂNCIA OURO provar ter sido nada mais do que feixe *provisório* das impressões simples METAL, AMARELO, BRILHANTE, etc.

Ora, nada, em tais afirmações, alguma vez poderia autorizar Hume a afirmar que o feixe *provisório* das impressões simples METAL, AMARELO, BRILHANTE, etc. se não tem vindo a configurar isso mesmo — feixe objetivo e invariável das impressões simples METAL, AMARELO, BRILHANTE, etc., consideradas na qualidade de impressões *sine qua non* OURO, e, pois, na qualidade de impressões OURO de carácter (*provisoriamente*) essencial.

Conseqüentemente, nada, em tais afirmações, poderia autorizar Hume a transitar de defesa de ausência de apoditicidade no feixe de impressões simples OURO para defesa de que o nexos que tem vindo a constituir tais impressões FEIXE *PROVISORIAMENTE INVARIÁVEL* tem vindo a prefigurar-se NEXO TÃO-SOMENTE LÓGICO — com a consequência de, na verdade, ocorrer que “*That clear, perpetual outline of*” *GOLD* be “*but an image of ours, under which we group*” *the simple impressions METAL, YELLOW, SHINING, etc.*

Se se quiser perceber via de analogia quanto venho de explicitar, pense-se, por exemplo, em três peças de Lego presas umas às outras (analogicamente correspondentes às impressões simples METAL, AMARELO, BRILHANTE).

Hume afirmaria:

1. a ligação que subsiste entre essas três peças não é ligação objetivamente apodítica;

2. mais logo ou amanhã, qualquer um de nós poderá, assumindo o papel da Natureza ou de Deus, substituir uma ou mais delas por outra ou outras;

3. concebemos que assim não possa vir a ser, concebemos tais três peças qua substância formalmente indissolúvel,

apenas porque as nossas mentes projetam sobre elas, peças, a força centrípeta, associativa, que nas nossas próprias mentes se instaura IDEIA COMPLEXA TRÊS PEÇAS.

Já Pater, seguindo na esteira de Kant, afirmaria:

1. *afora a nossa percepção, qua realidade-em-si, essas três peças prefiguram-se indistintas de infinidade de outras peças (porventura, todas elas infinitamente ligadas umas às outras);*

2. *por conseguinte, somos nós, percecionadores, que as individuamos, por via de as colocar no tempo e no espaço sob o aspeto intersubjetivo de peças isoladas e invariavelmente ligadas umas às outras;*

3. *por conseguinte, somos nós, que projetamos sobre essas três peças não só a unidade formal da categoria SUBSTÂNCIA, mas também, vez a vez, a unidade material que percecionamos ao percecionar instanciação real da conjugação específica dessas três peças;*

4. *por conseguinte, adentro a nossa intersubjetividade, essas três peças e a unidade que entre elas subsiste invariavelmente mais não são do que configuração por parte de nós mesmos; mais não são do que imagem intersubjetiva, que impomos à infinidade de outras peças que se estendem para além delas — do mesmo modo que impomos tridimensionalidade aparente à bidimensionalidade, por exemplo, de cubo representada em perspectiva.*

Voltemos, agora, ao exemplo de Locke e de Hume, o exemplo de OURO, bem como, com ele em mente, a “*Co-leridge’s Writings*.”

Nesse seu segundo ensaio, Pater afirma, sabemo-lo sobejamente, que, sem atividade associativa de índole intersubjetiva, toda a nossa experiência sensível mais não seria do que “*a threadlike stream*” de sensações, “*each struck upon one for a moment and then withdrawn*”.

Do ponto de vista de Pater, portanto, tal como do de Kant, a experiência de OURO jamais teria sido possível ao Homem, caso as faculdades cognitivas deste não se configurassem atividade capaz de reproduzir e de sintetizar, no tempo e no espaço, as impressões sensíveis simples

METAL, AMARELO e BRILHO, na qualidade de impressões *dadas* à intuição empírica TATO e à intuição empírica VISÃO.

Por que razão?

Considere-se, em primeiro lugar, a experiência de OURO.

Considere-se, em segundo lugar, ausência de atividade reprodutiva e sintetizadora intersubjetiva.

Considere-se, em terceiro lugar, que, de acordo com Pater, na esteira de Kant, o múltiplo empírico OURO-A-DEVIR-ENTE terá de começar por se prefigurar “fio” (“thread”) ou devir contínuo de sensações que nos “atinjam” (“struck”) ou nos impressionem na qualidade de sensações sucessivamente isoladas umas das outras (“isolated sensible qualities”), e, pois, na qualidade de sensações que nos “atinjam” “each... for a moment and then withdrawn”.

Considere-se, por fim, que, em vista de quanto vimos de considerar, teria, por força, de ocorrer o seguinte:

1. que cada um dos fugazes instantes em que a impressão simples AMARELO-A-DEVIR-OURO nos impressionasse se prefigurasse instante diferente de todos os instantes em que as impressões simples METAL-A-DEVIR-OURO e BRILHO-A-DEVIR-OURO nos impressionassem;

2. que a ordem sequencial por que as impressões simples AMARELO-A-DEVIR-OURO, METAL-A-DEVIR-OURO e BRILHO-A-DEVIR-OURO nos impressionassem se prefigurasse ordem de todo aleatória;

3. que, em resultado, a percepção OURO se reduzisse, por exemplo, (i) ora a percepção fugaz de AMARELO, (ii) ora a percepção fugaz de AMARELO, (iii) ora a percepção fugaz de BRILHO, (iv) ora a percepção fugaz de METAL, (v) ora a percepção fugaz de AMARELO, etc.;

4. que, por tal razão, jamais chegássemos a perceber contiguidade espaço-temporal quer entre percepções alternadas de AMARELO, por exemplo, quer entre percepções sequenciais de AMARELO—BRILHO—METAL, por exemplo, quer, ainda, entre percepções sequenciais, por exemplo, de AMARELO—BRILHO—METAL, METAL—BRILHO—AMARELO, BRILHO—AMARELO—METAL;

5. que, portanto, (i) jamais chegássemos a ser impressionados por impressão complexa OURO, (ii) jamais chegássemos a conceber ideia complexa OURO, (iii) jamais chegássemos a impor a impressão complexa OURO, *qua* unidade ontológica, unidade lógica sob o aspeto conceitual de IDEIA COMPLEXA OURO;

6. que, por conseguinte, jamais chegássemos a ter experiência de SUBSTÂNCIA OURO, a qual é experiência que, de acordo com Hume, haveríamos de ter, dado que ele entra em consideração exclusivamente com associação entre IDEIAS, ao invés de entrar em consideração com, ou de também com, à semelhança de Kant–Pater, associação entre IMPRESSÕES SENSÍVEIS.

Quanto venho de evidenciar remete-nos, de novo, para McGrath.

É que, se a “Conclusão” nos assevera, como vimos McGrath afirmar, que “the phenomenal world of human experience we all inhabit... is undulate and fleeting” e que “the illusion of objectivity dissolves... into a group of discrete impressions in the mind of the observer”, tal não acontece, certamente, como acabo de provar, “in Humean fashion”.

É que, se Pater efetivamente se encontrasse a raciocinar “in Humean fashion,” a “Conclusão” asseverar-nos-ia não que “what is real in our life fines itself down” “to a single sharp impression, with a sense in it, a relic more or less fleeting, of such moments gone by”, não que “analysis leaves off” “with the passage and dissolution of impressions, images, sensations”, mas sim que “what is real in our life fines itself down [to]” “the passage and dissolution of” bundles of impressions, and, therefore, to the “the passage and dissolution of” objects.

Voltemos ao exemplo da experiência ou percepção de OURO.

Pater assevera-nos: *A nossa experiência de OURO reduz-se à passagem e dissolução, instante a instante, das impressões simples METAL | BRILHO | AMARELO.*

Se houvesse lido Pater, Hume asseverar-nos-ia: *A nossa experiência de OURO reduz-se à passagem e dissolução, instante a instante, da impressões complexa METAL—BRILHO—AMARELO.*

Considere-se outro exemplo: o exemplo PATER AOS VINTE ANOS VS. PATER AOS QUARENTA ANOS.

Com esse outro exemplo em mente, leia-se, na sua totalidade, as palavras da “Conclusão” que tenho estado a citar:

all that is actual in it being a single moment, gone while we try to apprehend it, of which it may ever be more truly said that it has ceased to be than that it is. To such a tremulous wisp constantly re-forming itself on the stream, to a single sharp impression, with a sense in it, a relic more or less fleeting, of such moments gone by, what is real in our life fines itself down. It is with this movement, with the passage and dissolution of impressions, images, sensations, that analysis leaves off — that continual vanishing away, that strange, perpetual weaving and unweaving of ourselves. (*REN*, pp. 235–236)

É que, se considerarmos, com Hume, Kant e Pater, que a ideia SUBSTÂNCIA MATERIAL é constructo de índole intersubjetivo, e, pois, de índole ideal, não poderemos deixar de assentir em que a psique de Pater terá tido de ser impressionada por infinidade de Paters físicos, *extra mente*, no mundo da realidade, cada um deles “constantly re-forming itself” instante a instante do tempo que há decorrido entre PATER AOS VINTE ANOS e PATER AOS QUARENTA ANOS, cada um deles cada vez o mesmo e, contudo, cada vez um outro. Com o resultado de que o próprio Pater bem poderia ter escrito: “*that continual vanishing away, that strange, perpetual weaving and unweaving of*” myself.

Não é, certamente, o que ocorre comigo! — Poderá cogitar quem me leia. Porquanto, face a tal hipotética convicção, considerem-se as seguintes afirmações de Hume, que de todo tornam evidente que não poderá deixar de

se tratar de convicção decorrente de o fluir do tempo se configurar *intra mente*, no universo das ideias, fluir assaz diferente do fluir que nos tece e destece *extra mente*:

When we fix our thought on any object, and suppose it to continue the same for some time; 'tis evident we suppose the change to lie only in the time, and never exert ourselves to produce any new image or idea of the object. The faculties of the mind repose themselves in a manner, and take no more exercise, than what is necessary to continue that idea, of which we were formerly possess, and which subsists without variation or interruption. The passage from one moment to another is scarce felt, and distinguishes not itself by a different perception or idea, which may require a different direction of the spirits, in order to its conception. [...]

....a succession of related objects places the mind in this disposition, and is consider'd with the same smooth and uninterrupted progress of the imagination, as attends the view of the same invariable object. The very nature and essence of relation is to connect our ideas with each other, and upon the appearance of one, to facilitate the transition to its correlative. The passage betwixt related ideas is, therefore, so smooth and easy, that it produces little alteration on the mind, and seems like the continuation of the same action; and as the continuation of the same action is an effect of the continu'd view of the same object, 'tis for this reason we attribute sameness to every succession of related objects. The thought slides along the succession with equal facility, as if it consider'd only one object; and therefore confounds the succession with identity.¹⁰⁸

“The thought slides along the succession with equal facility, as if it consider'd only one object; and therefore confounds the succession with identity.”

Atente-se nestas palavras — já que, se Pater efetivamente tivesse raciocinado em termos humanos, o próprio Hume haveria de ter afirmado não “as if it [thought] consider’d only one object”, mas sim: *as if, at each instant, thought consider’d only one impression, instead of a set of several contiguous impressions, and, from instant to instant, one set of several contiguous impressions, instead of a continuous succession of sets of several contiguous impressions.*

Na “Conclusão,” tal como em “Coleridge’s Writings,” “the phenomenal world of human experience” dissolve-se “into a group of discrete impressions in the mind of the observer”, à moda de Kant (para continuar a utilizar a fraseologia de Mcgrath). Isto é, dissolve-se em “discrete impressions” que se dão a considerar não na qualidade de impressões simples que haverão de constituir impressão sensível complexa via de nexos ontológico contingente (não apodítico), não na qualidade, pois, de fenômeno “which I shall call indifferently”, nas palavras de Hume, “*object or perceptio... understanding by both of them what any common man means by a hat, or shoe, or stone, or any other impression*”,¹⁰⁹ mas sim na qualidade de impressões isoladas e descontínuas. Vale dizer, na qualidade de impressões com que, de acordo com Kant, a imaginação reprodutiva haverá de “preencher” a continuidade de relações espaço-temporais que o entendimento terá de determinar *a priori para ela*, imaginação, a partir das categorias de QUANTIDADE (especificamente, a de UNIDADE) e de RELAÇÃO (especificamente, a de INERÊNCIA E SUBSISTÊNCIA).

Agora, a *desconstrução* da percepção exterior que Kant levou a cabo redundará, como a “Conclusão” pretende dar a concluir, em evidência de que os objetos à nossa volta se configuram, não mais de que nós mesmos, objetos-em-devir tempo presente a tempo presente, e, pois, objetos que, na ausência de “associative power” ou “cohesive force” de índole intersubjetiva, haveriam de se dissipar ou *pulverizar* em “isolated sensible qualities” (no dizer de Pater).

A *desconstrução* da percepção exterior que Hume havia levado a cabo redonda, de igual modo, em evidencição de que os objetos à nossa volta se configuram, não mais de que nós mesmos, objetos-em-devir tempo presente a tempo presente. Contudo, redonda também em evidencição de que, na ausência de “associative power” ou “cohesive force” de índole intersubjetiva, eles, objetos à nossa volta, haveriam de se dissipar ou *pulverizar*, não mais de que nós mesmos, não em “isolated sensible qualities”, mas sim em “bundle[s] or collection[s] of different perceptions”. Com a consequência de cada qual de tais feixes de impressões–percepções se prefigurar, pelo contrário, nexos ou unidades–identidades determinados ontologicamente–objetivamente. E, pois, objeto–em-devir já *qua* objeto *por direito próprio*.

Esses feixes de impressões–percepções, diz-nos Hume, “succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.” Também a eles, porquanto, se aplica a observação de que “each of them is limited by time,” e de que, “as time is infinitely divisible, each of them is infinitely divisible also”. (REN, p. 235) Contudo, o mesmo já não ocorre, de modo assaz determinante, com a observação de que “to a single sharp impression, with a sense in it, a relic more or less fleeting, of such moments gone by, what is real in our life fines itself down.” (REN, p. 236) Não obstante, ao escrever isto, Pater ter tido em mente analogia de foro genital, como demonstram sobejamente o comentário “with a sense in it” e a escolha das expressões “what is real in our life” e “fines itself down.”

À primeira vista, a diferença entre as consequências das epistemologias de Hume e de Kant poderá não parecer acentuada. E, no entanto, é-o, sem dúvida alguma. Como perceberemos se procedermos do seguinte modo:

I. imaginarmos a nossa vida dividida em pictogramas em constante sucessão, qual película cinematográfica em projeção;

2. nos imaginarmos confrontados, nessa condição, com as seguintes questões: *Que preferes? Ter a tua vida dividida, dissipada, assim, em pictogramas, ou vir a tê-la dividida, dissipada, instante a instante, em pictogramas que, por seu turno, se encontrem divididos, dissipados, cada um deles, em múltiplos, sempre diversos, de tonalidades de cor e de graus de luminosidade?*

Desta minha analogia, decorrem, pelo menos, duas circunstâncias assaz significativas.

A primeira circunstância é a de que, se Pater efetivamente se tivesse encontrado a raciocinar “in Humean fashion” (no dizer de MacGrath), a “Conclusão,” muito provavelmente, não nos confrontaria com tão grande *urgência* de viver como se a vida fosse vinho e houvesse que a emborcar goela a baixo, instante a instante, “até à borra” (no dizer do Ulisses de Tennyson).

A segunda circunstância é a de que, se Pater efetivamente se tivesse encontrado a raciocinar “in Humean fashion,” a “Conclusão,” muito provavelmente, não nos confrontaria com a questão: “How shall we pass most swiftly from point to point, and be present always at the focus where the greatest number of vital forces unite in their purest energy?” (REN, p. 236)

Porquê?!

Pela razão simples de que, para retornar à minha última analogia, “the focus where the greatest number of vital forces unite in their purest energy” só poderá ser *lido*, a *ser-se* genuína *urgência* de viver, não como foco em que convirjam *pictogramas de vida projetados* em instantes diferentes de vida, dado que “it may ever be more truly said [of each of them] that it has ceased to be than that it is”, (REN, p. 235) mas sim como foco em que “the greatest number of vital forces” convirjam *pictograma de vida* a *pictograma de vida*, na qualidade de forças que unifiquem, instante a instante, novo múltiplo de *tonalidades de cor* e de *graus de luminosidade*.

Quanto venho de pôr em evidência sublinha com *carregado* verbal suficientemente *visível*, julgo, que as con-

sequências mais diretas da teoria do conhecimento de Kant para a Condição Humana (as conseqüências, precisamente, que Pater quis dar a concluir sobretudo na sua “Conclusão”) haveriam, por força, de se comprovar, a partir de finados do século XVIII e princípios do século XIX, muito mais aterradoras, e, pois, *motivadoras*, do que as conseqüências da teoria do conhecimento de Hume, em particular, e do EMPIRISMO, em geral.

Em vista disso, merecem referência, aqui, duas outras circunstâncias.

Uma primeira circunstância é a de o *terror* e a *motivação* que venho de mencionar elucidarem e justificarem de todo quanto já vimos Gordon McKenzie afirmar “ter de permanecer um mistério”. Nomeadamente, a razão por que Pater “chose Kant rather than Hume as the originator of ideas which destroy traditional systems of thought”.¹¹⁰

Uma segunda circunstância é a de o *terror* e a *motivação* que venho de mencionar, o *terror* e a *motivação* que a publicação da *Crítica da Razão Pura* estampou na Mente Ocidental — não, repare-se. a publicação de *A Treatise of Human Nature*, — terem sido a *mola intelectual* que despoletou *urgência* de encontrar alternativa ao IDEALISMO SUBJETIVO (ao KANTISMO) em IDEALISMO ABSOLUTO, como demonstra bem a *Angst* existencial que o seguinte passo de *Die Bestimmung des Menschen*, de Fichte, expressa:

I. [Fichte] Nowhere is there anything which endures, neither outside of me nor in me, but only ceaseless change. Nowhere do I know of any being, not even of my own. There is no being. *I myself* do not know at all and don't exist. There are *images*: they are all that exists and they know about themselves in the manner of images — images which drift by, without there being anything by which they drift; images which hang together through images; images which do not represent anything, without meaning and purpose. *I myself* am one of these images. No,

I am not even that, but only a distorted image of these images. All reality is transformed into a fabulous dream, without there being a mind which dreams; a dream which hangs together in a dream of itself. *Intuition* is the dream; *thought* (the source of all being and all reality which I imagine, of *my* being, my power, my purposes), thought is the dream of this dream.

Spirit. [of Kantianism] You have understood everything very well. Do by all means use the most cutting expressions and turns of phrase to make this result hateful, as long as you must submit to it. And you must. You have clearly seen that it just isn't otherwise. ¹¹¹

Fichte *fugiu do abismo*, para abraçar o Absoluto. Pater, pelo contrário, permaneceu, para interpretar o *sonho*, e, com ele, Kant, a seus contemporâneos.

Não poucos críticos de Pater, porém, têm-no interpretado a interpretar Hume. Com o resultado de proporem que, quando entra em conta com Kant, Pater o confunde, por exemplo, com Berkeley:

...Pater makes it clear that he has confused Kant's premises with Berkeley's when [in an unpublished and undated manuscript that has been given the misleading title "The history of philosophy."] he says that after Kant's critique of the mind, "what remained of our actual experience was but a stream of impressions over the supposed but wholly unknown mental substratum which no act of intuition or reflexion could ever really detect." ¹¹²

Gostaria de poder sugerir ao autor destas palavras, McGrath, levar em conta o seguinte:

I. que a epistemologia que Pater *descreve*, sobretudo em "Coleridge's Writings" e na "Conclusão," torna evidente que ele, Pater, "[does not] confuse... Kant's premis-

es with Berkeley's when he says that after Kant's critique of the mind, 'what remained of our actual experience was but a stream of impressions over the supposed but wholly unknown mental substratum which no act of intuition or reflexion could ever really detect' — como prova depararmos com Fichte-intérprete-de-Kant a excluir, como se acaba de constatar: "All reality is transformed into a fabulous dream, without there being a mind which dreams; a dream which hangs together in a dream of itself. *Intuition* is the dream; *thought*... is the dream of this dream";

2. que Pater leu Kant sobretudo à luz do ceticismo epistemológico que Fichte havia retirado da *Crítica da Razão Pura*, e, porquanto, leu-o concentrando a sua atenção na componente *a posteriori* (subjetivo–idiossincrática) da teoria do conhecimento da própria *Crítica da Razão Pura*, em detrimento da componente *a priori* (objetivo–inter-subjetiva);

3. que, em vista disso, não poderá ser correto afirmar, como ele mesmo, McGrath, faz: "For Pater...one of the primary functions of idealism, whether Berkeley's empirical idealism or Kant's critical idealism, is to support a Humean skepticism";¹¹³

4. que, correto, será afirmar que, *malgré* Kant, Pater leu na *Crítica da Razão Pura*, incentivado por Fichte, ceticismo epistemológico profundamente destrutivo do realismo que torna a vida vivível, o REALISMO INGÉNUO, e que, porquanto, leu ali ceticismo muito mais *aterrador* do que o ceticismo que Hume havia disseminado, do qual haveria de decorrer *tão-somente* "a queda da metafísica," a defesa de esta se configurar "mero engano" (no dizer do próprio Kant);¹¹⁴

5. que, por conseguinte, correto será afirmar, de igual modo, não que "Kant's critical idealism" desempenhou, para Pater, "the primary functions of... support[ing] a Humean skepticism", mas sim que "Kant's critical idealism" foi, para Pater, fonte direta de ceticismo epistemológico decorrente de premissas assaz distintas das premissas da teoria do conhecimento de Hume:

6. finalmente, que Pater jamais interpretou o idealismo de Berkeley como “support [of]... skepticism”, mas sim, de todo pelo contrário, como dogmatismo:

There have been effective writers of dialogue since [Plato], Bruno, for instance, Berkeley, Landor, with whom, however, that literary form has had no strictly constitutional propriety to the kind of matter it conveyed, as lending itself (that is to say) structurally to a many-sided but hesitant consciousness of the truth. Thus, with Berkeley, its purpose is but to give a popular turn to certain very dogmatic opinions, about which there is no diffidence, there are no half-lights, in the writer's own mind. (*PP*, p. 176)

6.7.4. A epistemologia de Kant e a epistemologia de David Hartley, na qualidade de representante da epistemologia do Empirismo Físico

No passo de “Coleridge's Writings” que tenho vindo a comentar, Pater afirma, como temos visto repetidamente, que, “Sense, without an associative power, would be only a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.” (cw., p. 120)

De par a par, Pater considera, e ilustra, duas formas de associação de “colours, sounds, odours”.

Uma, a que Kant há proposto, configura-se “a power within”, (cw., p. 120) e é, pois, de índole psíquica.

A outra, a que David Hartley inaugurou, configura-se “a material one”, (cw., p. 120) e é, pois, de índole física.

A primeira, Pater ilustra-a do seguinte modo: “it is like that simple chemical phenomenon where two colourless fluids uniting reflect a full colour. Neither matter nor form can be perceived asunder, they unite into the many-coloured image of life.” (cw., p. 120)

A segunda, Pater ilustra-a, pensando no método de impressão de ilustrações em papel via de *entaglios*, deste outro modo: “[it is] a kind of many-coloured ‘etching’ on the brain”. (cw., p. 120) Isto é ilustra-a por via de analogia com o processo de gravação de imagens em chapa metálica (cobre, por exemplo), para a qual os contornos da imagem terão de ser transferidos, com vista a, depois, serem “comidos” por um ácido (cloreto férrico, por exemplo), E, pois, ilustra-a por via de analogia (i) do cérebro com (ii) chapa metálica, e (i) da dispersão no cérebro de vibrações causadas no sistema nervoso periférico por impressões sensíveis com (ii) gravação dos contornos da imagem na própria chapa metálica.

Hume e o EMPIRISMO em geral consideram “associative power” sobretudo na qualidade de força produtora de associação de ideias, com o resultado de as respetivas teorias do conhecimento compartilharem com a de Kant “associative power” de natureza psíquica — não obstante, pelo contrário, nesta última, “associative power” se configurar efetivamente força associativa tanto entre impressões como entre impressões e ideias.

Chegados aqui, já excluimos também a possibilidade de, sobretudo em “Coleridge’s Writings” e na “Conclusão,” Pater se revelar a raciocinar em termos das teorias do conhecimentos de Hume, em particular, e do EMPIRISMO em geral. Isto é, já excluimos também a possibilidade de, ali, Pater se revelar a raciocinar em termos de teoria do conhecimento passível de ser enquadrada no EMPIRISMO PSÍQUICO.

Sendo que, em vista disso, importa, agora, excluir, de igual modo, a possibilidade de, ali, Pater se revelar a raciocinar em termos do EMPIRISMO FÍSICO, OU MATERIAL, de David Hartley.

David Hartley 1705–1757) nasceu em Halifax, Yorkshire, estudou em Cambridge (Jesus College), onde obteve o grau de Bacharel em 1726 e o de Mestre em 1729. Em 1730, começou a praticar medicina, com o resultado de, dez anos depois, se ter destacado entre a comunidade

dos médicos não só da Inglaterra, mas também da Europa em geral.

Em 1749, com quarenta e quatro anos de idade, Hartley publicou, em dois volumes, a obra que haveria de o tornar imediatamente conhecido como *filósofo*; a obra que Pater tinha em mente ao afirmar que “Hartley has dexterously handled... [the] hypothesis... of his ‘theory of vibrations’”, (cw., p. 120) e que, como é sabido, despertou em Coleridge, inicialmente, admiração tão grande, que o levou a chamar (David) Hartley ao seu primeiro filho. Trata-se de *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations*. O primeiro volume (a primeira parte) versa sobre o Homem e o seu corpo (“Man [and] his Frame”); o segundo volume (a segunda parte) versa sobre o dever e as expectativas do Homem (“his Duty, and his Expectations”).

Interessa aqui, porquanto, apenas o primeiro volume (a primeira parte). Melhor dizendo, quanto, no primeiro volume (na primeira parte), se prende com “the theory of vibrations” e a concomitante teoria de associação de ideias.

“Associação,” é, no presente contexto, designação assaz vaga, importando, pois, começar constatando o que se segue:

1. que Hartley se refere cerca de sessenta e cinco vezes a “the DOCTRINE of association,” incluindo aqui as vezes que se refere a “the doctrines of vibrations and association”;

2. que Hartley se refere cerca de duas vezes a “the THEORY of association”;

3. que Hartley se refere cerca de duas vezes a “the PRINCIPLE of association”;

4. que Hartley se refere cerca de vinte vezes a “the POWER of association”;

5. que Hartley se refere uma vez a “association of IDEAS”;

6. que Hartley se refere três vezes a “IDEAS associated,” e uma vez a “associated IDEAS”;

7. que Hartley afirma uma vez que “IDEAS... must first be generated... before they can be associated”;

8. que Hartley se refere uma vez a “[the moment] when a variety of IDEAS are associated together”;

9. que Hartley se refere uma vez a “the manner in which simple IDEAS of sensation may be associated together”;

10. que Hartley se refere uma vez a “the formation of complex IDEAS by association”;

11. que Hartley afirma uma vez que “simple IDEAS will run into complex ones by means of association”;

12. que Hartley se refere uma vez a “The manner in which IDEAS are associated with words”;

13. que Hartley afirma uma vez que “words... must excite IDEAS by association”;

14. que Hartley se refere uma vez a “Words, and the IDEAS associated with them”;

15. que Hartley afirma uma vez que “MINIATURE VIBRATIONS must first be generated... before they can be associated”;

16. que Hartley se refere uma vez a “the formation of complex miniature VIBRATIONS by association”;

17. que Hartley se refere uma vez a “the power of raising miniature VIBRATIONS by association”;

18. que Hartley se refere uma vez a “the generation and association of motory VIBRATIONS”;

19. que Hartley fala várias vezes de “associated CIRCUMSTANCES” (e.g., “the sight of food, or any other associated circumstance, increases the sense of hunger instantaneously”);

20. que Hartley fala várias vezes de “associated INFLUENCES” (e.g., “Black appears to be originally disagreeable to the eyes of children... from associated influences”);

21. que Hartley fala algumas vezes de “associated PREJUDICES” (e.g., “the conjectures of different persons, concerning the magnitudes and distances of unknown remote objects, ...may vary considerably from each other, according to their respective associated prejudices”);

22. que Hartley fala algumas vezes de “associated TENDENCY” (e.g., “Since the motions of the eyes are in every instance congruous, from the instant of birth, an associated tendency thereto is generated sooner, and more firmly established, than perhaps in any other case”);

23. que Hartley JAMAIS SE REFERE a “association of IMPRESSIONS”;

24. que Hartley se refere uma vez a “sensible IMPRESSIONS... associated” a palavras e expressões: ao afirmar que “many SENSIBLE IMPRESSIONS, and internal feelings, are associated with particular words and phrases”;¹¹⁵

25. que Hartley se refere três vezes a “IMPRESSIONS... associated” entre si:

(i) ao afirmar que, “when the IMPRESSIONS A and B are sufficiently associated, A impressed alone will excite b, B impressed alone will excite a”;¹¹⁶

(ii) ao afirmar que “the IMPRESSIONS made by themselves on their own eyes and ears become associated circumstances, and consequently must, in due time, excite to the repetition of the actions”;¹¹⁷

(iii) ao afirmar que “the IMPRESSIONS... that are made upon portions of the *retinas*, which do or do not correspond, are the associated criterions of single and double vision”;¹¹⁸

26. que Hartley JAMAIS SE REFERE a “association of SENSATIONS”;

27. que Hartley se refere duas vezes a “SENSATIONS... associated” entre si:

(i) ao afirmar que, “SENSATIONS may be said to be associated together”;¹¹⁹

(ii) ao afirmar que “Any SENSATIONS A, B, C & c. by being associated with one another a sufficient number of times, get such a power over the corresponding Ideas a, b, c, & c. that any one of the SENSATIONS A, when impressed alone, shall be able to excite in the Mind, b, c, & c.”;¹²⁰

28. que Hartley se refere uma vez a “the association of... SENSIBLE QUALITIES” a palavras: ao falar de “the associ-

ation of the several SENSIBLE QUALITIES of bodies with their names”;¹²¹

Agora, que nos leva a concluir, quanto venho de explicitar?

Por um lado, leva-nos a concluir que, salvo pouquíssimas exceções, Hartley concebe ASSOCIATION na qualidade de:

1. nexos ou ligações entre (i) entes–eventos de índole psíquico–subjetiva (e.g., “ideas”) e (ii) entes–eventos de índole psíquico–subjetiva (e.g., “ideas” ou “words”);

2. nexos ou ligações entre (i) entes–eventos de índole físico–subjetiva (e.g., “miniature vibrations”) e (ii) entes–eventos de índole psíquico–subjetiva (e.g., “ideas”);

3. nexos ou ligações entre (i) entes–eventos de índole físico–objetiva (e.g., “sensible qualities”) e (ii) entes–eventos de índole psíquico–subjetiva (e.g., “names”).

Por outro lado, leva-nos a concluir que esses modos de conceber ASSOCIATION se coadunam com as explicitações que Hartley fornece do termo “association”. Já que:

1. identifica “association” como sinónimo de “habit”: (I) “the power of habit, i.e. association”,¹²² (ii) “There is much here to be ascribed to practice and habit, i.e. to association”,¹²³ (iii) “from habit, or association”;

2. identifica “association” como sinónimo de “custom”: “The constant action of the *elevator palpabræ superioris* in adults seems to be entirely from custom, i.e. association”;¹²⁴

3. identifica “association” como sinónimo de “use”: “Many or most common figures [of speech] pass... into literal expressions by use, i.e. association”;¹²⁵

4. identifica “association” como sinónimo de “analogy”: “Association, i.e., analogy”.¹²⁶

Por outro lado, ainda, leva-nos a concluir que, não obstante não o explicitar, Hartley necessariamente entende ASSOCIATION também em dois outros sentidos. Nomeadamente:

1. no sentido de “nexos ou ligações entre (i) entes–eventos de índole físico–objetiva (e.g., ‘sensible qualities’)

e (ii) entes–eventos de índole físico–objetiva (e.g., ‘sensible qualities’)” — já que, como se há constatado, fala, por exemplo, de “IMPRESSIONS A and B... sufficiently associated”;¹²⁷

2. no sentido de “nexo ou ligação entre (i) entes–eventos de índole físico–subjetiva causados por entes–eventos de índole físico–objetiva (e.g., ‘sensations’) e (ii) entes–eventos de índole físico–subjetiva causados por entes–eventos de índole físico–objetiva (e.g., ‘sensations’)” — já que, como se há constatado, afirma, por exemplo, que “SENSATIONS may be said to be associated together”.¹²⁸

Isso significa que, de par a par com entender ASSOCIAÇÃO na qualidade de nexo ou ligação *qua posto* (subjetivo), Hartley também entende ASSOCIAÇÃO na qualidade de nexo ou ligação *qua dado* (objetivo).

Porém, de que modo concreto?

Tanto quanto consigo ver, Hartley dá-nos resposta direta a essa questão uma só vez. Em concreto, ao continuar palavras que acabo de citar (“sensations may be said to be associated together”) do seguinte modo: “Sensations may be said to be associated together, when their impressions are either made precisely at the same instant of time, or in the contiguous successive instants. We may therefore distinguish association in two sorts, the synchronous, and the successive.”¹²⁹

Como se torna evidente, ASSOCIAÇÃO devém aqui, efetivamente, nexo ou ligação *qua dado* (objetivo), e, pois, configura-se nexo ou ligação de índole oposta à do nexo ou ligação com que se depara, por exemplo, na afirmação de que “simple ideas will run into complex ones by means of association”.¹³⁰

Contudo — repare-se, — Hartley de modo algum alerta seus leitores para essa circunstância. Com o resultado inevitável de se mostrar de todo inconsciente dela.

Temos, pois, que, tal como Hume e os restantes filósofos do EMPIRISMO, mas em oposição a Kant e a Pater, afinal, Hartley entende que as diferentes impressões que originarão, por exemplo, a PERCEÇÃO–*p*¹ ROSA X terão de

ocorrer sincronicamente (“precisely at the same instant of time”); na qualidade de “cluster of impressions”,¹³¹ e, pois, na qualidade de unidade ou nexo objetivamente determinado ou *dato*. Com o resultado de a PERCEÇÃO- p^1 ROSA X se dar a descrever do seguinte modo: p^1 COR_A-ROSA X — COR_B-ROSA X — COR_C-ROSA X — CHEIRO_A-ROSA X — TEXTURA_A-ROSA X.

Bem como temos que, tal como Hume e os restantes filósofos do EMPIRISMO, mas em oposição a Kant (e, pressupostamente, a Pater), Hartley entende que a continuidade e a contiguidade espácio-temporais das impressões que por força terão de ocasionar a continuidade e a contiguidade espácio-temporais de percepção continuada ROSA X (de percepção p^1 - p^2 - p^3 , etc., ROSA X), por exemplo, terão de decorrer de re-instauração (ou re-instanciação) objetiva, “in the contiguous successive instants”, de nexos objetivamente determinados *qua* nexos numericamente idênticos. Com o resultado de percepção continuada ROSA X se dar a descrever, por exemplo, do seguinte modo: p^1 COR_A-ROSA X — COR_B-ROSA X — COR_C-ROSA X — CHEIRO_A-ROSA X — TEXTURA_A-ROSA X — p^2 COR_A-ROSA X — COR_B-ROSA X — COR_C-ROSA X — CHEIRO_A-ROSA X — TEXTURA_A-ROSA X — p^3 COR_A-ROSA X — COR_B-ROSA X — COR_C-ROSA X — CHEIRO_A-ROSA X — TEXTURA_A-ROSA X, etc.

De quanto venho de pôr em evidência, resulta que também se não aplica ao EMPIRISMO FÍSICO de Hartley, a afirmação, por parte de Pater, de que “What every theory of perception has to explain is that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”. (cw, p. 120) Isto é, dito por outras palavras, resulta que Hartley de modo algum haveria de se ter pensado obrigado a explicar sequer “[the] associative power” que há por força que conceber *qua* “cohesive force” persistente sincronicamente entre, por exemplo, as impressões COR_A-ROSA X — COR_B-ROSA X — COR_C-ROSA X — CHEIRO_A-ROSA X — TEXTURA_A-ROSA X, na qualidade de impressões causativas de PERCEÇÃO- p^1 ROSA X.

Ora, sendo assim, ter-se-á que afirmar — para modificar e, de novo, negar palavras de McGrath — que, em “Coleridge’s Writings” e na “Conclusão,” Pater de modo algum se revela a raciocinar *in Hartleyan fashion*. Sendo que, muito provavelmente, a circunstância de o próprio Pater estender a “every theory of perception” (e, pois, também à teoria de Hartley) a necessidade de explicar “associative power” que só a Kant, na verdade, caberá explicar se terá ficado a dever a *desvantade* sua de declarar esposamento de “Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception”. Bem como, talvez, se terá ficado a dever, pelo menos em parte, à circunstância de não ter consciência plena de estar a conceber “the transformation of sense into perception” em termos exclusivamente kantianos.

Na verdade, Hartley pretendeu explicar não a “força associativa” a que Pater se refere, mas sim a sua (i) “teoria de vibrações” e a sua (ii) “teoria de associação”. Isto é, pretendeu explicar, por um lado, (i) a sua teoria de que as IMPRESSÕES haverão de devir SENSACIONES via e por determinação objetiva de *medium* de natureza física, bem como de que as próprias SENSACIONES haverão de dar origem a IDEIAS; por outro lado, (ii) a sua teoria de que as próprias IDEIAS haverão de se associar entre si via e por determinação subjetiva de *medium* de natureza psíquica. Sendo que, em vista disso, a grande mais-valia de *Observations* consistirá em esse estudo pôr em evidência que quanto entre na constituição de interpretação dos mundos interior e exterior sob o aspeto de idealidade haverá de decorrer de associação de ideias, e, pois, de “the force which association has over the human mind”.¹³²

Hartley começa precisamente por pôr em evidência que “Man consists of two parts. body and mind.” O CORPO “is subject to our senses and inquiries, in the same manner as the other parts of the external material world” — daí decorrendo o EMPÍRISMO FÍSICO do próprio Hartley. Por seu lado, a MENTE “is that substance, agent, principle, &c. to which we refer the sensations, ideas, pleasures, pains, and voluntary motions.”¹³³

As SENSACÕES (*sensations*), define-as Hartley como “those internal feelings of the mind, which arise from the impressions made by external objects upon the several parts of our bodies.” Com o resultado de “All our other feelings”, todos quantos se não configurem sensações, se configurarem, IDEIAS (*ideas*).¹³⁴

A ideias, divide-as Hartley em “ideas of sensation,” “[those] which resemble sensations,” e “intellectual ideas”. Sendo que “the ideas of sensation are the elements of which all the rest”, “[all] intellectual ideas”, “are compounded”.

De par a par, Hartley começa por considerar que “*ideas of sensation may be termed simple, intellectual ones complex.*”¹³⁵ Com a consequência inevitável de, à partida, convencer os seus leitores de considerar que, não obstante configurar-se ideia originada por “cluster of impressions”,¹³⁶ e, pois, cópia (“copy”) de “conjunto de impressões”, a ideia CAVALO, por exemplo, deverá ser considerada “ideia simples” (*simple idea*).

Mais adiante, Hartley, porém, reconsidera a sua inicial concepção de que “*ideas of sensation may be termed simple.*”¹³⁷ Em concreto ao afirmar:

I took notice in the Introduction, that those ideas which resemble sensations were called ideas of sensation; and also that they might be called *simple ideas*, in respect of the intellectual ones which are formed from them, and of whose very essence it is to be *complex*. But the ideas of sensation are not entirely simple, since they must consist of parts both co-existent and successive, as the generating sensations themselves do.¹³⁸

Acontece, pois, que, bem de acordo com considerar que “ideas are copies and offsprings of the impressions”,¹³⁹ Hartley acaba por, tal como Hume, estabelecer *simetria* entre (i) impressões simples (e.g., a impressão VERMELHO) e (ii) “ideas of sensation” simples (e.g., a ideia VER-

MELHO), bem como entre (i) impressões complexas (e.g., a impressão CAVALO) e (ii) “ideas of sensation” complexas (e.g., a ideia VERMELHO).

É, porém, assaz importante perceber, aqui, que, não obstante não explicitar diferença, como disse, entre ASSOCIAÇÃO *qua* nexu subjetivo e ASSOCIAÇÃO *qua* nexu objetivo, Hartley acaba por fundamentar a primeira destas duas formas de associação na segunda — bem a desfavor da circunstância de Pater estender de Kant também a ele, Hartley, a necessidade de explicar “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”.

É que, quando chega a altura de nos dar como exemplo a ideia CAVALO, Hartley revela considerar tal ideia (a ideia CAVALO) “idea of sensation” complexa, e, pois, ideia cuja unidade ou nexu terá de decorrer de — terá de ser *dado* por — unidade ou nexu de impressões e, porquanto, de índole objetiva.

Ou seja, é que, então, Hartley revela considerar que, *qua* consciência de CAVALO *in absentia* de “cluster of impressions” CAVALO X, a ideia CAVALO só poderá ser possível sob o aspeto de unidade ou nexu entre várias “ideas of sensation;” sob o aspeto de unidade ou nexu diacronicamente ($p^1 p^2 p^3$) sincrónico ($p^1_{CAVALO} x_{1,2,3} p^2_{CAVALO} x_{1,2,3} p^3_{CAVALO} x_{1,2,3}$), conhecido via de experiência *in praesentia* de “cluster of impressions” CAVALO X. O mesmo é dizer, em resultado de experiência *in praesentia* da unidade ou nexu objetivo entre as qualidades sensíveis CAVALO X_{1,2,3}.

Hartley firma:

And as the ninth proposition may be thus made to prove the present, so it ought to be acknowledged and remarked here, that unless the ninth be allowed, the present cannot be proved, or that the power of association is founded upon, and necessarily requires, the previous power of forming ideas, and miniature vibrations. For ideas, and miniature vibrations, must first be generated, according to the

eighth and ninth propositions, before they can be associated, according to the tenth and this eleventh. But then (which is very remarkable) this power of forming ideas, and their corresponding miniature vibrations, does equally pre-suppose the power of association. For since all sensations and vibrations are infinitely divisible, in respect of time and place, they could not leave any traces or images of themselves, *i.e.* any ideas, or miniature vibrations, unless their infinitesimal parts did cohere together through joint impression, *i.e.* association. Thus, to mention a gross instance, we could have no proper idea of a horse, unless the particular ideas of the head, neck, body, legs, and tail, peculiar to this animal, stuck to each other in the fancy, from frequent joint impression. ¹⁴⁰

“[T]he ninth proposition” é a seguinte: “Sensory Vibrations, by being often repeated, beget, in the medullary Substance of the Brain, a Disposition to diminutive Vibrations, which may also be called Vibratiuncles, and Miniatures, corresponding to themselves respectively.” ¹⁴¹

“[T]he present [proposition],” a décima-primeira, é esta: “Any Vibrations, A, B, C, &c. by being associated together a sufficient Number of Times, get such a Power over *a, b, c, &c.* the corresponding Miniature Vibrations, that any of the Vibrations A, when impressed alone, shall be able to excite *b, c, &c.* the Miniatures of the rest.” ¹⁴²

Hartley começa por firmar que a proposição décima-primeira pressupõe a proposição nona. Isto é, pressupõe que “the power of association... [be] founded upon, and necessarily require, the previous power of forming ideas, and miniature vibrations.” Dito por outras palavras, a proposição décima-primeira pressupõe que “ideas, and miniature vibrations, must first be generated, ...before they can be associated.”

Isto significa nem mais nem menos do que o seguinte: “*ideas, and miniature vibrations,*” “*must first be gen-*

erated” by impressions, “before” some of them, ideas, and miniature vibrations, “can be associated” with others.

Esqueçamos, por agora, “miniature vibrations”.

Até aqui, deparamos com Hartley a contrapor (i) a “faculdade de associar” ideias (“the power of association”) à (ii) “faculdade de formar ideias” (“the... power of forming ideas”). A primeira configura-se, pois, faculdade de índole subjetiva, ao passo que a segunda se configura faculdade de converter impressões (objetividade) em ideias (subjetividade). Isto é, faculdade de produzir cópias (idealidade) de impressões (realidade) — já que “ideas are copies and offsprings of the impressions”.¹⁴³

Daqui em diante, deparamos, porém, sem qualquer aviso, com Hartley a utilizar “association” no sentido de “unidade ou nexo entre impressões,” e, pois, deparamos com ele a considerar unidade ou nexo de carácter objetivo. Isto é, deparamos, sem qualquer aviso, com Hartley a passar a utilizar “association” neste outro sentido (para voltar a palavras que já citei): “Sensations may be said to be associated together, when their impressions are either made precisely at the same instant of time, or in the contiguous successive instants. We may therefore distinguish association in two sorts, the synchronous, and the successive.” (A ênfase é minha.)¹⁴⁴

É que Hartley passa a raciocinar mais ou menos assim: *Efetivamente, para que possa haver associação de ideias [porquanto, associação de índole subjetiva], para que a faculdade de associar ideias [“the power of association”] possa operar, as próprias ideias terão, em primeiro lugar, de ser geradas por impressões. O que é assaz digno de nota [“very remarkable”] é, porém, o facto de a própria faculdade de gerar ideias via de impressões [“this power of forming ideas”] pressupor, também ela, a faculdade de associação [“the power of association”].*

Pressupor, também ela, a faculdade de associação? A faculdade de associar ideias? Como? Se é esta, a faculdade de associar ideias, que, por sua vez, pressupõe a faculdade de associação [“the power of association”].

Inevitavelmente, Hartley terá tido de ter em mente, como disse, o seguinte: que a faculdade de associar ideias (“this power of forming ideas”) pressupõe já não só ideias, mas também força–unidade–nexo associativo (“power of association”) entre impressões; força–unidade–nexo associativo *a priori* de sensação e, depois, de ideia, e, portanto, força–unidade–nexo associativo *qua* determinação ou *dado* objetivo.

Como vimos de voltar a constatar (três parágrafos atrás), Hartley encontra-se consciente de que se depara com “association in two sorts, the synchronous, and the successive.” Sendo, portanto, que se terá de deparar com força–unidade–nexo associativo, considerado *qua* determinação ou *dado* objetivo, tanto de carácter sincrónico (e.g., *p*¹ OLHOS-CAVALO X, NARINAS-CAVALO X, FOCINHO-CAVALO X) como de carácter diacrónico (e.g., *p*¹ CABEÇA-CAVALO X, PESCOÇO-CAVALO X, CORPO-CAVALO X, PATAS-CAVALO X).

Hartley, contudo, decide entrar em conta, não só no passo que estou a comentar, mas também em todas as restantes partes de *Observations*, apenas com força–unidade–nexo associativo, considerado *qua* determinação ou *dado* objetivo, de carácter diacrónico.

No ponto em que nos encontramos, cabe-lhe passar a provar que efetivamente se depara com o *facto de a própria faculdade de gerar ideias via de impressões* [“this power of forming ideas”] *pressupor, também ela, associação de impressões* [“the power of association”].

Em primeiro lugar, Hartley chama atenção para que cada impressão terá de ser infinitamente divisível. Fazendo-o, por um lado, sem perceber, ao contrário de Kant, que, por essa razão, jamais nos seria possível receber impressões sem mais, sem as finitizar; por outro lado, via de palavras que Pater não teve pejo que o impedisse de as fazer suas (na “Conclusão”).

Hartley: “since all sensations and vibrations are infinitely divisible, in respect of time and place, they could not leave any traces or images of themselves, *i.e.* any ideas,

or miniature vibrations, unless their infinitesimal parts did cohere together through joint impression, i.e. association.”

Pater: “each of them [impressions] is limited by time, and... as time is infinitely divisible, each of them is infinitely divisible also”. (REN, p. 235)

Temos, pois, que Hartley argumenta o seguinte:

1. que as impressões, que produzem as sensações, que produzem as ideias, “are infinitely divisible, in respect of time and place”;

2. que, em vista disso, as próprias impressões (*qua* objetividade) jamais poderiam dar origem a cópias delas, a ideias (*qua* subjetividade), se “their infinitesimal parts did [not] cohere together through... association.”

“[T]hrough association”? Considerada, “association” *qua* unidade ou *nexo posto*, como terá de ocorrer no caso de associação de ideias? Não: considerada *qua* “joint impression”, e, pois, *qua* impressão por parte de impressões objetivamente unificadas ou associadas entre si, tanto em termos de sincronia como em termos de diacronia.

É, afinal, como se deparássemos com Hartley a abanar a cabeça veementemente e a pronunciar “NÃÃO,” ao ouvir Pater declara-lhe que “What every theory of perception has to explain is that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”. (cw, p. 120)

Vejamos o exemplo que Hartley apresenta: “Thus, to mention a gross instance, we could have no proper idea of a horse, unless the particular ideas of the head, neck, body, legs, and tail, peculiar to this animal, stuck to each other in the fancy, from frequent joint impression.”

Deparamo-nos aqui com duas situações assaz distintas.

Uma situação é a de a imaginação (“fancy”) nos aposar de IDEIA CAVALO *in absentia* de “cluster of impressions”¹⁴⁵ CAVALO X, Y OU Z (e.g., *p*¹ CABEÇA-CAVALO X, PESCOÇO-CAVALO X, CORPO-CAVALO X, PATAS-CAVALO X— *p*¹ CABEÇA-CAVALO X, PESCOÇO-CAVALO X, CORPO-CAVALO X, PATAS-CAVALO X, etc.)

A outra situação é a de, inversamente, os olhos (o sentido VISÃO) nos apossarem de SENSACÃO CAVALO, e, pois, o fazerem *in praesentia* de “cluster of impressions” CAVALO X, Y ou Z (e.g., p^1 CABEÇA-CAVALO X, PESCOÇO-CAVALO X, CORPO-CAVALO X, PATAS-CAVALO X— p^1 CABEÇA-CAVALO X, PESCOÇO-CAVALO X, CORPO-CAVALO X, PATAS-CAVALO X, etc.)

Por um lado, Hartley dá-nos a ver que “[a] proper idea of a HORSE” terá de se configurar ideia complexa: ideia *qua* unidade (nexo) ideal (subjéctiva) entre “the particular ideas of the HEAD, NECK, BODY, LEGS, and TAIL, peculiar to this animal”.

Porquanto, dá-nos a ver que, na primeira das duas situações que venho de descrever, a imaginação terá de nos apossar de UNIDADE (nexo) IDEAL (subjéctiva) CAVALO *in absentia* de “cluster of impressions” CAVALO X, Y ou Z.

Por outro lado, Hartley dá-nos a ver que, em resultado de as sensações (o múltiplo empírico) CAVALO terem de ocorrer no tempo, terem de ser produzidas por “cluster of impressions” CAVALO X, Y ou Z, instante a instante, a imaginação jamais poderia apossar-nos da própria UNIDADE (nexo) IDEAL (subjéctiva) CAVALO, caso se não houvesse já deparado com ela (unidade) sob o aspeto de UNIDADE (nexo) REAL (objéctiva) CAVALO.

Quanto venho de dizer significa o seguinte:

1. que a imaginação é responsável pela formação da ideia (“idea”) ou imagem (“image”) CAVALO;

2. que, para poder formar a ideia ou imagem CAVALO, a imaginação terá de conhecer CAVALO sob o aspeto de diverso ou múltiplo empírico objéctivo: de diverso ou múltiplo de sensações (subjéctivas) originadas por impressões externas (objéctivas);

3. que se poderá considerar três formas distintas de a imaginação conhecer CAVALO sob o aspeto de diverso ou múltiplo empírico objéctivo;

4. que uma forma seria a de a imaginação conhecer o diverso ou múltiplo empírico objéctivo CAVALO na qualidade de múltiplo, no dizer de Pater — repare-se, — de “isolated sensible qualities” (cw, p. 120): na qualidade de

múltiplo p^1 VISÃO-CAVALO X | CHEIRO-CAVALO X | TATO-CAVALO X | AUDIÇÃO-CAVALO X;

5. que outra forma seria a de a imaginação conhecer o diverso ou múltiplo empírico objetivo CAVALO na qualidade de múltiplo de PARTES-CAVALO, cada qual constituída por “isolated sensible qualities” (cw, p. 120): na qualidade de múltiplo p^1 CABEÇA-CAVALO X | PESCOÇO-CAVALO X, | CORPO-CAVALO X | PATAS-CAVALO X;

6. que outra forma, ainda, seria a de a imaginação conhecer o diverso ou múltiplo empírico objetivo CAVALO na qualidade de múltiplo de PARTES-CAVALO unificado objetivamente (sincrónica e diacronicamente) em unidade-CAVALO: na qualidade de múltiplo p^1 CABEÇA-CAVALO X – PESCOÇO-CAVALO X, – CORPO-CAVALO X – PATAS-CAVALO X — p^2 CABEÇA-CAVALO X – PESCOÇO-CAVALO X, – CORPO-CAVALO X – PATAS-CAVALO X, etc.

7. que Hartley argumenta que, se a imaginação conhecesse o diverso ou múltiplo empírico objetivo CAVALO sob a forma que hei explicitado em (5.), formaria tão-somente diverso de ideias CAVALO *não associadas umas às outras: formaria, por exemplo, o diverso de ideias–imagens p^1 CABEÇA-CAVALO X | PESCOÇO-CAVALO X, | CORPO-CAVALO X | PATAS-CAVALO X;*

8. que Hartley argumenta que, sendo assim, tal forma de conhecimento de diverso ou múltiplo empírico objetivo CAVALO jamais poderia permitir à imaginação construir a ideia–imagem CAVALO *qua* unidade ideal e, pois, “proper idea of a horse”: *qua p^1 CABEÇA-CAVALO – PESCOÇO-CAVALO – CORPO-CAVALO – PATAS-CAVALO;*

9. que Hartley argumenta que, por conseguinte, a imaginação só poderá alcançar produzir a ideia–imagem CAVALO *qua* unidade ideal e, pois, “proper idea of a horse”, se houver conhecido o diverso ou múltiplo empírico objetivo CAVALO sob o aspeto de unidade objetiva de impressões (correspondente, acima, a 6.) . Isto é, sob o aspeto — repare-se — de “joint impression”.

Ora, em face de tudo isso, afirmo, em primeiro lugar:

De acordo com a “theory of perception” de Hartley, a imaginação não alcançaria ideia CAVALO “unless the particular ideas of the HEAD, NECK, BODY, LEGS, and TAIL, peculiar to this animal, stuck to each other in the fancy, from frequent joint impression”.

Disso, decorre, por força, que, segundo Hartley, haveremos todos de ser impressionados por “clusters of impressions” CAVALO sob o aspeto de diverso de impressões CAVALO objetivamente unificadas em universo (ente ou objeto) CAVALO.

Ora, em face disso, pergunto, em segundo lugar:

Como poderia o próprio Hartley alguma vez ter ensejado “[to]explain... that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”? (cw, p. 120). Isto é, Como poderia o próprio Hartley alguma vez ter ensejado explicar, por exemplo, “that associative power which gathers” into the object HORSE the “isolated sensible qualities” p¹ VISION-CAVALO X | SMELL-CAVALO X | TOUCH-CAVALO X | HEARING-CAVALO X ?

Manifestamente, acontece, portanto, que Pater pres-supôs poder pensar exclusivamente em termos da teoria do conhecimento de Kant de par a par com pensar:

1. que o múltiplo empírico que a teoria de Hartley considera haveria de ser compatível com o múltiplo empírico que a própria teoria do conhecimento de Kant considera;

2. que, em vista dessa circunstância (em vista de tal pressuposta compatibilidade), “Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception”, a qual é transformação de índole psíquica, não poderia deixar de dar lugar, sem mais, a “Hartley’s glancing cobweb”. Isto é, a “[Hartley’s] theory of the transformation of sense into perception”, a qual, por seu turno, é transformação de índole física. Com o resultado de dar a pensar que tal transformação ocorrerá na forma de “a kind of many-coloured ‘etching’ on the brain.” (cw, p.120)

Acontece, porém, que “Kant’s fine-spun theory” efetivamente começa com “isolated sensible qualities”, ca-

bendo-lhe, por isso, na verdade, explicar o modo como tais qualidades isoladas haverão de devir “the objects of the world about us”.

Acontece, porém, de par a par, que “[Hartley’s] theory of vibrations” começa, como se acaba de constatar, não com impressões isoladas, por parte de “isolated sensible qualities”, uma após outra, instante após instante, mas sim com impressões objetivamente unificadas—conjugadas—co-presentificadas, com o resultado de se configurarem “joint impression”.

Disto, decorre, efetivamente, o seguinte:

1. que a TEORIA DE ASSOCIAÇÃO de Hartley recai não sobre associação de IMPRESSÕES—SENSAÇÕES, *malgré* Pater, mas sim sobre associação de IDEIAS;

2. que, por conseguinte, a TEORIA DE ASSOCIAÇÃO de Hartley recai não sobre associação de índole objetiva ou objetivante (como acontece com a teoria de associação de Kant), mas sim sobre associação de índole subjetiva (que é, por exemplo, o tipo de associação a que se ficam a dever ideias como as de DEMOCRACIA, CAPITALISMO, DEUS, CIDADANIA, etc., as quais, certamente, se não configuram “objects of the world about us”);

3. que, por conseguinte, a TEORIA DE VIBRAÇÕES de Hartley pretende explicar não o modo como “isolated sensible qualities” (“sense”) haverão de devir percepção (“perception”) de “objects of the world about us”, mas sim, tão-somente: (i) o modo como “clusters of impressions” haverão de ser passiva—materialmente recebidos pelos sentidos e convertidos, por essa via, em sensações (“sense”); bem com (ii) o modo por que estas últimas (sensações) haverão de se converter em percepções (“perception”).

Agora, como se constatou praticamente no início desta subsecção, Hartley refere-se repetidamente tanto a “the doctrine of association” como a “the doctrines of vibrations and association”. Sendo que, como ele mesmo dá a saber, a teoria do próprio Hartley se configura conjugação de duas teorias diferentes:

My chief design in the following chapter is briefly to explain, establish, and apply the doctrines of vibrations and association. The first of these doctrines is taken from the hints concerning the performance of sensation and motion, which Sir Isaac Newton has given at the end of his *Principia*, and in the *questions* annexed to his *Optics*; the last, from what Mr. Locke, and other ingenious persons since his time, have delivered concerning the influence of association over our opinions and affections, and its use in explaining those things in an accurate and precise way, which are commonly referred to the power of habit and custom, in a general and indeterminate one. ¹⁴⁶

Não interessa, aqui, especificar nem os pressupostos e os fundamentos de cada uma de tais duas teorias, nem pôr em evidência o modo como, em *Observations*, se adaptam uma à outra e se condicionam mutuamente.

No entanto, para que se possa perceber melhor o que Pater pretendeu dizer, ao afirmar, referindo-se antecipadamente a Hartley, que a “teoria de vibrações” se deixa pensar na qualidade de teoria de vibrações que haverão de produzir “a kind of many-coloured ‘etching’ on the brain”, importa mencionar que, de acordo com o próprio Hartley, se verifica o seguinte:

1. que, para modificar a consabida expressão de William Blake (“the doors of perception”), os cinco sentidos se configurarão, por assim o dizer, *the doors of impression*;

2. que, de acordo com essa analogia, *the doors of impression* se abrirão para o sistema nervoso periférico: para “the nerves proceeding from” “The white medulary substance of the brain” e “[from] the spinal marrow”; ¹⁴⁷

3. que, de entre o sistema nervoso central, de entre “the spinal marrow” e “The white medulary substance of the brain”, este último, o cérebro, se constituirá tanto sede de SENSACIONES, *qua* efeito de IMPRESSIONS, como sede de consciência das próprias sensações, e, pois, sede de PERCEÇÃO;

4. que o *trânsito* das impressões, a começar em *the doors of impression* e a terminar no cérebro, via da medula espinal, haverá de ocorrer na forma de *trânsito* de vibrações ao longo dos nervos (em lugar de, como hoje se afirma, na forma de *trânsito* de descargas elétricas de neurónio para neurónio, via de sinapses):

We are to conceive, that when external objects are impressed on the sensory nerves, they excite vibrations in the aether residing in the pores of these nerves, by means of the mutual actions interceding between the objects, nerves, and aether. For there seem to be mutual actions of all the varieties between these three, in all the senses, though of a different nature in different senses. [...] The impulse, attraction, or whatever else be the action of the object, affects both the nerves and the aether; these affect each other, and even the object or impression itself, in most or all cases, so as to alter or modify it. And the result of these actions, upon the whole, may be supposed such a compression or increase of density in the aether, as must agitate its particles with vibrations analogous to those which are excited in the air by the discharge of guns, by thunder-claps, or by any other method of causing a sudden and violent compression in it"; ¹⁴⁸

5. que — repare-se — o múltiplo de vibrações que “[the] external object” haverá de produzir em “[the] sensory nerves” terá de se configurar múltiplo de “vibrações sincrônicas” (“synchronous vibrations”):

We are to conceive, that the vibrations thus excited in the aether will agitate the small particles of the medullary substance of the sensory nerves with synchronous vibrations, in the same manner as the vibrations of the air in sounds agitate many regular bodies with corresponding vibrations or tremblings; ¹⁴⁹

6. que — repare-se — o próprio múltiplo de vibrações que “[the] external object” haverá de produzir em “[the] sensory nerves” terá de se configurar “a very complex set of vibrations”, as quais, não obstante, terão, quais notas musicais, de operar *em conjunto* e *harmonia*:

Some vibrations there must always be in the medullary substance, on account of its heat, and the pulsation of the arteries which pass through it. [...] Hence we may conceive, that a very complex set of vibrations, arising from the mixture and combinations of degree, kind, place, and line of direction, exists always in the medullary substance, being kept up by its heat, and the pulsation of its arteries, when other causes are wanting, almost in the same manner as in a concert of music the air is agitated by vibrations of a very complex kind. But then, as in a concert, some one instrument generally strikes the ear more than the rest, so of the complex vibrations which exist in the medullary substance, some one part will prevail over the rest, and present the corresponding idea to the mind; ¹⁵⁰

7. que as vibrações produzidas por impressões haverão de “[to] remain in the mind for a short time after de sensible objects are removed”; ¹⁵¹

Now that external objects impress vibratory motions upon the medullary substance of the nerves and brain (which is the immediate instrument of sensation, according to the first proposition) appears from the continuance of the sensations mentioned in the third; since no motion, besides a vibratory one, can reside in any part for the least moment of time. External objects, being corporeal, can act upon the nerves and brain, which are also corporeal, by nothing but impressing motion on them. A vibrating motion may continue for a short time in the small

medullary particles of the nerves and brain, without disturbing them, and after a short time would cease; and so would correspond to the above-mentioned short continuance of the sensations; and there seems to be no other species of motion that can correspond thereto; ¹⁵²

8. que os *vestígios* de impressões que permanecerão na mente *in absentia* das próprias impressões, as “miniature vibrations” com que, atrás (*vide supra*, p. 124), não entramos em consideração, haverão de se configurar *fonte*, para a imaginação, de imagens ou ideias:

Sensory vibrations, by being often repeated, beget, in the medullary substance of the brain, a disposition. to diminutive vibrations, which may also be called Vibratiuncles, and Miniatures, corresponding to themselves respectively. [...] For since sensations, by being often repeated, beget ideas, it cannot but be that those vibrations, which accompany sensations, should beget something which may accompany ideas in like manner; and this can be nothing but feebler vibrations, agreeing with the sensory generating vibrations in kind, place, and line of direction. ¹⁵³

9. que “miniature vibrations,” “vibriuncles” ou “miniatures” haverão de ser reinstanciadas pela re-ocorrência de uma ou mais das correspondentes impressões, com o resultado de as concomitantes ideias se associarem umas às outras, assim dado origem a ideias complexas, as quais poderão configurar-se tanto IDEIAS DE SENSAÇÃO como, inversamente, IDEIAS INTELECTUAIS:

Simple Ideas will run into complex ones, by means of Association. [...]

Case I. Let the sensation A be often associated with each of the sensations B, C, D, &c. *i. e.* at certain times with B, at certain other times with C, &c. it is

evident... that A, impressed alone, will, at last, raise [the miniature vibrations] *b, c, d, &c.* all together, *i. e.* associate them with one another, provided they belong to different regions of the medullary substance....

Case 2. If the sensations *A, B, C, D, &c.* be associated together, according to various combinations of twos, or even threes, fours, &c. then will *A* raise [the miniature vibrations] *b, c, d, &c.* also *B* raise [the miniature vibrations] *a, c, d, &c.* as in case the first.

...so that any one of the sensations will excite the ideas of the rest at the same instant, *i. e.* associate them together. [...]

And upon the whole, it may appear to the reader, that the simple ideas of sensation must run into clusters and combinations, by association; and that each of these will, at last, coalesce into one complex idea, by the approach and commixture of the several compounding parts.

It appears also from observation, that many of our intellectual ideas, such as those that belong to the heads of beauty, honour, moral qualities, &c. are, in fact, thus composed of parts, which, by degrees, coalesce into one complex idea.¹⁵⁴

Chegados aqui, imagine-se “The white medullary substance of the brain” sob o aspeto de chapa de cobre, por exemplo, a ser sucessivamente *bombardeada*, e, pois, *gravada* instante a instante, por “clusters and combinations” de impressões, de par a par com imaginar que “As soon as the vibrations enter the brain, they begin to be propagated freely every way over the whole medullary substance”, com o resultado de que “the same internal parts of the brain may be made to vibrate in different directions, according to the different directions of the nerves by which the vibrations enter” — ¹⁵⁵ imagine-se isso, e, sem dúvida, não se poderá deixar de conceber a

imagem que Pater tinha em mente ao falar de “a kind of many-coloured ‘etching’ on the brain”. —

Ainda que, no que toca a Hartley, essa mesma imagem de modo algum possa ilustrar, como hei provado, quanto o próprio Pater julgou poder ilustrar via dela: “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us.”

Terminemos esta subsecção retomando exemplo de que atrás me socorri: o exemplo de *colação* (*collatio*) de peças de Lego.

Em primeiro lugar, imaginemos cinco *portas de impressões* lado a lado: a *porta* por que as impressões VISÃO terão de entrar, a *porta* por que as impressões TATO terão de entrar, etc.

Em segundo lugar, imaginemos que IMPRESSÕES—VIBRAÇÕES se configuram PEÇAS DE LEGO, com o resultado, por exemplo, de um certo tipo de tais peças ser passível de *entrar* exclusivamente pela *porta* VISÃO (e por aí adiante, com as restantes *peças* e *portas*).

Perante esse *cenário* de índole imaginativa, que nos dá a saber “Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception”?

Dá-nos a saber o seguinte:

1. que, ao intuir ROSA, por exemplo, não intuímos umas quantas *peças* VISÃO-ROSA (umas quantas *peças* FORMA-TO-ROSA e umas quantas *peças* CORES-ROSA), umas quantas *peças* OLFATO-ROSA e umas quantas *peças* TEXTURA-ROSA;

2. que, por conseguinte, INTUIÇÃO-ROSA se não configura, *ab initio*, *peças* VISÃO-ROSA a *transitar* PORTA-VISÃO a dentro, *peças* OLFATO-ROSA a *transitar* PORTA-OLFATO a dentro e *peças* TATO-ROSA a *transitar* PORTA-TATO a dentro;

3. que isso não ocorre em virtude de que:

Every representation contains something manifold, which can be represented as a manifold only in so far as the mind distinguishes the time in the sequence of one impression upon another; for each representation, *in so far as it is contained in a single*

moment, can never be anything but absolute unity. In order that unity of intuition may arise out of this manifold... it must first be run through, and held together. This act I name the *synthesis of apprehension*, because it is directed immediately upon intuition, which does indeed offer a manifold, but a manifold which can never be represented as a manifold, and contained in a single representation, save in virtue of such a synthesis; ¹⁵⁶

4. que isso não ocorre em virtude, quer isso dizer, de: (i) INTUIÇÃO-ROSA se configurar *ab initio* recepção de QUANTUM CONTINUUM de VISÃO-ROSA, por exemplo, ao invés de AGLOMERADO de peças VISÃO-ROSA; (ii) de, por conseguinte, o múltiplo empírico VISÃO-ROSA ser *dado* na qualidade de “manifold which can never be represented as a manifold” antes de ser sintetizado e re-configurado, por esse modo, em “absolute unity” ou peça VISÃO-ROSA “*contained in a single moment*”;

5. que, sendo assim, o múltiplo empírico ROSA terá de ser sucessivamente “run through and held together”, com vista a devir (i) peça VISÃO-ROSA “*contained in a single moment*”, (ii) peça OLFATO-ROSA “*contained in [another] single moment*” e (iii) peça TATO-ROSA “*contained in [still another] single moment*”;

6. que, porquanto, as peças (i) VISÃO-ROSA, (ii) OLFATO-ROSA e (iii) TATO-ROSA terão, na verdade, de se configurar, no dizer de Pater, “isolated sensible qualities”, antes de *avançarem*, instante após instante, *a dentro* as respetivas *doors of impressions*;

7. que tais peças *entrarão* a dentro de tais portas aleatoriamente: por exemplo, (i) peça VISÃO-ROSA PORTA-VISÃO a dentro a seguir a (ii) peça VISÃO-ROSA PORTA-VISÃO a dentro, seguida, por sua vez, de (iii) peça TATO-ROSA PORTA-TATO a dentro, seguida por peça VISÃO-OLFATO PORTA-OLFATO a dentro, etc.;

8. que, em resultado, antes de serem “gather[ed]... into the object” ROSA X, as séries sucessivas de peças INTUIÇÃO-ROSA (as séries sucessivas de “isolated sensible qua-

lities” ROSA X) terão, todas elas, de ser reproduzidas, ordenadas e *ligadas* (sintetizadas) no tempo (*single moment* a seguir a *single moment*), umas a seguir às outras: “our representations... must all, as modifications of the mind, belong to inner sense. All our knowledge is thus finally subject to time, the formal condition of inner sense. In it [time] they [our representations] must all be ordered, connected, and brought into relation.”¹⁵⁷

Agora, perante o mesmo *cenário* de índole imaginativa, o *cenário* que descrevi um pouco atrás, que nos dá a saber, por seu lado, o EMPIRISMO FÍSICO de Hartley (“Hartley’s glancing cobweb” — com validade também, afinal, para o EMPIRISMO PSÍQUICO?

Dá-nos a saber o seguinte:

1. que, ao intuir ROSA, por exemplo, intuiremos umas quantas *peças* VISÃO-ROSA (umas quantas *peças* FORMATO-ROSA e umas quantas *peças* CORES-ROSA), umas quantas *peças* OLFATO-ROSA e umas quantas *peças* TEXTURA-ROSA;

2. que, no entanto, INTUIÇÃO-ROSA se configurará, *ab initio*, não tão somente intuição de *peças*-ROSA (intuição de impressões-ROSA), mas sim intuição de *peças*-ROSA objetivamente unificadas (associadas umas às outras), e, por quanto, intuição de *lego*-ROSA;

3. que as *peças*-ROSA nos impressionarão (e, pois, que as intuiremos) na qualidade de “a very complex set of vibrations”, todas elas se configurando “synchronous vibrations”, e, por tanto, configurando-se *peças*-ROSA objetivamente unificadas (associadas umas às outras), já que “Sensations may be said to be *associated together*, when their *impressions* are either made precisely *at the same instant of time*, or in the contiguous successive instants”;

4. que, não obstante, as *peças*-VISÃO do *lego*-ROSA haverão de nos impressionar via de transitar *porta*-VISÃO a dentro, enquanto as restantes *peças* terão de o fazer via de transitar, respetivamente, *porta*-OLFATO a dentro e *porta*-TATO a dentro;

5. que cada uma de tais *portas* haverá de conduzir as respetivas *peças*-ROSA a respetiva *rede* de *vias*, de entre

quantas se constituam, ao todo, “the nerves proceeding from” “the spinal marrow”;

6. que cada uma de tais *redes de vias* haverá de conduzir as respetivas *peças-ROSA* a *corredor* (“the spinal marrow”) que, por seu turno, haverá de as conduzir, conjunta e sincronicamente com todas as restantes, a *re-constituidor de lego* (“The white medulary substance of the brain”);

7. que, sendo exclusivamente “the seat of the sensitive soul, or the sensorium,” ¹⁵⁸ tal *re-constituidor* (“The white medulary substance of the brain”) haverá de converter *peças-ROSA* (*impressões-ROSA*) em *sensações-ROSA*, de par a par com as re-unificar—re-associar, subjetivamente, em *lego-ROSA* objetivo;

8. que, sendo, não menos, “the seat of the rational soul, i. e. of the soul, as far as it is influenced by reasons and moral motives,” ¹⁵⁹ tal *re-constituidor* (“The white medulary substance of the brain”) haverá de associar *lego-ROSA* de índole sensitiva—real a *lego-ROSA* de índole ideal (a “idea of impression” *ROSA*), assim o fazendo devir percepção de *lego-ROSA*.

De acordo com Hartley, teremos, pois, o seguinte:

1. no *extremo* objetivo do conhecimento, *lego-ROSA*, sob o aspeto de *impressor* (*imprimens*);

2. no *trânsito* entre o *extremo* objetivo e o *extremo* subjetivo do conhecimento, grupos de *peças-ROSA*, sob o aspeto de *impresso* (*impressus*);

3. no *extremo* subjetivo do conhecimento, *lego-ROSA*, sob o aspeto de *imprimido* (*impressum*).

Já de acordo com Pater, na esteira de Kant, teremos o seguinte (para simplificar):

1. no *extremo* objetivo do conhecimento, AGREGADO de *peças-ROSA*, sob o aspeto de *a-devir-sentido* (*sentiendus*) que se configura “a threadlike stream of colours... [textures], odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn”;

2. no *trânsito* entre o *extremo* objetivo e o *extremo* subjetivo do conhecimento, AGREGADO de *peças-ROSA* a *devir lego-ROSA*, sob o aspeto de *sendo-sentido* (*sentiendum*);

3. no extremo subjetivo do conhecimento, *lego*-ROSA, sob o aspeto de *sentido* (*sensum*).

Disso resulta, por sua vez, o seguinte:

1. que, de acordo com Hartley, o *afetador* (*affectans*) se configura *impressor* (*imprimens*), o *afeto* (*affectus*) se configura *impresso* (*impressus*) e o *afetado* (*affectatum*) se configura *imprimido* (*impressum*);

2. que, de acordo com Pater, na esteira de Kant, o *afetador* (*affectans*) se configura *a-devir-sentido* (*sentiendus*), o *afeto* (*affectus*) se configura *sendo-sentido* (*sentiendum*) e o *afetado* (*affectatum*) se configura *sentido* (*sensum*).

3. que, de acordo com Hartley, o *afetador-impressor* se constitui, no dizer de Pater, “objects of the world about us”;

4. que, de acordo com Pater, de todo pelo contrário, é o *afetado-sentido* (*sensum*), que se constitui “objects of the world about us”.

Não?

Repare-se: “What every theory of perception has to explain is that associative power which gathers (i) ISOLATED SENSIBLE QUALITIES”, “a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn”, “into” (ii) “the OBJECTS OF THE WORLD about us”.

(i) *Afetador* (*affectans*): *a-devir-sentido* (*sentiendus*).

(ii) *Afetado* (*affectatum*): *sentido* (*sensum*).

Disso, resulta que, de acordo com Pater, na esteira de Kant, mas de todo em oposição a Hartley, CONHECER se configura RE-CONFIGURAR OU RE-PRODUZIR: “the charm is all in the clear image... of (i) the artist combining (iii) a few elementary colours, curves, sounds into a (iii) new whole.” (cw, p. 121).

(i) *Senciente* (*sentiens*).

(ii) *A-devir-sentido* (*sentiendus*).

(iii) *Sentido* (*sensum*).

6.8. A crítica de Pater à epistemologia de Kant como crítica que se configura acatamento da epistemologia de Kant: segundo momento

Repercorramos, parcialmente e de forma sintética, a última parte do percurso que nos há trazido até aqui.

Como se viu já repetidamente, Pater afirma, em “Coleridge’s Writings,” que “Sense, without an associative power, would be only a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.”

Trata-se de afirmação acerca da natureza do objeto, considerado como *dato* que originariamente haverá de se configurar, no tempo, múltiplo incoeso de sensações isoladas umas das outras, e, portanto, múltiplo de impressões que ainda não hajam sido reproduzidas e sintetizadas, através de “that associative power which gathers isolated sensible qualities into objects of the world about us.” (cw, p. 120)

Pater não no-lo dar a saber, talvez por não ter tido interesse em o fazer, em virtude do *enfeitamento* da epistemologia kantiana com que imediatamente a seguir nos confronta. Porém, o facto é que as impressões de que nos fala terão, efetivamente, de se configurar impressões–sensações ainda por devir reprodução. Já que múltiplo algum de impressões–sensações vez alguma poderá vir a ser sintetizado por “força associativa,” e vir a configurar-se, por esse modo, PERCEÇÃO, à revelia de atividade reprodutora. Isto é, à revelia de atividade que sucessivamente, p^1 a p^2 , p^2 a p^3 , p^3 a p^4 , etc., re-apresente (volte a *presentear*) cada uma delas, impressões–sensações, *qua* impressão–sensação apreendida preteritamente (e.g., em p^1), de par a par, em um novo presente (e.g., em p^3), com a apreensão–presentificação de outra ou outras delas.

Pater, repare-se, confronta-nos com o facto de as impressões–sensações terem de se configurar impressões–sensações “each struck upon one *for a moment* and then *withdrawn*” (a ênfase é minha). Com a consequência

de, por força, nos confrontar, de igual modo, com o facto de, na ausência da atividade que Kant denomina “reprodução” (*Reproduktion*), e que, por isso, adjudica à imaginação reprodutiva (*reproduktive Einbildungskraft*), nada haver que a “força associativa” de que ele, Pater, nos fala pudesse associar. Em virtude de, a cada novo momento ou cada novo presente ($p^1 p^2 p^3 p^4$, etc.), ela mesma, “força associativa,” ter, então, de recair, por força, sobre uma e uma só impressão–sensação.

Tal como Kant, Pater, por conseguinte, inicia *construção* de conhecimento dos mundos exterior (interobjetivo) e interior (subjetivo), conhecimento tanto intersubjetivo (formalmente) como subjetivo (materialmente), com matéria prima *dada* por intuição sensível (na qualidade de mera diversidade) *para* objeto-em-devir. Ou seja, *para* objeto que ainda haverá de não o ser efetivamente; que ainda haverá de não ter sido configurado CONHECIDO (*perceptum*) unitário e distinto de percepção (*perceptio*) fenomenal, e que jamais poderá devir isso mesmo na ausência tanto de atividade reprodutivo-sintética de índole sensível (*a posteriori*) como de atividade sintética de índole cognitiva (*a priori*).

Acontece, pois, que ao referir-se tanto a “associative power” (em “Coleridge’s Writings”) como a “cohesive force” passível de teoricamente ser “suspended like a trick of magic” (na “Conclusão”), Pater se refere, por força, ainda que elipticamente, a atividade sintética (ou associativa) que haverá de recair sobre o múltiplo empírico tanto diretamente como indiretamente. Ou seja, tanto (i) na qualidade de atividade exercida por faculdade de índole sensível (neste caso, a imaginação *qua* imaginação reprodutivo-sintética), cujo *objeto* terá de ser de carácter material, como (ii) na qualidade de atividade exercida por faculdade de índole conceitual (o entendimento), cujo *objeto* terá de ser não o próprio múltiplo empírico, não a componente material da percepção, mas sim a própria faculdade de índole sensível.

Refiro-me, é evidente, à imaginação, que, dele (entendimento), terá de receber, na qualidade de *posto*, as determinações conceituais (as unidades formais) de acordo com as quais haverá de proceder à reprodução e síntese do múltiplo empírico. Isto é, de acordo com as quais haverá de unificar multiplicidade de sensações sucessivamente recebidas via de apreensão (*apprehensio*), “each struck upon one for a moment and then withdrawn”, e de, por esse modo, as configurar OBJETO. Melhor dizendo, *objeto* (*perceptum*) de percepção (*perceptio*) externa (*äußere Wahrnehmung*).

Ora, o entendimento haverá sempre de ser concebido como faculdade espontaneamente ativa, e, pois, como faculdade *impositiva*, ao passo que, pelo contrário, a sensibilidade haverá sempre de ser concebida como faculdade passiva, e, pois, como faculdade *recetiva*.

Por conseguinte, quanto acabo de pôr em pauta demonstra sobejamente, julgo, que, se se retirar à “força associativa” ou “coesiva” a que Pater se refere a atividade espontânea do entendimento, com vista a a considerar atividade tão-somente por parte da sensibilidade, se não poderá deixar de agir de modo paradoxal — em vista, precisamente, de, por natureza, a própria sensibilidade se configurar passividade tanto com relação ao *dado* (material) como ao *posto* (formal).

Assim sendo, pergunto: *Como haverá de se tornar possível afirmar que a descrição de CONHECIMENTO HUMANO dos mundos objetivo e subjetivo que Pater enceta se coaduna com a descrição de tal conhecimento que o EMPIRISMO em geral, e Hume em particular, enceta — como haverá de se tornar possível afirmar isso sem proceder de modo paradoxal?* Isto é, sem, precisamente, considerar a “força associativa” ou “coesiva” a que Pater se refere força-atividade operada tão-somente por parte da passividade da sensibilidade.

Ora, essa é a primeira razão que me autoriza a afirmar que os pressupostos epistemológicos que terão de se encontrar subjacentes à descrição de CONHECIMENTO que Pater enceta não poderão deixar de ser pressupostos de

índole kantiana. Bem como é a primeira razão que me autoriza a afirmar que a própria descrição de CONHECIMENTO que Pater enceta jamais poderá revelar-se de acordo com a epistemologia do EMPIRISMO em geral e de Hume ou de Hartley em particular.

E que, contrariamente a Kant — e, pois, contrariamente a Pater, de acordo com a tese que aqui defendo, — Hume e Hartley alicerçam a sua teoria do conhecimento em *dado* fenomenal que, apesar de se manter desligado de qualquer fundamento último ou de qualquer causa objetiva (enfim, de qualquer realidade-em-si), haverá de ser apreendido, de pronto, não como objeto-em-devir, mas sim, opostamente, como ente real-sensível que se configure em si mesmo OBJETO. Isto é, em *dado* que se configure *objeto* (*perceptum*) de percepção (*perceptio*) composto, mas unitário, à revelia de qualquer atividade reprodutora e sintética de índole exclusivamente intersubjetiva. Sendo, por conseguinte, que jamais poderá tratar-se de *dado* na qualidade, Pater *dicit*, de “a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn.”

Face a isso, perguntar-se-á, inevitavelmente, a qual das duas grandes componentes do conhecimento, a componente objetiva e a componente intersubjetiva, Hume e Hartley atribuem a responsabilidade de garantir unidade material-formal ao objeto, *qua* ente conhecido ou *perceptum*. Isto é, unidade ou coesão sintética, sem a qual, precisamente, percepção de “colours, sounds, odours” (no dizer de Pater) jamais poderá prefigurar-se de pronto, por exemplo, percepção de ABELHA A COLHER NÉCTAR EM ROSA.

Perguntar-se-á, efetivamente. Porém, não se obterá resposta do próprio Hume e do próprio Hartley. Já que, em oposição a Kant, que postula que toda e qualquer unidade do nosso conhecimento haverá de resultar, em primeira instância, da atividade sintética do entendimento e, por outro lado, da *simplicidade* formal da apercepção transcendental, eles, Hume e Hartley, jamais se mostram preocupados com nos dar essa resposta. O que significa

que, pura e simplesmente, tomam tal unidade por dado adquirido. Na verdade, por *dado* de índole empírica que lhes não cabe explicar, em virtude de se prefigurar *dado* invariavelmente adquirido de par a par com o elemento real-sensorial de toda a nossa experiência.

Chegados a este ponto, terminemos o presente capítulo atentando, agora sinopticamente, na totalidade do passo de “Coleridge’s Writings” de que me ocupei até aqui.

In this fanciful and bizarre attempt to rationalize art, to range it under the dominion of law, there is still a gap to be filled up. What is that common law of the mind of which a work of art and the slighter acts of thought are alike products? Here Coleridge weaves in Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception. What every theory of perception has to explain is that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us. Sense, without an associative power, would be only a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn. The basis of this association may be represented as a material one, a kind of many-coloured “etching” on the brain. Hartley has dexterously handled this hypothesis. The charm of his “theory of vibrations” is the vivid image it presents to the fancy. How large an element in a speculative talent is the command of these happy images! Coleridge, by a finer effort of the same kind, a greater delicacy of fancy, detects all sorts of slips, transitions, breaks of continuity in Hartley’s glancing cobweb. Coleridge, with Kant, regards all association as effected by a power within, to which he gives a fanciful Greek name. In an act of perception there is the matter which sense presents, colour, tone, feeling; but also a form or mould, such as space, unity, causation, suggested from with-

in. In these forms we arrest and frame the many attributes of sense. It is like that simple chemical phenomenon where two colourless fluids uniting reflect a full colour. Neither matter nor form can be perceived asunder; they unite into the many-coloured image of life. This theory has not been able to bear a loyal induction. Even if it were true, how little it would tell us; how it attenuates fact! There, again, the charm is all in the clear image; the image of the artist combining a few elementary colours, curves, sounds into a new whole. Well, this power of association, of concentrating many elements of sense in an object of perception, is refined and deepened into the creative acts of imagination. (cw, pp. 120–121)

Que nos dá a saber, todo este passo?

Dá-nos a saber o seguinte:

1. que, com Kant, afinal, Pater considera que “the slighter acts of thought” (por oposição aos “atos” *superiores* que se encontrarão na origem de “a work of art”) são produtos (“products”) de “[a] law of the mind”;

2. que Pater considera que o conhecimento do objeto se inicia com “isolated sensible qualities”;

3. que, de todo de acordo com 2., Pater considera que, por si só, a sensação se não configura objeto ou *perceptum*, uma vez que este último requer “the transformation of sense into perception”;

4. que, de todo de acordo com 2., e 3., Pater considera que “Sense, without an associative power, would be only a threadlike stream of colours, sounds, odours — each struck upon one for a moment and then withdrawn”;

5. que, de todo de acordo com 4., Pater considera que terá de haver “[an] associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”;

6. que, de todo de acordo com 2., Pater considera não só que o conhecimento do objeto se inicia com “a threadlike stream of colours, sounds, odours — each

struck upon one for a moment and then withdrawn”, mas também que “colours, sounds, odours” formam “a threadlike stream” na qualidade de “isolated sensible qualities”;

7. que, de todo de acordo com 6., Pater considera que o conhecimento do objeto se inicia com “a threadlike stream of colours, sounds, odours” que se sucedem umas às outras presente (p) a seguir a presente (e.g., p^1 COR_A, p^2 SOM_A, p^3 ODOR_A, p^4 COR_B, p^5 SOM_B, p^6 ODOR_B, etc.), ao invés de ocorrerem de par a par, ou em simultâneo, presente (p) a seguir a presente (e.g., p^1 COR_A, SOM_A, ODOR_A, p^2 COR_B, SOM_B, ODOR_B, etc.);

8. que Pater considera que a *desconstrução* que Kant há feito de “objects of the world about us”, a *desconstrução* do objeto em “isolated sensible qualities”, é correta;

9. que, em vista de considerar 8., Pater espousa a *desconstrução* que Kant há feito de “objects of the world about us”, a *desconstrução* do objeto em “isolated sensible qualities”;

10. que, em vista de 9, Pater não espousa o pressuposto de que o conhecimento humano haverá de se iniciar com *dado* fenomenal que se configure de pronto, em si mesmo, “object of the world about us”;

11. que, em vista de 10., Pater não espousa a concepção de “objects of the world about us” que há sido defendida pelo (i) RACIONALISMO, pelo (ii) IDEALISMO ABSOLUTO e (iii) pelo EMPIRISMO;

12. que, em vista de 6., 7., 8., e 9., Pater não espousa a concepção de “stream of colours, sounds, odours” que se encontra subjacente à “theory of vibrations” de David Hartley;

13. que, em vista de 1., 2., 3., 4., 5., 6., 7. e 8., Pater considera que “What every theory of perception has to explain is that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”;

14. que, com considerar 13., Pater se não representa consciente de que a concepção de “objects of the world about us” que há sido defendida pelo (i) RACIONALISMO, pelo (ii) IDEALISMO ABSOLUTO e (iii) pelo EMPIRISMO jamais haveria

de implicar “theory of perception” a que coubesse explicar “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”;

15. que, em vista de 14., Pater se não representa consciente de que, não obstante a “teoria de vibrações” (“theory of vibrations”) de David Hartley se configurar *desconstrução* de “the objects of the world about us” em “sensible qualities”, se não configura “theory of perception” a que caiba explicar “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us” — uma vez que ela, “teoria de vibrações,” não *desconstrói* “the objects of the world about us” em “isolated sensible qualities” (ao arremio de 6. e 7.);

16. que, em vista de 14. e 15., Pater se não representa consciente de que a única *desconstrução* de “the objects of the world about us” que se configura *desconstrução* do objeto em “isolated sensible qualities” é a *desconstrução* que Kant há feito;

17. que, em vista de 13 e 16., e à revelia de 9., Pater se não representa consciente de que 2. obriga a que a *desconstrução* do objeto que descreve e esposa seja a *desconstrução* que Kant há feito;

18. que, em vista de 17., Pater se não representa consciente de que a única “teoria de percepção” (“theory of perception”) que é passível de se coadunar com os pressupostos epistemológicos que ele considera e esposa é a teoria que Kant postula;

19. que Pater considera que “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us” é passível de ser explicada tanto (i) na qualidade de força (associação) de índole material–objetiva como (ii) na qualidade de força (associação) de índole espiritual–subjetiva;

20. que Pater considera, incorretamente, que David Hartley explicou “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us” na qualidade de força (associação) de índole material–objetiva — uma vez que, como se viu, David

Hartley não explica, nem poderia pretender explicar, tal “associative power”;

21. que Pater considera, incorretamente, que a explicação que David Hartley há dado do modo por que a receção de impressões (via dos sentidos) haverá de ocasionar sensações (no cérebro), ao invés de “that associative power which gathers... sensible qualities into the objects of the world about us”, é compatível com 2.: com a consideração, por parte dele, Pater, de que o conhecimento do objeto se inicia com “isolated sensible qualities”;

22. que Pater considera que a explicação que David Hartley há dado do modo por que a receção de impressões (via dos sentidos) haverá de ocasionar sensações (no cérebro), ao invés de “that associative power which gathers... sensible qualities into the objects of the world about us”, vale tão-somente na qualidade de explicação de índole analógica (“the charm of his ‘theory of vibrations’ is the vivid image it presents to the fancy”), em lugar de na qualidade de explicação de índole lógico-empírica;

23. que Pater considera (corretamente) que Coleridge acabou por se recusar a esposar a explicação que David Hartley havia dado de “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us”, tendo, em resultado, passado a esposar a explicação que Kant havia dado;

24. que Pater considera, corretamente, que a explicação que Kant efetivamente há dado de “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us” é explicação passível de ser ilustrada com adequação pela analogia de “that simple chemical phenomenon where two colourless fluids uniting reflect a full colour”, já que, de acordo com ela (explicação), “Neither matter nor form can be perceived asunder, they unite into the many-coloured image of life”;

25. que Pater considera que a explicação que Kant efetivamente há dado de “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us” vale tão-somente na qualidade de expli-

cação de índole analógica (“here, again, the charm is all in the clear image... [in] the image of the artist combining a few elementary colours, curves, sounds into a new whole”), ao invés de na qualidade de explicação de índole lógico-empírica (“This theory has not been able to bear a loyal induction... even if it were true, how little it would tell us... how it attenuates fact”);

26. que, por conseguinte, Pater considera que a explicação que Kant efetivamente há dado de “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us” não é válida na qualidade de explicação do facto (“fact”) “OBJECTS OF THE WORLD ABOUT US”;

27. que, por conseguinte, Pater espousa a *desconstrução* que Kant há feito do facto “OBJECTS OF THE WORLD ABOUT US”, a *desconstrução* do objeto em “a threadlike stream of colours, sounds, odours” na qualidade de “isolated sensible qualities” “each struck upon one for a moment and then withdrawn”, mas não espousa a *construção* que Kant há feito desse mesmo facto: a *construção* de “objects of the world about us” que resulta de explicar “that associative power which gathers isolated sensible qualities into the objects of the world about us” *qua* “a power within”;

28. que, por conseguinte, Pater considera, incorretamente, não ocorrer contradição entre (i) considerar a *desconstrução* que Kant há feito do facto “OBJECTS OF THE WORLD ABOUT US” válida e, por outro lado, (ii) considerar a *construção* que Kant há feito do facto “OBJECTS OF THE WORLD ABOUT US” não válida — já que, como se viu, apenas esta última (*construção*) se coaduna com aquela primeira (*desconstrução*);

29. que, por conseguinte, Pater se representa inconsciente de o seu pronunciamento incorreto acerca de “every theory of perception” ocasionar, por força, e justificar, a tese que tenho vindo a defender: a tese, em primeiro lugar, de que a *desconstrução* que ele, Pater, faz de “THE OBJECTS OF THE WORLD ABOUT US” se configura, não menos por força, *desconstrução* estritamente de índole kantiana;

a tese, em segundo lugar, de essa circunstância implicar acatamento, por parte dele, de *construção* de igual modo estritamente de índole kantiana;

30. que a circunstância de o *enfant terrible* Walter Pater *enjeitar levemente* também essa mesma *construção*, “Kant’s fine-spun theory of the transformation of sense into perception”, sem se responsabilizar por apresentar *construção* capaz de a substituir, não poderá ter deixado de resultar — em parte, pelo menos, — de o *enfant terrible* Walter Pater ter assumido, incorretamente, que a *construção* por parte de “every [other] theory of perception” haveria de se coadunar com sua, estritamente kantiana, *desconstrução* de “THE OBJECTS OF THE WORLD ABOUT US”.



7. “NAY, THE PASSENGER HIMSELF IS WITHOUT
IDENTITY:” DO RIO DO TEMPO DE HERACLITO
AO RIO DO TEMPO DE KANT

Como pus em evidência no anterior capítulo quinto, Hans Proesler faz-se contar entre os críticos de Pater que se revelam incapazes de compreender a influência que, como tenho vindo a provar, o pensamento de Kant exerceu no pensamento de Pater.

Nitidamente determinado, nisso, pelo seu temperamento de sensualista e de concretista, Pater tendia, sem dúvida, a relacionar-se negativamente com a “mente alemã,” sobretudo em vista de esta se dar a caracterizar por apreço excessivo por *Sehnsucht*, ou *sede de absoluto*. Isso mesmo, porém, não haverá de permitir, certamente, que se conclua sem mais, como Proesler faz, que Pater “não compreendeu o fim e o alvo do Criticismo filosófico a ponto de o poder interpretar com exatidão.”¹

Em “Coleridge,”² Pater afirma que, durante toda a sua vida, Coleridge se esforçara por apresentar aos leitores ingleses “the then recent metaphysics of Germany... as a legitimate expansion of the older, classical and native masters of what has been variously called the a priori; or absolute, or spiritual, or Platonic, view of things.” E acrescenta que “[Coleridge’s] criticism, his challenge for recognition in the concrete, visible, finite work of art, of the dim, unseen, comparatively infinite, soul or power of the artist, may well be remembered as part of the long pleading of German culture for the things ‘behind the veil.’” (APP, pp. 82–83)

Partindo das palavras que acabo de citar, Proesler transita da “mente alemã” em geral para a mente de Kant, e chega, infundadamente (face a quanto tenho vindo a evidenciar), a esta conclusão:

Como produto da incansável busca, por parte da cultura alemã, pelas coisas “behind the veil,” a filo-

sofia transcendental de Kant apresentou-se a Pater como sistema da Razão completo e sempre idêntico a si mesmo; como sistema que, devido a colocar em último lugar a infundável mutação da matéria sensível da experiência, não poderia, de modo algum, contar com a sua adesão.³

Estas palavras não poderão deixar de sugerir, para ser modesto, que a mutabilidade ininterrupta dos objetos de que temos experiência não assume qualquer importância, ou assume muito pouca importância, adentro O IDEALISMO TRANSCENDENTAL de Kant. Sendo que, se isso mesmo ocorre, é, visivelmente, porque, do ponto de vista de Proesler, em flagrante oposição ao ponto de vista de Pater (como, só por si, a “Conclusão” prova), não subsistirá qualquer ligação entre o pensamento de Heraclito, entre o “eterno fluxo das coisas”, que “sempre direcionou Pater”,⁴ e a teoria do conhecimento do próprio Kant.

Se Proesler e todos os outros críticos da Pater que partilhem esse ponto de vista fossem leitores deste meu estudo, teria muito gosto em lhes recordar, neste momento, que, se é verdade que Kant vira quase toda a sua atenção para a objetividade, a *solidez* e a *permanência* formais que a unidade *a priori* da aperceção transcendental e das categorias confere aos *objetos* da nossa experiência interna e externa, o faz, efetivamente, à custa de pagar preço demasiadamente elevado.

Refiro-me, mais uma vez, à circunstância de Kant ter procedido desse modo à custa de ter tido de dissolver a pressuposta substancialidade da realidade, do mundo objetivo, cuja pressuposta *durabilidade* Heraclito havia vertido em fugacidade, em aglomerado incoeso, e em incessante devir, de percepções fenomenais isoladas, que, só por si, sem a unidade que a imaginação e o entendimento lhes impoem, jamais haveriam de se constituir OBJETO.

Em primeiro lugar, teria gosto, na verdade, em poder recordar a Proesler, bem como a quantos partilhem do seu parecer com respeito à relação Pater–Kant, estas

palavras do próprio Kant, que se referem à natureza da permanência dos objetos de que temos experiência:

Our apprehension of the manifold of appearances is always successive, and is therefore always changing. Through it alone we can never determine whether this manifold, as object of experience, is coexistent or in sequence. For such determination we require an underlying ground which exists at all times, that is, something abiding and permanent, of which all change and coexistence are only so many ways (modes of time) in which the permanent exists.⁵

Agora, que é esse “algo *permanente*” (“*etwas Bleibendes*”), sem o qual jamais saberíamos se cada uma das nossas percepções isoladas e sempre em devir faria parte de múltiplo de percepções coexistente ou, pelo contrário, de múltiplo de percepções sucessivas? Será, ele, para Kant, como para o idealista empírico (cartesiano), substância imutável passível de existir, *qua res extensa*, fora e à parte de nós? Continuemos a ouvir o próprio Kant:

In all appearances the permanent is the object itself, that is, substance as phenomenon; everything, on the other hand, which changes or can change belongs only to the way in which substance or substances exist, and therefore to their determinations. [...] We can therefore give an appearance the title “substance” just for the reason that we presuppose its existence throughout all time....⁶⁴

Uma vez que, de acordo com Kant, o tempo se constitui intuição *a priori*, e, com isso, determinação *sine qua non* de toda e qualquer percepção nossa, só teremos acesso, segundo ele, a percepção de objetos ou acontecimentos no tempo — e, logo, acesso a percepção de objetos ou acontecimentos em constante devir.

Para que a nossa experiência do mundo objetivo possa devir ora coexistência, ora sucessão, de objetos e eventos, haverá, ela, de necessitar, portanto, de “ponto de referência” estático ou fora do constante devir das nossas percepções.

Porém, dada a natureza subjetiva de todas as nossas percepções, também esse “ponto de referência” estático, esse *permanente*, só poderá ser, para nós, “substance as phenomenon”, e, pois, substância determinada temporalmente.

Obviamente, essa circunstância terá de nos devolver ao ponto de que havemos partido, o qual, sendo assim, não poderá deixar de se configurar ponto simultaneamente de partida e de chegada, que é o que sempre ocorre no seio de raciocínio que pretenda justificar determinadas premissas através dessas mesmas premissas, e que, em resultado, se prove ciclo vicioso.

É em vista disso, que resta a Kant concluir tão-somente que podemos chamar ao fenômeno “substância” apenas “devido a pressupormos a sua existência através de todo o tempo”. Isto é, para inverter o raciocínio, devido a pressupormos que as determinações temporais dos objetos, que no-los dão a experienciar ora (i) como coexistentes, ora (ii) como sucessivos (como “substance as phenomenon”), se configuram determinações de índole tão-somente fenomenal, e, pois, determinações que de modo algum poderão recair sobre a realidade-em-si, a substancialidade transfenomenal–imutável, *dos próprios objetos*.

Trata-se, como é óbvio, de substancialidade transfenomenal que terá de se prefigurar MATÉRIA PRIMEIRA (para trazer Aristóteles a colação), e, pois, matéria que haverá de nos permanecer incognoscível, em resultado de nos vermos constrangidos a pensá-la, paradoxalmente, como decorrência de MATÉRIA SEGUNDA (de síntese de MATÉRIA PRIMEIRA e FORMA). Isto é, em resultado de nos vermos constrangidos a pensá-la *qua* matéria que “não existe nunca

independentemente do sistema de formas que a vão sucessivamente determinando.”⁷

Em segundo lugar, teria gosto em poder recordar a Proesler, bem como a quantos partilhem do seu parecer com respeito à relação Pater–Kant, estas outras palavras do próprio Kant, que, por seu turno, têm referência não aos objetos de que temos experiência, mas sim à consciência empírica que temos desses mesmos objetos e de nós mesmos:

If we were not conscious that what we think is the same as what we thought a moment before, all reproduction in the series of reproductions would be useless. For it would in its present state be a new representation which would not in any way belong to the act whereby it was to be gradually generated. The manifold of representations would never, therefore, form a whole, since it would lack that unity which only consciousness can impart to it.⁸

Kant fala-nos, aqui, de “unidade que apenas a consciência pode conceder” a múltiplo empírico, a “colours, sounds, odours”, “each struck upon one for a moment and then withdrawn”, no dizer de Pater. A qual, afirma, é unidade na ausência da qual jamais poderíamos ter experiência de qualquer objeto.

A que unidade se referirá ele, em concreto?

Como já se viu repetidamente, afinal, trata-se de unidade lógica, por parte da aperceção transcendental; de unidade, por conseguinte, por parte da autoconsciência, considerada, esta, naturalmente, como consciência de consciência, e, pois, como *foco de convergência*, formal e atemporal (imutável), de cada qual dos raios da consciência do Eu empírico, *qua*, por seu turno, consciência no tempo, e, porquanto, em constante devir (mutação).

A consciência que o Eu empírico possui é, tal como toda e qualquer perceção por parte do sentido externo,

determinação do tempo; é, portanto, de facto, consciência “meramente empírica e sempre em mudança”.⁹

A consciência que o Eu empírico tem de cada percepção isolada de um determinado múltiplo empírico é, também ela, consciência isolada; consciência sem qualquer ligação com a consciência que, em momento anterior ou posterior, o mesmo Eu possa ter quer da reprodução duma “mesma” percepção, quer de uma nova percepção. Sendo que é por isso, que a unidade formal das diversas e sucessivas percepções de todo e qualquer múltiplo empírico, o ponto comum em que todas elas terão de convergir, com vista a que a se intersectem umas às outras e, por esse modo, devenham SÍNTESE, só poderá ser unidade de índole transcendental. Isto é, unidade lógica que, *a priori* de toda e qualquer experiência, sintetize as unidades de espaço e de tempo que haverão de determinar, de *pôr* forma, à matéria da própria experiência.

Como acabámos de ver, toda a constância precária em que a nossa experiência possa consistir não poderá deixar de ser, do ponto de vista do TRANSCENDENTALISMO kantiano, quer Kant o tenha querido ou não, de constância *ilusória*. Quer isto dizer, não poderá deixar de ser constância imaginada—pensada, e, pois, subjetivamente criada; constância *por detrás* da qual tudo quanto possamos supor prefigurar-se realidade independente de nós mesmos continuamente haverá de fluir no incessante *rio do tempo* (e, pois, da Condição Humana). O qual Heraclito afirmou, com razão e sentimento que de modo algum poderiam ter escapado a Pater-seguidor-de Kant (o grande Heraclito, afinal, da Modernidade), não se revelar passível de ser atravessado duas vezes — em vista sobretudo de se prefigurar *rio* de “the inward world of thought and feeling;” *rio* de CONSCIÊNCIA, o qual, afinal, se configura em grande parte *rio* de “that which is without — our physical life.” (REN, pp. 234, 233)

Ora, sendo assim, não vejo (como o próprio Pater não poderá ter visto, e como, espero, o leitor deste estudo não possa, neste momento, ver) que seja possível afirmar

com proibidade, quase num só fôlego, como Proesler faz, que a filosofia transcendental de Kant entre em conta em último lugar com a mutação constante da matéria da nossa experiência, e que, por essa razão, Pater, que sempre se orientara pelas coordenadas do pensamento de Heraclito, pelo fluxo incessante da consciência, e, pois, da realidade, jamais poderia ter visto nela, na filosofia de Kant, filosofia a que pudesse dar o seu assentimento.

Não vejo, não. —

Já que as conclusões que Pater atribui a Heraclito, cujas palavras escolheu para epígrafe da “Conclusão,” bem as poderia ter atribuído, como temos visto, a Kant:

His philosophy [Heraclitus’s] had been developed in conscious, outspoken opposition to the current mode of thought, as a matter requiring some exceptional loyalty to pure reason and its “dry light.” Men are subject to an illusion, he protests, regarding matters apparent to sense. What the uncorrected sense gives was a false impression of permanence or fixity in things, which have really changed their nature in the very moment in which we see and touch them. And the radical flaw in the current mode of thinking would lie herein: that, reflecting this false or uncorrected sensation, it [the current mode of thinking] attributes to the phenomena of experience a durability which does not really belong to them. Imaging forth from those fluid impressions a world of firmly outlined objects, it leads one to regard as a thing stark and dead what is in reality full of animation, of vigour, of the fire of life — that eternal process of nature, of which at a later time Goethe spoke as the “Living Garment,” whereby God is seen of us, ever in weaving at the “Loom of Time.” (MEI, pp. 128–129)

E tanto não vejo, que me sinto plenamente justificado em afirmar que, no pensamento de Kant, *malgré* o

próprio Kant, Pater só poderia ter encontrado confirmação moderna do pensamento de Heraclito, “the ‘weeping philosopher,’ the first of the pessimists.” (PP, p. 18) Por conseguinte, confirmação do pensamento antigo que documentadamente se encontra (de par a par, afinal, com o pensamento do próprio Kant) na origem da sua tentativa de revalidação do CIRENAÍSMO. —

Sendo, porquanto, que não menos me sinto justificado em afirmar que se não depara, a este respeito, com *dois* Pater. Isto é, que se não depara ora com Pater a recuar mentalmente ao Mundo Antigo e a *apaixonar-se* pela consabida máxima de Heraclito, Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει (*Tudo passa; nada permanece*), ora com Pater a retornar mentalmente à Modernidade e a *flirtar* com o KANTISMO, mas sim com Pater ora a confirmar Kant *em* Heraclito, ora a confirmar Heraclito *em* Kant. Com o resultado, porventura, de o próprio Pater se ter declarado, em “Diaphaneitè,” na posse de “the reminiscence of a forgotten culture that once adorned the mind; as if the mind of one φιλοσοφήσας ποτε μετ’ ἔρωτος [*who once has loved with love*], fallen into a new cycle, were beginning its spiritual progress over again, but with a certain power of anticipating its stages.” (MS, p. 250) Bem como com o resultado, porventura, de a “magnífica força intelectual” (“magnificent intellectual force”) decorrente de tal confluência de PASSADO COM PRESENTE se encontrar na origem, pelo menos em parte, de ter ocorrido (como já vimos McGrath afirmar) que:

Although... [he] never became a systematic Kantian, by the time he wrote the first version of the “Conclusion”... two years after the Coleridge essay [“Coleridge’s Writings”]... was abiding more consistently by the epistemological limits Kant imposed on both metaphysics and matter. ¹⁰

O que afirmei nos últimos parágrafos devolve-nos às palavras de Billie Inman que citei no parágrafo anterior

(*vide supra*, pp. 100 ss.) Como, então, se viu, Billie Andrew Inman afirma que “It is important to note... that Pater absorbed Hume’s distinctive and central idea... that the mind is only a collection of perceptions in constant motion.”

Ora, Billie Inman pronuncia tais palavras, tudo o indica, em decorrência de se encontrar convencida de Hume ter sido o único filósofo a defender que a mente se não prefigura SUBSTÂNCIA, e que, por isso, só poderá consistir, no que ao conhecimento empírico respeita, em mero conjunto (“collection”) de atributos (“perceptions”) em constante devir.

Já vimos parcialmente que, na verdade, não é assim, uma vez que essa é também a concepção de MENTE com que o Kant da primeira *Crítica* nos confronta. Inman, contudo, não nos alerta para esse facto, ocupando-se tão-somente, como também já se viu, de tentar, a todo o custo, encontrar no *Treatise of Human Nature* (concretamente, em “Sections I and II in Part II of Book I... entitled ‘Of the Infinite Divisibility of Our Ideas of Space and Time’ and ‘Of the Infinite Divisibility of Space and Time,’ respectively”) a origem destas linhas da “Conclusão:”

Analysis goes a step further still, and tells us that... each of them [impressions of the individual] is limited by time, and that[,] as time is infinitely divisible, each of them is infinitely divisible also; all that is actual in it being a single moment, gone while we try to apprehend it, of which it may ever be more truly said that it has ceased to be than it is. (*REN*, p. 235)

Para quem esteja familiarizado com a epistemologia de Kant, estas palavras não poderão, suponho, deixar de constituir relato fiel de muito do que ela defende.

Efetivamente, Pater não nos fala, em tais linhas, das impressões momentâneas de que Hume fala, as quais (como se há constatado) se configuram impressões complexas que, em cada instante de tempo de índole *objetiva* (ao invés de *subjativa*), haverão de ocasionar em nós, sem

mais, sensação—percepção de OBJETO. Fala-nos, sim, de impressões isoladas, que só serão passíveis de ser apreendidas nessa mesma qualidade devido a a imaginação as verter de *quanta continua* em *quanta discreta*, e de, por essa via, as finitizar, com vista a devirem sucessão de impressões *ocupando* sucessão de momentos absolutos sintetizados (unificados) *a priori* pelo entendimento.

Repare-se, em estreita relação com isso, em que, no passo que venho de transcrever, Pater utiliza não o verbo *perceive* (não afirma “while we try to *perceive*”), que seria o verbo adequado à aquisição de conhecimento das impressões sensíveis complexas a que Hume se refere, mas sim o verbo *apprehend* (“while we try to *apprehend*”), que é o verbo de que o nome verbal “apreensão” (*Apprehension*) deriva, e, pois, o verbo que expressa a atividade que Kant designa “síntese da apreensão na intuição” (*Synthesis der Apprehension in der Anschauung*).

Repare-se também em que Pater não afirma (no passo que venho de transcrever): “while we try to *apprehend them*” (“impressions of the individual”), mas sim: “while we try to *apprehend it*” — *it* tendo referência, pressupostamente, tanto a “[each] single moment” como a “each of them” (“impressions of the individual”).

De igual modo, repare-se em que, imediatamente a seguir (ao passo que venho de transcrever), Pater não fala, em termos humanos, de impressões que, sendo ocasionadas por objeto e se prefigurando, por tanto, impressões temporal e espacialmente contíguas, passem e não voltem mais, mas sim de “impressões únicas” (“a single sharp impression”) que, em resultado da atividade reprodutora da imaginação, haverão, Kant *dicit*, de constantemente se esvanecer, refazer e re-esvanecer, no decurso do impercetível processo via do qual o entendimento *constrói*, ou tece (“weaves”), o objeto, com base no *dado* objetivo da intuição empírica:

To such a tremulous wisp constantly reforming itself on the stream, to a single sharp impression, with a sense

in it, a relic more or less fleeting, of such moments gone by, what is real in our life fines itself down. ...that continual vanishing away, that strange perpetual weaving and unweaving of ourselvess. (REN, p. 236. A ênfase é minha.)

Para Billie Inman, no entanto (e, tanto quanto sei, para todos os outros críticos de Pater), estas palavras nada têm a ver com a teoria do conhecimento de Kant.

Acresce que Hume expõe a sua convicção de que o tempo e o espaço não serão infinitamente divisíveis com clareza muitas vezes ausente dos seus raciocínios.¹¹ Com o resultado de isso mesmo nada obstar a que Billie Inman declare ser importante “to note... that Pater absorbed Hume’s idea... that the mind is only a collection of perceptions in constant motion”, em vista de a afirmação, na “Conclusão”, de o tempo ser infinitamente divisível bem poder derivar, se não de Aristóteles, de compreensão incorreta, por parte de Pater, dos argumentos do *Treatise* (de Hume), ou, então, de discordância sua de tais argumentos.

Sim, em vista disso, certamente. Jamais, porém, em vista de evidência de Pater ter perfilhado, a par da conceção kantiana de EU EMPÍRICO, a compreensão kantiana de, *qua* forma da intuição (*Form der Anschauung*), o tempo e o espaço serem infinitamente divisíveis.¹²

Como seria de esperar, McGrath partilha as convicções de Billie Inman:

Pater’s “inward world of thought and feeling,” of “sensations and ideas,” closely follows Hume’s analysis of experience. There are no fixed certainties in this world. The flux, the “race of the mid-stream,” the “drift of momentary acts of sight and passion and thought,” is even swifter than in the world without. This is a world not of solid objects but of unstable impressions, “which burn and are extinguished with our consciousness of them.” Experience itself

is reduced to a “swarm of impressions” in the mind [REN., pp. 234–235]. Like Hume, Pater denies that rational analysis can carry us very far; it can only confirm that experience indeed is nothing but a continuous succession of fleeting moments.

Pater also accepts the implications of Hume’s sensationism for the notion of the unitary personality. Although at one point Pater would contain the “swarm of impressions” that constitutes individual experience within a solipsistic “wall of personality,” he also acknowledges that the self shapes itself and dissolves itself as continuously and as rapidly as the impressions that constitute it. “The passage and dissolution of impressions,” in other words, correspond to “that continual vanishing away, that strange, perpetual weaving and unweaving of ourselves” [REN., p. 236]. In his first version of the “Conclusion” Pater was even more explicit and emphatic about the dissolution of the self. There he says that the vision of experience as a flux of sensation elicits the “image of one washed out beyond the bar in a sea at ebb, losing even his personality, as the elements of which he is composed pass into new combinations. Struggling, as he must, to save himself, it is himself that he loses at every moment” [pwm, p. 311] ¹³

Tal como as palavras que atrás transcrevi, da “Conclusão,” as palavras do final de “Poems by William Morris” (a versão original da “Conclusão”) com que esta citação termina constituem descrição fiel dos alicerces *a posteriori* da epistemologia de Kant. Sendo em vista disso, que pergunto a quem de mim discordar: *Por que razão específica haveria Pater-seguidor-de-Hume de conceber cada um de nós sob o aspeto de ente que “shapes itself and dissolves itself as continuously and as rapidly as the impressions that constitute it”* (nas palavras que o próprio MacGrath restringe ao Eu)?

Pater fala-nos de “one washed out beyond the bar in a sea at ebb, losing even his personality, as the elements

of which he is composed pass into new combinations” (a ênfase é minha). Por conseguinte, fala de cada um de nós na qualidade de *náufrago* no *mar* infinito do tempo.

Não fosse a unidade formal da apercepção transcendental, cada *raio* instantâneo do *feixe* da nossa consciência empírica, e, com ele, cada percepção, *qua* percepção isolada e, pois, por-devir percepção-de-objeto, haveria, efetivamente, de acordo com Kant (mas não de acordo com Hume), de *naufragar* no *mar* do tempo em total *solidão*. — Qual onda a *soçobrar* (a de novo se dissolver na totalidade do *oceano*) ainda no instante de se elevar (de se finitizar—individuar).

Não fosse a unidade formal da apercepção transcendental, nós mesmos, *qua* entes físicos, e, por conseguinte, *qua* múltiplo empírico a devir OBJETO via da nossa própria percepção, haveríamos, não menos, porquanto, de *naufragar*, instante a seguir a instante, no *mar* infinito da realidade-em-si. Sobre o qual, por conseguinte, o entendimento e a apercepção terão de estender *jangada* de índole fenomenal, com vista a que a imaginação sobre ela nos possa finitizar e sintetizar. Isto é, nos possa representar (*vorstellen*) na qualidade de *onda* física aparentemente suspensa sobre o *pélago* tanto do tempo como, afinal, do espaço. Vale dizer, para que, sobre ela, *jangada* de aparência (*Erscheinung*), possa (a imaginação) configurar-nos “image of ours”, “a design in a web, the actual threds of which pass ou beyond it” (REN, p. 234).

Sempre haverá de se tratar, porém, de *imagem* tão em constante devir quanto, para utilizar outra analogia, imagem de ROCHEDO, por exemplo, projetada, *imóvel*, *imutável*, sobre tela de cinema. Ou *feita* e *refeita*, sessenta ou mais vezes por segundo, em ecrã de computador. Ou em aparelho de televisão. Sendo, pois, que sempre, na verdade, “the elements of which” cada *náufrago* no *pélago* do tempo haverá de se compor haverão de transitar incessantemente para “new COMBINATIONS”. Já que “the elements of which we are composed... extend... beyond us”; que “Far out on every side of us those elements are broadcast,

driven in many currents... birth and gesture and death and the springing of violets from the grave... [being] but a few out of ten thousand COMBINATIONS.” (REN, p. 234)

Combination (“new COMBINATIONS”, “ten thousand COMBINATIONS”), de par a par com *thread* (“*thread-like stream of colours*”, “the actual *threads* of which pass out beyond it”), é, aliás, termo que decorre diretamente de preocupação por parte de Pater (para não dizer “obsessão”) com o binómio FORMA—MATÉRIA. Isto é, que decorre de preocupação com a ideia (afinal, heraclitiana) de Deus (“God”), que “is seen of us ever in weaving at the ‘Loom of Time’”, incessantemente tecer e destecer “the ‘Living Garment’”. (MEI, p. 129) E, pois, de preocupação com a ideia de a divindade (ou a Natureza) proceder assim mesmo via de ocasionar que cada nova porção de *pano*, cada nova *combinação* (“combination”) de realidade ou idealidade, incessantemente devesse *fiar* (“threads”) incessantemente a entrar em nova *combinação*.

Em vista disso, não será, certamente, de estranhar que frases como as que venho de pôr entre parêntesis se mostrem antecipação de outras muito mais tardias. Como revelam, por exemplo, os seguinte dois excertos de *Plato and Platonism*:

It is hardly an exaggeration to say that in Plato, in spite of his wonderful savour of literary freshness, there is nothing absolutely new: or rather, as in many other very original products of human genius, the seemingly new is old also, a palimpsest, a tapestry of which THE ACTUAL THREADS have served before, or like the animal frame itself, every particle of which has already lived and died many times over. Nothing but the life-giving PRINCIPLE OF COHESION is new; the new perspective, the resultant complexion, the expressiveness which familiar thoughts attain by novel juxtaposition. In other words, THE FORM is new. But then, in the creation of philosophical literature, as in all other products of art, form, in the full sig-

nification of that word, is everything, and the mere matter is nothing. (PP, p. 8. A ênfase é minha.)

...in physical organisms, the actual particles of matter have existed long before in OTHER COMBINATIONS; and what is really new in a new organism is the new COHERING FORCE — the *mode* of life.... (PP, p. 125. A ênfase é minha).

Significativamente, *combination* (*Verbindung*) é termo característico de Kant, que, dando exemplo a Pater, o utiliza para designar a síntese via de que diferentes impressões ou representações (na qualidade de matéria ou *threads* em constante devir) haverão de se unificar *no seio* de uma só representação (na qualidade de forma *qua* “new cohering force”).

A este respeito, considerem-se, por exemplo, os dois seguintes excertos da primeira *Crítica*:

....through the “I”, as simple representation, nothing manifold is given; only in intuition, which is distinct from the “I”, can a manifold be given; and only through *combination* in one consciousness can it be thought. ¹⁴

...the empirical consciousness, which accompanies different representation, is in itself diverse and without relation to the identity of the subject. ...relation comes about, not simply through my accompanying each representation with consciousness, but only in so far as I *conjoin* one representation with another, and am conscious of the synthesis of them. ¹⁵

Termino aqui esta secção, a qual ajuízo não poder deixar de confirmar o meu argumento de que, na verdade, a epistemologia que Pater fez sua não é a de Hume, mas sim a de Kant. O qual é argumento que inevitavelmente acarreta consigo a defesa de que depararmos com Pater

a agir como quem *desdenha para melhor comprar*, ao depararmos com ele a declarar, em “Coleridge’s Writings:” “This theory [of Kant] has not been able to bear a loyal induction. Even if it were true, how little it would tell us; how it attenuates fact! (cw, p. 120)

7.1. Pater, Kant, Fichte e Hume, com respeito ao solipsismo e à insubstancialidade do Eu

Já vimos, no anterior capítulo quarto, que, sem se aperceber de que o segundo capítulo de *A Vocação do Homem*, de Fichte, constitui relato cético da epistemologia de Kant, Billie Inman afirma, a certa altura do primeiro volume de *Walter Pater’s Reading*, atribuindo a Fichte quanto, na verdade, é de Kant:

Near the end of the dialogue [“Knowledge”] the “I” states what he has learned about knowledge, in terms that suggest Pater’s presentation of the skeptical argument in the Conclusion to *The Renaissance*. [...] Fichte’s description of the solipsistic mind from other minds also is similar to Pater’s in the Conclusion.¹⁶

Se alguma coisa de Fichte subsiste na “Conclusão” e, em geral, no ceticismo epistemológico de Pater, é, sem dúvida, apenas a visão negativa e destrutiva de CONHECIMENTO que Fichte retirou das entrelinhas da primeira *Crítica*. Digo “apenas,” mas, na verdade, trata-se de *ingrediente* importante da obra de Pater em geral. Sendo por isso, que, antes de passar a falar de outro dos motivos pelos quais, na sua generalidade, os críticos de Pater têm atribuído a Hume quanto tenho vindo a demonstrar ser influência de Kant em Pater, me proponho levar a cabo, de seguida, duas outras tarefas.

A primeira tarefa consiste em fazer um *outline* dos argumentos que levaram Kant a, tal como Hume, negar ent(e)idade de índole substancial ao Eu.

A segunda tarefa consiste em pôr em evidência as relações que subsistem entre tais argumentos e o que o *Eu* de Fichte afirma, no final de “Conhecimento” (o segundo capítulo de *Die Bestimmung des Menschen*), de modo a percebermos que quanto há, na “Conclusão,” de “semelhante” (no dizer de Inman) àquele diálogo de Fichte pertence a Kant (via Fichte), e não ao próprio Fichte.

De acordo com Kant, não apenas a realidade exterior, que nos é *dada* e que configuramos intersubjetivamente, mas também o nosso próprio Eu, são, para nós, mera representação; ent(e)idade puramente de índole fenomenal.

Kant põe em evidência que tudo o que seja representado através de um sentido (*Sinn*) haverá sempre de se configurar FENÔMENO, e que, conseqüentemente, o sentido interno só pode representar o Eu (*das Ich*) “as appearance, not as it is.”¹⁷

A apercepção transcendental é assaz diferente do sentido interno.

A apercepção transcendental é a consciência atemporal que o Eu tem da sua identidade. É, pois, atividade espontânea da mente; pensamento, não intuição. Através da sua unidade sintética, o Eu devém consciente de si mesmo não como fenômeno, não como seja em si mesmo (como eu numenal), mas sim como Eu inteligente, que se pensa.¹⁸

Ora, dado que, como Kant põe mais do que uma vez em evidência, nós, Homens, só podemos conhecer qualquer objeto na medida em que ele nos seja *dado* através da intuição sensível, acontece que só podemos ter conhecimento de nós mesmos na medida em que nos auto-intuímos. A nossa auto-intuição é, precisamente, o sentido interno, cuja forma *a priori* é o tempo. Porém, o diverso de toda a intuição, quer a interna, quer a externa, necessita, para poder devir REPRESENTAÇÃO de que a mente esteja

consciente, de ser sintetizado e unificado pelo entendimento — que, por esse modo, terá de o determinar.

Acontece, contudo, de acordo com Kant, que o sentido interno, através do qual a mente se auto-intui, “yields indeed no intuition of the soul itself as an object”,¹⁹ com o resultado de as “representações do *sentido externo*” se constituírem “the proper material with which we occupy our mind”.²⁰ Deste modo, o sentido interno

...contains the mere form of intuition [o tempo]... without combination of the manifold in it, and therefore so far contains no *determinate* intuition, which is possible only through the consciousness of the determination of the manifold by the transcendental act of imagination.²¹

É ao levar a cabo tal determinação das representações do sentido interno, no tempo (a forma do próprio sentido interno), que o entendimento determina a sua auto-intuição e se pensa como efeito da atividade espontânea que sobre si mesmo exerce. Isto é, e se pensa como Eu fenomenal.

Agora, como já sublinhei repetidamente ao longo deste estudo, um dos principais intuits de Kant foi o de restituir ao conhecimento objetividade e universalidade, que o Empirismo inglês em geral, e o ceticismo epistemológico de Hume em particular, haviam posto em causa. Kant concretizou esse seu intuito por via de pôr em evidência que a objetividade e a universalidade da nossa experiência resultam do facto de que “the order and regularity in the appearances, which we entitle *nature*, we ourselves introduce”.²² Porém, ao proceder assim, deu azo a entendimentos das consequências e das implicações da sua reafirmação da certeza e da dignidade do conhecimento humano bem menos otimistas e reconfortantes do que o seu próprio entendimento.

Em consequência, e como já se viu, vários críticos de Kant têm interpretado a epistemologia do IDEALISMO SUBJE-

TIVO (kantiano) (i) ou como subjetivismo exacerbado, (ii) ou, como Fichte, como reinterpretação da REALIDADE que a faz devir *ilusão* ou *sonho*. Sendo que, por vezes vezes, o próprio Kant parece tentar mitigar no leitor da primeira *Crítica* inclinação a perfilhar uma ou outra de tais duas interpretações. A este respeito, considere-se, por exemplo, o seguinte passo da “Estética Transcendental”:

When I say that the intuition of outer objects and the self-intuition of the mind alike represent the objects and the mind, in space and in time, as they affect our senses, that is, as they appear, I do not mean to say that these objects are mere *illusion*. For in an appearance the objects, nay even the properties that we ascribe to them, are always regarded as something actually given. [...] Thus when I maintain that the quality of space and of time, in conformity with which, as a condition of their existence, I posit both bodies and my own soul, lies in my mode of intuition and not in those objects in themselves, I am not saying that bodies merely *seem* to be outside me, or that my soul only *seems* to be given in my self-consciousness. It would be my own fault, if out of that which I ought to reckon as appearance, I made mere illusion. ²³

É claro que fica ao critério do leitor da primeira *Crítica* fazer balanço entre (i) o efeito que afirmações como esta possam produzir nele e (ii) o efeito que afirmações como as que irei transcrever de seguida, a título de exemplo, possam, de igual modo, causar nele. O qual (este último) é efeito que aqui adquire relevância, em vista de se tratar de afirmações (as que irei transcrever de seguida) que ressoam na obra de Pater, sobretudo no texto da “Conclusão,” com ressonância que, quando se sabe ouvi-la, nos impede de afirmar, por exemplo, que Pater confunde Kant com Hume, Berkeley ou qualquer outro filósofo, ao destacar que, posteriormente ao Criticismo

kantiano, “What remained of our actual experience was but a stream of impressions over the supposed but wholly unknown mental substratum which no act of intuition or reflexion could ever really detect.”²⁴

Eis, de seguida, as afirmações, de Kant, a que venho de me referir:

Space is nothing but the form of all appearances of outer sense. It is the subjective condition of sensibility, under which alone outer intuition is possible for us. [...] It is, therefore, solely from the human standpoint that we can speak of space, of extended things.²⁵

...if the subject, or even only the subjective constitution of the senses in general, be removed, the whole constitution and all the relations of objects in space and time, nay space and time themselves, would vanish.²⁶

...appearances are not things in themselves, but are the mere play of our representations, and in the end reduce to determinations of inner sense.²⁷

That nature should be directed itself according to our subjective ground of apperception, and should indeed depend upon it in respect of its conformity to law, sounds very strange and absurd. But when we consider that this nature is not a thing in itself but is merely an aggregate of appearances, so many representations of the mind, we shall not be surprised that we can discover it only in the radical faculty of all our knowledge, namely, in transcendental apperception, in that unity on account of which alone it can be entitled object of all possible experience, that is, nature. [...] ...the order and regularity in the appearances, which we entitle *nature*, we ourselves introduce. We could never find them in appearances,

had not we ourselves, or the nature of our mind, originally set them there.²⁸

...since a mere modification of our sensibility can never be met with outside us, the objects, as appearances, constitute an object which is merely in us. Now to assert in this manner, that all these appearances, and consequently all objects with which we can occupy ourselves, are one and all in me, that is, are determinations of my identical self, is only another way of saying that there must be a complete unity of them in one and the same apprehension.²⁹

O segundo capítulo de *Die Bestimmung des Menschen* (*A Vocaçãõ do Homem*), o capítulo que tem por título “Conhecimento,” cujas páginas finais nos trazem à memória, de imediato, como Billie Inman faz notar, frases e argumentos que Pater utiliza na “Conclusão,” consiste, como já disse, em exposição sumária do IDEALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO.

Tal exposição é levada a cabo por *Espírito* (*Geist*), que dialoga com *Eu* (*Ich*), com o intuito de o libertar do horror que nele se apoderara (no decurso do primeiro capítulo, “Dúvida”) em resultado da dúvida de saber se toda a sua existência se encontraria, ou não, determinada necessariamente pela Natureza. Isto é, com o intuito de o fazer perceber que “the order and regularity in the appearances, which we entitle *nature*, we ourselves introduce”, como já vimos Kant afirmar; ou, então, agora por palavras de Fichte, que, “if the connection of... [the] external world with us ourselves is only a connection in our thoughts, then the connection of the manifold things with each other is doubtless no other.”³⁰

Neste momento, seria despropositado trazer aqui os vários argumentos e contra-argumentos de índole kantiana através dos quais *Espírito* conduz o seu interlocutor a essa conclusão final.

Na verdade, o que nos interessa pôr em evidência agora é a dívida que o ceticismo epistemológico que Pater retirou da primeira *Crítica* tem para com Fichte. E, por conseguinte, o que nos importa constatar são as conclusões que o *Eu* de Fichte deduz, por ele mesmo, dos argumentos a que me referi no parágrafo anterior.

Ora, para fazermos isso mesmo de modo sucinto, para constatarmos essas mesmas conclusões sem nelas nos determos por muito tempo, bastará reproduzir, de seguida, a recapitulação que lhes abre caminho. Isto é, a recapitulação dos ensinamentos que *Espírito* leva a cabo nas páginas anteriores de “Conhecimento” (“Wissen”):

Spirit. Let's take a look now at everything we've found so far. You feel yourself to be in a certain condition which you call red, smooth, sweet, etc. You know no more about that other than just that you feel this. [...] Further, the determination of yourself as intelligence is that space which arises before you. [...] Between that felt condition and this space arising before you there is not the slightest connection other than that both happen to occur in your consciousness. [...] But you also think. This simply is so. Just as it simply is so that you feel and intuit. And you know no more about it than that you just do it. You not only feel your condition, you also think it. But it gives you no complete thought. You are compelled to add something to your thought, a cause of it outside of you, an alien force. Do you know any more about this than that you happen to think this way, that you are compelled to think this way?

I. I can't know any more about it. I cannot think anything outside my thought, since by thinking it it becomes my thought and falls under the inevitable laws of my thought.

Spirit. Through this thinking there now arises for you a connection between your condition, which you

feel, and space, which you intuit. Into this space you think the cause of your condition. Or is it not so?

I. It is so. That I produce the connection between the two in my consciousness only through my thinking, and that this connection is neither *felt* nor *intuited*, you have clearly proved. Of a connection *outside my consciousness*, however, I cannot speak. I have no way of conceiving such a connection. For, just in that I speak of it I know of it and, since this consciousness can only be a thinking, I think this connection. And it is quite the same connection which occurs in my ordinary natural consciousness, and no other. I have not gone beyond this consciousness by a hair's breadth, just as little as I can jump over myself. All attempts to think of such a connection in itself, of a thing in itself which is connected with the ego in itself, only ignore our own thinking. A remarkable forgetting that we can have no thought without thinking it.³¹

Como já pus em destaque, a forma de Idealismo que Fichte inaugurou com o seu *Wissenschaftslehre* (*Doutrina da Ciência*) transforma a coisa-em-si, que Kant postulara, em Não-Eu, e substitui a intuição sensível pela intuição intelectual, que Kant havia reservado apenas para possível ente divino.

Em “Conhecimento,” Fichte continua, porém, a considerar uma e a outra, a coisa-em-si e a intuição sensível, em consequência de esse mesmo capítulo de *Die Bestimmung des Menschen* visar sobretudo dar a ver que, afinal, os pressupostos da epistemologia de Kant confirmam o ceticismo epistemológico. Com o resultado de antecipar, e encorajar, como tenho vindo a dizer e como o excerto que acabo de transcrever comprova cabalmente, a interpretação que Pater viria a fazer da própria epistemologia de Kant.

De qualquer modo, e como o próprio excerto que acabo de transcrever põe em evidência, a circunstância

de Kant postular COISA-EM-SI não elimina o facto de toda e qualquer ligação que o senciente possa estabelecer entre (i) SENSACÃO e (ii) CAUSA EXTERIOR DE SENSACÃO ter de se configurar “ligação pensada;” porquanto, ligação que o próprio senciente haja de estabelecer sem transcender a sua própria consciência “a hair’s breadth”. Sendo que a necessidade de isso mesmo ocorrer se torna de todo evidente, perante o facto de Kant entender que o espaço, o *medium* em que todo e qualquer objeto exterior ao sujeito terá, por força, de existir, se prefigura condição subjetiva da sensibilidade, com o resultado de o próprio objeto não poder deixar de se constituir REPRESENTAÇÃO OU CONFIGURAÇÃO DE ÍNDOLE (INTER)SUBJETIVA.

Disso mesmo, decorre que a coisa-em-si terá necessariamente de permanecer, para o senciente ou cognoscente, causa tão-somente inferida; ent(e)idade a que ele, senciente, jamais poderá aceder, quer através da sensação, quer através da intuição *a priori*. A este respeito, voltemos às conclusões que *Eu (I)* retira dos ensinamentos kantianos de *Spirit*:

Spirit. And what is this thought-up object, this object inferred according to the principle of causality?

I. A force outside of me.

Spirit. Which you neither sense nor intuit?

I. Not at all. I am always well aware that I simply do not apprehend it immediately but only by means of its expressions, even though I ascribe to it an existence independent of me. I think that I am affected. There must therefore be something which affects me.

Spirit. This would, of course, make the intuited thing and the thought thing two very different things. That which really does immediately appear before you extended in space is the intuited thing. The inner force in it which does not appear to you at all, but the existence of which you assert only through an inference, is the thought thing.

I. The inner force in it, you said, and it occurs to me now that you are right. I place this force into space myself as well; I transfer it to the intuited mass which occupies space.³²

Mantendo-se, para nós, a coisa-em-si, ent(e)idade cuja existência apenas poderemos inferir, todas as nossas representações de entes exteriores terão, por força, de se ver privadas, não obstante a universalidade formal do apriorismo kantiano, de fundamento objetivo conhecido, e, pois, de fundamento capaz de garantir que elas se configurem representações absolutamente *dadas*, ao invés de representações (i) intersubjetivamente–universalmente *postas* (com relação à sua formalidade *a priori*), (ii) objetivamente–universalmente *dadas* (com relação à sua matéria), (iii) intersubjetivamente–universalmente configuradas (com relação à sua matéria) e (iv) subjetivamente–particularmente interpretadas–valoradas (com relação à sua matéria).

Refiro-me a quanto diga respeito: (i) à relação de causalidade, à espacialidade e à temporalidade, por exemplo; (ii) à realidade das nossas representações de carácter sensível; (iii) à *fisionomia* intersubjetiva das nossas representações de carácter sensível (decorrente, por exemplo, de interpretação das vibrações do ar *qua* SOM ou das diferentes frequências da luz *qua* COR); (iv) a interpretações–valorações como, por exemplo, *Sabe bem/mal, Soa bem/mal, Está/não está frio, É bonito/feio*, etc.

Fichte de modo algum se conforma com que os quatro grandes tipos de determinações que venho de referir prefigurem necessariamente a chamada “Condição Humana,” interpretando-as, pleno de *vontade* de objetividade ABSOLUTA, na qualidade de determinações constitutivas de *sonho* ou ilusão. Sendo, pois, que, não obstante se tratar de determinações que nos são ABSOLUTAMENTE impostas (terá Fichte dado por isso?) tudo dependerá, no que respeita à interpretação que delas se possa fazer, de dar mais ou ma-

nos ênfase (i) ao seu aspeto intersubjetivo, (ii) ao seu aspeto objetivo ou (iii) ao seu aspeto puramente subjetivo.

Kant enfatiza veementemente que a intersubjetividade das determinações universais e apodíticas que as nossas faculdades cognitivas *põem* (*setzen, posit*) se constitui *OBJETIVIDADE*, bem como que as nossas representações de entes externos se encontram determinadas por realidade-em-si, com o resultado de se constituírem *REALIDADE FENOMENAL*.

Por seu lado, Fichte, enfatiza veementemente que a intersubjetividade das determinações universais e apodíticas que as nossas faculdades cognitivas *põem* (*setzen, posit*) se prefigura, por força, *SUBJETIVIDADE*, bem como que as nossas representações de entes externos se encontram determinadas por realidade-em-si a que não temos acesso de índole sensitiva, com o resultado de se constituírem *SONHO DE REALIDADE*.

Por outras palavras: por seu lado, Fichte enfatiza veementemente que a teoria do conhecimento de Kant se configura *condenação* a *SOLIPSISMO* (de *solus*) *INTERSUBJETIVO*, e, pois, de índole *FORMAL*.

Quanto a Pater, vemo-lo, sobretudo em “Coleridge’s Writings” e na “Conclusão,” a enfatizar, ainda que influenciado por Fichte, *nuances* de índole epistemológico-ontológica que o próprio Fichte tende a não trazer à boca de cena, ao proscénio, do palco em que põe *Espírito* e *Eu* a representar verbalmente a sua tragédia *Kant e o Conhecimento*.

Efetivamente, deparamos com Pater a enfatizar, ali, não tanto a natureza irredutivelmente subjetiva da *fisionomia* intersubjetiva das nossas representações de carácter sensível (decorrente, por exemplo, de interpretação das vibrações do ar *qua* *SOM* ou das diferentes frequências da luz *qua* *COR*), mas mais a circunstância de essas mesmas representações carecerem de substancialidade, e, pois, de permanência, com o resultado de se constituírem “isolated sensible qualities”, “a threadlike stream of colours, sounds, odours... each struck upon one for a moment and

then withdrawn”, ao invés de se constituírem *per se* “objects of the world about us”. —

Bem como deparamos com ele, Pater, a enfatizar, de par a par, o carácter subjetivo–privado (solipsístico) das nossas representações de entes tanto externos (reais) como internos (ideais), consideradas especificamente, porém, sob o aspeto de conteúdo representacional que se configura efeito produzido em cada sujeito por “a group of impressions” (causas), seja ele efeito de índole conceitual, sentimental ou emocional. Isto é, a enfatizar que “Every one of those impressions is the impressions of the individual in his isolation, each mind keeping as a solitary dream of a world.” (REN, p. 235)

Trata-se aqui, contudo, de “sonho” (“dream”) que, como já evidenciei (*vide supra*, VI, pp. 82–83. xxx) e estou, agora, a pôr em pauta por relação com Fichte, se configura isso mesmo, “sonho,” em resultado, precisamente, de quanto obriga a que “the impressions of the individual in his isolation” se configurem conteúdo representacional subjetivo–privado — se configurem impressões DO indivíduo (“of the individual”), — ao invés de em resultado, como ocorre com o próprio Fichte, de ausência de conformidade entre (i) “impressions” (NO indivíduo) e (ii) realidade-em-si ou suprassensorialidade (NO objeto).

Acontece, pois, que se não depara com Pater a prosseguir o intuito de enfatizar que, em vista de se constituir em primeira instância causa-de-sensação meramente inferida, todo e qualquer objeto experienciado jamais poderá ser sentido ou pensado *qua* realidade-em-si ou conformidade entre sensorialidade e suprassensorialidade. O qual, pelo contrário, é intuito por que Fichte se deixa possuir: “I am always well aware that I simply do not apprehend... [the object] immediately... even though I ascribe to it an existence independent of me. I think that I am affected. There must therefore be something which affects me.”

Na verdade, o que acontece, para agora transformar negação em afirmação, é deparar-se com Pater a enfatizar veementemente, isso sim, que, quando a interpretamos à

luz da teoria do conhecimento de Kant (explícita ou implicitamente), a Condição Humana se configura, por força, *condenação* a SOLIPSISMO SUBJETIVO (idiosincrático), e, pois, de índole MATERIAL.

O que pretendo dizer desdobra-se em dois aspetos.

O primeiro aspeto é o de depararmos com o próprio Pater a pôr em evidência, com Fichte (veja-se a última citação de “Conhecimento”), que, no pensamento de Kant, a coisa-em-si se configura força (atrativa ou repulsiva) não passível de ser intuída, com a consequência de podermos conhecer apenas o modo como se “expresse” (“its expressions”) *adentro* a nossa intersubjetividade, após a termos “transferido” (“I transfer it”) para o espaço e nele a termos “estendido” (“extended in space”).

O segundo aspeto é o de depararmos com Pater a pôr isso mesmo em evidência com intuito diferente do intuito de Fichte. Isto é, não com o intuito de enfatizar, seguindo o próprio Fichte, a *reclusão* absoluta do objeto *adentro* a nossa intersubjetividade, mas sim com o intuito de enfatizar, seguindo de todo Kant, a *dissolução* dele, objeto, *afora* a unidade sintética que a nossa intersubjetividade lhe confere, a qual sempre haverá de o verter em objeto PARA todos os indivíduos. Bem como, por conseguinte, *afora* a subjetividade de cada indivíduo (“of the individual”), que, pelo contrário, sempre haverá de o verter em objeto, em conteúdo representacional, estritamente NO e DO indivíduo.

Dito por outras palavras, isso significa que, lendo Kant à luz de Fichte sem secundar Fichte, Pater enfatiza sobretudo a circunstância de, ao passar a ser considerado *qua* objetividade, ao invés de *qua* intersubjetividade, o objeto se *dissolver* em “a combination of natural elements” que, por sua vez, se *dissolvem* em “processes which science reduces to simpler and more elementary forces.” (REN, pp. 233, 234) Com o resultado, de novo, de, *qua* ente meramente em-representação (“an image of ours”), o próprio objeto carecer de unidade–identidade de índole não formal, e, pois, de permanência. Vale dizer, com o resultado,

de novo, de o fundamento fenomenalmente real do objeto se constituir tão-somente, porque temporalmente determinado, “impressions, unstable, flickering, inconsistent, which burn and are extinguished with our consciousness of them”. (REN, p. 235)

No penúltimo parágrafo, disse que se depara com Pater a pôr em evidência, com Fichte, que, no pensamento de Kant, a coisa-em-si se configura força (atrativa ou repulsiva) não passível de ser intuída, com a consequência de podermos conhecer apenas o modo como se “expresse” (“its expressions”) *adentro* a nossa intersubjetividade.

Se quisermos perceber devidamente em que consiste tal “expressão,” e, por esse modo, compreender, quicá pela primeira vez, de que “forças” (“forces”) Pater nos fala na “Conclusão,” bastar-nos-á ler as seguintes palavras de Kant:

Matter fills a space, not by its mere existence, but by a special moving force.

Matter is impenetrable by its original force of extension... but this force of extension is only the consequence of the repulsive forces of each point in a space filled with matter.

...an essential moving force by which parts of matter recede from one another cannot, firstly, be limited by itself, because matter is impelled by such a force to continuously expand the space that it occupies, and cannot, secondly, be fixed by space alone at a certain limit of extension. [...] Therefore, matter by its repulsive force alone (which contains the ground of its impenetrability), and if no other moving force counteracted this repulsive one, would be held within no limits of extension, i.e., would disperse itself to infinity, and no assignable quantity of matter would be found in any assignable space. Consequently, with merely repulsive forces of matter, all spaces would

be empty; and hence, strictly speaking, there would be no matter at all. Therefore, forces which are opposed to the extensive ones, i.e., compressive forces, are required for the existence of all matter. But these cannot in turn be sought for originally in the opposition of another matter; for this other itself requires a compressive force in order that it may be matter. Consequently, there must be assumed an original force of matter acting in an opposite direction to the repulsive, and hence acting for approach, i.e., an attractive force. Now, inasmuch as this attractive force belongs to the possibility of matter as matter in general, and consequently precedes all distinctions of matter; so this force must not be attributed merely to a particular species of matter, but to every matter generally and originally. Thus an original attraction belongs to all matter as a fundamental force appertaining to its essence.

Material substance is that in space which of itself, i.e., separated from all else existing outside it in space, is movable. The motion of a part of matter whereby it ceases to be a part [of that matter] is separation. The separation of the parts of matter is physical division.³³

Agora, não é, precisamente, desta “separação” e desta “divisão física” que Pater nos fala, ao afirmar que “This at least of flamelike our life has, that it is but the concurrence, renewed from moment to moment, of forces *parting* sooner or later *on their ways*”? (REN, p. 234. A ênfase é minha.)

Por outro lado, quantos, de entre os críticos de Pater, terão já compreendido que assim é? — Já que os mais deles, se não todos, se limitam a pôr em evidência que as “forças” de que a “Conclusão” nos fala são, afinal, isso mesmo: as “forças” de que a “Conclusão” nos fala.

Como já dei a saber (*vide supra*, VI, p. 114), as páginas finais do capítulo “Conhecimento” (“Wissen”) confrontam-nos, com força impressionante, com a visão aterrada da REALIDADE FENOMENAL e do EU que a ausência de acesso a realidade-em-si, no pensamento de Kant, há produzido em Fichte. O qual, em vista disso, manifestamente se declara nada propenso a equacionar as menos-valias de tal ausência de acesso com as mais-valias da universalidade e da necessidade que o próprio Kant adjudica à ação legisladora do entendimento.

Voltemos a esse aspeto de *Die Bestimmung des Menschen*.

Começemos por ver o que *Eu* afirma do mundo “exterior,” após se ter apercebido de que a ausência a que me refiro (a ausência de acesso a realidade-em-si) se constitui o preço que terá de pagar pela libertação que *Espírito* lhe oferece. Isto é, pela libertação de causalidade objetiva, e, pois, independente da ação formalmente legisladora do próprio entendimento.

I. Stop, deceptive Spirit. Is this all the wisdom for which you gave me hope, and do you boast that you liberate me in this way? True, you liberate me: you absolve me of all dependence by transforming me and everything around me on which I might be dependent into nothing. You do away with necessity by doing away with and annihilating all being. [...] According to the above there is, in short, nothing, absolutely nothing but presentations, determinations of a consciousness as mere consciousness. But I consider a presentation to be a mere image, only a shadow of a reality. It cannot in itself satisfy me and is in itself not of the slightest value. I might allow the world of bodies outside of me to disappear into mere presentations and dissolve into shadows. It is of no great concern to me. But according to the above I myself disappear no less than it, I become a mere presenting without sense and without

purpose. [...] I appear to myself as a body in space equipped with the means for sensing and acting, as a physical force determinable by a will. Of all this you will say what earlier you said generally about objects outside of me, the thinker, that it is a product of the combination of sensation, intuition, and thinking. [...] As I had to admit that sweet, red, hard, and the like are nothing but my own inner condition, and that only through intuition and thought do they come to be regarded as transferred from me into space and as properties of a thing existing independently of me, just so I will have to admit that this body and its organic equipment is nothing but a sensualization into a determinate space-occupation of myself, the inwardly thinking being. I will have to admit that I, the mental being, the pure intelligence, and I, this body in the physical world, are one and the same thing, only seen from two sides, only apprehended in two different ways, the first by pure thinking, the second by external intuition.³⁴

Já vimos que, de acordo com Kant, o Eu tem conhecimento de si mesmo não como seja em-si (como eu numenal), mas sim “as it appears to itself”. Quer isto dizer, como Eu fenomenal, e, logo, como fluxo temporal de consciência empírica. No entanto, como Kant afirma, o “eu penso” (*cogito*), a autoconsciência imutável que o Eu tem da sua identidade,

...however free it be of empirical admixtures (impressions of the senses), it yet enables us to distinguish, through the nature of our faculty of representations, two kinds of objects. “I”, as thinking, am an object of inner sense, and am called “soul.” That which is an object of the outer senses is called “body.”³⁵

O Eu conhece-se não apenas *qua* ente mental ou inteligência, *qua* determinação (por parte do entendimento)

do sentido interno, cuja forma é o TEMPO, mas também *qua* “coisa” ou corpo, que, inversamente, se configura determinação (por parte do entendimento) do sentido externo, cuja forma é o ESPAÇO.

Disso, decorre, como o excerto de “Conhecimento” que atrás citei põe em evidência, que ele, Eu, se reconheça REPRESENTAÇÃO não apenas *qua* alma ou inteligência, mas também *qua* coisa ou corpo, o qual, em vista disso, terá de se lhe prefigurar, para utilizar as palavras de Fichte, “A MERE IMAGE, only a shadow of reality”. Sendo que isso mesmo é quanto Pater verdadeiramente pretende dar a saber, ao afirmar, como já se viu, que “That clear, perpetual outline of face and limb is *but an image* of ours, under which we group them — a design in a web, the actual threads of which pass out beyond it. (REN, p. 234. A ênfase é minha.)

Antes de atentarmos nas deduções ainda mais drásticas que *Eu* retira da circunstância de, de acordo com Kant, nos conhecermos *qua* entes inteligentes apenas sob o aspeto de FENÔMENO (de *Eu* fenomenal), importa atentarmos, para melhor as podermos compreender, enquanto deduções que influenciaram a visão do KANTISMO que Pater criou e sustentou no início da sua carreira — importa atentarmos, dizia, em quanto o próprio Kant tem a dizer acerca das tradicionais e (segundo ele) infundadas afirmações de que a alma se prefigura SUBSTÂNCIA (*Substanz*) e PESSOA (*Person*). —

As quais são afirmações — na verdade, “metaphysical reassertions, from Descartes to Hegel” (PP, p. 194) — de que o próprio Pater manifestamente se desabusa em termos estritamente kantianos. Em concreto, ao asseverar, como já se constatou (*vide supra*, p. 14), que “What remained of our actual experience was but a stream of impressions over *the supposed but wholly unknown mental substratum which no act of intuition or reflexion could ever really detect.*” (A ênfase é minha.)

Na “Lógica Transcendental,” Kant afirma — já o vimos — que os pensamentos haveriam de ser vazios, mera forma, na ausência do conteúdo da intuição, e que, por

seu lado, as intuições haveriam de ser *cegas* na ausência dos conceitos puros, através dos quais o entendimento as pensa e unifica.

Nos “Paralogismos,” Kant reitera essa mesma ideia.

No primeiro deles, falando da categoria de SUBSTÂNCIA, ele põe em evidência que, quando é aplicada subjetivamente, ao “Eu penso” imutável, que acompanha todas as representações do Eu, ao invés de ser aplicada objetivamente, a *dado* empírico, essa mesma categoria terá de permanecer “vazia”. Uma vez que, como já se constatou, o próprio “Eu penso” (a autoconsciência *a priori* ou apercepção transcendental) se prefigura tão-somente pensamento que “pertence a e precede toda a experiência”,³⁶ ao invés de se prefigurar Eu empírico. Ou seja, ao invés de se prefigurar Eu *dado* por auto-intuição, e, pois, Eu a devir, no tempo, consciência empírica, *objeto*, de si mesmo. Como Kant afirma, no segundo paralogismo:

The proposition, “I am substance”, signifies... nothing but the pure category, of which I can make no use (empirically) *in concreto*.... This concept, as also the proposition, tells us nothing whatsoever in regard to myself as an object of experience, since the concept of substance is itself used only as a function of synthesis, without any underlying intuition, and therefore without an object.³⁷

Por outras palavras: “That I, as a thinking being, *persist* for myself, and do not in any natural manner either *arise* or *perish*, can by no means be deduced from... [the concept of substance].”³⁸

Hume, por seu turno, havia afirmado, como Inman e MacGrath, por exemplo, tanto se esforçam por fazer ver, no contexto da sua defesa do pressuposto Humianismo de Pater—Hume havia afirmado o seguinte:

The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one... nothing really belonging

to... [his] different perceptions, and uniting them together... but... merely a quality, which we attribute to them because of the union of their ideas in the imagination, when we reflect upon them. ³⁹

Bem como havia afirmado (Hume) que, em consequência desse facto:

...mankind... are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. ⁴⁰

Agora, se Hume havia afirmado isso, não o afirma, também, Kant, ainda que partindo de pressupostos epistemológicos muito diversos, ao escrever o seguinte?

The “I” is indeed in all thoughts, but there is not in this representation the least trace of intuition, distinguishing the “I” from other objects of intuition. Thus we can indeed perceive that this representation is invariably present in all thought, but not that it is an abiding and continuing intuition, wherein the thoughts, as being transitory, give place to one another. [...] [B]eyond this logical meaning of the ‘I, we have no knowledge of the subject in itself, which as *substractum* underlies this “I”, as it does all thoughts. The proposition “*The soul is substance*”... signifies a substance only in idea, not in reality. ⁴¹

Tendo negado, por esse modo, a permanência e a imutabilidade do Eu fenomenal, Kant põe em evidência, no terceiro paralogismo, que “we are unable from our own consciousness to determine whether, as souls, we are permanent or not.” ⁴²

São as seguintes, as premissas do terceiro paralogismo:

That which is conscious of the numerical identity
of itself at different times is in so far a *person*
Now the soul is conscious, etc.
Therefore it is a person.

Kant põe em evidência que o fluxo da consciência empírica, no tempo, se encontra sintetizado *a priori* (de par a par com o diverso do tempo), e que, por conseguinte, a personalidade terá de se encontrar presente na aperceção transcendental, a qual consiste na autoconsciência imutável que o Eu tem da sua identidade:

...I am object of inner sense, and all time is merely the form of inner sense. Consequently, I refer each and all of my successive determinations to the numerically identical self, and do so throughout time, that is, in the form of the inner intuition of myself. This being so, the personality of the soul has to be regarded not as inferred but as completely identical proposition of self-consciousness in time; and this, indeed, is why it is valid *a priori*. For it really says nothing more than that in the whole time in which I am conscious of myself, I am conscious of this time as belonging to the unity of myself; and it comes to the same whether I say that this whole time is in me, as individual unity, or that I am to be found as numerically identical in all this time. ⁴³

Porém, “the unity of myself” resulta, de novo, apenas de a representação “Eu penso” se configurar pensamento imutável, e não de imutabilidade por parte do Eu, considerado na qualidade de *objeto* empírico da auto-intuição. Já que, para que tal pudesse acontecer, esta última, a auto-intuição, teria de se configurar intuição intelectual, a qual é circunstância que, já o vimos, Kant e Pater se recusaram a admitir, em oposição a Fichte e Schelling.

Por essa razão, não se torna possível ao Eu, de acordo com Kant, determinar se a identidade da autocons-

ciência, *qua* identidade imutável tão-somente em termos formais, se encontrará, ou não, *substanciada* por identidade–imutabilidade, e, pois, personalidade, por parte dele mesmo, Eu, na qualidade, agora, de Eu numenal:

...since the only permanent appearance which we encounter in the soul is the representation “I” that accompanies and connects them all, we are unable to prove that this “I”, a mere thought, may not be in the same state of flux as the other thoughts which, by means of it, are linked up with one another. ⁴⁴

Esta afirmação, que aparentemente entra em contradição consigo mesma, assenta na ideia de que,

Despite the logical identity of the “I”, such a change may have occurred in it as does not allow of the retention of its identity, and yet we may ascribe to it the same-sounding “I”, which in every different state, even in one involving change of the [thinking] subject, might still retain the thought of the preceding subject and so hand it over to the subsequent subject. ⁴⁵

Ou seja, assenta, agora de forma mais explícita, na ideia de que

...we can conceive a whole series of substances of which the first transmits its state together with its consciousness to the second, the second its own state with that of the preceding substance to the third, and this in turn the states of all the preceding substances together with its own consciousness and with their consciousness to another. The last substance would then be conscious of all the states of the previously changed substances, as being its own states, because they would have been transferred to it together with the consciousness of them. And yet

it would not have been one and the same person in all these states. ⁴⁶

Termino aqui o excuro que efetuei não só com vista, afinal, a podermos apreciar melhor as deduções que o *Eu* de “Conhecimento” (o segundo capítulo de *Die Bestimmung des Menschen*) retira da circunstância de, de acordo com Kant, nos conhecermos *qua* entes inteligentes apenas sob o aspeto de FENÓMENO, mas também com vista a dar a ver o seguinte:

1. que o Kant da primeira *Crítica* sustenta não menos de que Hume a não-substancialidade do *Eu* fenomenal;

2. que, por conseguinte, se não pode (se não deve) deixar de considerar a possibilidade de Pater se ter encontrado a pensar em Kant, ao invés de em Hume, ao afirmar, por exemplo, (i) que todo o sujeito cognoscente perde “even his own personality, as the element of which he is composed pass into new combinations”, bem como (ii) que, “Struggling, as he must, to save himself, it is himself he loses at every moment”; (pwm, p. 311)

3. que a possibilidade a que me refiro se vê reforçada pela circunstância de as palavras de Pater que venho de citar (que ele omitiu da “Conclusão”) pretenderem ilustrar as consequências epistemológicas da divisibilidade infinita do tempo — a qual, como se viu há pouco, Hume recusou, mas se configura elemento fundamental da epistemologia de Kant.

Vejam agora, então, as implicações que o *Eu* de “Conhecimento” deduz da evidenciação, por parte de Kant, de que se não torna possível provar que a consciência do *Eu* empírico, *qua* consciência em constante mutação, ocorra, em cada momento, de par a par com consciência imutável por parte de *Eu* numenal, e, pois, de par a par com identidade–personalidade una e permanente:

1. And this thinking mental being, that intelligence, which is transformed into an earthly body by intuition, what can it itself be according to these prin-

principles other than a product of my thinking, something purely and entirely thought up because it just happens that I have to invent in this way according to a law which is without origin or purpose and incomprehensible to me. [...] That perceiving, thinking, willing, intelligent being... how then do I arrive at it? Am I immediately conscious of it? How could I be? I am immediately conscious only of *actual determinate* perceiving, thinking, willing, as a particular event in me, not however of the capacity for these and still less of a being in which there is to be this capacity. I immediately intuit *this* particular thinking in which I am engaged at present and of *this* and *this* at other moments. And that is the extent of this inner intellectual intuition, this immediate consciousness. This inwardly intuited thinking itself I now think in turn, but according to the laws to which my thinking happens to be subject it is half a thing, something incomplete, for my thinking; just as above, the thinking of my mere condition in sensation was only half a thought. As above I added in thought an activity to the passivity without noticing it, so here to the *determined* (my actual thinking or willing) I add in thought a *determinable* (an infinitely manifold possible thinking or willing). I *must* do this, and for the same reason, without becoming aware of my adding as an operation of thought. This possible thinking I further conceive as a determinate whole; again because I must, since I cannot apprehend anything indeterminate, and thus it becomes for me a *finite capacity* for thought; and even, since in this thinking something existing independent of this thinking is presented to me, *a being, an entity*, which has this capacity. ⁴⁷

○ Eu numenal, a suposta inteligência atemporal de que a razão nos fornece ideia e que reuniria, na sua identidade ontológica, “an infinitely manifold possible thinking

or willing”, é, do ponto de vista de Kant, completamente inacessível ao Eu empírico. O qual, contrariamente ao próprio Eu numenal, haverá de ter, em cada sucessivo novo instante, consciência *original* apenas de pensamento determinado *instantaneamente*, e, pois, isolado de quantos pensamentos o hajam precedido e se lhe venham a seguir.

A autoconsciência que resulta da auto-intuição do Eu empírico é sempre apenas consciência de “*this particular thinking in which I am engaged at present and of this and this at other moments*”; nunca é, em momentos diferentes, a *mesma* consciência. Sendo que, se o sujeito tem a *ilusão* de assim ser, tal se fica a dever à circunstância de ela, autoconsciência do Eu empírico, se encontrar sinteticamente unificada, *a priori*, pelo “Eu penso,” *qua* representação por parte da apercepção transcendental. Isto é, no dizer de Fichte, fica-se a dever à circunstância de, a cada novo momento, a representação imutável “Eu penso” se encontrar *adicionada, a priori*, à consciência de cada nova e transitória consciência empírica.

Em vista disso, percebe-se, o Eu numenal só poderá ser, tal como a coisa-em-si, unidade meramente pensada; determinante pressuposto de modo imediato pelas sucessivas determinações do Eu fenomenal. Ou seja, pressuposto por “*actual determinate perceiving, thinking, willing, as a particular event in me*”.

Vejamos, em relação com o que venho de dizer, a elucidação que o *Eu* de “Conhecimento” faz das palavras que atrás citei:

All that I know is my consciousness itself. All consciousness is either immediate or mediated. The first is self-consciousness, the second consciousness of what is not myself. What I call “I” is therefore nothing else whatever but a certain modification of consciousness, which modification is called “I” just because it is an immediate consciousness which returns into itself and is not directed outside. Since all consciousness is possible only on condition that

there be immediate consciousness, it is evident that a consciousness of “I” accompanies all my presentations, is necessarily present in them even if it is not always explicitly noticed by me, and that at each moment of my consciousness I say: “I, I, I, and always I” — that is “I,” and *not the particular thing outside of me of which I think at this moment*. In this way the “I” would disappear for me at each moment and again be renewed. For each new presentation a new “I” would come to be. And “I” would never mean anything other than “*non-thing*.”⁴⁸

“[A]t each moment of my consciousness I say ‘I, I, I, and always I’”, “and *not the particular thing outside of me of which I think at this moment*”, em resultado, de novo, da unidade da apercepção transcendental. Ou seja, em resultado do Eu lógico, na ausência do qual haveria de ocorrer, por força, que o Eu empírico “would disappear for me at each moment and again be renewed”. Isto é, haveria de ocorrer que “For each new presentation a new ‘I’ would come to be. And ‘I’ would never mean anything other than ‘*non-thing*’.”

Em face de quanto venho de expor, não será difícil concluir, julgo, que é pressupondo subliminarmente *desconstrução* semelhante a esta, por parte do *Eu* de “Conhecimento,” a qual é *desconstrução* do *EU* que pressupõe o entendimento kantiano de *CONSCIÊNCIA* (*a priori* e *a posteriori*), que Pater nos incita com *urgência* a “to dwell in thought on this world...of impressions, unstable, flickering, inconsistent” (*REN*, p. 235). O mesmo é dizer, nos incita a desfazermo-nos da *ilusão* que o Eu lógico em nós sustenta, do seu ponto de vista kantiano, com vista a nos dar a perceber que habitamos “the sad-coloured world of abstract philosophy” (*pwm*, p. 309) sem, contudo, nos recomendar buscar abrigo, com Fichte, nos braços do Absoluto.

No primeiro parágrafo da “Conclusão,” Pater faz-nos *descer* a dois níveis da microrrealidade ou micromaterialidade.

Em primeiro lugar, faz-nos *descer* ao nível de “a combination of natural elements to which science gives their names”. Trata-se da combinação de “phosphorus and lime and delicate fibres”, que interpretamos como “Our physical life”.

Em segundo lugar, faz-nos *descer* ao nível, ainda mais microcómico, das forças a que a ciência reduz os constantes processos de combinação, desintegração e recombinação de tais elementos.

No segundo parágrafo, consciente, com Kant, de que a realidade fenomenal se constitui configuração sintética de carácter intersubjetivo, ele, Pater, começa por nos revelar que o mundo de “external objects” prova dissipar-se em “the inward world of thought and feeling”.

Ao incidir sobre “those objects”, a reflexão filosófica dissipa-os em “a group of impressions — colour, odour, texture — in the mind of the observer.” Trata-se, por exemplo, do “grupo de impressões” momentâneas que designamos “rosa” ou “rio.” Sendo, pois, que a *desconstrução* que a própria reflexão filosófica efetua nos confronta em primeiro lugar com a ausência de substancialidade material e de unidade ontológica que Hume e Kant haviam posto em evidência. Isto é, nos confronta em primeiro lugar com *grupos* de impressões sensíveis e de ideias, com impressões sensíveis e ideias complexas, nas quais, de acordo com Hume, mas no dizer de Pater, “[the] objects in the solidity with which language investes them” se deixam *desconstruir*.

Como vimos, a epistemologia de Hume, em oposição à de Kant, não nos leva para além deste nível de *desconstrução*. No qual, por exemplo, se depara tão-somente com dissipação de ROSA \times em: p^1 COR₁-CHEIRO₁-TEXTURA₁; ROSA \times p^2 COR₂-CHEIRO₂-TEXTURA₂; ROSA \times p^3 COR₃-CHEIRO₃-TEXTURA₃; ROSA \times p^4 COR₄-CHEIRO₄-TEXTURA₄.

Pater, porém, não se deixa ficar por esse mesmo nível de *desconstrução*. Lendo Kant à maneira do *Eu* de Fichte (o *Eu* de “Conhecimento”), ele intenta fazer-nos continuar a “to dwell in thought on this world”, no mun-

do que há definido como “the inward world of thought and feeling”. Sendo que, em resultado, somos conduzidos à consciência do Eu empírico que Kant nos descreve, e, por tanto, a um segundo nível de *desconstrução*.

Trata-se, agora, não de “group[s] of impressions”, que a categoria (kantiana) e a ideia complexa (humiana) de SUBSTÂNCIA transmutam em “objects in the solidity with which language invests them”, mas sim tão-somente de “impressions, unstable, flickering, inconsistent, which burn and are extinguished with our consciousness of them.”

Aqui, ao nível da consciência empírica *per se*, haveria efetivamente de se verificar, de acordo com Kant, (i) que, em resultado da ausência da unidade sintética da aperceção (do Eu lógico), o Eu haveria de ter consciência, momento a momento, apenas de “impressions, unstable, flickering, inconsistent”; (ii) que, por força, “every one of those impressions” haveria de ser “the impression of the individual in his isolation”. Isto é, impressão já não de carácter universal, porque intersubjetivo, mas sim de carácter idiossincrático.⁴⁹ —

Bem como haveria de se verificar — já o vimos, por palavras de Fichte — que “the ‘I’ would disappear for me at each moment and again be renewed. For each new presentation a new ‘I’ would come to be. And ‘I’ would never mean anything other than ‘non-thing’.”

Nada disso, que ocorreria no tempo, ao nível da consciência empírica, e que tanto *co-move* Pater, preocupa Kant, dado que este traz *na manga*, no decurso de sua demanda (contra Hume) do graal do *a priori*, a síntese da aperceção transcendental, e, com ela, garantia da objetividade universal e apodítica da estrutura geral da Natureza, bem como da unidade formal do Eu.

Já para o *Eu* de “Conhecimento,” tal como para Pater (pressupostamente), a legislação *a priori* configura-se “a law which is without origin or purpose and incomprehensible to me”.⁵⁰ Com o resultado de, para um e o outro, haver a considerar em primeira instância “Experience”. (*REN*, p. 235) Isto é, haver a considerar em pri-

meira instância o *a posteriori*. Sendo por isso, que ambos, o *Eu* de “Conhecimento” e Pater, tendem a não entrar em conta com as fronteiras que Kant erige entre SUBJETIVIDADE, *qua* consciência empírica individual, e INTERSUBJETIVIDADE, *qua* garantia de universalidade e apoditicidade por parte de todo o nosso conhecimento.

Dessa atitude comum, desse marcado apreço pela experiência individual, decorre, contudo, como já pus em evidência nesta secção (*vide supra*, pp. 17–18), uma diferença essencial. Uma vez que, enquanto ela, atitude, move o *Eu* que Fichte narra a deduzir do KANTISMO SOLIPSISMO sobretudo de índole FORMAL, move Pater a deduzir dele, KANTISMO, SOLIPSISMO sobretudo de índole MATERIAL.

Refiro-me, no primeiro caso, o de *Eu* de “Conhecimento,” a SOLIPSISMO (formal) que se evidencia sobretudo neste excerto (que já citei no anterior capítulo):

I. Nowhere is there anything which endures, neither outside of me nor in me, but only ceaseless change. Nowhere do I know of any being, not even of my own. There is no being. *I myself* do not know at all and don't exist. There are images: they are all that exists and they know about themselves in the manner of images — images which drift by, without there being anything by which they drift; images which hang together through images; images which do not represent anything, without meaning and purpose. *I myself* am one of these images. No, *I* am not even that, but only a distorted image of these images. All reality is transformed into a fabulous dream, without there being any life the dream is about, without there being a mind which dreams; a dream which hangs together in a dream of itself. *Intuition* is the dream; *thought* (the source of all being and all reality which I imagine, of my being, my power, my purposes), *thought* is the dream of this dream.⁵¹

Refiro-me, no segundo caso, o de Pater, a SOLIPSISMO (material) que se evidencia sobretudo nestas linhas, da “Conclusão”:

Experience, already reduced to a group of impressions, is ringed round for each one of us by that thick wall of personality through which no real voice has ever pierced on its way to us, or from us to that which we can only conjecture to be without. Every one of those impressions is the impression of the individual in his isolation, each mind keeping as a solitary prisoner its own dream of a world. (REN, p. 235)

Seria, talvez, de esperar que Pater tivesse escrito “no real voice has ever pierced on its way to us, or from us to *whom* we can only conjecture to be without”. Contudo, há que considerar que o interlocutor a que Pater se refere como “that” (em lugar de como *whom*) se constitui necessariamente corpo em espaço de índole intersubjetiva, e, por isso, se constitui, como qualquer outro objeto, configuração sintética por parte da imaginação e do entendimento. Ou seja, se configura corpo de índole fenomenal, e, porquanto, já não só ente que necessariamente haverá de ser percebido—interpretado através de “that thick wall of personality”, mas também ente que, *qua* realidade-em-si, apenas poderá ser *conjeturado*.

Estas palavras de Pater revelam, pois, que o SOLIPSISMO que enunciam se configura, na verdade, SOLIPSISMO de índole MATERIAL, e, porquanto, SOLIPSISMO passível de *conviver de bem* com o formalismo—fenomenalismo com que Kant *escuda* o conhecimento, face à impossibilidade de este aceder a realidade-em-si, e, pois, a objetividade de carácter transfenomenal.

A *desconstrução* que Pater efetua na “Conclusão” conduz-nos, perto do final do segundo parágrafo, a um terceiro nível de *dissipação* de “objects in the solidity with which language invests them”. Ali chegados, “Analysis goes a step further”, e somos *mergulhados*, via de Kant, na cor-

renteza (“the mid-stream”) do *rio* do tempo de Heraclito. Isto é, deparamo-nos já não com aglomerado de “impressions, unstable, flickering, inconsistent,” mas sim com a infinita divisibilidade de todo e qualquer múltiplo empírico, o qual a imaginação terá de apreender e de sintetizar em unidades absolutas, com vista, precisamente, a o transformar de *quantum continuum* sensorio em sucessão de *quanta discreta*, e, pois, no aglomerado de impressões a que venho de me referir. Com a consequência de, tal como Kant a concebe, a própria imaginação se mostrar responsável, em primeira instância, por “that strange, perpetual, weaving... of ourselves”, via do qual nos *tece* (sintetiza) e, por esse modo, nos *recompõe*, no tempo, do tempo. Quer isto dizer, via do qual nos *recompõe* de “that strange, perpetual, ...unweaving of ourselves.”

Analysis goes a step farther still, and assures us that those impressions of the individual mind to which, for each one of us, experience dwindles down, are in perpetual flight; that each of them is limited by time, and that as time is infinitely divisible, each of them is infinitely divisible also; all that is actual in it being a single moment, gone while we try to apprehend it, of which it may ever be more truly said that it has ceased to be than that it is. To such a tremulous wisp constantly re-forming itself on the stream, to a single sharp impression, with a sense in it, a relic more or less fleeting, of such moments gone by, what is real in our life fines itself down. It is with this movement, with the passage and dissolution of impressions, images, sensations, that analysis leaves off — that continual vanishing away, that strange, perpetual, weaving and unweaving of ourselves. (*REN*, pp. 235–236)

Como tenho vindo a dizer, o *Eu* que Fichte narra deduz do KANTISMO SOLIPSISMO sobretudo de índole FORMAL, ao passo que Pater deduz dele, KANTISMO, SOLIPSISMO sobre-

tudo de índole MATERIAL. Dessa diferença, resulta essencialmente o seguinte.

1. Que o primeiro, o *Eu* que Fichte narra, *desespera* em vista de a *desconstrução* que *Espírito* o conduz a efetuar, a *desconstrução* de si mesmo, tanto *qua* ente psíquico (*Eu*) como *qua* ente físico (corpo), o tornar consciente de se encontrar irremediavelmente submerso no *rio* do tempo, com a consequência de perdurar tão-somente, no dizer de Pater, sob o aspeto de “a drift of momentary acts of sight and passion and thought.” (*REN*, p. 234) Isto é, *desespera* em vista de a efetiva fugacidade da sua subsistência, tanto física como psíquica, *desmentir* de todo a sua anterior *ilusão*, ou o seu anterior *sonho*, de permanecer numenalmente uno *através* do *pélagos* fenomenal do tempo. Sendo que o *desespero* que dele se apossa o leva a concentrar toda a sua atenção em se recusar a encontrar-se a *naufragar* no próprio *pélagos* do tempo, ao invés de o levar a concentrá-la em como se *redimir* dessa sua condição.

2. Que o segundo, Pater, se nos apresenta, no início da “Conclusão,” já plenamente consciente de a condição que tanto aterroriza o primeiro se configurar Condição Humana, e, pois, condição irremediável para todo e qualquer um de nós, animais humanos. Com o resultado de a própria “Conclusão” consistir sobretudo, como já fiz ver, em constatação e explicitação sóbrias de essa mesma condição se configurar *naufrágio* universal, de par a par com chamada de atenção para a *urgência* de, sendo assim, cada um de nós se *redimir* de nosso comum *infortúnio*, por via de *despertar* para a aparência de “[the] apparent rest” do mundo objetivo (de nós mesmos), bem como por via de *despertar* para a circunstância de esse mesmo *mundo* se constituir, em nós, *para quem* de “that thick wall of personality”:

1. não mais do que “[the] dream of a world” “of firmly outlined objects”, em virtude de se configurar tão-somente mundo “Imag[ed] forth from... fluid impressions”; (*PP*, p. 129)

2. não mais do que “[the] dream of a world” passível de ser sentido e pensado — ao invés de formalmente *configurado* — intersubjetivamente.

Temos, pois, que, enquanto “Conhecimento” se configura *introdução* ao KANTISMO e o neófito com que nos confronta (*Eu naufraga* mais em lágrimas e lamento do que no *pélago* kantiano do tempo, a “Conclusão” se configura *navegação* que se norteia pelo próprio KANTISMO, e Pater se nos apresenta na qualidade de *marinheiro* experiente que nos lança *aviso* de *naufrágio*. Ou seja, *aviso* de que *salvação* ou *redenção*, “success in life”, haverá, por força, dadas as circunstâncias, de decorrer de, tanto quanto possível, “to know one’s own impression as it really is,” de “to discriminate it, to realise it distinctly.” (REN, p. viii) Bem como de jamais abrir mão, *onda* a seguir a *onda* do *pélago* do tempo, de “the sense of the splendour of our experience and of its awful brevity”. (REN, p. 237)

Agora, as diferenças significativas que venho de pôr em evidência decorrem, como tenho dito, de atitudes praticamente opostas para com as consequências do KANTISMO, com o resultado de se tratar de atitudes determinadas, por assim o dizer, por uma só *rota de navegação*. Isto é, por uma só interpretação do conhecimento humano, a qual, como não poderia deixar de ser, se configura, não menos, interpretação da Condição Humana. Vale dizer (face à imagem de “the race of the mid-stream”, de inspiração heraclito-kantiana), a qual se configura, não menos, interpretação do *estado de coisas* de nosso comum *caminho marítimo para a morte*.

Ora, em decorrência disso mesmo, em decorrência de tanto o capítulo “Conhecimento” como a “Conclusão” nos falarem da Condição Humana por uma só perspectiva de índole epistemológica, a de Kant, não será de estranhar que a atitude que o *Eu* de Fichte assume para com tal condição no passo de “Conhecimento” que atrás voltei a citar (*vide supra*, p. 29) se mostre propícia a *iluminar*, em particular, uma das consequências do KANTISMO que se prende inextricavelmente com quanto Pater nos diz na

própria “Conclusão,” não obstante ter optado por não a evidenciar.

Refiro-me, de novo, à insubstancialidade do Eu, de que Pater efetivamente nos *fala* no âmbito da “Conclusão” apenas subliminarmente, em resultado de ali ter fixado a sua atenção sobretudo nos dois aspetos de “the narrow chamber of the individual mind” que a configuram ora (i) sede de dissolução de “Experience” em “a group of impressions”, ora (ii) “thick wall of personality”.

Atente-se: “Experience,” (i) “already reduced to a group of impressions,” (ii) “is ringed round for each one of us by that thick wall of personality through which...”

Porquanto, refiro-me a aspeto (o da insubstancialidade do Eu) que, em resultado direto de compartilhar de todo as causas dos dois outros aspetos que venho de mencionar, Pater não poderá ter deixado de ter tido em mente. Como indicia, aliás, o passo do final de “Poems by William Morris” que omitiu da “Conclusão,” quase de certeza por se encontrar consciente de a circunstância de nele se referir à perda, no tempo, da personalidade (“personality”) entrar em conflito com a referência anterior aos efeitos de “[the] thick wall of personality”.

Falo, é evidente, do seguinte passo de “Poems by William Morris,” que, a não ter sido omitido, teria devindo o terceiro parágrafo da “Conclusão,” e que, houvesse Pater nele substituído “personality” por “self,” por exemplo, não ocasionaria o conflito que acabo de mencionar:

Such thoughts seem desolate at first; at times all the bitterness of life seems concentrated in them. They bring the image of one washed out beyond the bar in a sea at ebb, *losing even his personality*, as the elements of which he is composed pass into new combinations. Struggling, as he must, to save himself, *it is himself that he loses at every moment.* (pwm, p. 311. A ênfase é minha.)

Em vista de quanto venho de pôr em pauta, e, pois, mantendo estas palavras em mente, passemos a dilucidar, ainda que com brevidade, o último passo de “Conhecimento” que hei citado (*vide supra*, p. 29).

De acordo com o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano), a consciência empírica ocorre, por força, no tempo, com o resultado de que tudo de quanto possa ser consciência, via de intuição externa (*äußere Anschauung*) ou interna (*innere Anschauung*), haverá de se encontrar em constante mutação. Inclusive, por conseguinte, a ent(e)idade fenomenal do Eu. Que é quanto o *Eu* que Fichte nos narra pretende ressaltar, ao afirmar: “Nowhere is there anything which endures, neither outside of me nor in me, but only ceaseless change.”

De par a par, ocorre que a unidade de todo o múltiplo empírico, seja ele fornecido pela intuição externa (do mundo objetivo) ou pela intuição interna (do mundo subjetivo), terá de consistir em produção espontânea do entendimento, e, pois, em unidade formal não passível de ser *substanciada* pela identidade imutável de (um possível) Eu numenal. Sendo que, em resultado, “*I myself do not know at all and don’t exist.*”

Acresce que a consciência empírica, *qua* consciência da auto-intuição do Eu, terá de ser, em primeira instância, consciência da intuição externa, já que o próprio Eu só poderá conhecer-se na qualidade de efeito (subjetivamente) nele produzido por esta última (pela intuição externa). Isto é, já que, como se há visto Kant afirmar (*vide supra*, p. 12), o sentido interno, através do qual a mente se auto-intui, “yields indeed no intuition of the soul itself as an object”, e que, por tanto, são as “representações do *sentido externo*”, que se constituem “the proper material with which we occupy our mind”.

Ora, em vista de tudo isso, e em vista de a mente só ter acesso a conhecimento que se configure representação (*Vorstellung*), toda e qualquer exterioridade ou interioridade de que o Eu possa ter consciência haverá de se configurar, no dizer de Pater, “but an image of ours” (*REN*,

p. 234). Ou seja, no dizer, agora, de *Eu*, “Images which drift by, without there being anything by which they drift; images which hang together through images”. Significa isto, “imagens” desprovidas de unidade determinada objetivamente, quer *qua* “imagens” que se configurem diversidade *dada* (sucessão de impressões simples a devir síntese ou objeto), quer *qua* “imagens” que se configurem unidade formal (*posta*) de tais “imagens” (impressões complexas, síntese ou objeto).

Como se há constatado repetidamente, a unidade do *Eu* fenomenal, a apercepção transcendental, haverá de se configurar unidade meramente pensada, *qua* unidade da consciência de cada uma de tais “imagens.” Com o resultado de o próprio *Eu* mais não poder ser do que “a pure invention”. Sendo por isso, que “I am not even... [an image], but only a distorted image of these images.”

Na qualidade de representações objetivamente desligadas umas das outras e em constante sucessão, “though in apparent rest”, (*REN*, p. 234) essas mesmas “imagens”, a que chamamos “eu,” “realidade,” “beleza,” “sentimento,” “emoção,” etc., haverão, pois, de se configurar não mais do que “sonho fantástico” (“a fabulous dream”), desprovido de referência a quaisquer entes ou eventos que o transcendam (“without there being any life the dream is about”). Bem como *sonho* sonhado por *Eu* ou ente algum (“without there being a mind which dreams”), já que, de novo, o *Eu* fenomenal haverá de se prefigurar unidade-identidade (formal) meramente *posta*, e, pois, *sonho* transcendental do próprio *sonho* fenomenal (“a dream which hangs together in a dream of itself”).

Quanto venho de pôr em pauta evidencia bem, julgo, duas circunstâncias significativas.

Uma é a circunstância de, na verdade, o *Eu* de “Conhecimento” deduzir do KANTISMO SOLIPSISMO FORMAL (compartilhado intersubjetivamente), muito ao invés de Pater.

A outra é a circunstância de o *Eu* de “Conhecimento” deduzir do KANTISMO ausência de sentido por parte da vida do Homem (“images... without meaning and purpo-

se”, “All reality is transformed into a fabulous dream”), e de, como tenho sublinhado repetidamente, Pater deduzir do próprio KANTISMO — da re-asserção kantiana do postulado de Heraclito, do *rio* do tempo, — *urgência* de *salvação* ou *redenção*, via de “success in life”. (REN, p. 236) Vale dizer, via de CULTURA (*Bildung*), dado que “the aim of our culture should be to attain not only as intense but as complete a life as possible.” (REN, p. 188)

Uns quantos parágrafos atrás, voltei a pôr em evidência que, na “Conclusão,” Pater nos *fala* da insubstancialidade do Eu apenas subliminarmente, em resultado de ali ter fixado a sua atenção em dois aspetos de “the narrow chamber of the individual mind” que se relacionam diretamente, mas que não coincidem, com ela (insubstancialidade do Eu).

Em outras partes da sua obra, porém, Pater aborda esse aspeto, o da insubstancialidade do Eu, de modo mais explícito.

Em *Marius*, por exemplo, no capítulo que significativamente tem por título “Anima Vagula” (“Alma Errante”), ele fala-nos de “this ‘perpetual flux’ of things and souls” e de “the drift of... little or great souls”. (ME1, pp. 131, 132) “This ‘perpetual flux’” é, como Pater faz notar, o *pantha rhei* (παντα ρει, *tudo flui*) heraclitiano; o fluxo, ou a “corrida” (“the race”), na “Conclusão,” de “the mid-stream”: “a drift of momentary acts of sight and passion”. (REN, p. 234)

Em *Plato and Platonism*, Pater volta a falar-nos do *rio* heraclitiano, o qual, como Felix M. Cleve põe em evidência, num excelente estudo da filosofia pré-socrática, “is meant with a view to the contents of consciousness”. Facto de que resulta que “The whole thing [about the stream] is a strictly psychological matter”.⁵² Escreve Pater:

The principle of disintegration, the incoherency of fire or flood (for Heraclitus these are but very lively instances of movements, subtler yet more wasteful still) are inherent in the primary elements *alike of matter and of the soul*. [...] ...the principle of lapse,

of waste, was, in fact, in one's self. "No one has ever passed twice over the same stream." Nay, the passenger himself is *without identity*. Upon the same stream at the same moment we do, and do not, embark: for we are, and are not: [...]. And this rapid change, if it did not make all knowledge impossible, made it wholly relative, of a kind, that is to say, valueless in the judgment of Plato. Man, the individual, at this particular vanishing-point of time and place, becomes "the measure of all things." (PP, p. 16. A ênfase é minha.)

Depara-se aqui, sem dúvida, com prova de que Pater se encontrava de todo consciente das implicações de índole psíquica do Heraclitianismo. Isto é, de que este (o Heraclitianismo) *obriga* ao reconhecimento de que o percipiente "himself is without identity". E, porquanto, depara-se, de igual modo, com indício, julgo, de que, ao *ler* Kant *lendo* Heraclito, e vice-versa, como tenho posto em evidência ter ocorrido, Pater dificilmente poderá não ter incluído nessa *leitura* a circunstância de a INSUBSTANCIALIDADE DO EU devir corolário, no pensamento tanto de um como de outro (Heraclito e Kant), da consideração da SUBJETIVIDADE DE TODO O CONHECIMENTO *que verdadeiramente interessa*. Significa isto, do conhecimento de "actual, feeling, living objects... real men and women, against mere grey, unreal abstractions". (MS, p. 187)

Por seu turno, *Gaston de Latour dá-nos* Pater a referir-se à insubstancialidade do Eu, a propósito de Montaigne, sob a designação de "the variancy of the individual in regard to himself":

...if men are so diverse, not less disparate are the many men who keep discordant company within each one of us, "every man carrying in him the entire form of human condition." "That we taste nothing pure:" the variancy of the individual in regard to himself: the complexity of soul which there, too,

makes “all judgments in the gross” impossible or useless, certainly inequitable, he delighted to note. (GL, p. 93)

“He”, em “he delighted to note”, tem referência, como venho de indicar, a Montaigne, o redescobridor renascentista, antes de Hume, do devir heraclítico, do ceticismo da Academia Platônica e do Pirronismo; Montaigne, em cujas *tentativas*, ou *essais*, de autodefinição Pater aprendeu, não menos de com Hume e Kant, que “Whoever will look narrowly into his own bosom will hardly find himself twice in the same condition”; (GL, p. 106) Montaigne, que afirmou “How *variously* is it no longer I”, e acerca de quem, por isso, Pater comentou, com ironia sutil e cética que tantas vezes tem sido ignorada: “It was not he who would carry a furry robe at midsummer, because he might need it in winter”! (GL, p. 108)

7.2. Pater, Goethe e a componente sensível da percepção kantiana — ou Hans Proesler revisitado

Terminemos este sétimo capítulo falando de outro dos motivos pelos quais, na sua generalidade, os críticos de Pater têm atribuído a influência de Hume quanto me hei esforçado por demonstrar dever ser atribuído sobretudo a influência de Kant em Pater.

Refiro-me ao apreço pela componente sensível do conhecimento que a obra de Pater repetidamente documenta; o qual é apreço que, de acordo com palavras do próprio Pater, não obstante quanto tem sido escrito em contrário, não o afasta de Kant, mas, opostamente, o aproxima dele.

Como se há visto, em “A Child in the House”, Pater afirma, falando, obviamente, de si mesmo:

In later years he [the child in the house] came upon philosophies which occupied him much in the

estimate of the proportion of the sensuous and the ideal elements in human knowledge, the relative parts they bear in it; and, in his intellectual scheme, was led to assign very little to the abstract thought, and much to its sensible vehicle or occasion. Such metaphysical speculation did but reinforce what was instinctive in his way of receiving the world, and for him, everywhere, that sensible vehicle or occasion became, perhaps only too surely, the necessary concomitant of any perception of things, real enough to be of any weight or reckoning, in his house of thought. (MS, p. 186)

Parece-me que também estas palavras — e outras, similares, de *Marius* — têm sido responsáveis pela ideia, que é recorrente na crítica da obra de Pater, de que ele nasceu e permaneceu empirista: permanente defensor, contra tudo e todos, de “The wholesome scepticism of Hume or Mill”. (PP, p. 31)

Depois de pôr em evidência que

Pater states in “The History of Philosophy,” that Hume, with his scepticism “of the supposed inherent judgment of the understanding” cleared away metaphysical cobwebs and returned the mind to “the corrective experience of the senses” —

depois de pôr isto em evidência, Billie Andrew Inman, de novo, chega à conclusão de que

Thus, the great Scottish philosopher could have set the example for Pater’s turn toward sensuous appreciation in the second half of the ‘Conclusion.’⁵³

Não pretendo declarar que estas afirmações sejam incorretas; pretendo pôr em evidência, isso sim, o seguinte.

Em primeiro lugar, que, a referência ao ceticismo de Hume com relação a “the supposed inherent judgment of

the understanding” se prende diretamente com o pressuposto racionalista de que, no juízo (*Urteil*), a relação (unidade) lógico-judicativa CONCEITO-PREDICADO (e.g., *A alma é imortal*) haverá de ser entendida como ontologicamente constitutiva da relação (unidade) SUBSTÂNCIA-ATRIBUTO.

Em segundo lugar, que, em vista disso, essa mesma referência ao ceticismo de Hume não poderá implicar, sem mais, exclusão de que “Pater’s turn toward sensuous appreciation” tenha sido diretamente influenciado pela epistemologia de Kant. —

Sobretudo quando se compreende que Pater entendeu a própria epistemologia de Kant na qualidade de revalidação do *pantha rhei* (παντα ρει, *tudo flui*) heraclitiano, e, em decorrência, como justificação teórica do SOLIPSISMO MATERIAL com que a “Conclusão” nos confronta. O qual (SOLIPSISMO MATERIAL), por conseguinte, se encontra grandemente na origem, como venho de pôr em evidência, da asserção de que, “While all melts under our feet, we may well grasp at... any stirring of the senses, strange dyes, strange colours, and curious odours, or work of the artist’s hands, or the face of one’s friend.” (REN, p. 237) Isto é, o qual (SOLIPSISMO MATERIAL) é motivação forte do sensacionismo—concretismo de Pater, que, por sua vez, poderá bem ter-se configurado causa, ao invés de consequência (de acordo com Billie Inman), do apreço do próprio Pater pelo ceticismo de Hume com relação a “the supposed inherent judgment of the understanding”. Quer isto dizer, com relação a ceticismo que “cleared away metaphysical cobwebs and returned the mind to ‘the corrective experience of the senses.’”

Temos, portanto, que asserções como as que venho de citar, por parte de Billie Inman, pecam sobretudo por ignorar quanto Pater efetivamente recebeu de Kant (ainda que sem o declarar abertamente). E, pois, que pecam por não manifestarem consciência de que a dívida de Pater para com o KANTISMO, que não se incompatibiliza com dívida para com Hume, não poderá ter deixado de contribuir de modo significativo para a “ênfase” pateriana

“do primado da sensação”. A qual é ênfase que, por conseguinte, a ser corretamente avaliada, deverá ser considerada, pelo menos, tão passível de decorrer de interpretação particular da epistemologia de Kant quanto passível de se configurar “Humean emphasis on the primacy of sensation” (no dizer de McGrath).⁵⁴

De novo, deparamo-nos, em tais casos concretos da crítica da obra de Pater, como em quase todos os outros, com incapacidade para relacionar a obra do próprio Pater com Kant, ao invés de apenas com Hume, em resultado, parece-me, de ausência de conhecimento das diferenças essenciais que separam o IDEALISMO SUBJETIVO (kantiano) do IDEALISMO OBJETIVO OU ABSOLUTO. Isto é, em resultado de ausência de conhecimento de que falar de “the German idealists”⁵⁵ sem mais significa identificar genericamente o pensamento de Kant com o de Fichte, Schelling e Hegel. Com a consequência de avaliar o próprio Kant como filósofo propenso a defesa do “Absoluto,” se não mesmo como *Scherazade* fiando abstrações infundáveis, e, pois, como pensador que nada poderia ter ensinado a Pater, que se mantivera concretista-sensacionista do parto à sepultura. Ouçamos, a este respeito, Nathan A. Scott, Jr.:

...the whole scepticism he [Pater] had learned from Hume and Mill made it impossible, as his essay on Coleridge indicates, for him to accept “vague scholastic abstractions” or any sort of absolute.”⁵⁶

Quem se dê ao trabalho de ler os estudos da obra de Pater que mais destaque e renome têm adquirido irá deparar-se frequentemente com exemplos de confusão e generalização iguais ou semelhantes às de que venho de falar — as quais (confusão e generalização) se configuram, não raras vezes, justificação única de argumentos imensamente intrincados e complicados, que, por isso, se mostram mais difíceis de perceber do que os argumentos originais do próprio Pater.

Tal hipotético leitor irá, pois, perceber, sem qualquer dificuldade, não só as razões que determinam a tese que o presente estudo defende, mas também o motivo por que — como já dei a saber — o considero estudo propedêutico da obra e do pensamento paterianos.

Em vista do que acabo de pôr em evidência, não irei ocupar-me, de seguida, de apresentar e comentar certos críticos idênticos aos que apresentei noa anteriores parágrafos, mas sim de comentar tão-somente certas pressuposições de Hans Proesler, e de, por esse modo, dar a todos os críticos de Pater que hajam encontrado a origem da apologia pateriana dos sentidos exclusivamente em Hume e no Empirismo inglês em geral a resposta que, se tivessem sabido ler Pater com o devido cuidado, lhes teria sido dada por ele mesmo.

Como vimos (cf., *supra*, p. 1), Proesler afirma quer que a filosofia transcendental de Kant é produto da procura incansável, por parte da cultura alemã, pelas coisas “por detrás do véu” (“*behind the veil*”), quer que Pater a entendeu como sistema da Razão completo e sempre idêntico a si mesmo.

Não sei que raciocínios Proesler traria em mente, ao fazer a primeira destas duas afirmações. O certo é que, em face de tudo o que já disse acerca das ideias da razão especulativa, e, logo, dos limites que Kant impôs ao conhecimento, não sei também como se poderá encontrar na cultura alemã dos séculos dezoito e dezanove homogeneidade e continuidade que nos levem a *passar por cima* de diferenças tão determinantes quanto a que subsiste entre o subjetivismo do idealismo de Kant e o objetivismo do idealismo de Schelling e Hegel. O qual, ele sim (o idealismo de Schelling e Hegel), contrariamente ao primeiro (o idealismo de Kant), deveras se manteve preocupado com erigir *ponte* entre o IDEALISMO TRANSCENDENTAL KANTIANO e o idealismo do RACIONALISMO, na qualidade de *ponte* que conduzisse o Homem, com segurança, para lá do espesso véu de toda a nossa experiência.

Julgo que foi precisamente devido ao facto de ter passado por cima dessa importante diferença, que Proesler pôde fazer a segunda das duas afirmações que acabo de referir (a afirmação de que Pater entendeu a filosofia transcendental de Kant como sistema da Razão completo e sempre idêntico a si mesmo). A qual se configura afirmação que, se tivesse prestado a devida atenção às palavras de Pater, ele jamais teria feito — uma vez que o passo de “Coleridge” em que Pater declara que “Coleridge’s criticism may well be remembered as part of the long pleading of German culture for the things ‘behind the veil’”, o passo a que Proesler alude, prossegue assim:

To introduce that spiritual philosophy, as represented by the more transcendental parts of Kant, and by Schelling, into all subjects, as a system of reason in them, one and ever identical with itself, however various the matter through which it was diffused, became with... [Coleridge] the motive of an unflagging enthusiasm.... (APP, p. 82)

“That spiritual philosophy” é, como já vimos Pater especificar umas poucas linhas atrás destas, “the then recent metaphysics of Germany”.

Ora, não obstante utilizar essa designação genérica, Pater distingue no KANTISMO, manifestamente, (i) os limites que a *Crítica da Razão Pura* impõe ao conhecimento (ii) dos postulados práticos da *Crítica da Razão Prática*, a que chama “the more transcendental parts of Kant”. Sendo, por conseguinte, que a continuidade e identidade a que ele, Pater, aqui se refere não são, como Proesler julgou, continuidade e identidade por parte da filosofia transcendental de Kant, considerada no seu todo, mas sim continuidade e identidade entre (i) apenas a filosofia prática do próprio Kant, e (ii) o IDEALISMO ABSOLUTO de Schelling.

É certo, por conseguinte, que Proesler não percebeu que, ao referir-se a “a system of reason... one and ever identical with itself”, Pater pretendeu pôr em evi-

dência a circunstância específica de Coleridge ter identificado (i) KANTISMO lido à luz da *Crítica da Razão Prática* com (ii) Schellinguismo, com o resultado de ter interpretado o pensamento de tais dois filósofos como pensamento sempre idêntico a si mesmo, e de ter pretendido aplicá-lo (assim interpretado) aos mais diversos ramos do conhecimento humano. Inclusive à teoria da arte e à teologia, que são os principais alvos da crítica que Pater já havia tecido a Coleridge em “Coleridge’s Writings.”

Infelizmente, Proesler deixou-se levar pelas referências negativas que Pater fez, aqui e ali, à tradição a que, em “Style”, não teve pejo em designar “the great German metaphysical movement of eighty years ago”, (APP, p. 16) e, tomando a parte pelo todo, estendeu a atitude que tais referências deixam transparecer à atitude de Pater com relação aos ensinamentos da *Crítica da Razão Pura*.

É verdade que, para além de falar “the long pleading of German culture for the things ‘behind the veil’”, Pater se refere à Alemanha, com algum desdém (também em “Coleridge”), como “then, the only half-known, ‘promised land,’ of the metaphysical”. (APP, p. 71) E é igualmente verdade que, em “Amiel’s ‘Journal Intime’”, ele se refere a

...those abstract and metaphysical conceptions... in which the German mind has been rich, which are bad masters, but very useful ministers towards the understanding, towards an analytical survey, of all that the intellect has produced. (EG, p. 30)

Porém, se atentarmos bem, constataremos que tais *tiradas* contra a “mente alemã” revelam *zanga* contínua de Pater com todo o tipo de especulação metafísica, e, pois, também com a especulação metafísica a que a *Crítica da Razão Prática* deu origem; a especulação metafísica que veio a ser designada IDEALISMO ABSOLUTO ALEMÃO. Ao invés de nos revelarem *zanga* — por força, paradoxal — com os limites que a primeira *Crítica* impôs ao conhecimento que nos é possível. Como demonstram, aliás, as palavras

que se seguem, que nos dão a conhecer inequivocamente que posição Pater assumiu com relação a esse aspecto específico do KANTISMO:

Under this purely literary influence [of French literature], Winckelmann protests against Christian Wolff and the philosophers. Goethe, in speaking of this protest, alludes to his own obligations to Emmanuel Kant. Kant's influence over the culture of Goethe, which he tells us could not have been resisted by him without loss, consisted in a severe limitation to the concrete. But he adds, that in born antiquaries, like Winckelmann, a constant handling of the antique, with its eternal outline, maintains that limitation as effectually as a critical philosophy. (REN, pp. 181–182)

As conclusões que Proesler retira destas palavras de “Winckelmann” entram, de todo, em conflito com elas (palavras), como se torna evidente ao atentar no excerto que passo a traduzir:

Onde encontramos Pater a caminhar no rasto de Kant, parece-nos ser como se, também ali, Goethe tivesse sido o seu guia. Ele entende que a cultura de Goethe não poderia ter renunciado à influência de Kant sem, por esse modo, ter sofrido grande prejuízo, e que tal influência tinha consistido numa forte limitação do pensamento de Goethe ao “concreto”. Este juízo demonstra que Pater não compreendeu devidamente quer a verdadeira produção filosófica de Kant, quer a influência que esta teve sobre Goethe. Durante toda a sua vida, Goethe permaneceu alheio ao cerne da crítica do conhecimento kantiana.... Goethe, que a si mesmo designou de “realista até à raiz,” não precisou da autoridade de Kant, para reconhecer que o que é concreto é que é o fundamento de todo o conhecimento. E, no que diz

respeito ao papel que a experiência sensível desempenha no seio do sistema de Kant, descobrimos que este tende apenas a não deixar de o considerar, com o resultado de se não constituir fundamento da totalidade ou da parte mais importante da sua teoria. No entanto, ao afirmar a Eckermann (Conversação de I. IX. 1892), em oposição a isto, ser indiscutível ter beneficiado ao máximo da filosofia de Kant, “uma vez que ele traçou a fronteira que demarca o ponto mais longínquo a que o espírito do Homem poderá chegar e que se não preocupou com resolver os problemas que são irresolúveis,” Goethe autorizou Pater de algum modo, sem dúvida, a fazer o juízo que faz acerca da influência de Kant sobre o próprio Goethe.

Sem dúvida, Goethe quis dizer que, “exceto os verdadeiros investigadores da antiguidade, nenhum homem de cultura poderia ter recusado, sem prejuízo, o grande movimento filosófico que se iniciara através de Kant”. Porém, quando Pater se refere a estas palavras de “Winckelmann e o seu Século” e diz dos investigadores da antiguidade por vocação inata que “a sua permanente ocupação com as coisas visíveis os leva a se aterem a esta limitação (ao concreto) com a mesma segurança com que uma filosofia crítica o faria”, ele revela não ter compreendido com a exatidão que teria sido necessária para os poder interpretar quer o pensamento de Goethe, quer o fim e o objetivo do Criticismo filosófico. Além disso, a forma como Pater identifica como palavras de Goethe aquilo que ele mesmo lhes acrescenta cria a ilusão de que se está a reportar a juízo feito pelo próprio Goethe.⁵⁷

Resumindo.

No passo de “Winckelmann” que atrás transcrevi, Pater faz três afirmações distintas.

A primeira afirmação é a de que Goethe declara, no seu próprio “Winckelmann,” que não poderia ter resistido sem prejuízo à influência que Kant tivera sobre ele.

A segunda afirmação é a de que a influência de Kant em Goethe consistiu “in a severe limitation to the concrete”.

A terceira afirmação é a de que Goethe declara que, no caso dos investigadores da antiguidade clássica por vocação inata, “a constant handling of the antique, with its eternal outline, maintains that limitation [to the concrete] as effectually as a critical philosophy”.

De tais afirmações, concluo que Pater compreendeu, corretamente, que os limites que Kant impôs ao conhecimento humano levaram este último a ater-se à concretude do aqui-e-agora, e, pois, a privar-se de se pronunciar acerca de entidades metafísicas.

Proesler, porém, conclui que Pater não compreendeu devidamente quer o pensamento de Kant, quer a influência que este teve em Goethe. Sendo que as razões em que fundamenta essa sua opinião, se razões se lhes poderá chamar, são as seguintes:

1. que o papel que a experiência sensível desempenha no sistema kantiano não é significativo, nem fundamental;

2. que, “Durante toda a sua vida, Goethe permaneceu alheio ao cerne da crítica do conhecimento Kantiana”, e que Goethe não precisou da autoridade de Kant, para perceber que o fundamento de todo o conhecimento é quanto se configure CONCRETO;

3. que Pater põe na boca de Goethe a afirmação de que, no caso dos investigadores da antiguidade clássica por vocação inata, “a constant handling of the antique, with its eternal outline, maintains that limitation [to the concrete] as effectually as a critical philosophy” (para ser mais claro, citei aqui as palavras do próprio Pater).

Ora, se repararmos bem, verificaremos que, no que toca à primeira dessas três razões, a discordância com

que se depara entre as minhas conclusões e as de Proesler resulta, em grande parte, do seguinte:

1. de, por “concreto”, eu entender aqui, tal como Pater, julgo, quanto o Homem possa conhecer através da sensibilidade, tanto *a posteriori* como *a priori* — quanto se configure representação de índole empírica, objetiva, por determinação de carácter intersubjetivo, e, por isso, representação assaz distinta, por exemplo, das representações de totalidade, meramente de índole (inter)subjetiva, que a razão especulativa nos possibilita;

2. de, por “concreto”, Proesler entender, pelo contrário, apenas a parte da nossa experiência que nos é *dada* do “exterior” e que a nossa sensibilidade recebe passivamente — apenas a multiplicidade heterogênea de impressões que nos vêm do mundo dito “exterior” a nós, através da intuição empírica ou *a posteriori*, para, depois, ser sintetizada e correlacionada pela imaginação e pelo entendimento.

Para mim, e, julgo, para Pater, “concreto” significa, portanto, tudo quanto seja palpável e passível de ser diretamente conhecido, devido a se encontrar *para quem* das fronteiras da nossa (inter)subjetividade, *para quem* do mundo numenal, considerado *qua* mundo inacessível mas formalmente pressuposto, por força, pelas ideias da razão especulativa. Ao passo que para Proesler “concreto” significa apenas “the *real* which corresponds to [sensation]” ou *realitas phaenomenon*, para utilizar palavras de Kant.

Ora, foi dessa diferença de significado, que há resultado que, com o pensamento posto na importância que o *apriori* adquire sobre o *a posteriori* no sistema de Kant, Proesler tenha argumentado que Pater não percebeu que a experiência sensível desempenha, dentro desse mesmo sistema, papel muito reduzido. Bem como foi dela, diferença, que há resultado que o próprio Proesler não tenha percebido que o que de mais importante Pater encontrou em Kant foi a separação entre quanto efetivamente se configura e quanto efetivamente se não configura passível de ser conhecido por nós. Isto é, a separação que, no pas-

so de *Walter Pater und sein Verhältnis zur deutschen Literatur* que atrás traduzi, Goethe sublinha, via das palavras das *Conversações* que ele mesmo, Proesler, ali cita. A qual é separação que resultou diretamente da *Revolução Copernicana* que Kant levou a cabo, e, pois, da demonstração de que *objetos* (entes ideais) como DEUS, MUNDO e ALMA terão necessariamente de se configurar mera IDEIA. Ou seja, meros conceitos da razão especulativa, a que não poderão corresponder quaisquer objetos reais ou entes sensíveis (quaisquer existentes).

No que toca à segunda e terceira razões que atrás enunciei, na qualidade de razões que subjazem a discordância entre mim e Proesler, com relação ao passo de “Winckelmann” a que ele alude e de que tenho vindo a falar, têm, elas, a ver com o que, naquele mesmo passo, Pater afirma acerca da relação Kant–Goethe e acerca das palavras do “Winckelmann” de Goethe que ele, Pater, parafraseia.

Não tem interesse averiguar aqui se o que Pater afirma acerca da relação Goethe–Kant é ou não correto. O mesmo já não acontece, porém, com relação ao que Pater afirma Goethe ter declarado acerca da capacidade da arte antiga para exercer restrição ao *concreto* de índole igual à restrição decorrente do Criticismo kantiano.

Vejamos, portanto, quem tem razão: se Pater, se Proesler.

São as seguintes, as palavras originais do “Winckelmann” de Goethe que Pater parafraseia:

Winckelmann beklagt sich bitter über die Philosophen seiner Zeit und über ihren ausgebreiteten Einfluß; aber mich dünkt, man kann einem jeden Einfluß aus dem Wege gehen, indem man sich in sein eigenes Fach zurückzieht. Sonderbar ist es, daß Winckelmann die Leipziger Akademie nicht bezog, wo er unter Christs Anleitung und ohne sich um einen Philosophen in der Welt zu bekümmern, sich in seinem Hauptstudium bequemer hätte ausbilden können.

Doch steht, indem uns die Ereignisse der neuern Zeit vorschweben, eine Bemerkung hier wohl am rechten Platze, die wir auf unserm Lebenswege machen können: daß kein Gelehrter ungestraft jene große philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe, außer etwa die echten Altertumsforscher, welche durch die Eigenheit ihres Studiums vor allen andern Menschen vorzüglich begünstigt zu sein scheinen.

Denn indem sie sich nur mit dem Besten, was die Welt hervorgebracht hat, beschäftigen und das Geringe, ja das Schlechtere nur im Bezug auf jenes Vortreffliche betrachten, so erlangen ihre Kenntnisse eine solche Fülle, ihre Urteile eine solche Sicherheit, ihre Geschmack eine solche Konsistenz, daß sie innerhalb ihres eigenen Kreises bis zur Verwunderung, ja bis zum Erstaunen ausgebildet erscheinen.

Auch Winckelmann gelang dieses Glück, wobei ihm freilich die bildende Kunst und das Leben kräftig einwirkend zu Hülfe kamen.⁵⁸

Eis, agora, a tradução para inglês deste passo que nos dão Ellen von Nardroff e Ernest H. von Nardroff:

Winckelmann complained bitterly about the philosophers of his time and their extensive influence. But surely one can avoid influences simply by withdrawing into one's own speciality. It strikes us as curious that Winckelmann did not enrol in the Leipzig Academy where, under the guidance of Professor Christ, he would have found it easier to pursue his major field without paying heed to any philosophers.

But in the light of events in modern times, an observation confirmed by experience is appropriate here, namely that no scholar has been able to reject or oppose or scorn with impunity the great philosophical movement initiated by Kant. The only

exception is perhaps the true scholar of antiquity, who because of the peculiar quality of his speciality seems specially privileged.

By occupying himself exclusively with the best the world has produced and by comparing humbler, even inferior things to those excellent achievements alone, his erudition reaches such a high level, his judgment becomes so authoritative, his taste develops such consistency, that within his own area of competence he appears admirably, even astonishingly well trained.

Winckelmann was fortunate to become one of these scholars; of course, life and art had aided him immeasurably on his way.⁵⁹

Como pus em evidência atrás, Pater faz três afirmações acerca destas palavras que levam Proesler a asseverar que ele “não compreendeu devidamente quer a verdadeira produção filosófica de Kant, quer a influência que esta teve sobre Goethe.”

Recapitulemos.

A primeira afirmação é a de que Goethe declara, no seu próprio “Winckelmann,” que não poderia ter resistido sem prejuízo à influência que Kant tivera sobre ele. Ou seja, é a afirmação não só de que “Goethe alludes to his own obligations to Emmanuel Kant”, mas também de que “Goethe... tells us [that]” “Kant’s influence over... [his] culture... could not have been resisted by him without loss”.

A segunda afirmação é a de que a influência de Kant em Goethe consistiu “in a severe limitation to the concrete”. Ou seja, é a afirmação de que “Goethe... tells us [that]” “Kant’s influence over... [his] culture... consisted in a severe limitation to the concrete.”

A terceira afirmação é a de que Goethe declara que, no caso dos investigadores da antiguidade clássica por vocação inata, “a constant handling of the antique... maintains that limitation [to the concrete] as effectually as a critical

philosophy”. Ou seja, é a afirmação de que “in born antiquarians, like Winckelmann, a constant handling of the antique, with its eternal outline, maintains that limitation as effectually as a critical philosophy.”

De acordo com Proesler:

1. Pater não se apercebeu de que Goethe, “que a si mesmo designou de ‘realista até à raiz,’” não precisara da influência de Kant, para compreender que o que é concreto é que é o fundamento de todo o conhecimento;

2. não obstante, o comentário que Goethe fez a Eckermann, sobre o benefício que havia retirado da filosofia crítica de Kant, autorizou Pater, de algum modo, a fazer o juízo que fez acerca da influência de Kant sobre o próprio Goethe.

Por minha parte, declaro-o, não consigo perceber que alguém, para além de Proesler, não esteja, aqui, a perceber seja o que for.

Proesler põe em evidência que Goethe declarou a Eckermann, sem qualquer margem para dúvida, ter retirado benefícios da filosofia crítica de Kant. Por conseguinte, não poderá deixar de ser verdade que, como o próprio Proesler afirma, isso concede autoridade às afirmações de Pater. Sendo que, se reparamos bem nas palavras que Goethe dirigiu a Eckermann e que Proesler transcreveu, não poderemos deixar de ficar convencidos, com Pater, tanto de que, de facto, Goethe retirou benefícios do pensamento de Kant, como de que esse benefício consistiu em tê-lo feito perceber que se depara com fronteira entre (i) quanto seja concreto e, pois, passível de ser conhecido pelo Homem e (ii) quanto seja suprassensível e, por isso, incapaz de se tornar *objeto* do conhecimento humano.

No entanto, Proesler sustenta de par a par — porquanto, de forma paradoxal — que foi Goethe quem conduziu Pater a Kant, bem como que Pater não percebeu que, “durante toda a sua vida, Goethe permaneceu alheio ao cerne da crítica do conhecimento kantiana”!

Um dos argumentos de Proesler parece ser o de que Pater não foi preciso com relação à identificação da

fonte das palavras de Goethe, em virtude de este ter estabelecido ligação entre ele mesmo e Kant não no seu “Winckelmann” — que é, afinal, onde se encontram as palavras que Pater tinha em mente, ao escrever o seu próprio “Winckelmann,” — mas sim nas *Conversações*.

Contudo, a paráfrase que Pater faz das palavras do “Winckelmann” de Goethe em nada falsifica as palavras das *Conversações*, pois, como acabámos de ver, tais palavras também expressam diretamente que Goethe se considerava em dívida para com Kant.

Antes de fazer qualquer referência a Kant, Goethe afirma: “Doch steht... eine Bemerkung hier wohl am rechten Platze, die wir auf unserm Lebenswege machen können”.

Ora, se transformarmos o plural majestático no singular da primeira pessoa, essas palavras dão-nos a pensar Goethe a afirmar encontrar-se em altura das suas declarações apropriada a tecer “um comentário... que eu mesmo posso [continuar a] fazer, ao longo do caminho da minha vida”. Que é como quem diz: “um comentário... que a experiência me ensinou a não esquecer ao longo de toda a minha vida.”

Ora, esse comentário não é outro, senão o de que “nenhum homem de cultura se terá mantido à parte do grande movimento filosófico que Kant iniciou, se terá oposto a ele ou o terá desprezado, sem prejuízo próprio, exceto, em alguma medida, os verdadeiros investigadores da Antiguidade, que parecem estar em vantagem a todos os outros homens, devido à especificidade dos seus estudos.”

Certamente, Goethe considerava-se homem de cultura (*Gelehrter*), e não, como Winckelmann, investigador da Antiguidade por vocação inata. —

Com o resultado, sem dúvida, de se não poder deixar de considerar verdadeira, a afirmação (por parte de Pater) de Goethe afirmar, via de tais palavras, que, se houvesse ignorado o movimento filosófico que Kant iniciara, só o poderia ter feito com prejuízo próprio. (Acabo de

parafrapear as palavras de Pater: “Kant’s influence over the culture of Goethe, which he tells us could not have been resisted by him without loss...” —

Bem como com o resultado, por conseguinte, de se não poder deixar de entender que a razão por que Proesler afirma que Pater não compreendeu nem Kant nem Goethe haja de ser, por força, a circunstância de ele, Proesler, se ter convencido de O REALISMO, que Goethe vindicou para si, se configurar posicionamento epistemológico antagônico ao IDEALISMO TRANSCENDENTAL de Kant, devido ao peso que este último dá a quanto tenha de determinar *a priori* — logo, ideal-formalmente — toda a nossa experiência sensível, concreta ou da chamada “realidade”.

Como já se constatou extensamente, a verdade é, porém, que o próprio Kant se esforçou por se afirmar e por ser conhecido como REALISTA EMPÍRICO. Que é, sem dúvida, quanto Goethe pretendeu afirmar de si mesmo, ao declarar-se “realista até à raiz,” uma vez que as palavras de Goethe a Eckermann que Proesler cita só poderão dar-nos a concluir que ele, Goethe, aceitara a demonstração kantiana da impossibilidade de conhecimento da chamada “realidade-em-si,” e, pois, que, ao declarar-se REALISTA, se estava a *comprometer*, tal como Kant, com REALIDADE de índole fenomenal. Isto é, com REALIDADE *qua* REPRESENTAÇÃO.

As diferenças entre o pensamento de Goethe e o de Kant serão, na verdade, grandes. Porém, tal como acontece no caso da relação Pater–Kant, resultam mais de Goethe se ter recusado a postular fosse o que fosse com relação a um possível mundo suprassensível do que de não ter esposado a grande limitação que o Criticismo impõe ao conhecimento humano: a limitação ao *concreto*.

Como Walter Kaufmann afirma, ao se esforçar por opor o pensamento e o temperamento do poeta de *Faust* ao pensamento e ao temperamento do filósofo de Königsberg:

...Goethe... rejected the belief that man has an essence along with Kant’s and Plato’s doctrines of

two worlds. Goethe repudiated Kant's notion of a noumenal self that lies beyond or behind the world of experience. Indeed, he went further and rejected any form of essentialism. In the fascinating preface to his *Doctrine of Colors* (1810) he put the point concisely:

We really try in vain to express the essence of a thing. We become aware of effects [Wirkungen], and a complete history of these effects would seem to comprehend the essence of the thing. We exert ourselves in vain to describe the character of a human being; but assemble his actions, his deeds, and a picture of his character will confront us. ⁶⁰

Afinal de contas, também Goethe se leu, na verdade, na qualidade de REALISTA EMPÍRICO.

No seu “Winckelmann,” Goethe afirma, como vimos, que Winckelmann “se queixou amargamente dos filósofos do seu tempo e da sua extensa influência”. Pater substitui a frase “filósofos do seu tempo”, de sentido pouco determinado, por “Christian Wolff”. ⁶¹ Tendo-o feito, quase de certeza, em resultado de trazer no pensamento uma das maiores diferenças com que se depara entre o RACIONALISMO e o IDEALISMO TRANSCENDENTAL de Kant. Isto é, a circunstância de o primeiro defender, mas o segundo não, a afirmação mediata de identidade entre CERTEZA e VERDADE.

Desde logo, Pater identifica, assim, (i) a oposição entre TRANSFENOMENALISMO e FENOMENALISMO, ou entre ABSTRACTIONISMO e CONCRETISMO, com (ii) as oposições entre Wolff e Winckelmann, Wolff e Kant, Wolff e Goethe.

Num tempo em que, qual esponja, as mentes de quase todos os homens haviam absorvido completamente o ESPIRITUALISMO e o RACIONALISMO do pensamento cartesiano, e, pois, de Wolff, Winckelmann alcançara a capacidade invulgar para se entregar exclusivamente ao mundo sensível da arte e da realidade à sua volta sem a ajuda de qualquer

filosofia crítica. Isto é, em virtude tão-somente do seu temperamento inato de artista e de *pagão*, que a descoberta da arte clássica nele acentuara. Que é, afinal, quanto Pater pretende pôr em evidência, ao citar a afirmação, por parte de Hegel, de que “Winckelmann, by contemplation of the ideal works of the ancients, received a sort of inspiration, through which he opened a new sense for the study of art.” (REN, p. 177)

Na verdade, Winckelmann provou ter capacidade invulgar para se *subtrair* ao espiritualismo cristão do seu tempo, de par a par com a coragem de *rasgar* o caminho solitário que o seu temperamento lhe *impunha*, com o resultado de inaugurar um “novo sentido” capaz de detectar e de emular o sensacionismo do mundo pagão. Como Pater, de igual modo, põe em evidência:

The spiritualist is satisfied as he watches the escape of the sensuous elements from his conceptions; his interest grows, as the dyed garment bleaches in the keener air. But the artist steepes his thought again and again into the fire of colour. To the Greek this immersion in the sensuous was, religiously, at least, indifferent. Greek sensuousness, therefore, does not fever the conscience: it is shameless and childlike. Christian asceticism, on the other hand, discrediting the slightest touch of sense, has from time to time provoked into strong emphasis the contrast or antagonism to itself, of the artistic life, with its inevitable sensuousness. — *I did but taste a little honey with the end of the rod that was in mine hand, and lo! I must die.* — It has sometimes seemed hard to pursue that life without something of conscious disavowal of a spiritual world; and this imparts to genuine artistic interests a kind of intoxication. From this intoxication Winckelmann is free: he fingers those pagan marbles with unsinged hands, with no sense of shame or loss. That is to deal with the sensuous side of art in the pagan manner. (REN, pp. 221–222)

Estas palavras permitem-nos perceber bem, julgo, o que Pater tinha em mente, ao separar o sensacionismo de Winckelmann de sensacionismo decorrente, via de Kant, da limitação do nosso conhecimento ao *concreto*, bem como ao justificar essa mesma separação com a autoridade das palavras de Goethe.

É que um dos aspetos que Pater pretendeu pôr em evidência, ao escrever “Winckelmann,” foi, sem dúvida, o de a posse de temperamento inatamente *pagão* possibilitar, como há ocorrido com Winckelmann, *subtração espontânea* ao espiritualismo e ao transfenomenalismo cristãos, e, pois, sem recurso ao aparato crítico e abstrato do Criticismo kantiano.

Como vimos, Goethe efetivamente afirma, no seu “Winckelmann,” que tão-somente os verdadeiros investigadores da Antiguidade poderão, em alguma medida (“etwa”), ignorar sem prejuízo próprio o movimento filosófico que Kant inaugurou. Sendo que a razão que dá para isso é a circunstância de tais homens (tais investigadores) entrarem inevitavelmente em contacto com a excelência (a adequação de forma a matéria, e vice-versa) da arte clássica. A qual haverá de ser circunstância capaz de, por si só, os levar a julgar esteticamente ⁶² (logo, a partir do *dado* concreto da intuição estética), e, porquanto, até mesmo na ausência de contacto com o Criticismo kantiano. — Ao invés do que haverá de ocorrer com todos os outros homens do Mundo Moderno ou Católico-Cristão.

Em vista disso, de modo algum se poderá, na verdade, compreender, julgo, que Proesler possa ter-se sentido autorizado a afirmar:

...quando Pater se refere a estas palavras de “Winckelmann e o seu Século” e diz dos investigadores da Antiguidade por vocação inata que “a sua permanente ocupação com as coisas visíveis os leva a se aterem a esta limitação (ao concreto) com a mesma segurança com que uma filosofia crítica o faria”, ele

revela não ter compreendido, com a exatidão que teria sido necessária para os poder interpretar, quer o pensamento de Goethe, quer o fim e o objetivo do Criticismo filosófico.

Se Proesler tivesse lido com atenção as palavras que continuam o passo de “Winckelmann” que citei atrás, o passo a que ele mesmo se refere, teria percebido que tais palavras nos dão a saber sobretudo que Pater pretende pôr em evidência em “Winckelmann” o seguinte:

1. por um lado, que, como disse atrás, Winckelmann conseguiu recuperar contacto direto com a realidade sensível através tão-somente do seu temperamento *pagão*, e, porquanto, sem contributo por parte do Criticismo kantiano;

2. por outro lado, que o espírito *romântico* do Mundo Moderno Católico-Cristão se caracteriza pelo ímpeto para espiritualizar, na arte e na vida, quanto seja sensível-concreto;

3. por outro lado, ainda, que, em vista disso, bem como em vista de não possuir o temperamento inato de Winckelmann, o jovem Goethe só poderia ter recuperado tal contacto (contacto direto com a realidade sensível) através da influência salutar do Criticismo kantiano.

Ao deixar-se influenciar pelo tom negativo com que Pater fala da Alemanha do tempo de Winckelmann, a Alemanha anterior a Goethe e a quantos se lhe hão seguido, Proesler prescindiu, porém, de objetividade e de desinteresse estético. E, porquanto, prescindiu de capacidade para perceber quanto venho de lhe contrapor.

O passo de “Winckelmann” que atrás citei, o passo a que Proesler se refere, continua assim:

Plato, however, saved so often for his redeeming literary manner, is excepted from Winckelmann's proscription of the philosophers. The modern Student most often meets Plato on that side which seems to pass beyond Plato into a world no longer pagan,

based upon the conception of a spiritual life. But the element of affinity which he presented to Winckelmann is that which is wholly Greek, and alien from the Christian world, represented by that group of brilliant youths in the *Lysis*, still uninfected by any spiritual sickness, finding the end of all endeavour in the aspects of the human form, the continual stir and motion of a comely human life. (*REN*, p. 183)

Algumas páginas adiante, Pater não se coíbe de identificar a Alemanha do tempo de Winckelmann como sede da “doença espiritual” (“spiritual sickness,”) a que aqui se refere *qua doença* do Mundo Moderno Cristão e, por isso, *romântico*. Diz ele:

Winckelmann’s first years in Rome present all the elements of an intellectual situation of the highest interest. The beating of the soul against its bars, the sombre aspect, the alien traditions, the still barbarous literature of Germany, are afar off; before him are adequate conditions of culture, the sacred soil itself, the first tokens of the advent of the new German literature, with its broad horizons, its boundless intellectual promise. Dante, passing from the darkness of the *Inferno*, is filled with sharp and joyful sense of light, which makes him deal with it, in the opening of *Purgatorio*, in a wonderfully touching and penetrative way. Hellenism, which is the principle pre-eminently of intellectual light... has always been most effectively conceived by those who have crept into it out of an intellectual world in which the sombre elements predominate. So it has been in the ages of the Renaissance. This repression, removed at last, gave force and glow to Winckelmann’s native affinity to the Hellenic spirit. (*REN*, pp. 190–191)

Como se constata, o grande mérito que Pater encontra em Winckelmann é efetivamente a capacidade

para, através “da sua afinidade inata ao espírito helénico”, ter deixado para trás a *Sehnsucht* e as “tradições alheias” do Cristianismo da Alemanha do seu tempo.

No final da sua viagem (com Vergílio) do centro da Terra ao Polo Sul, Dante recupera a claridade, deparando nela com intensidade decorrente de contraste com a escuridão subterrânea do Inferno.

Analogamente, ao avançar para além da escuridão de índole epistemológica da Alemanha do seu tempo, Winckelmann recuperara, nela deparando com intensidade invulgar, a luz clara e o “recorte eterno” da adequação entre forma e matéria, que caracteriza a mente e a arte da Antiguidade Clássica.

Na Alemanha do século XIX, Goethe viria a tornar-se, em parte pela mão do próprio Winckelmann, o herdeiro de tal recuperação — para a qual já se encontrava preparado, em virtude de a filosofia crítica de Kant o ter despertado para a *necessidade* de se ater ao *concreto*.



Notas e Referências

Capítulo 5

1. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 91.

2. Hans Proesler. *Op. cit.*, p. 86. “[D]er Niederschlag, den gerade das Studium Schellings in Paters Werken hinterlassen hat, ist an Umfang und Bedeutung so geringfügig, daß diese Überlieferung angezweifelt werden darf.” (A tradução para o português desta citação do texto de Proesler e as que se lhe irão seguir são minhas).

3. No caso de Schiller, considere-se, a este respeito, a dualidade “impulso sensorial” (*der sinnliche Trieb*) / “impulso formal” (*der Formtrieb*), tal como se encontra definida e exposta nas cartas décima-segunda a décima-quarta das *Cartas Sobre a Educação Estética do Homem* (Friedrich Schiller. *On the Aesthetic Education of Man*. Trad. Elizabeth M. Wilkinson e L. A. Willoughby, Oxford, Clarendon Press, 1967, pp. 78–99. Friedrich Schiller. *Werke in drei Bänden*. Ed. Herbert C. Göpfert, München, Carl Hanser Verlag, 1966, vol. 2, pp. 470–478).

No caso de Pater, considerem-se as diversas definições que nos fornece do que entende por “força centrípeta” e “força centrífuga” (e.g., *PP*, pp. 35–37, 55–56, 70–72, 102–106).

No seu *Biographia Literaria*, Coleridge caracteriza as duas forças opostas do Eu absoluto, com que Schelling inicia a construção dos mundos subjetivo e objetivo, como forças que, “by a metaphor borrowed from astronomy, we may call the centrifugal and the centripetal forces”. (S. T. Coleridge. *Biographia Literaria*. Ed. George Watson, London, Dent, 1982, p. 156). Muito provavelmente, esta é a verdadeira origem da utilização frequente daqueles dois termos que Pater faz, ao longo de toda a sua obra. A qual é utilização que, evidentemente, não tem referência à dualidade original do Eu absoluto, que Schelling considera, mas sim à dualidade do Eu finito, que, como atrás disse, Schiller concebe na qualidade de dualidade entre “impulso formal” e “impulso sensorial,” com o resultado de a unificação destes dois impulsos constituir a principal preocupação das suas Cartas.

4. Hans Proesler. *Op. cit.*, p. 87.

5. *Idem. Ibidem.* “Seine tiefste Sympathie stand bei dem zurückhaltendem Urteil eines Socrates oder Montaigne; der deutschen Philosophie aber mußte er im Wesentlichen fremd gegenüberstehen, denn seine persönlichen Voraussetzungen und Zielsetzungen wurzelten in einem völlig anders gearteten geistigen Nährboden.”

6. *Idem. Ibidem*, p. 81. “[W]er sich Montaigne zum Philosophen erkoren hat, von dem darf nicht erwartet werden, daß er sich die Gedankenwelt eines Kant zu erobern vermag.”

7. Sobretudo em “Prosper Mérimée,” onde ele, Pater, revela encontrar na recusa kantiana de tecer especulações de ordem metafísica e ontológica que nos conduzam para além dos limites que o entendimento impõe ao nosso conhecimento a origem do ceticismo que caracteriza “The development of... the mental story of the nineteenth century.” (*MS*, pp. 11–13) Porém, também em “History of Philosophy,” onde, como se já viu, através de citação que Billie Andrew Inman fornece, Pater inclui Kant em “the philosophers who introduce the neophyte to skepticism” e aponta “Kant’s Criticism” como um dos “marcos do ceticismo moderno.” (*Billie Andrew Inman. Op. cit.*, p. 14).

8. Hans Proesler. *Op. cit.*, p. 81. “Kant war für Pater der Prototyp des die Tatsachen vergewaltigenden Systematikers der deutschen Schule; diese Auffassung stand einem tieferen Eindringen und fruchtbaren Verstehen hindernd im Wege.”

9. *Idem. Ibidem*, p. 87. “Pater [erwartete] auch von der Philosophie keine absoluten oder transzendentalen Maßstäbe, sondern nur die Möglichkeit und Anweisung, um das Leben in seiner unendlichen Vielgestaltigkeit und in der Fülle seiner Widersprüche zu begreifen.”

10. Por exemplo, em “Coleridge’s Writings,” onde Pater critica Kant, por este entender “all association as effected by a power within” (*cw*, p. 120). Isto é, por Kant entender que toda e qualquer síntese do múltiplo empírico, sem a qual, em termos kantianos, não teríamos acesso a conhecimento objetivo, se fica a dever exclusivamente à atividade *a priori* da imaginação produtiva e da identidade lógica da apercepção transcendental. Deste modo, Pater critica Kant, paradoxal e incoerentemente, pelo aspeto da epistemologia kantiana que mais o atraía: o facto de, em última análise, todo o nosso conhecimento ser apenas subjetivamente objetivo, e de, por essa razão, até as ideias da razão especulativa não serem mais do que “artifício” e uma “invenção” da própria razão (*cw*, p. 121). Suponho que, em certa medida, isto nos permite afirmar, como McGrath faz, que, “Although... [Pater] is unwilling to relinquish the world of fact and sense to abstract Kantian categories, he seems perfectly willing to employ Kantian premises to undermine metaphysical speculation of all kinds” (*F. C. McGrath. Op. cit.*, p. 82). Não nos permite, porém, com toda a certeza, ignorar, como Proesler faz, o facto de, talvez até mesmo sem Pater ter chegado a ter tido total consciência disso, a epistemologia kantiana ter desempenhado papel relevante na formação e desenvolvimento do seu pensamento, de par a par com lhe ter fornecido muitas das armas com que sempre fez frente a especulação de índole metafísica.

11. Hans Proesler. *Op. cit.* p. 87. “Schließlich waren auch Hegel und Schelling dem Leben mit all seinen Farben und Tönen entfremdet.”

12. Para que se comprove que Proesler não se apercebeu de que a atitude de Pater face à filosofia do Idealismo alemão no seu todo decorre da *lição* que ele, Pater, aprendeu, pela negativa, com tal filosofia, ao invés de se configurar tão-somente atitude de antagonismo ou desinteresse, releia-se o seguinte comentário, com relação à noção hegeliana de “ideal”:

“Ideal” is one of those terms which through a pretended culture have become tarnished and edgeless. How great, then, is the charm when in Hegel’s writings we find it attached to a fresh, clear-cut conception! With him the ideal is a *Versinnlichen* of the idea — the idea turned into an object of sense. By the idea, stripped of its technical phraseology, he means man’s knowledge about himself and his relation to the world, in its most rectified and concentrated form. This, then, is what we have to ask about a work of art — Did it at the age in which it was produced express in terms of sense, did it present to the eye or ear, man’s knowledge about himself and his relation to the world in its most rectified and concentrated form? (REN, Hill, pp. 257–258)

Como Proesler percebeu, Pater jamais mostrou interesse pela concepção de “Absoluto” que Schelling e Hegel esposaram. Isto não invalida, contudo, o facto (de que Proesler se não percebeu) de o *fastio* que as abstrações dos idealistas alemães suscitaram em Pater (incluindo o idealismo de Kant) ter sido, claramente, um dos fatores que mais o impeliram para a realidade palpável e visível da nossa experiência sensível, e, logo, uma das fontes subterrâneas do seu sensacionismo.

Plato and Platonism revela que, ao lidar com Platão, Pater se interessou sobretudo pelo poeta, *qua* homem apaixonado pela concretude da realidade que o circundava, e *desculpou* o filósofo, *qua* pensador obcecado com a perfeição abstrata das Ideias de BELEZA, de JUSTIÇA, etc.

De modo algo semelhante, ao lidar com Kant e Hegel, ele, Pater, interessou-se sobretudo pelas ideias destes filósofos que se lhe mostravam passíveis de ser interpretadas à luz de suas consequências práticas, e que, ao serem assim interpretadas, tendiam a incentivar as tendências do seu próprio concretismo e relativismo.

No que toca à relação de Pater com o Idealismo alemão, depara-se, porquanto, com posição que *flutua* em função de ênfase, de escolha e de recusa.

Kant colocara todo o *peso* na objetividade e universalidade do nosso conhecimento, resultantes das leis *a priori* que governam o entendimento. Por seu lado, Pater tende a ignorar ou *descontar* este aspeto importante da epistemologia kantiana, bem como tende a vi-

rá-lo do avesso, com vista a deduzir dele solipsismo de índole material e a enfatizar que fundamenta de todo a asserção de a realidade que conhecemos se configurar; à parte da forma que subjetivamente lhe damos, fragmentada, dispersa, em constante mutação.

Partindo da ideia de que a história do nosso conhecimento e da nossa experiência do mundo objetivo se configura concretização sensível, no decurso do tempo, de Ideia absoluta, Hegel intenta demonstrar identidade entre CONCEITO e REALIDADE.

Pater esquece, ou ignora, propositadamente, esse intento, que determina a maioria das premissas hegelianas, e retira de tais premissas não a ideia de que se não poderá considerar devir histórico à parte de Ideia absoluta, que lhe garanta forma, mas sim a ideia, inversa, de que se não poderá considerar Absoluto à parte de realidade concreta e em constante mutação, ou, é o mesmo, à parte de devir histórico. Já que fazê-lo implicaria considerar o próprio Absoluto, de acordo com o próprio Hegel, na qualidade de noite eternamente indeterminada, porque eternamente carecida de oposição por parte de luz, *qua* determinação de índole real ou existencial.*

Hegel foca a sua atenção, por exemplo, na intemporalidade do conceito FLOR, sem o qual jamais seria possível à semente devir, gradualmente, raiz, caule, folhas, pétalas.

Pater tende a ignorar, ou a esquecer, a necessidade de considerar o papel essencial que a síntese ideal desse conceito desempenha no pensamento de Hegel, com vista a fixar a sua atenção exclusivamente na realidade efêmera, no conjunto de sensações, a que chamamos “flor” — já que transitar, em pensamento, do particular (concreto) “esta flor” para o universal (abstrato) FLOR haverá de consistir em regredir, adentro o particular, da flor propriamente dita para a semente! **

Do ponto de vista de Kant, a fragmentação e o constante devir da realidade que intuímos são, por assim o dizer, condição *sine qua non* da objetividade e universalidade que o conhecimento *a priori* nos faculta. Na ausência de tal fragmentação e de tal devir, o próprio conhecimento *a priori* revelar-se-ia desprovido de razão, bem como, a ocorrer o contrário, ambos, fragmentação e devir, se revelariam desprovidos de *remédio*. Por conseguinte, conhecimento *a posteriori* e conhecimento *a priori* pressupõem-se, com o resultado de serem indissociáveis um do outro.

Do ponto de vista de Hegel, o binómio IDEIA / REALIDADE SENSÍVEL confronta-nos com relação dialética, e, porquanto, não menos nos confronta com mútua pressuposição ou complementaridade.

Tanto num caso como no outro, o de Kant e o de Hegel, Pater recusa-se a *endossar* tal mútua pressuposição ou complementaridade, as mais das vezes para se lhe tornar possível colocar-se *unilateralmente* do lado da realidade, e, pois, da sensorialidade, da concretude

e da particularidade. Kant e Hegel relegam para segundo plano os pressupostos das conclusões a que visam dar destaque ou primazia; o temperamento e a constituição mental de Pater impelem-no a encetar recusa de tais conclusões *per se* e a retirar dos pressupostos que se lhes encontram subjacentes certeza de essa recusa ser justificada.

* “For the standpoint of the diremption, the absolute synthesis is a ‘beyond’ (*ein Jenseits*), the indeterminate and formless opposed to its determinateness. The Absolute is the night, and the light is younger than it, and the distinction of both, like the emergence of the light out of the night, is an absolute difference. Nothingness (*das Nichts*) is the first, out of which all being, all manifoldness of the finite, has arisen” (G. W. F. Hegel. *The Difference Between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*. Trad. Jere Paul Surber, Atascadero, California, Ridgeview Publishing Company, 1978, p. 14). “Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits — das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, sowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz, — das Nichts das Erste, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist.” (*Werke*, vol. 2, pp. 24–25)

** Estou a ecoar aqui palavras de *Plato and Platonism* que citei no primeiro capítulo deste estudo, as quais volto a transcrever, em resultado de, muito provavelmente, o leitor já se não lembrar delas. São as seguintes:

Take a seed from the garden. What interest it has for us all lies in our sense of potential differentiation to come: the leaves, leaf upon leaf, the flowers, a thousand new seeds in turn. It is so with animal seed; and with humanity, individually, or as a whole, its expansion into a detailed, ever-changing, parti-coloured history of particular facts and persons. Abstraction, the introduction of general ideas, seems to close it up again; to reduce flower and fruit, odour and savour, back again into the dry and worthless seed. We might as well be colour-blind at once, and there is not a proper name left! (*PP*, pp. 155–156)

13. Hans Proesler. *Op. cit.*, p. 87. “Er war überzeugt, daß man auf dem Wege, den die deutsche Philosophie eingeschlagen hatte, wegen ihres Forschens nach dem Absoluten sich von der lebendigen Wirklichkeit abwenden müsse und der in sich ruhenden Gemütsart der von ihm gepriesenen ‘Ataraxia’ dadurch verlustig gehen werde.”

14. Para não multiplicar exemplos ou entrar, aqui e agora, em pormenores acerca da indistinção entre ARTE e VIDA que a obra de Pater deixa transparecer na sua totalidade, atente-se apenas em como, no seguinte passo da “Conclusão,” Pater amalgama, num só

fôlego, vida (e.g. “the face of one’s friend”) com “[the] work of the artist’s hand:” “While all melts under our feet, we may well grasp at any exquisite passion, or any contribution to knowledge that seems by a lifted horizon to set the spirit free for a moment, or any stirring of the senses, strange dyes, strange colours, and curious odours, or work of the artist’s hands, or the face of one’s friend” (REN, p. 237).

Lord David Cecil não poderá deixar, julgo, de se encontrar correto, ao afirmar que “Pater approached life in the same spirit as he approached art”, bem como que “His theory of living is based on his sense of the paramount value of aesthetic experience.” (Lord David Cecil. *Walter Pater: The Scholar Artist*. Cambridge, Cambridge University Press, 1955, pp. 6–7)

15. Fernando Pessoa. *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Ed. Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, s.l., Ática, s.d., p. 124.

16. Gerald Monsman. *Pater’s Portraits. Mytic Pattern in the Fiction of Walter Pater*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967, p. xvi.

17. Para utilizar na negativa a expressão que T. S. Eliot tanto tornou conhecida (e que, quase de certeza, formulou com base no seu conhecimento da obra de Pater),* trata-se de ideal de HUMANIDADE em que a *sensibilidade* se não encontre *dissociada* do pensamento; de ideal de HUMANIDADE em que, através de intuição de beleza, de “unidade estética,” “an actual union and interchange between matter and form, passivity and activity, momentarily takes place”, e em que, por esse modo, “the compatibility of our two natures, the practicability of the infinite being realized in the finite, hence the possibility of sublimest humanity... is... actually proven” — Friedrich Schiller. *On the Aesthetic Education of Man*. Trad. Elizabeth M. Wilkinson e L. A. Willoughby, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 189. (“Da nun aber bei dem Genuss der Schönheit oder der ästhetischen Einheit eine wirkliche Vereinigung und Auswechslung der Materie mit der Form und des Leidens mit der Tätigkeit vor sich geht, so ist eben dadurch die Vereinbarkeit beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen.” — Friedrich Schiller. *Werke in drei Bänden*. Ed. Herbert C. Göpfert, München, Carl Hanser Verlag, 1966, vol. 2, p. 509).

* Para análise da influência que o pensamento de Pater poderá ter tido no de Eliot, veja-se: John J. Conlon. “Eliot and Pater: Criticism in Transition.” *English Literature in Transition*. 1982, vol. XXV, no. 3, pp. 169–177. Bem como: Carol T. Christ. “T.S. Eliot and the Victorians.” *Modern Philology*. Novembro 1981, vol. LXXIX, no. 2, pp. 157–165.

18. A este propósito, importa reparar em que uma das passagens de “Serenus,” de Lemaître, que Pater cita no seu ensaio “M. Lemaître’s ‘Serenus and Other Tales,’” é a seguinte: “In spite of those little weaknesses, what good, what beautiful souls, I came across there! In vain I said to myself, these holy persons are making a bargain;

they reckon on Paradise; it is in view of a reward that they practise the most sublime virtues. But to believe at all in that distant far-off recompense, is not this too itself an act of virtue, since it involves belief in the justice of God, and a conception of Him, as being that which He ought to be?" (UE, p. 42)

Para elucidação da influência que esta obra de Lemaître poderá ter tido na composição de *Marius*, veja-se: Louise Rosenblatt. "Marius L'Épicurien", de Walter Pater, et ses Points de Départ Français." *Revue de Littérature Comparée*. 1935, pp. 97–106.

19. Hans Proesler. *Op. cit.*, p. 87. "Diese kärglichen Resultate gestatten uns nicht, von einem eigentlichen Verhältnis zwischen Pater und Schelling zu reden."

20. "Coleridge's Writings" foi redigido em 1865; *Plato and Platonism* foi publicado em 1893, e a sua composição encontra-se datada, pelo próprio Pater, de 1891 a 1892 (PP, p. 283).

21. Digo "transcendentismo' platónico," e não "transcendentalismo' platónico," que é a designação que Pater utiliza, (PP, p. 168) para não ocasionar confusão entre quanto seja de índole transcendente e quanto seja de índole transcendental, em resultado de entrar no apriorismo kantiano.

22. Helen Hawrhorne Young. *The Writings of Walter Pater: A reflection of British Philosophical Opinion from 1860 to 1890*. Lancaster, Pennsylvania, Lancaster Press, 1933, pp. 39–40.

23. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 81.

24. *CPuR*, B 294–B 295. Kemp Smith, p. 257.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. (*KrV*, B 294–B 295. *Werke*, vol. 3, pp. 267–268)

25. F. W. J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. Trad. Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 101.

A citação do texto original de Schelling que abaixo dou é transcrita, tal como acontecerá com todas as outras que se lhe seguirão,

do texto, em tipo gótico, da seguinte obra: F.W.J. Schelling. *Ausgewählte Schriften*. Ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, 6 vols. Daqui em diante, assinalarei todas as referências a esta obra com a forma abreviada “AS,” seguida da indicação de volume e de página, assim como, entre parêntesis retos, da correspondente localização do texto citado nas *Obras Coligadas* de Schelling, editadas por seu filho (F. W. J. Schelling. *Sämmtliche Werke*. Ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, Divisão I, vols. 1–10, Divisão II, vols. 1–4, 1856–1861). As referências de tal localização serão constituídas pela abreviatura “SW,” seguida da indicação da Divisão da obra (em numeração romana) e da indicação (em numeração árabe) do volume dessa mesma Divisão que haja sido citado, bem como da(s) respetiva(s) página(s) desse mesmo volume (por exemplo: SW, I, vol. 7, p. 356).

Fragen wir nun, was das noch seyn könne, das nicht in der Zeit, das nicht Substanz, nicht Accidens, nicht Ursache, nicht Wirkung ist, so werden wir gestehen müssen, daß jenes Unbekannte nicht mehr = X, wie Kant es bezeichnet..., sondern daß es = 0, daß es uns zum völligen Nichts geworden ist. Da ihm... jenes außer aller Erfahrung Vorausgesetzte eben damit zugleich völlig zu nichts wird, sehen wir, daß Kant uns am Ende eben wieder dahin bringt, wo wir zuvor waren, zu der völlig unerklärten Erfahrung. (AS, vol. 4, pp. 498–499 [SW, I, vol. 10, pp. 82–83])

26. *Idem. Ibidem*, p. 106.

Aber der Weg zum Idealismus war dennoch gebahnt, das Ding an sich ein zu unbestimmtes, ja richtiges (denn alles, was das Objekt zum Ding, zum Wirklichen macht, kam vom Subjekt), als daß es hätte bestehen können, und so war denn der nächste Schritt unstreitig der, daß das Subjekt, das Ich allein übrig blieb. Dieser Schritt ist durch Fichte geschehen, welcher geradezu aussprach: das Ich, nämlich eines jeden Ich, ist die einzige Substanz. (AS, vol. 4, pp. 505–506 [SW, I, vol. 10, pp. 89–90])

27. “With an inborn-taste for transcendental philosophy, he [Coleridge] lived just at the the time when that philosophy took an immense spring in Germany.... What an opportunity for one reared on the colourless English philosophies, but who feels an irresistible attraction towards metaphysical synthesis!” (cw, p. 117)

28. Frederick C. Beiser. “Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics.” In: —, ed. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 13–14.

29. G. W. F. Hegel. *The Difference Between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*. p. 71.

Als Grundcharakter des Fichteschen Prinzips ist aufgezeigt worden, daß Subjekt = Objekt aus dieser Identität heraustritt und sich zu derselben nicht mehr wiederherzustellen vermag, weil das Differente ins Kausalitäts-verhältnis versetzt wurde. Das Prinzip der Identität wird nicht Prinzip des Systems; so wie das System sich zu bilden anfängt, wird die Identität aufgegeben. Das System selbst ist eine konsequente verständige Menge von Endlichkeiten, welche die ursprüngliche Identität nicht in den Fokus der Totalität, zur absoluten Selbstanschauung zusammenzugreifen vermag. Das Subjekt = Objekt macht sich daher zu einem subjektiven, und es gelingt ihm nicht, diese Subjektivität aufzuheben und sich objektiv zu setzen. (*Werke*, vol. 2, p. 94)

30. *Idem. Ibidem*, p. 41. "Es wird eine transzendente Vereinigung gefordert, worin der Widerspruch beider Tätigkeiten selbst aufgehoben und aus den ideellen Faktoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Synthese konstruiert wird." (*Werke*, vol. 2, p. 58)

31. Como o próprio Fichte afirma:

The absolute self of the first principle is not *something* (it has, and can have, no predicate); it is simply *what* it is, and this can be explained no further. But now, by means of this concept, consciousness contains the *whole* of reality; and to the not-self is allotted that part of it which does not attach to the self, and *vice versa*. Both are something; the not-self is what the self is not, and *vice versa*. As opposed to the absolute self (though... it can only be opposed insofar as it is presented, not as it is in itself), the not-self is *absolutely nothing*; as opposed to the limitable self it is a *negative quantity*.

The self is to be equated with, and yet opposed to, itself. But in regard to consciousness it is equal to itself, for consciousness is one: but in this consciousness the absolute self is posited as indivisible; whereas the self to which the not-self is opposed is posited as divisible. Hence, insofar as there is a not-self opposed to it, the self is itself in opposition to the absolute self. [...] *I oppose a divisible not-self to the divisible self.* (J. G. Fichte. *The Science of Knowledge*. Trad. Peter Heath and John Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 109–110)

Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas* (es hat kein Prädikat, und kann keins haben); es ist schlechthin, *was* es

ist, und dies lässt sich nicht weiter erklären. Jetzt vermittelst dieses Begriffes ist im Bewusstseyn *alle* Realität; und von dieser kommt dem Nicht-Ich diejenige zu, die dem nicht zukommt, und umgekehrt. Beide sind etwas; das Nicht-Ich dasjenige, was das Ich nicht ist, und umgekehrt. [...] Dem absoluten Ich entgegengesetzt (welchem es aber nur, insofern es vorgestellt wird, nicht insofern es an sich ist, entgegengesetzt werden kann...), ist das Nicht-Ich *schlechthin Nichts*; dem einschränkbareren Ich entgegengesetzt ist es eine *negative Grosse*.

Das Ich soll sich selbst gleich, und dennoch sich selbst entgegengesetzt seyn. Aber es ist sich gleich in Absicht des Bewusstseyns, das Bewusstseyn ist einig: aber in diesem Bewusstseyn ist gesetzt das absolute Ich, als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich. [...] *Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.* (Werke, vol. 1, pp. 109–110)

32. *Idem. Ibidem.* “[D]as Entgegengesetzte ist weder absolutes Ich noch absolutes Nicht-Ich, sondern das die Entgegengesetzten Umschließende, von entgegengesetzten Faktoren Ausgefüllte, die sich in dem Verhältnis befinden, daß, soviel der eine gesetzt ist, soviel der andere nicht — insofern der eine steigt, der andere fällt.” (Werke, vol. 2, p. 58)

33. *Idem. Ibidem.* “Es stellt sich in ihr nicht die ursprüngliche Identität dar.” (Werke, vol. 2, p. 58)

34. *Idem. Ibidem.*, p. 43. “Die absolute Identität ist zwar Prinzip der Spekulation, aber es bleibt, wie sein Ausdruck ‘Ich = Ich’, nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postuliert, aber im System nicht konstruiert wird.” (Werke, vol. 2, pp. 60–61)

35. Cf. Frederick C. Beiser. “Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics.” *Op. cit.*, pp. 14–15.

36. F.W. J. Schelling. *The Complete System of Philosophy*, 1804. Ap. Michael G. Vater. “Introduction.” In: F.W. Schelling, *Bruno or On the Natural and the Divine Principle of Things*. Trad. Michael G. Vater, Albany, State of New York Press, 1984, pp. 19–20.

Die erste Voraussetzung alles Wissens ist, daß es ein und dasselbe ist, das da weiß, und das da gewußt wird.

[...] In der Vernunft hört alle Subjektivität auf, und dies eben ist es, was wir durch unsern Satz aussprechen. In der Vernunft ist jene ewige Gleichheit selbst zugleich das Erkennende und das Erkannte — nicht ich bin es, der diese Gleichheit erkennt, sondern sie selbst erkennt sich, und ich bin das bloße Organ von

ihr. Eben deshalb ist Vernunft Vernunft, weil in ihr nicht das Subjektive das Erkennende ist, sondern weil in ihr das Gleiche das Gleiche erkennt und der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität sich in seiner höchsten Instanz ausgleicht.... Gäbe es nicht in unserem Geiste selbst eine Erkenntnis, die von aller Subjektivität völlig unabhängig und nicht mehr ein Erkennen des Subjekts als Subjekts, sondern ein Erkennen dessen, was allein überhaupt auch ist, und allein erkannt werden kann, des schlechthin Einen, so müßten wir in der That auf alle absolute Philosophie Verzicht thun, wir wären ewig mit unserem Denken und Wissen eingeschlossen in die Sphäre der Subjektivität, und wir würden das Resultat der Kantschen, sowie der Fichteschen Philosophie als das einzig mögliche ansehen und unmittelbar zu dem unserigen machen. (AS, vol. 3, pp. 147, 152–153 [SW, I, vol. 6, pp. 137, 142–143])

37. Frederick C. Beiser. "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics." *Op. cit.*, p. 15.

38. F.W.J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. p. 108.

Die Meinung dieses subjektiven Idealismus selbst konnte nicht seyn, daß das Ich die Dinge außer sich frei und mit Wollen setzte; denn nur zu vieles ist, das das Ich ganz anders wollte, wenn das äußere Seyn von ihm abhänge. ...wenn... [Fichte] dem Ich ein Produciren jener Vorstellungen zuschreibt, so muß dieses wenigstens ein blindes, nicht in dem Willen sondern in der Natur des Ich gegründetes Produciren seyn." (AS, vol. 4, pp. 508–509 [SW, I, vol. 10, pp. 92–93])

39. *Idem. Ibidem*, pp. 109, 111:

Left now to take up philosophy where Fichte had left it, I had to see above all how that undeniable and inevitable necessity, which Fichte, so to speak, only tried to scare off with words, could be united with Fichte's concepts, thus with the assertion of the absolute substance of the I. [...] This exposition of Fichte's idealism is contained in my *System of Transcendental Idealism*.

Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hatte, mußte ich vor allem sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Notwendigkeit, die Fichte gleichsam nur mit Worten hinwegzuschelten sucht, mit den Fichten Begriffen, also mit der behaupteten absoluten Substanz des Ich sich vereinigen ließe. [...] Diese Ausführung des Fichten Idealis-

mus ist enthalten in meinem anno 1800 erschienenen System des transcendentalen Idealismus. (AS, vol. 4, pp. 509, 512 [SW, I, vol. 10, pp. 93, 96])

40. Douglas W. Stott. "Introduction." In: F.W. J. Schelling. *The Philosophy of Art*. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. xxx.

41. David Simpson. "Foreword." In: F.W. J. Schelling. *The Philosophy of Art*. Trad. Douglas W. Stott, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. xi.

42. Na página ix da obra que a nota imediatamente anterior a esta referencia, David Simpson afirma: "In the course of a long and productive career, Schelling himself changed his emphasis, and occasionally his mind, often enough to oblige his interpreters to ponder very carefully the differences between, for example, the texts of 1800 and those of 1804. It is very hard, in any exact sense, to come up with a single Schelling."

Não obstante a verdade ou razão manifesta destas palavras, tenho convicção de ser possível pensar alguma continuidade — porquanto, coerência — entre as diversas fases do pensamento de Schelling, sobretudo quando se não tenha em vista, como ocorre no presente estudo, identificar mudanças e *variantes* de pensamento que impeçam de falar da filosofia de "a single Schelling". E, aliás, com base nessa convicção, que continuarei a falar de Schelling, neste estudo, como se de "um só Schelling" se tratasse. O qual é procedimento a que, julgo, o próprio Schelling não seria completamente avesso, uma vez que as palavras de *Acerca da História da Filosofia Moderna* que de seguida transcrevo realçam a continuidade que ele mesmo encontrava entre (i) a justificação do sistema de Fichte que nos dá em *Sistema do Idealismo Transcendental* e (ii) a sua posterior e completamente autónoma *Naturphilosophie* (mais apropriadamente, o seu "sistema de identidade" entre REAL e IDEAL):

This exposition of Fichtean idealism is contained in my *System of Transcendental Idealism*, which appeared in the year 1800. If any of you wants now or in the future to get to know the gradual course of development of modern philosophy exactly and from the original texts, then I can do no better than recommend to him the study of this *System of Transcendental Idealism*; in it he will already recognize, under the exterior of Fichtean thinking, the new system, which sooner or later had to break through this exterior; he will already find the method fully applied in this work which was only later used on a greater scale; because he already finds this *method* here, which afterwards became the soul of the system which was independent

of Fichte, he will be convinced that this was precisely what was particular to me, indeed was so natural to me that I almost cannot boast of it as a discovery, but for precisely that reason I cannot let it be stolen from me, or admit that someone else could boast of having discovered it. (*Op. cit.*, p. 111)

Diese Ausführung des Fichtschen Idealismus ist enthalten in meinem anno 1800 erschienenen System des transcendentalen Idealismus. Ist einer unter Ihnen, der jetzt oder in der Zukunft den allmählichen Entwicklungsgang der neuen Philosophie genau und urkundlich kennen lernen will, so kann ich nicht anders als ihm dieses System des transcendentalen Idealismus zum Studium empfehlen; er wird darin unter der Hülle des Fichtschen Gedankens schon das neue System erkennen, das früher oder später diese Hülle durchbrechen mußte, er wird in diesem Werk schon jene Methode in voller Anwendung finden, die später nur in größerem Umfang gebraucht wurde; indem er diese Methode, welche nachher die Seele des von Fichte unabhängigen Systems geworden ist, hier schon findet, wird er sich überzeugen, daß diese gerade das mir Eigenthümliche, ja dergestalt Natürliche war, daß ich mich derselben fast nicht als einer Erfindung rühmen kann, aber eben darum kann ich sie auch am wenigsten mir rauben lassen, oder zugeben, daß ein anderer sich rühme sie erfunden zu haben. (AS, vol. 4, p. 512 [SW, I, vol. 10, p. 96])

43. F.W. J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. pp. 101–102.

Kants Kritik ist... vorzüglich durch die Behauptung berühmt geworden, daß die Verstandesbegriffe... auf das Uebersinnliche nicht anwendbar seyen; damit glaubt Kant aller Metaphysik, inwiefern sie auf eine Erkenntnis des Uebersinnlichen geht, ein Ende gemacht zu haben. Allein er hat hierin mehr gethan, als er wollte. Denn wenn es mit jener Nichtanwendbarkeit der Verstandesbegriffe auf das Uebersinnliche seine Richtigkeit hat, so folgt, daß das Uebersinnliche nicht nur nicht zu erkennen, sondern daß es auch nicht einmal zu denken ist. Dadurch geräth aber Kant in einen Widerspruch mit sich selbst. Denn wenigstens die Existenz des Uebersinnlichen leugnet ja er selbst nicht, und setzt es bei seiner Construction der Erfahrung selbst voraus. Denn was ist doch eigentlich jenes Ding an sich, wie er es nennt? Ist es nicht auch ein Uebersinnliches? Zum wenigsten ist es doch ein Außer- und Unsinnliches. Als solches kann es aber nur zweierlei seyn, entweder etwas das über,

oder das unter der sinnlichen Erfahrung ist. Unter der sinnlichen Erfahrung wäre es, wenn es als... reine Materie ohne alle aktuelle Eigenschaft (die es erst in der sinnlichen Anschauung erhält) gedacht würde. [...] Oder will er es als Uebersinnliches denken. Hier würde sich zuerst fragen: wie dies es Uebersinnliche sich von dem Uebersinnlichen der anderen Art, das Kant immer wenigstens als Gegenstand unseres Erkenntnißes *estrebens* darstellt, wenn er gleich leugnet, daß es wirklich erkannt zu werden vermöge, wie es sich zu jenem Uebersinnlichen, das Kant in Gott, in der menschlichen Seele, in der Freiheit des Willens u.s.w. erkennt, wie es sich zu diesem verhalte. Nichts ist auffallender, als daß Kant bei dem berühmten kritischen Verfahren noch nie auf diese naheliegende und sich aufdringende Frage gerathen ist: wie sich denn das eine Außersinnliche oder bloß Intelligible zu dem andern, dem eigentlich Uebersinnlichen, verhalte, daß er diese beiden ruhig nebeneinander stehen läßt, ohne sie irgendwie entweder zu unterscheiden oder miteinander in Verbindung zu bringen. (AS, vol. 4, pp. 499–500 [SW, I, vol. 10, pp. 83–84])

44. *Idem. Ibidem*, p. 100. “[J]enes Unbekannte... das er sonderbar genug das Ding an sich nennt... was dieses Unbekannte seyn könne, wenn es nicht etwa Gott ist, ist schwer zu sagen. Als Gott aber es zu bestimmen, ist Kant weit entfernt....” (AS, vol. 4, p. 497, [SW, I, vol. 10, p. 81])

45. F.W. J. Schelling. *System of Transcendental Idealism (1800)*. Trad. Peter Heath, Charlottesville, University Press of Virginia, 1978, p. I (a ênfase é minha).

Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transcendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich seyn soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im Allgemeinen, sondern durch die That selbst zu führen, d. h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Principien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens.... (AS, vol. 1, p. 398 [SW, I, vol. 3, p. 330])

46. G. W. F. Hegel. *The Difference Between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*. pp. 71–72. “Das Prinzip der Identität ist absolutes Prinzip des ganzen Schellingschen Systems... das Subjekt und Objekt [sind] beide als Subjekt-Objekt gesetzt.... Die Identität hat sich im Fichteschen System nur zu einem subjektiven Subjekt-Objekt konstituiert.” (Werke, vol. 2, p. 94)

47. F.W. J. Schelling. *System of Transcendental Idealism (1800)*. p. 2.

Das Mittel... wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, daß er alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die gesammte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns... vorgetragen hat. Es kam, um diese Geschichte genau und vollständig zu entwerfen, hauptsächlich darauf an, die einzelnen Epochen derselben und in denselben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu sondern, sondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzustellen, bei der man durch die Methode selbst, mittelst welcher sie gefunden wird, gewiß seyn kann, daß kein notwendiges Mittelglied übersprungen sey, und so dem Ganzen einen inneren Zusammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichsam als das unveränderliche Gerüste dastehe, auf welches alles aufgetragen werden muß. (AS, vol. 1, p. 399 [SW, I, vol. 3, p. 331])

48. *Idem. Ibidem*, p. 5. "Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. — Denn man weiß nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt." (AS, vol. 1, p. 407 [SW, I, vol. 3, p. 339])

49. *Idem. Ibidem*. "Indem ich diese Identität erklären will, muß ich... nothwendig den einen dem andern v o r s e t z e n , von dem einem a u s g e h e n , um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Ausgabe nicht bestimmt." (AS, vol. 1, pp. 407–408 [SW, I, vol. 3, pp. 339–340])

50. *Idem. Ibidem*, p. 6. "[D]aß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird." (AS, vol. 1, p. 409 [SW, I, vol. 3, p. 341])

51. *Idem. Ibidem*, p. 10. "Es ist... nicht ein einzelner Theil, noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das Wissen selbst, und das Wissen überhaupt, was sie sich zum Objekt macht." "die Ausgabe... [das erste Prinzip dieser Philosophie] zu finden heißt nichts anders, als das absolut Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist." (AS, vol. 1, p. 414 [SW, I, vol. 3, p. 346])

52. *Idem. Ibidem*, p. 16.

Nun ist aber offenbar, daß, wenn es nicht eine absolute Grenze des Wissens — e t w a s g ä b e , das uns, selbst ohne daß wir uns seiner bewußt sind, im Wissen absolut fesselt und bindet, und das uns, i n d e m w i r w i s s e n , nicht einmal zum Objekt wird, eben deßwegen, weil es Princip alles Wissens ist — daß es alsdann überhaupt nie zu einem Wissen, nicht einmal

zu einem einzelnen kommen könnte. (AS, vol. I, p. 423 [SW, I, vol. 3, p. 355])

53. *Idem. Ibidem*, p. 16.

Der Transcendental-Philosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag außer demselben liegen? sondern: was ist das letzte in unserem Wissen selbst, über das wir nicht hinauskönnen? — Er sucht das Princip des Wissens innerhalb des Wissens (es ist also selbst etwas, das gewußt werden kann). (AS, vol. I, p. 423 [SW, I, vol. 3, p. 355])

54. *Idem. Ibidem*, pp. 16, 17.

Dieses erste Wissen ist für uns nun ohne Zweifel das Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtseyn. [...] das Selbstbewußtseyn den ganzen auch ins Unendliche erweiterten Horizont unsers Wissens umgrenzt, und in jeder Richtung das Höchste bleibt. (AS, vol. I, pp. 423, 425 [SW, I, vol. 3, pp. 355, 357])

55. Como Emanuele Severino afirma:

...para Fichte o Eu puro, enquanto produtor tanto da consciência como da natureza, é indiferença entre o sujeito e o objecto; mas, visto que o Eu puro fichtiano é no entanto sempre algo que deixa fora de si a coisa em si, relativamente à qual ele se constitui como principio *subjectivo* da realidade, ou seja, como “Eu”, daí resulta que em Fichte a indiferença entre sujeito e objecto é uma *indiferença subjectiva* entre sujeito e objecto.... (Emanuele Severino. *Op. cit.*, p. 229)

56. G. W. F. Hegel. *The Difference Between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*. p. 73 (*Werke*, vol. 2, p. 97).

57. *Idem. Ibidem*, p. 75 (o texto entre parêntesis retos é meu).

Wenn eine ideelle Entgegensetzung Werk der Reflexion ist, die von der absoluten Identität ganz abstrahiert, so ist dagegen eine reelle Entgegensetzung Werk der Vernunft, welche die Entgegengesetzten nicht bloß in der Form des Erkennens, sondern auch in der Form des Seins, Identität und Nichtidentität identisch setzt. Und eine solche reelle Entgegensetzung allein ist die, in welcher Subjekt und Objekt beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden, beide im Absoluten bestehend, in beiden das Absolute, also in beiden Realität. (*Werke*, vol. 2, pp. 98–99)

58. Emanuele Severino. *Op. cit.*, pp. 229–230.
 59. Como Allen W. Wood afirma:

Following Fichte, Hegel regards Kant's principle of morality as "empty," incapable of yielding determinate duties; but unlike Fichte, who thought the defect could be made good through an alternative moral epistemology, Hegel finds the emptiness to be endemic to the moral standpoint as such. It is in 1802 that Hegel first begins to contrast the standpoint of "morality" (*Moralität*) with that of "ethical life" (*Sittlichkeit*).... "Morality" refers to the viewpoint of the Kantian and Fichtean theories, which Hegel identifies with that of the modern bourgeoisie, alienated from public life and preoccupied only with private self-seeking and private moral virtue. Hegel attacks the formalism of this standpoint, as well as its hostile separation of reason from natural inclinations. In ethical life, by contrast, the gap between reason and sense is overcome, and duties are drawn not from abstract moral reflection but from the concrete relations of a living social order. (Allen W. Wood. "Hegel's Ethics." In: Frederick C. Beiser, ed. *Op. cit.*, p. 215)

60. Cf. Johannes Hessen. *Op. cit.*, p. 93.

61. F.W. J. Schelling. *System of Transcendental Idealism* (1800).
 p. 10.

Daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existire, sondern auch daß unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, daß ans den Dingen nichts anderes ist, als was wir an ihnen vorstellen. (AS, vol. I, p. 414 [SW, I, vol. 3, p. 346])

62. *Idem. Ibidem*, p. 11.

...daß Vorstellungen, die ohne Notwendigkeit, durch Freiheit, in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können. (AS, vol. I, p. 415 [SW, I, vol. 3, p. 347])

63. *Idem. Ibidem*, p. 10. "Die Eintheilung der Transcendental-Philosophie selbst wird bestimmt durch jene ursprüngliche Ueberzeugungen, deren Gültigkeit sie in Anspruch nimmt." (AS, vol. I, p. 414 [SW, I, vol. 3, p. 346])

64. Como Donald Rutherford afirma, acerca do ocasionalismo pós-cartesiano:

In response to this puzzle [of how two completely distinct substances, *res cogitans* and *res extensa*, might nonetheless exert a mutual influence on one another], post-Cartesian philosophers such as Malebranche turned to the “system of occasional causes,” thereby relegating all causal power to God, who initiates sensations in the soul on the occasion of motions in matter and movements of the body on the occasion of volitions of the will. (Donald Rutherford. “Metaphysics: The Late Period.” In: Nicholas Jolley, ed. *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 129)

65. F.W. J. Schelling. *System of Transcendental Idealism* (1800). pp. 11–12.

Wie zugleich die objektive Welt nach Vorstellungen in uns, und Vorstellungen in uns nach der objektiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht zwischen den beiden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorher bestimmte Harmonie existirt. Diese vorherbestimmte Harmonie aber ist selbst nicht denkbar, wenn nicht die Thätigkeit, durch welche die objektive Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert, und umgekehrt. (AS, vol. 1, p. 416 [SW, I, vol. 3, p. 348])

66. *Idem. Ibidem*, p. 12. “[D]ieselbe Thätigkeit, welche im freien Handeln mit Bewußt-seyn produktiv ist, im Produciren der Welt ohne Bewußt-seyn produktiv sey.” (AS, vol. 1, p. 416 [SW, I, vol. 3, p. 348])

67. Para quem, inicialmente, a distinção entre RAZÃO e ENTENDIMENTO era apenas, como já se constatou repetidas vezes, um “infeliz floreado” (“unhappy crotchet”) do próprio entendimento (cw, p. 127).

68. G.W.F. Hegel. “Introdução” a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ([*Linhas Fundamentais da*] *Filosofia do Direito*). (Werke, vol. 7, p. 24).

69. F.W. J. Schelling. *System of Transcendental Idealism* (1800). p. 13.

Im Philosophiren ist man nicht bloß das Objekt, sondern immer zugleich das Subjekt der Betrachtung. Zum Verstehen der Philosophie sind also zwei Bedingungen erforderlich, erstens, daß man in einer beständigen innern Thätigkeit, in einem beständigen Produciren jener ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, *z w e i t e n s*, daß man in beständiger Reflexion auf dieses Produciren begriffen, mit Einem Wort, daß man immer

zugleich das Angeschaute (Producirende] und das Anschauende sey. ... dieses Reflektirtwerden des absolut Unbewußten und nicht-Objektiven nur durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft möglich ist. (AS, vol. 1, pp. 418–419 [SW, I, vol. 3, pp. 350–351])

70. *Idem. Ibidem*, p. 12.

Es wird... postulirt, daß im Subjektiven, im Bewußtseyn selbst, jene zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit aufgezeigt werde.

Eine solche Thätigkeit ist allein die ästhetische, und jedes Kunstwerk ist nur zu begreifen als Produkt einer solchen. Die idealische Welt der Kunst und die reelle der Objekte sind also Produkte einer und derselben Thätigkeit; das das Zusammentreffen beider (der bewußten und der bewußtlosen) ohne Bewußtseyn gibt die wirkliche, mit Bewußtseyn die ästhetische Welt.

Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes — die Philosophie der Kunst. (AS, vol. 1, p. 417 [SW, I, vol. 3, p. 349])

71. Como revela, só por si, a referência, neste passo, a “the Interpreter of the House Beautiful,” a fonte de inspiração deste uso metafórico de CASA que Pater recorrentemente faz é *The Pilgrim’s Progress*: “Then Christian began to gird up his loins, and to adress himself to his journey. So the other [Good Will] told him that by that he was gone some distance from the Gate he would come at the House of the Interpreter, at whose door he should knock; and he would show him excellent things.” (John Bunyan. *The Pilgrim’s Progress*. Ed. Roger Sharrock, Harmondsworth, Penguin Books, 1980, p. 59).

Em um outro estudo dos temas centrais da obra de Pater, Perry Meisel afirma, acerca deste uso pateriano de CASA:

...Pater also uses the figure of the house or dwelling to generate a second vocabulary with which to describe the well-wrought work of art and the well-wrought personality. Carrying almost as much Protestant resonance as the ideal of fitness and the necessity of trial, the recurrent figure of the house gathers under itself a set of images that range from the Bunyanesque “House Beautiful”... to the rather humbler but equivalent one of the “house” of his “thoughts” that Marius wishes to put in order (M, 251)....

Like the chemical crystal, the figure of the house or dwelling... is a cipher for a notion of cultural achievement...

Pater's use of the figure of the house is especially evident in the abundant species of "intellectual structure" (A, 215) to be found in his work.... Indeed, Pater uses the figure to describe the structure of the individual as often as he uses it to describe the various cultural edifices of which the individual forms a part. Hence it provides the overarching metaphor of the personal "habitation," "material shrine," or "house of thought" (MS, 178, 184) into which Florian Deleal fashions himself in "The Child in the House," as well as the rich image for thought as a whole of "the house within" in Plato and Platonism, with "its many chambers, its memories and associations, upon its inscribed and pictured walls" (PP, 120). (Perry Meisel. *The Absent Father: Virginia Woolf & Walter Pater*. New Haven, Yale University Press, 1980, pp. 62-64).

72. Fernando Pessoa. *Poemas de Alberto Caieiro*. Ed. João Gaspar Simões e Luís de Montalvor, Lisboa, Ática, s.d., p. 68.

73. Do ponto de vista de Schelling, a identidade entre SUJEITO e OBJETO configura-se identidade original. Isto é, configura-se identidade pré-consciência, e, porquanto, identidade *em si*, por oposição a identidade *para si*. O aparecimento da autoconsciência implica necessariamente o aparecimento da diferença *virtual* entre SUJEITO e OBJETO, entre CONCEITO e OBJETO. Porém, é também apenas através do aparecimento dessa rutura, dessa divisão da síntese original que a reflexão ou o entendimento efetua, que o Eu, embora pagando o preço de deixar de ser *em si*, ou absolutamente, pode vir a ser *para si*. Como o próprio Schelling afirma:

The barrier which Fichte had fall outside the I [a barreira do não-Eu] fell in this manner in the I itself, and the process became a completely immanent one, in which the I was only concerned with itself, with its own contradiction, which was posited in itself, concerned with being simultaneously subject and object, finite and infinite. For the I had admittedly, by becoming an object to itself, found itself, but not as the simple I it had been before, but instead as a double I, as subject and object at the same time - it was now *for itself*, but had thereby precisely stopped being *in itself*; this contingency which was posited in it had to be overcome, the moments of this successive overcoming were proven to be identical with the moments of nature, and this process was continued from step to step, from moment to moment, until the point where the I broke out again from limitation into freedom and only now really had itself,

or was *for itself* as it was *in itself* — as pure freedom. [...] I had here attempted historical development in philosophy for the first time - the whole of philosophy for me was the history of self-consciousness.... (F.W.J. Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, p. 112)

Die Schranke, welche Fichte außer das Ich fallen ließ, fiel auf diese Art in das Ich selbst, und der Proceß wurde ein völlig immanenter, in welchem das Ich nur mit sich selbst, mit dem eignen, in sich gesetzten Widerspruch, zugleich Subjekt und Objekt, endlich und unendlich zu seyn, beschäftigt war. Das Ich hatte nämlich, indem es sich selbst Objekt wurde, sich zwar gefunden, aber nicht als das Einfache, das es zuvor war, sondern als ein Doppeltes, als Subjekt und Objekt zugleich — es war nun für sich selbst, hatte aber eben damit aufgehört an sich zu seyn: diese in ihm gesetzte Zufälligkeit mußte überwunden werden, die Momente dieser successiven Ueberwindung wurden als identisch nachgewiesen mit den Momenten der Natur, und dieser Proceß wurde von Stufe zu Stufe, von Moment zu Moment fortgeführt bis zu dem Punkt, wo das Ich aus der Beschränkung wieder in die Freiheit durchbrach und nun erst sich wirklich hatte, oder für sich selbst war, wie es an sich war — als lautere Freiheit. [...] Zuerst in der Philosophie hatte ich hier die geschichtliche Entwicklung versucht — die ganze Philosophie war mir Geschichte des Selbstbewußtseyns... (AS, vol. 4, p. 513 [SW, I, vol. 10, p. 97])

A filosofia (que, deste ponto de vista, só pode ser *anamnesis*, rememoração de “the history of self-consciousness”) pressupõe a “desconstrução” reflexiva de síntese original (entre CONCEITO e OBJETO), sem a qual jamais poderia vir a afirmar, mediatamente, a identidade original SUJEITO—OBJETO. Isto é, a filosofia pressupõe “desconstrução,” ou separação, de unidade original que Kant se limitara a postular, na sua *Crítica da Razão Prática*, mas que Schelling e Hegel afirmaram, com fundamento no pressuposto de a razão especulativa ser sede de intuição intelectual. Como Hegel afirma:

Philosophy, as a totality of knowledge (Wissen) produced by reflection, becomes a system, an organic whole of concepts, the supreme law of which is not the understanding but Reason. The understanding has to correctly exhibit the opposed moments of its posited aspect, its limit, ground, and condition; but Reason unifies these contradictory moments, posits both together, and sublates both. (G.W.F. Hegel, *The Difference Be-*

tween the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy. p. 73)

Die Philosophie als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist; jener hat die Entgegengesetzten seines Gesetzen, seine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen, aber die Vernunft vereint diese Widersprechenden, setzt beide zugleich und hebt beide auf. (Werke, vol. 2, p. 36)

74. Poder-se-ia, obviamente, argumentar que, ao escrever estas palavras, Pater tinha em mente não o KANTISMO, mas sim o Empirismo de Locke e de Hume.

A favor desse argumento, teríamos, talvez, o facto de Pater falar de “the modification of things by the mind of the observer”, a qual é formulação que obriga a pensar em “things” *qua* entes objetivamente autónomos; pré-existentes, por direito próprio, a configuração (“modification”) que mente que os perceçione faça recair sobre eles. Enquanto, de ponto de vista estritamente kantiano, ente algum subsistirá como tal, *para quem* da dimensão transfenomenal (e, pois, inacessível) das coisas-em-si, na ausência de percecionador.

A desfavor desse mesmo argumento, e, logo, a favor da identificação que acabo de fazer (da identificação de “modern criticism” com o KANTISMO), teríamos, por outro lado, o facto de Pater falar, em termos especificamente kantianos, the “that which is general or formal.” A qual é formulação que se não adequa à epistemologia do Empirismo em geral, que parte do princípio de o entendimento ser faculdade meramente recetiva (à semelhança do que ocorre com a sensibilidade na teoria do conhecimento de Kant), com o resultado de pressupor que FORMA e MATÉRIA haverão de se constituir *dado* objetivo de modo indistinto (uma de par a par com a outra). E, porquanto, com o resultado de não estar ao seu alcance conceber, em oposição ao KANTISMO, que “the modification of things by the mind of the observer” se configure *posição* (*Setzung*) formal universalmente válida (“that which is general or formal”).

75. Considerando o seu sistema filosófico “tal como emergiu”, “com completa independência do sistema de Fichte,” e diferenciando-o do de Spinoza, Schelling afirma:

Here, then, the beginning was no longer the finite or human I, but the infinite subject, namely (1) the absolute subject (*das Subjekt überhaupt*), because it alone is immediately certain, but (2) the infinite subject, i.e. the subject which can never stop being subject, can never be lost in the object, become mere object, as it does for Spinoza via an act of which it itself is not conscious.

The subject, to the extent to which it is still thought in its pure substantiality, is still free of all being (*Seyn*), and although not nothing, yet as nothing. Not nothing because it is yet subject, as nothing because not object, because it does not exist in objective being (*nicht im gegenständlichen Seyn seyend*). But it cannot remain in this abstraction, it is, so to speak, natural for it to want itself as something, accordingly as object. But the difference of this becoming object from what must also be thought as preceding Spinoza's substance is that the latter loses itself completely, thus wholly without reservation, when it goes over into the object, and thus is only encountered as such (as object); but the subject is not blind, but rather *infinite* self-positing, i.e. it does not stop being a subject in becoming object... it can make itself finite (make itself into something), but emerges victorious from that finitude, again as subject.... (F. W. J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. p. 114)

Hier war es also nicht mehr das endliche oder menschliche Ich, von dem ausgegangen wurde, sondern das unendliche Subjekt, nämlich 1) das Subjekt überhaupt, weil das allein unmitteibar Gewisse, aber 2) das unendliche Subjekt, d. h. das nie aufhören kann Subjekt zu seyn, nie im Objekt untergehen, zum bloßen Objekt werden, wie es dem Spinoza durch einen Akt, dessen er selbst sich nicht bewußt ist, geschehen ist.

Das Subjekt, inwiefern es noch in seiner reinen Substantialität gedacht wird, insofern ist es noch frei von allem Seyn, und obgleich nicht nichts, doch als nichts. Nicht nichts, weil doch Subjekt, als nichts, weil nicht Objekt, weil nicht im gegenständlichen Seyn seyend. Aber es kann in dieser Abstraktion nicht bleiben, es ist ihm gleichsam natürlich, sich selbst als Etwas, und demnach als Objekt zu wollen. Aber der Unterschied dieses Objektwerdens von dem, was auch der Spinozischen Substanz vorausgedacht werden muß, ist dieser, daß letzteres mit ganzlichem Verlust seiner selbst, also ganz und ohne Rückhalt übergeht in das Objekt, und nur als solches (als Objekt) noch angetroffen wird, jenes Subjekt aber nicht blindes, sondern vielmehr unendliches Selbstsetzen ist, d. h. das im Objekt-Werden nicht aufhört Subjekt zu seyn... es [kann] sich verendlichen (sich zu Etwas machen)...., aber aus jeder Endlichkeit siegreich, wieder als Subjekt, hervortritt.... (AS, vol. 4, p. 515 [SW, I, vol. 10, p. 99])

76. Cf. Frederick C. Beiser. "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics." *Op. cit.*, p. 15.

77. Publicado em Abril de 1802, *Bruno (Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge)* é um diálogo platónico. Nele, como Michael G. Vater esclarece, “Lucian represents Fichte’s position in the dispute and Bruno (loosely patterned on Giordano Bruno) represents Schelling’s”. Não obstante, ocorre que, nele, “The real target of many of Schelling’s arguments is... Kant, not Fichte.” (Michael G. Vater. “Introduction.” In: F.W. J. Schelling. *Bruno or on the Natural and the Divine Principle of Things*. pp. 3, 5). (Não forneço a versão original, em alemão, das citações que irei fazer desta obra, devido a esta não se encontrar incluída nos seis volumes dos *Escritos Escolhidos (Ausgewählte Schriften)* de Schelling que tenho vindo a utilizar).

78. F.W.J. Schelling. *Bruno*. p. 161.

79. *Idem. Ibidem*, p. 139.

80. Como Michael Vater comenta:

...whereas the concept is an abstract unity set over against the multiplicity of intuitions, the idea comprehends and identifies both the unity of the bare concept and the multiplicity of objects furnished in intuition. The idea is therefore what the abstract formulae — the identity of the finite and the infinite, or of thought and intuition — indicated.... (F. W. J. Schelling. *Bruno*. p. 28)

E, como o próprio Schelling afirma:

...we shall consider infinite thought, in contrast to intuition, as the ever-identical infinite possibility of all things, wholly unrelated to time. But in the absolute, thought and intuition are simply identical. Since this is so, finite things will not merely be expressed in an infinite way in the order of concepts, they will be expressed in an eternal way as well, in virtue of their ideas; hence they will be without any relation to temporality, not even that of opposition to time. Within the absolute, that supreme identity of thought and intuition, they will be expressed as simple identities of possibility and actuality. [...] Because of the absolute identity of thought and intuition, if we posit the possibility of things, immediately we establish their actuality as well, and therefore, since concepts are infinite, in the absolute nothing intervenes between concept and intuition. Nothing divides them or causes the intuitions of things to be located outside of their concepts; rather, intuition is perfectly matched to the nature of the concept. Therefore, in the ideas, intuition must be expressed as an infinity. (F.W.J. Schelling. *Bruno*. p. 146)

81. F.W.J. Schelling. *Bruno*. p. 160.

82. Frederick C. Beiser. "Hegel's Historicism." *In: —, ed. Op. cit.*, p. 271.

83. *CPrR*, part I, book II, chapter 2. Beck, p. 129. "[D]as Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte." (*KpV*, Teil I, Buch II, Hauptstück 2. *Werke*, vol. 6, p. 255)

84. *CPrR*, part I, book I, chapter 3. Beck, p. 106.

Wenn die Existenz in der Zeit eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht: so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen; so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So, wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sei, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich (wenn wir nur das Dasein in der Zeit für etwas, was bloß von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen), die Freiheit, unbeschadet dem Naturmechanismus der Handlungen als Erscheinungen, zu behaupten, so kann, daß die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Änderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligible, aber nicht sensible Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst in der Zeit existierten, da der Schöpfer der Substanz zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz sein würde. (*KpV*, Teil I, Buch I, Hauptstück 3. *Werke*, vol. 6, pp. 228–229).

85. Em "Coleridge's Writings," obliquamente acusando Coleridge de ter plagiado Schelling, Pater comenta: "With this interest, in the 'Biographia Literaria,' he refines Schelling's 'Philosophy of Nature' into a theory of art. 'Es gibt kein Plagiat in der Philosophie' [Na filosofia, não há lugar para plágio], says Heine [no seu "Concerning the History of Religion and Philosophy in Germany"], alluding to the charge brought against Schelling of unacknowledged borrowing from Bruno, and certainly that which is common to Coleridge and Schelling is of far earlier origin than the Renaissance." (cw, p. 118)

86. Como já referi mais do que uma vez, Pater terá escrito “Coleridge’s Writings” em 1865. O capítulo sétimo de *Gaston de La-tour*, que acabo de citar e tem por título, significativamente, “The Lower Panheim,” foi publicado pela primeira vez, em forma de ensaio e com o título “Giordano Bruno. Paris 1586,” em Agosto de 1889 (*The Fortnightly Review* NS, volume 46, pp. 234–244).

87. Relembro o leitor, aqui, destas palavras, de “Coleridge’s Writings:” “The moral world is ever in contact with the physical; the relative spirit has invaded moral philosophy from the ground of the inductive sciences. There it has started a new analysis of the relations of body and mind, good and evil, freedom and necessity. Hard and abstract moralities are yielding to a more exact estimate of the subtlety and complexity of our life.” (cw, p. 107)

88. Esta é, suponho, a melhor forma de descrever sucintamente as três épocas em que, no seu *Sistema*, Schelling divide a história da síntese absoluta e intemporal da autoconsciência. Nomeadamente: “*First Epoch: From Original Sensation to Productive Intuition*” (Erste Epoche: Von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung); “*Second Epoch: From Productive Intuition to Reflection*” (Zweite Epoche: Von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion); “*Third Epoch: From Reflection to the Absolute Act of Will*” (Dritte Epoche: Von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt). (Cf. *System of Transcendental Idealism*, pp. 51–93, 94–133, 134–154. AS, vol. 1, pp. 467–522, 522–572, 573–599 [SW, I, vol. 3, pp. 399–454, 454–504, 505–531]).

89. F.W.J. Schelling. *System of Transcendental Idealism* (1800). p. 6.

Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige seyn, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auslöste. — Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektieren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. (AS, vol. 1, p. 409 [SW, I, vol. 3, p. 341])

90. *Idem. Ibidem*, p. 20.

...der ursprüngliche Inhalt des Wissens die ursprüngliche Form, und umgekehrt, die ursprüngliche Form des Wissens den ursprünglichen Inhalt desselben voraussetzt, und beide wechselseitig durcheinander bedingt sind. — Zu diesem Behuf also müßte in der Intelligenz selbst ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denselben untheilbaren Akt des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht. — Die Aufgabe, diesen Punkt zu finden, müßte identisch seyn mit der, das Princip alles Wissens zu finden.

Das Princip der Philosophie muß also ein solches seyn, in welchem der Inhalt durch die Form, und hin-wiederum die Form durch den Inhalt bedingt ist, und nicht eines das andere, sondern beide wechselseitig sich voraussetzen. (AS, vol. 1, pp. 427–428 [SW, I, vol. 3, pp. 359–360])

91. Michael Friedman. “Causal Laws and the Foundations of Natural Science.” In: Frederick C. Beiser, ed. *Op. cit.*, pp. 185–186.

92. Certamente, não pode deixar de ser verdade que, como Fichte afirma, no seu *Wissenschafts Lehre*:

Opposition is possible only on the assumption of a unity of consciousness between the self that posits and the self that opposes. For if consciousness of the first act were not connected with that of the second, the latter would be, not a *counterpositing*, but an absolute positing. It is only in relation to a positing that it becomes a counterpositing. (J. G. Fichte. *The Science of Knowledge*. p. 104)

Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewusstseyns des setzenden, und des entgegensetzenden. Hinge das Bewusstseyn der ersten Handlung nicht mit dem Bewusstseyn der zweiten zusammen; so wäre das zweite Setzen kein *Gegensetzen*, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein *Gegensetzen*. (Werke, vol. 1, p. 103).

93. “Plato’s own figure, fluid matter”, corresponde claramente, em termos kantianos, à diversidade sensível que o múltiplo empírico terá de *dar* ao entendimento, para ser sintetizada por ele de acordo com a forma da intuição *a priori* (o tempo e o espaço), tal como, inversamente, “vessels, not indeed of unbaked clay, but of alabaster or bronze” correspondem à forma, à unidade sintética, que as categorias

do próprio entendimento terão de imprimir a essa mesma diversidade — ou que, na ausência delas, categorias, o princípio *a priori* da faculdade de julgar, o princípio de CONFORMIDADE COM FINS, terá de lhes imprimir.

94. F.W. J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. pp. 101–112. “Zuerst in der Philosophie hatte ich hier die geschichtliche Entwicklung versucht — die ganze Philosophie war mir Geschichte des Selbstbewußtseyns.” (AS, vol. 4, p. 513 [SW, I, vol. 10, p. 97])

95. Em *Acerca da História da Filosofia Moderna*, por exemplo, Schelling afirma, a certa altura:

...it is our opinion that these concepts [of the pure understanding] are *in the objects of thought themselves*, that our judgement that this or that is substance or is cause is not just subjective but an *objectively valid* one, and things can be as little thought without these concepts as, e.g., they can be intuited without space. Nonetheless — because those determinations are *concepts*, which can only be thought in an understanding, then — one would think, they prove the *presence* of an understanding *in the things themselves* which is independent of us — but Kant does not infer in this way, instead the concepts *can only be valid* of the objects as objects of THOUGHT as such, not *beyond* these, i.e. not of the thing in itself; they cannot be applied to that Unknown which contains the last basis of our ideas. (F.W. J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. pp. 100–101)

...ist unsere Meinung, daß diese Begriffe [des reinen Verstandes] in den vorgestellten Gegenständen selbst seyen, daß unser Urtheil, dieß oder jenes sey Substanz, oder sey Ursache, nicht ein bloß subjektives, sondern ein objektiv gültiges ist, und die Dinge so wenig ohne Begriffe gedacht, als z. B. ohne den Raum angeschaut werden können. Dennoch — weil jene Bestimmungen Begriffe sind, die nur in einem Verstande sich denken lassen, so — sollte man meinen, beweisen sie einen unabhängig von uns in den Dingen selbst gegenwärtigen Verstand — aber Kant schließt nicht auf diese Weise, sondern — so können sie nur von den vorgestellten Gegenständen als solchen, nicht aber über diese hinaus, d. h. auch vom Ding an sich, gelten; sie sind nicht anwendbar auf jenes Unbekannte, das den letzten Grundvorstellungen enthält. (AS, vol. 4, p. 498 [SW, I, vol. 10, p. 82])

Por seu lado, reiterando crítica que variadíssimas vezes faz a Kant, em várias das suas obras, Hegel afirma, em *Fé e Conhecimento (Glauben und Wissen)*:

Because the essence of the Kantian philosophy consists in its being critical idealism, it plainly confesses that its principle is subjectivism and formal thinking. [...] when the Kantian philosophy happens upon Ideas in its normal course, it deals with them as mere possibilities of thought and as transcendent concepts lacking all reality, and soon drops them again as mere empty thoughts. The highest Idea which it encountered in its critical business [i.e., the Idea of God in the Ontological Argument] it treated at first as if it were empty musing, nothing but an unnatural scholastic trick for conjuring reality out of concepts. Then in the final stage of its development, Kant's philosophy establishes the highest Idea as a postulate which is supposed to have a necessary subjectivity, but not that absolute objectivity which would get it recognized as the only starting point of philosophy and its sole content instead of being the point where philosophy terminates in faith. (G. W. Hegel *Faith and Knowledge*. Trad. Walter Cerf e H. S. Harris, Albany, State University of New York Press, 1977, p. 67)

Die Kantische Philosophie ist ihres Prinzips der Subjektivität und des formalen Denkens dadurch, daß ihr Wesen darin besteht, kritischer Idealismus zu sein, geradezu geständig... sie [gerät] als auf bloße Möglichkeiten des Denkens und aller Realität entbehrende überschwengliche Begriffe öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche sie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallenläßt, und die höchste Idee, auf welche sie in ihrem kritischen Geschäft stieß und [die] sie als eine leere Grübelei und einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität herauszuklauben, behandelte, stellt sie selbst, aber am Ende ihrer Philosophie, als ein Postulat auf, das eine notwendige Subjektivität hätte, aber nicht diejenige absolute Objektivität, um von dieser Idee, statt mit ihr im Glauben zu enden, ganz allein die Philosophie anzufangen und sie als den alleinigen Inhalt derselben anzuerkennen. (*Werke*. vol. 2, pp. 301–302)

96. No primeiro dos dois volumes da sua muito criticada e ridicularizada biografia de Pater, Thomas Wright escreve, referindo-se ao Pater de 1859 (ao Pater que, cerca de seis anos depois, viria a escrever “Coleridge’s Writings”):

...Pater had now broken quite away from Christianity, and pained his friend [McQueen] by indulging in “Mephistophelian sneers,” not only at “trembling creeds,” but at religion in what-

ever form, and in attacks upon the Bible after the manner of Voltaire....

Pater... buried himself in philosophy — Heraclitus, Pythagoras, Plato, and the moderns Schelling and Hegel, together with less favourite writers, swallowed up his time; and it was asserted that he used to sit up all night reflecting on to on [the Absolute].

In plain language he had lost all, or very nearly all, belief in Christianity; yet, amazing to say he still talked of taking orders. He continually treated ordination in a flippant way, and on one occasion, when the Rev. J. B. Kearney and McQueen were also in the house, he said “What fun it would be to be ordained and not to believe a single word of what you are saying” — a remark, however, upon which, considering the pleasure which he now took in shocking people, it would not be fair to lay too much stress.

(Thomas Wright. *The Life of Walter Pater*. New York, Haskell House, 1969, vol 1, pp. 169, 170, 188.)

Em complemento destas ilustrações, e ainda em defesa do argumento que acabo de defender, lembro o leitor de algo que disse logo no início deste estudo. Nomeadamente, de que “Coleridge’s Writings” é o produto, ainda que brilhante, da mente de um jovem de apenas cerca de vinte e seis anos; da mente de alguém que (como viria a dizer o próprio Pater, em *Marius the Epicurean*, ao olhar para trás, para a sua juventude) inevitavelmente “thinks that the old Platonic, or the new Baconian philosophy, has been better explained than by the authors themselves, or with some striking original development, this very month.” (ME2, p. 17)

97. CPuR, A 298–A 299. Kemp Smith, pp. 300, 301.

Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. [...]

Wir erklärten, im erstern Teile unserer transzendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das Vermögen der Prinzipien nennen wollen. (KrV, A 298–A 299. Werke, vol. 4, pp. 311–312)

98. CPuR, B 357–B 358. Kemp Smith, pp. 301–302.

Ich würde... Erkenntnis aus Prinzipien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. [...]

Betrachten wir... [die] Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal a priori möglich sein, wenn wir nicht die reine Anschauung... herbei zogen. [...]

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Prinzipien nenne.... (*KrV*, B 357–B 358. *Werke*, vol. 4, p. 313)

99. *CPuR*, A 305. Kemp Smith, p. 304.

...die Vernunft... die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche. (*KrV*, A 305. *Werke*, vol. 4, p. 316)

100. *CPuR*, A 305. Kemp Smith, p. 305.

Kann man die Vernunft isolieren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urteilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln ändern höhern (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? (*KrV*, A 305. *Werke*, vol. 4, p. 316)

101. *CPuR*, A 306. Kemp Smith, p. 305. “[S]chreibt den Objekten kein Gesetz vor” (*KrV*, A 306. *Werke*, vol. 4, p. 316).

102. *CPuR*, A 644. Kemp Smith, p. 533.

Ich behaupte...: die transzendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, daß man sie so versteht, sind es bloße vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein

Punkt ist, aus welchem die Verstandes-begriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstände selbst, der außer dem Felde empirischmöglicher Erkenntnis läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden).... (KrV, A 644. Werke, vol. 4, p. 565)

103. Michael G.Vater: "Introduction." In: F.W.J. Schelling. *Bruno or on the Natural and the Divine Principle of Things*. p. 28 (a ênfase é minha).

104. F.W.J. Schelling. *System of Transcendental Idealism (1800)*. pp. 25, 32.

Es ist hier... jene ursprüngliche Identität des Denkens und des Objekts, des Erscheinens und Seyns, die wir suchten, und die sonst nirgends angetroffen wird. Das Ich ist gar nicht vor jenem Akt, wodurch das Denken sich selbst zum Objekt wird, es ist also selbst nichts anderes als das sich Objekt werdende Denken, und sonach absolut nichts außer dem Denken. ...wir [unterscheiden] das Selbstbewußtseyn als Akt wohl... vom bloß empirischen Bewußtseyn; was wir insgemein Bewußtseyn nennen, ist etwas nur an Vorstellungen von Objekten Fortlaufendes, was die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhält.... Der Akt aber, von welchem hier die Rede ist, ist ein solcher, wodurch ich meiner nicht mit dieser oder jener Bestimmung, sondern ursprünglich bewußt werde, und dieses Bewußtseyn heißt im Gegensatz gegen jenes, reines Bewußtseyn, oder Selbstbewußtseyn. [...] Das reine Bewußtseyn auf verschiedene Art bestimmt und eingeschränkt, gibt das empirische, beide sind also bloß durch ihre Schranken verschieden: hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das absolute Ich, von dem hier die Rede ist. Das reine Selbstbewußtseyn ist ein Akt, der außerhalb der Zeit liegt und alle Zeit erst constituirt; das empirische Bewußtseyn ist das nur in der Zeit und der Succession der Vorstellungen sich erzeugende. (AS, vol. I, pp. 434–435, 442–443 [SW, I, vol. 3, pp. 366–367, 374–375])

105. F.W.J. Schelling. *System of Transcendental Idealism (1800)*. pp. 26–27.

Was höchstes Princip des Wissens ist, kann seinen Erkenntnißgrund nicht wieder in etwas höherem haben. Es muß also auch für uns sein principium essendi und cognoscendi. Eins seyn und in Eins zusammenfallen.

Eben deßwegen kann dieses Unbedingte nicht in irgend einem Ding gesucht werden; denn was Objekt ist, ist auch ursprünglich Objekt des Wissens, anstatt daß das, was Princip alles Wissens ist, gar nicht ursprünglich, oder an sich, sondern nur durch einen besonderen Akt der Freiheit Objekt des Wissens werden kann.

Das Unbedingte kann also in der Welt der Objekte überhaupt nicht gesucht werden....

[...] Das erste Problem der Philosophie läßt sich also auch so ausdrücken: etwas zu finden, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein solches ist nur das Ich, und umgekehrt, das Ich ist, was an sich nichtobjektiv ist. [...]

Das Ich ist reiner Akt, reines Thun, was schlechthin nichtobjektiv seyn muß im Wissen, eben deßwegen, weil es Princip alles Wissens ist. Soll es also Objekt des Wissens werden, so muß dieß durch eine vom gemeinem Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muß

a) ein absolut-freies seyn, eben deßwegen, weil alles andere Wissen nicht frei ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen, also überhaupt ein Anschauen;

b) ein Wissen, dessen Objekt nicht von ihm unabhängig ist, also ein Wissen, das zugleich ein Produciren seines Objektes ist — eine Anschauung, welche überhaupt frei producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten eins und dasselbe ist.

Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produciren ihres Objekts erscheint, wo also das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellektuelle Anschauung genannt.

Eine solche Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht. (AS, vol. 1, pp. 436–437 [SW, I, vol. 3, pp. 368–369])

106. Só por si, o princípio de “A Study of Dionysus, the Spiritual Form of Fire and Dew,” o primeiro estudo de *Greek Studies*, é bastante revelador do que acabo de afirmar. É assim:

Writers on mythology speak habitually of the religion of the Greeks. In thus speaking, they are really using a mislead-

ing expression, and should speak rather of religions; each race and class of Greeks—the Dorians, the people of the coast, the fishers—having had a religion of its own, conceived of the objects that came nearest to it and were most in its thoughts, and the resulting usages and ideas never having come to have a precisely harmonised system, after the analogy of some other religions. The religion of Dionysus is the religion of people who pass their lives among the vines. As the religion of Demeter carries us back to the cornfields and farmsteads of Greece, and places us, in fancy, among a primitive race, in the furrow and beside the granary; so the religion of Dionysus carries us back to its vineyards, and is a monument of the ways and thoughts of people whose days go by beside the winepress, and under the green and purple shadows, and whose material happiness depends on the crop of grapes. For them the thought of Dionysus and his circle, a little Olympus outside the greater, covered the whole of life, and was a complete religion, a sacred representation or interpretation of the whole human experience, modified by the special limitations, the special privileges of insight or suggestion, incident to their peculiar mode of existence.

Now, if the reader wishes to understand what the scope of the religion of Dionysus was to the Greeks who lived in it, all it represented to them by way of one clearly conceived yet complex symbol, let him reflect what the loss would be if all the effect and expression drawn from the imagery of the vine and the cup fell out of the whole body of existing poetry; how many fascinating trains of reflexion, what colour and substance would therewith have been deducted from it, filled as it is, apart from the more awful associations of the Christian ritual, apart from Galahad's cup, with all the various symbolism of the fruit of the vine. That supposed loss is but an imperfect measure of all that the name of Dionysus recalled to the Greek mind, under a single imaginable form, an outward body of flesh presented to the senses, and comprehending, as its animating soul, a whole world of thoughts, surmises, greater and less experiences. (GS, pp. 9–10)

Considere-se ainda, no entanto, este outro, conhecido, passo do mesmo estudo:

To escape from his enemies Dionysus leaps into the sea, the original of all rain and springs, whence, in early summer, the women of Elis and Argos were wont to call him, with the singing of a hymn. And again, in thus commemorating Dionysus as

born of the dew, the Greeks apprehend and embody the sentiment, the poetry, of water. For not the heat only, but its solace — the *freshness* of the cup — this too was felt by those people of the vineyard, whom the prophet Melampus had taught to mix always their wine with water, and with whom the watering of the vines became a religious ceremony; the very dead, as they thought, drinking of and refreshed by the stream. And who that has ever felt the heat of a southern country does not know this poetry, the motive of the loveliest of all the works attributed to Giorgione, the *Fête Champêtre* in the Louvre; the intense sensations, the subtle and far-reaching symbolisms, which, in these places, cling about the touch and sound and sight of it? Think of the darkness of the well in the breathless court, with the delicate ring of ferns kept alive just within the opening; of the sound of the fresh water flowing through the wooden pipes into the houses of Venice, on summer mornings; of the cry *Acqua frésca!* at Padua or Verona, when the people run to buy what they prize, in its rare purity, more than wine, bringing pleasures so full of exquisite appeal to the imagination, that, in these streets, the very beggars, one thinks, might exhaust all the philosophy of the Epicurean.

Out of all these fancies comes the vine-growers' god, the *spiritual form* of fire and dew. (*GS*, pp. 27–28)

107. Michael G. Vater. "Introduction." In: F.W. J. Schelling. *Bruno or on the Natural and the Divine Principle of Things*. p. 17.

108. O cerne do argumento que Anselm defende é-nos transmitido pelo seguinte diálogo, entre ele e Alexander (outro dos interlocutores de *Bruno*):

ANSELM. Let us go one step farther, then. Tell me, should we not suppose that a type or model is prescribed to productive nature for all its products, and not just for the totality of its creatures, but for particular creatures as well? And that productive nature models both species and individuals upon these types?

ALEXANDER. This is evident, since we see not only different species of plants and animals expressing one and the same fundamental form, some more closely, others more remotely, but we see precisely the same design repeated in the individuals of a species.

ANSELM. Now if we call the living mirror in which all things are exemplified "archetypal nature," and the agent that stamps these exemplars upon substances "productive nature," tell me,

which of these two realms must we think of as subject to the law of time and to mechanics, archetypal or productive nature?

ALEXANDER. Not archetypal nature, it seems to me, for we must think of the archetype of each created being as forever identical and unchangeable, indeed as eternal. Hence archetypes are not in any way subject to time; neither are they generated nor can they be destroyed.

ANSELM. Thus it is that things within productive nature are subject to time and to the laws of mechanics, not voluntarily indeed, but as enslaved to futility. But those eternal archetypes of things are like the immediate offspring or sons of God, and so one of the sacred books [Romans 8:19] says, "Creation anxiously yearns for the glory of the sons of God," that is, the excellence of those eternal archetypes. For within archetypal nature or in God, all things are necessarily more splendid and more excellent than they are in themselves, since they are freed from the conditions of time. The created earth, for instance, is not the true earth, but only an image of the earth which is uncreated, unoriginated, and never to pass away. But the idea of earth also contains the ideas of all things that are included in it or that come into existence in it. So too, there is on earth no man nor beast nor plant nor stone whose likeness does not shine brighter in the living artistry and wisdom of archetypal nature than in its lifeless copy, the created world. Within this exemplary life, things never come into being nor will they ever perish, whereas their imaged life under the rule of time begins and ends, and not voluntarily or from agreement with the things' own natures, but constrained by the violence of external circumstances. (F.W.J. Schelling, *Bruno*, p. 125)

O que distingue a posição que Bruno (Schelling) assume face ao Platonismo deste argumento, é, na sua essência, o facto de ele discordar de que, como Alexander afirma, "archetypes are not... generated", bem como de que, como Anselm afirma, "within archetypal nature or in God," "things never come into being." Como Michael Vater afirma:

Bruno... assumes direction of the discussion, and immediately dissociates himself from the peculiarities of Anselm's way of thinking [...] He thus distances himself from Anselm's Platonism, and from the simple dichotomy of the eternal and the finite that the later's argument presumed. He admits, however, that the starting-point of his thought had been implicit in Anselm's treatment of the indifference of truth and beauty. Stated in its full generality, this is the idea of absolute identity,

an intrinsic identity of opposites prior to any distinction of opposites one from another. (Michael G. Vater. "Introduction." In: F.W. J. Schelling. *Bruno or on the Natural and the Divine Principle of Things*. p. 23)

109. Michael G. Vater. "Introduction." In: F.W. J. Schelling. *Bruno or on the Natural and the Divine Principle of Things*. p. 18.

110. F.W. J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. p. 115. "[D]as Subjekt [ist] in seiner reinen Wesentlichkeit als nicht — eine völlige Bloßheit aller Eigenschaften — ... ist... nur Es selbst, und so weit eine völlige Freiheit von allem Seyn und gegen alles Seyn." (AS, vol. 4, p. 517 [SW, I, vol. 10, p. 101])

111. Coleridge define "Imaginação primária" como "the living power and prime agent of all human perception... a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM." (S. T. Coleridge. *Biographia Literaria*. p. 167)

112. "[O]bjects (as objects)" tem referência aos objetos *qua* produção inconsciente por parte de Eu absoluto, o qual, em vista disso, em vista de carecer de consciência de si *qua* produtor, teria de intuir os próprios objetos na qualidade de *dado*. Isto é, na qualidade de heteronomia ou alteridade, de Não-Eu. Sendo essa a razão por que eles, objetos, haveriam de o confrontar na qualidade de entes objetivos ("as objects"), ao invés, pois, de na qualidade de entes subjetivos.

113. S.T. Coleridge. *Loc. cit.*

114. S. T. Coleridge. *Literary Remains*. Ed. H. N. Coleridge, London, 1836, vol. 1, pp. 22–23. Ap. H. W. Piper. *The Active Universe: Pantheism and the Concept of Imagination in the English Romantic Poets*. London, Athlone Press, 1962, p. 144.

Capítulo 6

1. Em vez de ir citando as palavras de Pater a que me estou a referir gradualmente, à medida que as for abordando, prefiro dar ao leitor aqui, de antemão, a totalidade do passo que constituem, de forma a que se lhe torne possível julgar melhor a razão ou a desrazão das afirmações e dos comentários, acerca desse mesmo passo, que me proponho iniciar.

2. Como Coleridge afirma, nas primeira e segunda das teses em que, no seu *Biographia Literaria*, condensa os fundamentos do Sistema do Idealismo Transcendental, de Schelling: "Truth is correlative to being. Knowledge without a correspondent reality is no knowledge; if we know, there must be somewhat known by us. To know is in its very essence a verb active. [...] We are to seek therefore for some absolute truth capable of communicating to other positions a

certainty which it has not itself borrowed; a truth self-ground, unconditional and known by its own light. In short, we have to find a somewhat which is, simply because it is.” (S. T. Coleridge. *Biographia Literaria*. pp. 149–150).

3. S.T. Coleridge. *Op. cit.*, p. 155.

4. A correção deste meu argumento, o qual aqui reitero, é de todo evidenciada pelas seguintes palavras de William Buckler:

...his criticism of the particular turning Coleridge had given to the concept of “organic form” as one-sided, unduly emphasizing art as a product over art as a process, was not a rejection of the concept of organic form itself, and he continued throughout his career to see form as organic in all artistic creation and to shape his own essays and fictions with an instinct for form that he continually sought to purify and strengthen. (*Op. cit.*, p. 48)

É que, se, na verdade, Pater recusou continuamente, contra o IDEALISMO ABSOLUTO em geral, que a identidade entre FORMA (conceito) e MATÉRIA (intuição) se configurasse identidade de índole ontológica, tal posição decorre da sua aceitação tácita, agora a favor da epistemologia de Kant, de que FORMA (conceito) e MATÉRIA (intuição) haverão de se configurar ent(e)itariamente heterogêneas uma com relação à outra, não obstante a terceira *Crítica* apresentar como condição *sine qua non* da experiência de BELEZA e de ARTE que ambas (forma e matéria) devam intersubjetivamente (ao invés de objetivamente) homogêneas ou indistintas uma da outra.

Helen Young, por exemplo, não se apercebeu, certamente, de quanto acabo de expor, com o resultado de não se ter apercebido de igual modo de que a “conceção clara” (“clear conception”) de MATÉRIA que Pater afirma ter de se encontrar presente no primeiro dos dois momentos em que divide o processo de criação artística (o momento de CONCEÇÃO e o momento de EXPRESSÃO) já implica adequação inicial (para não dizer “homogeneidade” ou “identidade”) entre conteúdo imaginativo e forma conceptual. Sendo que, se tal não tivesse efetivamente ocorrido, ela, Helen Young, jamais teria afirmado o seguinte:

...the alternation between two modes of thinking persists in Pater’s work. His account of the creative process places emphasis upon execution as succeeding conception in time, and therefore as separable from it. Granted previous clear conception, the business of the artist, he thinks, is refinement of form, — “erasing flaccid places”. He can not quite see that organic fusion is different from a one-to-one correspondence of units, because his mind wavers between the notion of a whole of

organized content, such as the British idealists were taking for the key to the universe, and that of a whole built up of numerical units in external relation. [...]

Moreover, just as Pater is confused by thinking that because form and matter are distinguishable, they are therefore separable, if not in the work of art itself, at least in the creation of it and in the enjoyment of it; so, conversely, when he is thinking of them as inseparable, he wishes them to be also indistinguishable. In striving to “get rid of” responsibility to the mere subject, to given incident or situation, as it exists outside the poem, the constant effort of art, Pater says, is to obliterate the distinction between form and matter.” (Helen Hawthorne Young. *Op. cit.*, pp. 56–57)

Sobretudo quando se dão a ler à luz de quanto venho de pôr em pauta, estas palavras fazem-nos saber, julgo, que há sido Helen Young, não Pater, quem se manteve incapaz de perceber quando se haverá de afirmar que “form and matter are distinguishable,” que é quanto Kant pressupõe ao considerar a actividade cognitiva, e quando, pelo contrário, se haverá de afirmar que “form and matter are... indistinguishable.” Isto é, quando, com Kant, se considerar *indiferença*, identidade ou homogeneidade entre uma e outra (forma e matéria) *qua* condição necessária a se estar em presença de FENÓMENO ESTÉTICO. É, pois, a se estar em presença de ARTE.

Acerca deste aspeto específico, mais virá, no último capítulo deste estudo.

5. Na tradução para português destas palavras de Pater (“fine-spun theory”), perde-se necessariamente o segundo-sentido que Pater, sem dúvida, mais terá tido em mente. Refiro-me ao sentido de “contar uma história bem contada,” que a expressão idiomática “to spin a yarn” expressa mais diretamente.

6. De acordo com a versão do MONISMO ESPIRITUALISTA que Coleridge recebeu de Schelling:

...since impenetrability is intelligible only as a mode of resistance, its admission places the essence of matter in an act or power which it possesses in common with spirit, and body and spirit are therefore no longer absolutely heterogeneous but may, without any absurdity, be supposed to be different modes or degrees in perfection of a common substratum. (*Op. cit.*, p. 74)

7. *Idem. Ibidem*, pp. 75–76.

8. Acerca do esquematismo (*Schematismus*) dos conceitos puros do entendimento, Kant escreve:

...pure concepts of understanding being quite heterogeneous from empirical intuitions, and indeed from all sensible intuitions, can never be met with in any intuition. [...] How, then, is the subsumption of intuitions under pure concepts, the *application* of a category to appearances, possible? [...]

Obviously there must be some third thing, which is homogeneous on the one hand with the category, and on the other hand with the appearance, and which thus makes the application of the former to the latter possible. This mediating representation must be pure, that is, void of all empirical content, and yet at the same time, while it must in one respect be *intellectual*, it must in another be *sensible*. Such a representation is the *transcendental schema*.

The concept of understanding contains pure synthetic unity of the manifold in general. Time, as the formal condition of the manifold of inner sense, and therefore of the connection of all representations, contains an *a priori* manifold in pure intuition. Now a transcendental determination of time is so far homogeneous with the category, which constitutes its unity, in that it is universal and rests upon an *a priori* rule. But, on the other hand, it is so far homogeneous with appearance, in that time is contained in every empirical representation of the manifold. Thus an application of the category to appearances becomes possible by means of the transcendental determination of time, which, as the schema of the concepts of understanding, mediates the subsumption of the appearances under the category. (CPuR, A 138–A 139. Kemp Smith, pp. 180–181)

...reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, [sind] ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die S u b s u m t i o n der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich...? [...].

Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits i n t e l l e k t u e l l, andererseits s i n n l i c h sein. Eine solche ist das t r a n s z e n d e n t a l e S c h e m a.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der

reinen Anschauung. Nun ist eine transzendente Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so fern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt. (*KrV*, A 138-A 139. *Werke*, vol. 3, pp. 187–188)

9. S.T. Coleridge. *Op. cit.*, p. 76. A citação, diz-nos Coleridge em nota, é de “All-over, Love”, de Cowley.

10. *Idem. Ibidem*, p. 85.

11. *Idem. Ibidem*, p. 87.

12. *Idem. Ibidem*, pp. 83–84.

13. Alfred William Benn. *Op. cit.*, vol. 1, p. 191.

14. Como Bernard Lightman afirma:

In its search for totality and completeness, reason unknowingly falls into all sorts of contradictions. Kant warns continually of its inherent tendency toward falsehood, error, and illusion. But reason is also capable of guarding against deception. “The transcendental dialectic,” Kant states, “will therefore content itself with exposing the illusion of transcendent judgments, and at the same time taking precautions that we be not deceived by it”. This is still a somewhat negative definition of reason’s powers, but the purpose of *The Critique of Pure Reason* is largely negative and critical, because Kant’s whole point in this work is to demonstrate the limited scope of pure or speculative reason. Kant viewed the first critique as clearing the ground for the second critique, which deals with practical reason, and it is in this realm that reason becomes constitutive by assuming a positive role. Practical reason could actively determine moral law or synthetic a priori judgments such as the ideas of freedom and the categorical imperative .

[...] Kant conceives of the noumenal world (which he equates with the intelligible world and the realm of freedom and practical reason) as a platform from which we may interpret existence. Yet we cannot see behind the platform, nor does the platform enable us to transcend existence totally. We must never forget that we are a finite part of the physical world. [...]

Kant’s whole approach to theology was viewed with suspicion by the orthodox. Nevertheless... [some believed] that

elements of the critical philosophy could be pressed into service by Christian theologians with great success. The defense of conservative Christianity through the adoption of weapons drawn from thinkers perceived to be unorthodox has not been an uncommon occurrence in the history of Christian theology. [...]

....[the] type of scepticism that attempts to defend established Christianity by claiming that absolute knowledge is unattainable...[,] usually referred to as fideism, bases all certainty on faith and attempts to demonstrate that, independent of faith, sceptical doubts can be raised about any claims to knowledge or truth found through the rational faculty. Fideism covers a broad spectrum of views concerning the relation between faith and reason. A fideist of the extreme right would advocate a blind faith or unquestioning acceptance of some revealed truth while denying to reason any capacity to reach the truth. But a more moderate fideist would set faith above reason or take the position that once certain truths are taken on faith then reason has a valid role in clarifying our beliefs and adding to our knowledge. In dealing with the correct attitude toward God, fideists might deny that knowledge of God is possible but nevertheless state that through faith we can affirm our belief in his existence. (Bernard Lightman. *Op. cit.*, pp. 52–54)

15. S.T. Coleridge. *Op. cit.*, pp. 112–113.

16. *Idem. Ibidem*, p. 84.

17. *Idem. Ibidem*, pp. 113–114.

18. *Idem. Ibidem*, p. 84.

19. *Idem. Ibidem*, p. 85.

20. *Idem. Ibidem*, p. 86.

21. *CPuR*, A 120–A 121. Kemp Smith, p. 144.

Weil... jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüte an sich zerstreuet und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nötig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen.... Die Einbildungskraft soll... das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d.i. apprehendieren.

Es ist aber klar, daß selbst diese Apprehension des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjektiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüber

zu rufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen.... (KrV, A 120–A 121. Werke, vol. 3, p. 176)

22. CPuR, A 170. Kemp Smith, p. 204.

Alle Erscheinungen überhaupt sind... kontinuierliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches... durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. (KrV, A 170. Werke, vol. 3, p. 211)

23. Como Kant afirma:

Every intuition contains in itself a manifold which can be represented as a manifold only in so far as the mind distinguishes the time in the sequence of one impression upon another; for each representation, *in so far as it is contained in a single moment*, can never be anything but absolute unity. In order that unity of intuition may arise out of this manifold (as is required in the representation of space) it must first be run through, and held together. This act I name the *synthesis of apprehension*, because it is directed immediately upon intuition, which does indeed offer a manifold, but a manifold which can never be represented as a manifold, and as contained *in a single representation*, save in virtue of such a synthesis.

This synthesis of apprehension must also be exercised *a priori*, that is, in respect of representations which are not empirical. For without it we should never have *a priori* the representations either of space or of time. They can be produced only through the synthesis of the manifold which sensibility presents in its original receptivity. We have thus a pure synthesis of apprehension. (CPuR, A 99–A 100. Kemp Smith, pp. 131–132)

Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn, als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zusammennehmung desselben notwendig, wel-

che Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann.

Diese Synthesis der Apprehension muß nun auch a priori, d.i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sein, ausgeübet werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. Also haben wir eine reine Synthesis der Apprehension. (KrV, A 99–A 100. Werke, vol. 3, pp. 162–163)

24. Leonard P. Wessell, Jr. *Op. cit.*, p. 124.

25. F. W. J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. pp. 46–47.

Cartesius wollte... einen Punkt finden, wo Denken oder Vorstellen (denn Er unterscheidet beides nicht) und Seyn unmittelbar in eins zusammenfallen — und diesen glaubte er durch seyn *Cogito ergo sum* gefunden.... Im *Cogito ergo sum* glaubte Cartesius Denken und Seyn als unmittelbar identisch erkannt zu haben. [...] Die Meinung des Cartesius ist also, das *Sum sey* in dem *Cogito* eingeschlossen, in ihm schon mitbegriffen und ohne weitere Vermittlung gegeben. [...] Das Denken ist also nur eine Bestimmung oder eine Art und Weise des Seyns.... Das in dem *cogito* begriffene *sum* heißt also nur: *sum qua cogitans*, ich bin als denkend, d. h. in dieser bestimmten Art des Seyns, welche denken genannt wird, und die nur eine andere Art zu seyn ist als z. B. die des Körpers, dessen Art zu seyn darin besteht, daß er den Raum erfüllt, d. h. von diesem Raum, den er einnimmt, jeden andern Körper ausschließt. Das in dem *cogito* eingeschlossene *sum* hat also nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, sondern nur die Bedeutung eines "Ich bin auf gewisse Weise", nämlich eben als denkend, in dieser Art zu seyn, welche man denken nennt. (AS, vol. 4, pp. 425–426 [SW, I, vol. 10, pp. 9–10])

26. *Idem. Ibidem*, p. 58

Das Ding, das denkt, und das Ding, das ausgedehnt ist, sind ihm... zwei Dinge, die sich gegenseitig ausschließen und nichts miteinander gemein haben; das ausgedehnte Ding ist das völlig entgeistete, geist-lose; hinwiederum ist das Geistige das

schlechterdings immaterielle; das Ausgedehnte ist bloßes Neben- und Außereinanderseyn, reine Zerfallenheit, die, inwiefern sie gleichwohl als zusammengehalten erscheint, wie in den körperlichen Dingen, nicht durch ein inneres und demnach geistiges Princip, sondern nur durch äußeren Druck und Stoß zusammengehalten ist. Das ausgedehnte Ding besteht aus Theilen, die sich schlechterdings äußerlich sind, diesen Theilen selbst fehlt ein innerlich bewegendes Princip, also jede innere Bewegungsquelle. Alle Bewegung beruht auf Stoß, d. h. sie ist rein mechanisch. Wie in der Materie nichts von Geist, so ist nach Cartesius hinwiederum in dem Geist nichts der Materie Verwandtes, das in der Materie Seyende nicht ein nur auf andere Art Seyendes, sondern ein *toto genere* Verschiedenes, beide sind außer aller Berührung, zwei ganz disparate Substanzen, zwischen denen eben darum auch keine Gemeinschaft möglich ist.

Zwei Dinge, die schlechterdings nichts miteinander gemein haben, können auch nicht aufeinander wirken. ...wie können dennoch Körper und Geist so vieles gemeinschaftlich thun und gemeinschaftlich leiden? (AS, vol. 4, pp. 441–442 [SW, I, vol. 10, pp. 25–26])

27. O qual (Leibniz) afirmou que toda a substância haveria de ser sede de atividade essencial que lhe garantisse unidade (identidade) ao longo de todo o seu devir. Trata-se, é óbvio, de unidade que é passível de ser considerada quer *qua* unidade lógica de índole analítica, entre o SUJEITO e os seus PREDICADOS, quer *qua* unidade ontológica, entre a SUBSTÂNCIA e os seus ATRIBUTOS. Sendo que, do ponto de vista de tal unidade, a substância apenas haveria de se alterar, com o resultado de permanecer idêntica no decurso de suas alterações (*qua* unidade-na-diversidade), enquanto os respetivos atributos haveriam de *perecer* no decurso do devir da própria substância, e, por conseguinte, haveriam de *dar lugar* sucessivamente a novos atributos. (Cf. Bertrand Russell. *The Philosophy of Leibniz*. London, Routledge, 1992, pp. 44 ss.)

28. F.W.J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. pp. 48–49, 56, 59–60.

Weil die Vorstellungen keine Bürgschaft in sich selbst, so bedarf er eines Bürgen für die Wahrheit seiner Vorstellungen von Außendingen — hier sucht er aus dem Subjektiven ins Objektive zu kommen (metabasis) — diesen Bürgen findet er in Gott, dessen Daseyn... dann vorher bewiesen seyn muß.

[...]

Im Fortgang seiner Betrachtungen stellte er nun zwar auf die Art, wie ich gezeigt, indem er Gott als einen wahren

Deus ex machina herbeirief, und im Vertrauen, daß Gott als das wahrhafteste Wesen uns mit der Körperwelt nicht als mit einer bloßen Phantasmagorie täuschen könne....

[...]

...bei Gelegenheit jedes Eindrucks, den materielle Dinge auf unsern Körper hervorbringen, tritt der Schöpfer selbst ins Mittel und bringt die entsprechende Vorstellung in der Seele hervor; die Seele für sich selbst wäre unzugänglich für alle äußeren oder materiellen Eindrücke, nur Gott vermittelt, daß meine Seele eine Vorstellung von körperlichen Dingen hat. Dieß ist also... nicht eine wesentliche, sondern nur eine accidentelle oder occasionelle Einheit zwischen Materie und Geist. An sich bleiben beide untereinander. (AS, vol. 4, pp. 429, 439–440, 443–444 [SW, I, vol. 10, pp. 13, 23–24, 27–28])

29. G.W.F. Hegel. *Lectures on the History of Philosophy*. Trad. E. S. Haldane e Francis H. Simson, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, vol. 3, pp. 250–251.

[Die Seele] gehört dem Denken, der... [Leib] der Ausdehnung an: beide sind Substanz, keines bedarf des Begriffs des anderen; also ist Seele und Leib unabhängig voneinander. Sie können keinen direkten Einfluß aufeinander haben. [...] Den physischen Einfluß beider hat Cartesius... konsequenterweise geleugnet.... Descartes hat das Spirituelle, Intellektuelle festgesetzt. ...dar- auf gründet er das Bestehen des Geistes für sich. Nun ist das Mittelding, die Verbindung anzugeben von dem Abstrakten und dem Außerlichen, dem Einzelnen. Dies bestimmt nun Cartesius danach, daß er zwischen beiden setzt das, was den Grund ihrer Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung. Ihre Veränderungen korrespondieren miteinander: habe ich Triebe, Vorsatz, so wird er leiblich; dies Entsprechen ist bewirkt durch Gott. [...] Cartesius sagt von Gott, er ist eben die Wahrheit der Vorstellung. Insofern ich richtig, konsequent denke, so entspricht dem etwas Reales; der Zusammenhang davon ist Gott. Gott ist die vollkommene Identität beider Gegen- sätze; da ist die Einheit der Idee, des Begriffs und des Realen. ...in den endlichen Dingen ist diese Identität unvollkommen. (Werke, vol. 20, pp. 156–157)

30. Para tornar claro de antemão o que acabo de afirmar, cito aqui as seguintes palavras de Bertrand Russell: "The necessity of substance in the sense of a subject of change has been pointed out by Kant... But to Kant, this subject is as phenomenal as its predicates." (*Op. cit.*, p. 42)

31. Bertrand Russell. *Op. cit.*, p. 42.

32. Como Bertrand Russell afirma: “All my states and their connections have always been in the notion of that subject which is I.” (*Op. cit.*, p. 43)

33. Como Bertrand Russell afirma: “the nature of substance consists in... [a] regulated tendency, from which phenomena are born in order.” (*Op. cit.*, p. 44)

34. De acordo com Leibniz, “Activity... is an attribute which must belong to the subject of changing states”; “Without a force of some duration, no created substance would remain numerically the same”, “for without activity a substance would cease to have new attributes at new moments of time, and would thus cease to exist.” (Bertrand Russell. *Op. cit.*, pp. 44, 45–46)

De acordo com Descartes, o que faz que a substância possua novos atributos em novos tempos e, por esse modo, atualize constantemente a sua unidade conceptual e substancial é, por outro lado, intervenção ou atividade divina. Como se pode ler na “Terceira Meditação”:

...encore que je puisse supposer que peut-être j’ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurais pas pour cela éviter... connaître qu’il est nécessaire que Dieu soit l’auteur de mon existence. Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu’un peu auparavant j’ai été, il ne s’ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n’est qu’en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c’est-à-dire me conserve.

En effet, c’est une chose bien claire et bien évidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps), qu’une substance, pour être conservée dans tous les moments qu’elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n’était point encore. René Descartes. *Méditations Métaphysiques*. Ed. Jean-Marie Beyssade e Michelle Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, p. 123)

Para Descartes, portanto, o que, em cada novo momento do constante processo de recriação de cada substância, haverá de atualizar a potencialidade conceptual da própria substância haverá de ser força ou atividade divina. Com o resultado de cada substância haver de possuir, em cada novo momento do seu devir, unidade (identidade) necessária não só de índole conceptual (formal), mas também de índole ontológica (material). Sendo, porquanto, que a concepção epistemológica de REALIDADE que vimos Pater defender em “Coleridge’s Writings”

não poderia estar mais afastada da concepção cartesiana de REALIDADE FORMAL OBJETIVA, a qual foi adotada pelo RACIONALISMO em geral.

35. F.V.V.J. Schelling. *On the History of Modern Philosophy*. p. 48.

Cartesius... wurde... Ursache, daß diese Frage: ob unsern Vorstellungen von den äußern Dingen in der That etwas entspreche, für geraume Zeit als Hauptfrage in der Philosophie betrachtet wurde. (AS, vol. 4, pp. 428—429 [SW, I, vol. 10, pp. 12—13])

36. Emanuele Severino. *Op. cit.*, p. 83.

37. Leonard P.Wessel, Jr. *Op. cit.*, p. 30.

38. *Idem. Ibidem*, p. 33.

39. G. H. R. Parkinson. "Philosophy and Logic." In: Nicholas Jolley, ed. *Op. cit.*, pp. 206—207.

40. *Idem. Ibidem*, pp. 208, 209.

41. Leonard P.Wessel, Jr. *Op. cit.*, 31.

42. *Idem. Ibidem*, p. 32.

43. Bertrand Russell. *Op. cit.*, p. 54.

44. *Idem. Ibidem*, p. 60.

45. *Idem. Ibidem*.

46. G. H. R. Parkinson. *Loc. cit.*, pp. 211—212.

47. Leonard P.Wessel, Jr. *Op. cit.*, 43.

48. *Idem. Ibidem*, pp. 34—35.

49. A minha preocupação com tornar de todo evidente, neste estudo, a circunstância de a epistemologia que Pater esposou ser antagonista à epistemologia do sistema de Schelling, em particular, e do IDEALISMO ABSOLUTO, em geral, poderá parecer, depois de quanto expus no capítulo anterior, preciosismo desnecessário.

Quem tenha lido *Walter Pater und seine Verhältnis zur deutschen Literatur*, terá deparado com indícios dessa circunstância na afirmação, ali expressa por Hans Proesler, de que Pater jamais adquiriu conhecimento do pensamento de Schelling directamente, através de leitura das páginas originais da obra deste, mas sim, pelo contrário, através da intermediação de Coleridge (cujo plágio das ideias do autor de *Filosofia da Arte*, na sua *Biographia Literaria*, é de conhecimento geral): "Coleridge... [scheint größtenteils] den Vermittler gespielt zu haben, ohne daß Pater auf die Urquelle selbst zurückgegangen wäre"; "Schließlich läßt sich... noch nicht einmal eindeutig feststellen, ob Pater... ein Werk Schellings jemals in Händen gehabt hat". (Hans Proesler. *Op. cit.*, p. 87)

De qualquer modo, a preocupação (minha) a que me refiro não constitui de todo preciosismo desnecessário, uma vez que, como temos visto acontecer com relação a Kant, Pater frequentemente *desdenha*, ao longo da sua obra, para melhor e mais clandestinamente poder *comprar*. À qual é atitude que se coaduna perfeitamente com

o facto evidente de que ele sempre se “comportou... face a qualquer doutrina filosófica, como eclético, e se deixou estimular apenas pelos aspetos que lhe pareceram poéticos ou sugestivos.” (“So verhielt er sich allen philosophischen Lehren gegenüber durchweg als Eklektiker und nahm nur solche Anregungen auf, die ihm poetisch oder suggestiv erschienen.” — Hans Proesler. *Op. cit.*, p. 87).

Na verdade, ocorre, porém, que, apesar da recusa das ideias de Schelling que vimos Pater ter mantido, se torna possível encontrar na sua obra, mais concretamente em *Marius the Epicurean*, pontos de vista ou estruturas narrativas que, julgo, resultaram, com consequências importantes, de apropriação e modificação de certos pressupostos filosóficos schellinguianos.

Este não é o lugar para tratar desse aspeto específico da obra de Pater, em geral, e, em particular, de *Marius the Epicurean*. Limitar-me-ei, pois, a explicitar aqui o que se segue.

A semelhança do que ocorre com a *short-story* “The Child in the House,” *Marius the Epicurean* configura-se *Bildungsroman* que expressa sobretudo preocupação com contar “the story of his [Pater’s] spirit... that process of brain-building by which we are, each one of us, what we are.” (MS, p. 173) Essa preocupação, que ressurge de forma mais evidente sobretudo em *Gaston de Latour* e “An English Poet,” tem sido interpretada como efeito, em Pater, do uso por Locke do conceito *TABULA RASA* e da teoria da ASSOCIAÇÃO DE IDEIAS. Porém, se tal interpretação poderá efetivamente valer com relação a “The Child in the House”, o mesmo não se verificará, julgo, com relação a *Marius*.

Ali, de modo que, por força, me levaria muito tempo a demonstrar, a influência que se deixa detetar em primeira instância é — estou disso convencido — a influência do pensamento de Schelling, do ponto de vista do qual, precisamente, toda a filosofia haverá de consistir em revelar e descrever “[the] process of brain-building” via de que *Mente Cósmica* teria evoluído de inteligência absoluta inconsciente a inteligência autoconsciente e livre. Tratando-se, aqui, de processo de evolução entre cujos diferentes *momentos* haveria de se contar, por força, o da REFLEXÃO, *qua* estado de inteligência finita (de confronto com mundo objetivo e, por isso, heterónimo) via do qual, enquanto parte do Absoluto, “we are, each one of us, what we are”. Como o próprio Schelling afirma:

If philosophy’s first construction is the imitation of an original, all its constructions will likewise be merely such imitations. So long as the self is apprehended in its original evolution of the absolute synthesis, there is only one series of acts, that of the original and necessary acts of the self; as soon as I interrupt this evolution, and freely project myself back to its starting-point, there arises for me a new series, in which what

was necessary in the first series is now free. The former is the original, the later the copy or imitation. If the second series contains no more and no less than the first, the imitation is perfect, and a true and complete philosophy is engendered. In the opposite case, the result is a false and incomplete one.

Philosophy as such is therefore nothing else but the free imitation, the free recapitulation of the original series of acts into which the one act of self-consciousness evolves. In relation to the second, the first series is real, while the second is ideal in regard to the first. It seems unavoidable that an element of choice should enter into the second series, for it is freely begun and continued, but the choice should be merely formal, and not determine the content of the act.

Philosophy, since its object is the original genesis of consciousness, is the sole science in which this twofold series occurs. In every other science there is but one series. Now philosophical talent does not in fact consist merely in the capacity for freely repeating the series of original acts; it lies chiefly in again becoming aware, in the course of this free repetition, of the original necessity of those acts. (F.W.J. Schelling. *System of Transcendental Idealism* (1800). pp. 48–49)

Wenn die erste Konstruktion der Philosophie Nachahmung einer ursprünglichen ist, so werden alle ihre Konstruktionen nur solche Nachahmungen seyn. Solange das Ich in der ursprünglichen Evolution der absoluten Synthesis begreifen ist, ist nur Eine Reihe von Handlungen, die der ursprünglichen und notwendigen; sobald ich diese Evolution unterbreche, und mich freiwillig in den Anfangspunkt der Evolution zurückversetze, entsteht mir eine neue Reihe, in welcher frei ist, was in der ersten notwendig war. Jene ist das Original, diese die Copie oder Nachahmung. Ist in der zweiten Reihe nicht mehr und nicht weniger als in der ersten, so ist die Nachahmung vollkommen, es entsteht eine wahre und vollständige Philosophie. Im entgegensezten Falle entsteht eine falsche und unvollständige.

Philosophie überhaupt ist also nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Akt des Selbstbewußtseyns sich evoluirte. Die erste Reihe ist in Bezug auf die zweite reell, diese in Bezug auf jene ideell. Es scheint unvermeidlich, daß in die zweite Reihe Willkür sich einmischte, denn die Reihe wird frei begonnen und fort geführt, aber die Willkür darf nur formell seyn, und nicht den Inhalt der Handlung bestimmen.

Die Philosophie, weil sie das ursprüngliche Entstehen des Bewußtseyns zum Objekt hat, ist die einzige Wissenschaft, in welcher jene doppelte Reihe ist. In jeder andern Wissenschaft ist nur Eine Reihe. Das philosophische Talent besteht nun eben nicht allein darin, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, sondern hauptsächlich darin, sich in dieser freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Notwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden. (AS, vol. I, pp. 465–466 [SW, I, vol. 3, p. 397–398])

Em *Marius*, de forma que ainda não terá sido compreendida e que, infelizmente, não posso provar aqui, o NARRADOR assume o lugar de Eu *absoluto* que, contrariamente ao Eu absoluto, ou cósmico, que Schelling postulou, se configura artista supremo apenas do universo *Marius the Epicurean* — síntese absoluta de FORMA e de MATÉRIA, — bem como apenas imaginativamente. Porquanto, *positivamente* (*setzlich*).

Por seu lado, MARIUS compartilha da identidade desse mesmo Eu na qualidade relativa de autolimitação empírica, e, porquanto, ora na qualidade de tese, ora na qualidade de antítese.

Marius the Epicurean configura-se, pois, narração do processo de “brain-building” via do qual *Marius (Pater)* há atingido *ab initio* a autoconsciência sintética do narrador (*Pater*) via de sucessivamente evoluir da condição de Eu tético à condição de Eu antitético, e vice-versa.

No princípio da obra, por conseguinte, MARIUS compartilha já formalmente da consciência unitária do NARRADOR. Isto é, configura-se já consciência que, “freely project[ing]... [himself] back to its starting-point” (no dizer de Schelling), revive uma a uma as etapas de sua “evolução original”, *qua* evolução via de que há devindo Eu autoconsciente. Ou seja, via de que há devindo conhecedor de si simultaneamente *qua* produtor e produto, *qua* identidade sintética entre identidade (idealidade) e não-identidade (*realidade*) dialéticas. Com o resultado de a narrativa *Marius the Epicurean* se dar a ler tanto unitariamente (*qua* forma) quanto diversamente (*qua* matéria); tanto sob o aspeto de SÍNTESE (absoluta) quanto sob o aspeto de ANÁLISE (relativa). E, pois, sob o aspeto, neste segundo caso, de relato (*portrait*) de EU a seguir a relato (*portrait*) de EU, de “copy or imitation” a seguir a “copy or imitation” “of the original and necessary acts of the self” (de novo, no dizer de Schelling).

Em *Marius*, portanto, a negação de IDEALISMO de *estirpe* ABSOLUTA (que a personagem *Marius* faz sua no decurso da re-produção figurativa da série original dos atos necessários da sua *existência*) ocorre *qua momento* tético de substrato biográfico mental de índole sintética — o qual (substrato), por conseguinte, também inclui a oposição ou antítese desse mesmo *momento* (a afirmação de IDEALISMO de *estirpe*

ABSOLUTA), e se configura, sendo assim, pelo lado da sua totalidade ou unidade formal, identidade (Eu sintético) entre identidade *positiva* (Eu tético) e identidade *opositiva* (Eu antitético).

Considere-se como exemplo da NEGAÇÃO que venho de re-ferir, da negação de IDEALISMO de *estirpe* ABSOLUTA ou SCHELLINGUIANA, o seguinte passo, que dialeticamente se constitui, pois, expressão (à semelhança da “Conclusão”) de AFIRMAÇÃO de IDEALISMO de *estirpe* RELATIVA OU KANTIANA:

In this way, for Marius, under the guidance of that old master of decorous living [Aristipo de Cirene], those eternal doubts as to the *criteria* of truth reduced themselves to a scepticism almost drily practical, a scepticism which developed the opposition between things as they are and our impressions and thoughts concerning them — the possibility, if an outward world does really exist, of some faultiness in our apprehension of it — the doctrine in short, of what is termed “the subjectivity of knowledge.” That is a consideration, indeed, which lies as an element of weakness, like some admitted fault or flaw, at the very foundation of every philosophical account of the universe; which confronts all philosophies at their starting, but with which none have really dealt conclusively, some perhaps not quite sincerely; which those who are not philosophers dissipate by “common,” but unphilosophical, sense, or by religious faith. The peculiar strength of Marius was, to have apprehended this weakness on the threshold of human knowledge, in the whole range of its consequences. Our knowledge is limited to what we feel, he reflected: we need no proof that we feel. But can we be sure that things are at all like our feelings? Mere peculiarities in the instruments of our cognition, like the little knots and waves on the surface of a mirror, may distort the matter they seem but to represent. Of other people we cannot truly know even the feelings, nor how far they would indicate the same modifications, each one of a personality really unique, in using the same terms as ourselves; that “common experience,” which is sometimes proposed as a satisfactory basis of certainty, being after all only a fixity of language. But our own impressions! — The light and heat of that blue veil over our heads, the heavens spread out, perhaps *not* like a curtain over anything! — How reassuring, after so long a debate about the rival *criteria* of truth, to fall back upon direct sensation, to limit one’s aspirations after knowledge to that! (MEI, pp. 137–139)

E, agora, considere-se como exemplo de *aproximação* a NEGAÇÃO de tal NEGAÇÃO, a negação da negação de IDEALISMO de *estirpe*

ABSOLUTA ou SCHELLINGUIANA, o seguinte passo, que dialeticamente se constitui, por conseguinte, expressão de *aproximação* a AFIRMAÇÃO de IDEALISMO de *estirpe* ABSOLUTA OU SCHELLINGUIANA:

“There have been occasions, certainly, when I have felt that if others cared for me as I cared for them, it would be, not so much a consolation, as an equivalent, for what one has lost or suffered: a realised profit on the summing up of one’s accounts: a touching of that absolute ground amid all the changes of phenomena, such as our philosophers have of late confessed themselves quite unable to discover. In the mere clinging of human creatures to each other, nay! in one’s own solitary self-pity, amid the effects even of what might appear irredeemable loss, I seem to touch the eternal. Something in that pitiful contact, something new and true, fact or apprehension of fact, is educed, which, on a review of all the perplexities of life, satisfies our moral sense, and removes that appearance of unkindness in the soul of things themselves, and assures us that not everything has been in vain.

“And I know not how, but in the thought thus suggested, I seem to take up, and re-knit myself to, a well-remembered hour, when by some gracious accident — it was on a journey — all things about me fell into a more perfect harmony than is their wont. Everything seemed to be, for a moment, after all, almost for the best. Through the train of my thoughts, one against another, it was as if I became aware of the dominant power of another person in controversy, wrestling with me. I seem to be come round to the point at which I left off then. The antagonist has closed with me again. A protest comes, out of the very depths of man’s radically hopeless condition in the world, with the energy of one of those suffering yet prevailing deities, of which old poetry tells. Dared one hope that there is a heart, even as ours, in that divine ‘Assistant’ of one’s thoughts — a heart even as mine, behind this vain show of things!” (ME2, pp. 183–185)

Na vida e na obra de Pater, a NEGAÇÃO de IDEALISMO de *estirpe* ABSOLUTA OU SCHELLINGUIANA, que dialeticamente se configura AFIRMAÇÃO de IDEALISMO de *estirpe* RELATIVA OU KANTIANA, ocorre, portanto, como antítese no seio sintético (tético-antitético) de seu ceticismo crítico. Isto é, de seu ceticismo cético de si mesmo. Ainda que a própria obra de Pater *insista* muito mais em se nos dar a ler na qualidade de NEGAÇÃO absoluta de tal IDEALISMO, do que em se nos dar a ler na qualidade sintética de NEGAÇÃO—AFIRMAÇÃO dialéticas deste último (IDEALISMO).—

Assim justificando de todo a preocupação (minha) que se encontra na origem da presente nota.

Quanto acabo de explicitar significa, por outras palavras, que a obra de Pater nos confronta muito mais com “train of... thoughts” em que pensamentos opostos *ocorrem* um após o outro (um em desvinculação do outro), do que com “train of... thoughts” em que pensamentos opostos se mantêm um a par do outro, em tensão dialética, “one against another”. Com a consequência de ela, obra de Pater, facilmente nos conduzir ao erro de perder de vista “The antagonist” — “the dominant power of another person in controversy” — “wrestling with [Pater]”.

Na verdade, quase se poderá afirmar sem incorrer em erro, que *apenas Marius the Epicurean* nos dá a vislumbrar a UNIDADE SINTÉTICA (a *discordia concors* entre TESE e ANTÍTESE) a que me tenho referido. A qual, significativamente, se constitui unidade estética *hasteada* sob a égide da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Já que assume o aspeto específico de “supreme, artistic view of life”, (*REN*, p. 229) e, porquanto, se configura *visão* que devém SUSPENSÃO DE JUÍZO (conceptual) em resultado de devir *visão* de FINALIDADE SEM FIM (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*), *mirada* determinada por “transcendental disinterestedness” (no dizer de “Coleridge’s Writings”). Eis (de novo) notícia de tal *visão* estético-sintética:

Revelation, vision, the discovery of a vision... through all his alternations of mind, by some dominant instinct, determined by the original necessities of his own nature and character, he had always set that above the *having*, or even the *doing*, of anything. [...] And how goodly had the vision been! — one long unfolding of beauty and energy in things, upon the closing of which he might gratefully utter his “*Vixi!*” [...] Throughout that elaborate and lifelong education of his receptive powers, he had ever kept in view the purpose of preparing himself towards possible further revelation some day — towards some ampler vision, which should take up into itself and explain this world’s delightful shows, as the scattered fragments of a poetry, till then but half-understood, might be taken up into the text of a lost epic, recovered at last. At this moment, his unclouded receptivity of soul, grown so steadily through all those years, from experience to experience, was at its height; the house ready for the possible guest; the tablet of the mind white and smooth, for whatsoever divine fingers might choose to write there. [...] Surely, the aim of a true philosophy must lie, not in futile efforts towards the complete accommodation of man to the circumstances in which he chances to find himself, but in the maintenance of a kind of candid discontent, in the face

of the very highest achievement; the unclouded and receptive soul quitting the world finally, with the same fresh wonder with which it had entered the world still unimpaired, and going on its blind way at last with the consciousness of some profound enigma in things, as but a pledge of something further to come. (ME2, pp. 218–220)

50. Do ponto de vista do IDEALISMO ABSOLUTO, como Schelling afirma em *Bruno*, pela voz de Bruno, “every single thing exhibits the whole universe, each in its own way.” (F.W.J. Schelling. *Bruno*. p. 166) E, como Michael G. Vater faz ver: “The version of Leibniz’s monadology that Anselm later presents [pp. 210–214] is meant to expand upon this point. For every phenomenal individual is but a limited point of view for intuiting the absolute, a perspectival interpretation of the totality of things. An individual exists within appearance only to the extent that it is a deficient translation of the organic interrelatedness of things within the absolute idea.” (*Idem. Ibidem*, p. 46)

51. F.W.J. Schelling. *Bruno*. p. 142.

52. *Idem. Ibidem*, p. 146.

53. Michael G. Vater, ed. “Introduction.” In: F.W.J. Schelling. *Bruno or on the Natural and the Divine Principle of Things*. p. 31.

54. F.W.J. Schelling. *Bruno*. p. 159.

55. Michael G. Vater, ed. “Introduction.” In: F.W.J. Schelling. *Bruno or on the Natural and the Divine Principle of Things*. p. 39.

56. F.W.J. Schelling. *Bruno*. p. 159.

57. *Idem. Ibidem*, p. 150.

58. *Idem. Ibidem*.

59. Michael G. Vater, ed. “Introduction.” In: F.W.J. Schelling. *Bruno or on the Natural and the Divine Principle of Things*. p. 33.

60. F.W.J. Schelling. *Bruno*. p. 151.

61. F.W.J. Schelling. *System of Transcendental Idealism (1800)*. p. 46.

Wenn wir das objektive Ich (die Thesis) also absolute Realität vorstellen, so wird das ihm Entgegengesetzte absolute Negation seyn müssen. Aber absolute Realität ist eben deswegen, weil sie absolut ist, keine Realität, beide Entgegengesetzte also sind in der Entgegensetzung bloß ideell. (AS, vol. I, p. 462 [SW, I, vol. 3, p. 394])

62. *Idem. Ibidem*, p. 36. “[U]nedliche Thätigkeit”; “Das Ich ist ursprünglich reines ins Unendliche gehendes Produziren”. (AS, vol. I, p. 448 [SW, I, vol. 3, p. 380])

63. *Idem. Ibidem*, p. 49. "Das Selbstbewußtseyn (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Thätigkeiten." (AS, vol. 1, p. 466 [SW, I, vol. 3, p. 398])

64. *Idem. Ibidem*, "[D]ie reale, objektive, begrenzbare [Thätigkeit]"; "die ideelle, subjektive, unbegrenzbare [Thätigkeit]". (AS, vol. 1, p. 466 [SW, I, vol. 3, p. 398])

65. *Idem. Ibidem*, p. 52. "Bliebe das Ich bei jener ersten Construction stehen... so wäre das Ich leblose Natur, ohne Empfindung und ohne Anschauung." (AS, vol. 1, p. 469 [SW, I, vol. 3, p. 401])

66. F.W.J. Schelling. *System of Transcendental Idealism* (1800). p. 50.

Since... there is an infinite conflict in self-consciousness, the one absolute act we start from contains — united and condensed — an infinity of actions whose total enumeration forms the content of an infinite task.... So philosophy can enumerate only those actions which constitute epochs, as it were, in the history of self-consciousness, and establish them in their interrelations with one another.

Da... im Selbstbewußtseyn ein unendlicher Widerstreit ist, so ist in dem Einen absoluten Akt, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit von Handlungen, welche ganz zu durchschauen Gegenstand einer unendlichen Aufgabe ist.... Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseyns gleichsam Epoche machen, auszählen, und in ihrem Zusammenhang miteinander ausstellen. (AS, vol. 1, p. 466 [SW, I, vol. 3, p. 398])

67. *Idem. Ibidem*, pp. 102–103.

[Das Ich] fühlt sich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewußtseyns, in den es nicht zurückkehren kann. [...] Das Gefühl dieses Zurück-getriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, ist das Gefühl der Gegenwart. Das Ich findet sich also im ersten Moment seines Bewußtseyns schon in einer Gegenwart begriffen.

Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit in Thätigkeit gedacht. (AS, vol. 1, pp. 533–534 [SW, I, vol. 3, pp. 465–466])

68. Christian Dubois, trad. "Présentation." In: F.W.J. Schelling. *Le Système de L'Idéalisme Transcendental*. Louvain, Peeters, s.d., pp. xxxvi–xxxvii.

69. Como o próprio Schelling afirma: “All intuition is in principle intellectual, and hence the objective world is merely the intellectual world appearing under restrictions.” (F.W.J. Schelling. *System of Transcendental Idealism* (1800). p. 98) “Alle Anschauung ist in ihrem Princip intellektuelle, daher die objektive Welt nur die unter Schranken erscheinende intellektuelle.” (AS, vol. 1, p. 527 [SW, I, vol. 3, p. 459])

70. George H. Mead. *Op. cit.*, pp. 111–112.

71. F.W.J. Schelling. *Bruno*. pp. 151–152.

72. F.W.J. Schelling. *System of Transcendental Idealism* (1800). p. 98. “[D]er äußere Sinn ist auch innerer”. (AS, vol. 1, p. 527 [SW, I, vol. 3, p. 459])

73. *Idem. Ibidem*, pp. 98, 106. “[D]er äußere Sinn [ist] der begrenzte innere”; “der Raum [ist] der [der Zeit] zum Objekt werdende äußere Sinn.” (AS, vol. 1, pp. 528, 538 [SW, I, vol. 3, pp. 460, 470])

74. *Idem. Ibidem*, p. 98. “[D]ie objektive Welt [ist] nur die unter Schranken erscheinende intellektuelle”. (AS, vol. 1, p. 527 [SW, I, vol. 3, p. 459])

75. *CPuR*, B 69, B 72. Kemp Smith, pp. 88, 90.

...ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es erscheint.... in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. [...] unsere... Anschauungsart... ist von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist.

...die[se] Anschauungsart... abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist.... (*KrV*, B 69, B 72. *Werke*, vol. 3, pp. 93, 95)

76. F.W.J. Schelling. *Bruno*. p. 152.

77. Olivier Chedin. *Op. cit.*, p. 237.

78. Gordon McKenzie. *The Literary Character of Walter Pater*. Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 58–59.

79. Helen Hawthorne Young. *Op. cit.*, p. 20.

80. David Hume. *A Treatise of Human Understanding*. Livro 1, parte I, secção 1, p. 49.

81. *Idem. Ibidem*, p. 50.

82. *Idem. Ibidem*, p. 55.

83. R. S. Woolhouse. *The Empiricists*. Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 139.

84. David Hume. *A Treatise of Human Understanding*. Livro 1, parte I, secção 3, p. 57.

85. *Idem. Ibidem*. Livro 1, parte I, secção 4, p. 60.

86. *Idem. Ibidem*, p. 60.

87. *Idem. Ibidem*, p. 59.

88. *Idem. Ibidem*, p. 58.

89. *Idem. Ibidem*, p. 60.

90. *Idem. Ibidem*, p. 58.

91. *Idem. Ibidem*.

92. *Idem. Ibidem*, p. 59.

93. Escreve Hume: “there is no relation, which produces a stronger connexion in the fancy, and makes one idea more readily recall another, than the relation of cause and effect betwixt their objects.” (*Idem. Ibidem*)

94. Emanuele Severino. *Op. cit.*, p. 182.

95. R. S. Woolhouse. *Op. cit.*, p. 137.

96. *Idem. Ibidem*, p. 140.

97. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 43.

98. David Hume. *A Treatise of Human Understanding*. Livro 1, parte I, secção 6, p. 63.

99. *Idem. Ibidem*. Livro 1, parte IV, secção 2, p. 257.

100. Caso o leitor deseje averiguar a veracidade do que acabo de dizer, bastar-lhe-á, para tal, examinar as páginas do texto *Metaphysical Foundations of Natural Science (Metaphysische Anfangsgründe der Wissenschaft — Werke*, vol. 8, pp. 7–135), que poderá encontrar em, por exemplo: Immanuel Kant. *Philosophy of Material Nature*. Trad. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett, 1985, pp. 3–134.

Caso também esteja interessado em averiguar a forma como Schelling adapta aos seus interesses o conceito kantiano de FORÇA (*Kraft*), o leitor poderá examinar, por exemplo, a parte do *Sistema do Idealismo Transcendental* que tem por título “Deduction of Matter” (“Deduktion der Materie” — AS, vol. 1, pp. 508–518 [SW, I, vol. 3, p. 440–450]).

101. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 42.

102. Billie Andrew Inman. “The Intellectual Context of Pater’s ‘Conclusion.’” In: Philip Dodd, ed. *Op. cit.*, p. 18.

103. CPuR, A 50. Kemp Smith, p. 92. KrV, A 50. *Werke*, vol. 3, p. 97.

104. A qual é perspectiva que, obviamente, elide o papel que a objetividade da “afinidade do múltiplo empírico” (*Affinität des Mannigfaltigen*) desempenha na teoria do conhecimento de Kant.

105. Trata-se, por um lado, de *melaço* epistemológico que incorpora, colhido em Kant, o princípio de todo o nosso conhecimento sensível começar com sensações únicas e sequencialmente isoladas

(no tempo) umas das outras. Por conseguinte, com sensações que, para para poderem devir objeto sensível, requerem ser alvo de reprodução e de síntese intersubjetivas.

Trata-se, por outro lado, de *melaço* epistemológico que tende a *elidir* o papel que a afinidade objetiva do diverso de tais sensações desempenha, de acordo com Kant, em tal reprodução e em tal síntese. Não obstante, por vezes, sugerir incorporar o princípio de tal afinidade decorrer da coerência e regularidade que as impressões sensíveis simples deverão de adquirir vez a vez, de acordo com Hume, no seio de ideia complexa que as unifique entre si.

106. David Hume. *A Treatise of Human Understanding*. Livro 1, parte I, secção 6, pp. 63–64.

107. *Idem. Ibidem*, p. 51.

108. *Idem. Ibidem*. Livro 1, parte IV, secção 2, pp. 253–254.

109. *Idem. Ibidem*. Livro 1, parte IV, secção 2, p. 252.

110. Gordon McKenzie. *Op. cit.*, p. 59.

111. VM, Preuss, pp. 63–64.

Ich. Es giebt überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiss überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Seyn. — *Ich selbst* weiss überhaupt nicht, und bin nicht. *Bilder* sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: — Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sey, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das *Anschauen* ist der Traum; das *Denken*, — die Quelle alles Seyns und aller Realität, die ich mir einbilde, *meines* Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume.

D. G. Du hast alles sehr gut gefasst. Bediene dich immer der schneidendsten Ausdrücke und Wendungen, um dieses Resultat verhasst zu machen, wenn du dich ihm nur unterwerfen müsst. Und dies musst du. Du hast klar eingesehen, dass es nun einmal nicht anders ist. (*Werke*, vol. 2, p. 245.)

112. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 85.

113. *Idem. Ibidem*.

114. CPuR, B 19, B 20. Kemp Smith, p. 55. Kant declara:

...the proper problem of pure reason is contained in the question: How are *a priori* synthetic judgments possible?

That metaphysics has hitherto remained in so vacillating a state of uncertainty and contradiction, is entirely due to the fact that this problem, and perhaps even the distinction between analytic and synthetic judgments, has never previously been considered. Upon the solution of this problem, or upon a sufficient proof that the possibility which it desires to have explained does in fact not exist at all, depends the success or failure of metaphysics. Among philosophers, David Hume came nearest to envisaging this problem, but still was very far from conceiving it with sufficient definiteness and universality. He occupied himself exclusively with the synthetic proposition regarding the connection of an effect with its cause (*principium causalitatis*), and he believed himself to have shown that such an *a priori* proposition is entirely impossible. If we accept his conclusions, then all that we call metaphysics is a mere delusion whereby we fancy ourselves to have rational insight into what, in actual fact, is borrowed solely from experience, and under the influence of custom has taken the illusory semblance of necessity.

Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile nicht früher in Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genügenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der Tat gar nicht stattfindet, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bei dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (*principium causalitatis*) stehen blieb, glaubte heraus zu bringen, daß ein solcher Satz a priori gänzlich unmöglich sei, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunft Einsicht dessen hinauslaufen, was in der Tat bloß aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Notwendigkeit überkommen hat.... (Werke, vol. 3, pp. 58–59.)

115. David Hartley. *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations*. 6. ed., London, Thomas Tegg, 1834 [1749], vol. 1, p. 169.

116. *Idem. Ibidem*, p. 171.

117. *Idem. Ibidem*, p. 68.

118. *Idem. Ibidem*, p. 129.

119. *Idem. Ibidem*, p. 41.

120. *Idem. Ibidem*.

121. *Idem. Ibidem*, p. 42.

122. *Idem. Ibidem*, p. 60.

123. *Idem. Ibidem*, p. 74.

124. *Idem. Ibidem*, p. 139.

125. *Idem. Ibidem*, p. 184.

126. *Idem. Ibidem*, p. 413.

127. *Idem. Ibidem*, p. 171.

128. *Idem. Ibidem*, p. 41.

129. *Idem. Ibidem*.

130. *Idem. Ibidem*, p. 46.

131. *Idem. Ibidem*, p. 235.

132. *Idem. Ibidem*, p. 508.

133. *Idem. Ibidem*, p. 1.

134. *Idem. Ibidem*.

135. *Idem. Ibidem*.

136. *Idem. Ibidem*, p. 235.

137. *Idem. Ibidem*, p. 1.

138. *Idem. Ibidem*, p. 36.

139. *Idem. Ibidem*.

140. *Idem. Ibidem*, p. 45.

141. *Idem. Ibidem*, p. 39.

142. *Idem. Ibidem*, p. 45.

143. *Idem. Ibidem*, p. 36.

144. *Idem. Ibidem*, p. 41.

145. *Idem. Ibidem*, p. 235.

146. *Idem. Ibidem*, p. 4.

147. *Idem. Ibidem*, p. 5.

148. *Idem. Ibidem*, p. 14.

149. *Idem. Ibidem*, p. 6.

150. *Idem. Ibidem*, pp. 40–41.

151. *Idem. Ibidem*, p. 14.

152. *Idem. Ibidem*, p. 8.

153. *Idem. Ibidem*, p. 36.

154. *Idem. Ibidem*, pp. 46–47.

155. *Idem. Ibidem*, pp. 15–16.

156. CPuR, A. 99. Kemp Smith, pp. 131–132. Explicitanto este passo da *Crítica da Razão Pura*, Paul Guyer comenta:

I am *not* immediately acquainted with any *manifold* of my representations insofar as I think of our representational state as “contained in a single moment,” but can instead think of a manifold *as a manifold* only if I first represent a “sequence of one impression upon another.” Now, Kant’s immediate reason for mentioning this premise is his argument that the *unity* of a representation also requires that there be at least several moments of an apprehension for a manifold of representations to be available for cognitive connection. ...at any given time *my representation of a manifold of representation* is not itself a *manifold of representations* but rather a *single representation* which must be *interpreted* or *judged* to represent a diversity or manifold of representations. [...] Although the successive occurrence of intuitions ultimately provides all the *material* for a manifold of intuition, it cannot itself provide the *recognition*. ... (Paul Guyer. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 148–149.)

157. *CPuR*, A 98–A 99. Kemp Smith, p. 131.

158. David Hartley. *Op. cit.*, p. 20. Hartley afirma: “It is evident, that all the vibrations which belong to ideas, and intellectual affections, must reside in the brain, or even in the most internal parts of it, not in the spinal marrow or nerves. The brain is therefore the seat of the rational soul, *i. e.* of the soul, as far as it is influenced by reasons and moral motives, even though we should admit, that the spinal marrow and nerves, are, in part, the sensorium, or the seat of the sensitive soul; which is some argument, that this ought not to be admitted, but that the sensorium, in men at least, ought to be placed in the internal parts of the brain.” (pp. 51–52)

159. *Idem. Ibidem*, p. 51.

Capítulo 7

1. Hans Proesler. *Op. cit.*, p. 79. “Zweck und Ziel des philosophischen Kritizismus nicht zutreffend zu interpretieren verstand.” (Esta tradução para português desta obra e as que se lhe irão seguir são minhas).

2. “Coleridge” é um ensaio que resultou da fusão de “Samuel Taylor Coleridge” com parte de “Coleridge’s Writings.” “Samuel Taylor Coleridge,” que trata da obra poética de Coleridge, em lugar de, como “Coleridge’s Writings”, do seu pensamento literário, religioso e filosófico, foi publicado originariamente na qualidade de introdução com data de 1880, em *The English Poets. Selections, with critical introductions by various writers and a general introduction by Matthew Arnold*,

edited by Thomas Humphry Ward. Londres, 1883, Vol. IV (Wordsworth to Tennyson).

Por seu lado, “Coleridge” foi publicado pela primeira vez na edição de *Appreciations* de 1889.

(Fico a dever esta e outras importantes informações acerca dos escritos de Pater à excelente bibliografia comentada com que Germain d’Hangest suplementou o seu estudo *Walter Pater. L’Homme et L’Œuvre* — Paris, Didier, 1961, vol. 2, pp. 313–349).

3. Hans Proesler. *Op. cit.*, p. 80.

Kants Transzendentalphilosophie als Produkt des unermüdlischen Forschens der deutschen Kultur nach den Dingen “behind the veil” erscheint Pater als ein vollendetes, stets mit sich selbst identisches Vernunftsystem, welches, da es die unendliche Veränderlichkeit des Erfahrungsmaterials hintersetzt, auf seine Zustimmung wohl nicht hätte rechnen können.

4. *Idem. Ibidem*, p. 81. “[F]ür Pater blieb Heraklits ewiger Fluß der Dinge richtunggebend.”

5. *CPuR*, B 225–226. Kemp Smith, p. 213.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv, und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sei, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts, als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existiert. (*KrV*, B 225-26. *Werke*, vol. 3, p. 221).

6. *CPuR*, B 227, B 229. Kemp Smith, pp. 214, 215.

...in allen Erscheinung das Beharrliche [ist] der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (phaenomenon), alles aber, was wechselt, oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen. [...] Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen.... (*KrV*, B 227, B229. *Werke*, vol. 3, pp. 222, 223).

7. Emanuele Severino. *A Filosofia Antiga (La Filosofia Antica)*. Trad. José Eduardo Rodil, Lisboa, Edições 70, 1986, p. 120.

8. *CPuR*, A 103. Kemp Smith, pp. 133–134.

Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörete, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann. (KrV, A 103. Werke, vol. 3, p. 167).

9. CPuR, A 106. Kemp Smith, p. 136. “[B]loß empirisch, jederzeit wandelbar”. (KrV, A 106. Werke, vol. 3, p. 886).

10. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 81.

11. Concretamente, nos seguintes termos:

‘Tis a property inseparable from time, and which in a manner constitutes its essence, that each of its parts succeeds another, and that none of them, however contiguous, can ever be co-existent. For the same reason, that the year 1737. cannot concur with the present year 1738. every moment must be distinct from, and posterior or antecedent to another. ‘Tis certain then, that time, as it exists, must be compos’d of indivisible moments. For if in time we could never arrive at an end of division, and if each moment, as it succeeds another, were not perfectly single and indivisible, there would be an infinite number of co-existent moments, or parts of time; which I believe will be allow’d to be an arrant contradiction.

The infinite divisibility of space implies that of time, as is evident from the nature of motion. If the latter, therefore, be impossible, the former must be equally so. (David Hume. *A Treatise of Human Understanding*. livro 1, parte II, secção 2, p. 80)

12. Como Kant afirma, ao falar do TEMPO: “The infinitude of time signifies nothing more than that every determinate magnitude of time is possible only through limitations of one single time that underlies it. The original representation, *time*, must therefore be given as unlimited.” — CPuR, B 48. Kemp Smith, p. 75. (“Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung *Zeit* als uneingeschränkt gegeben sein.” — KrV, B 48. Werke, vol. 3, p. 79.)

Isto significa, por conseguinte, que o tempo é:

I. ilimitado e, logo, infinitamente divisível, enquanto “representação original” ou forma da intuição (*Form der Anschauung*);

2. limitação de *si mesmo* e, logo, divisível em momentos sucessivos e absolutos, enquanto intuição formal (*formale Anschauung*).

13. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 62.

14. *CPuR*, B 135. Kemp Smith, p. 155.

...durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch *Verbindung* in einem Bewußtsein gedacht werden. (*KrV*, B 135. *Werke*, vol. 3, p. 139)

15. *CPuR*, B 133. Kemp Smith, p. 153.

...das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. ...Beziehung geschieht also dadurch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin. (*KrV*, B 133. *Werke*, vol. 3, p. 137)

16. Billie Andrew Inman. *Walter Pater's Reading... 1858–1873*. pp. 16, 17.

17. *CPuR*, B 156. Kemp Smith, p. 168. “[A]ls Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist”. (*KrV*, B 156. *Werke*, vol. 3, p. 152)

18. *CPuR*, B 157. Kemp Smith, p. 168.

...in the synthetic original unity of apperception, I am conscious of myself, not as I appear to myself, nor as I am in myself, but only that I am. This *representation* is a *thought*, not an *intuition*.

...in der transzendentalen Synthesis der Mannigfaltigen der Vorstellung überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, [bin ich mir meiner selbst] bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein *Denken*, nicht ein *Anschau*en. (*KrV*, B 157. *Werke*, vol. 3, p. 152)

19. *CPuR*, B 37. Kemp Smith, p. 67. “[G]ibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt”. (*KrV*, B 37. *Werke*, vol. 3, p. 71)

20. “[T]he representations of the *outer sense* constitute the proper material with which we occupy our mind”. (*CPuR*, B 67. Kemp Smith, p. 87) “[D]ie Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen”. (*KrV*, B 67. *Werke*, vol. 3, p. 92)

21. CPuR, B 154. Kemp Smith, p. 166.

...[enthält] die bloße Form der Anschauung... ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung, welche nur durch das Bewußtsein der Bestimmung desselben durch die transcendente Handlung der Einbildungskraft.... (KrV, B 154. Werke, vol. 3, p. 150)

22. CPuR, A 125. Kemp Smith, p. 147. "Die Ordnung und Regelmäßigkeit... an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein". (KrV, A 125. Werke, vol. 3, p. 179)

23. CPuR, B 69. Kemp Smith, pp. 88–89.

Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es erscheint: so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. [...] So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beides setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte. (KrV, B 69. Werke, vol. 3, pp. 93–94)

24. Walter Pater. "The History of Philosophy." Ap. Billie Andrew Inman. *Walter Pater's Reading... 1858–1873*. pp. 22–23

25. CPuR, A 26. Kemp Smith, p. 71.

Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. [...] Wir können demnach nur aus dem Standpunkt eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. (KrV, A 26. Werke, vol. 3, p. 75)

26. CPuR, A 42. Kemp Smith, p. 82.

...wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt auf heben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse oder Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden.... (KrV, A 42. Werke, vol. 3, p. 87)

27. CPuR, A 101. Kemp Smith, p. 133.

Erscheinungen [sind] nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen... die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen. (KrV, A 101. Werke, vol. 3, p. 164)

28. CPuR, A 114, A125. Kemp Smith, pp. 140, 147.

Daß die Natur sich nach unserm subjektiven Grunde der Apperzeption richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnlich und befremdlich. Bedenket man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloß in dem Radikalvermögen aller unsrer Erkenntnis, nämlich der transzendentalen Apperzeption, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Objekt aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heißen kann.... [...] Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt. (KrV, A 114, 125. Werke, vol. 3, pp. 172, 179)

29. CPuR, A 129. Kemp Smith, p. 149.

...als Erscheinungen machen... [die Gegenstände] einen Gegenstand aus, der bloß in uns ist, weil eine bloße Modifikation unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt selbst diese Vorstellung: daß alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesamt in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperzeption als notwendig aus. (KrV, A 129. Werke, vol. 3, p. 182)

30. VM, Preuss, p. 59. “[W]enn der Zusammenhang dieses Ausseruns *mit uns selbst* nur ein Zusammenhang in unseren Gedanken ist, so ist der Zusammenhang der *mannigfaltigen Dingen unter einander selbst* ohne Zweifel kein anderer. (Werke, vol. 2, p. 239)

31. VM, Preuss, pp. 58–59.

D. G. Jetzt einen Blick auf alles bis jetzt-Gefundene. Du fühlst dich in einem gewissen Zustande, den du roth, glatt, süß

u. s. w. nennest. Du weisst darüber nichts, als dass du dich eben fühlst... Es ist ferner die Bestimmung deiner selbst als Intelligenz, dass dir ein Raum vorschwebt. [...] Zwischen jenem gefühlten Zustande, und diesem dir vorschwebenden Raume ist nun nicht der geringste Zusammenhang; ausser, dass nun einmal beides in deinem Bewusstseyn vorkommt. [...] Nun aber bist du auch denkend, ebenso schlechthin, wie du fühlend und anschauend bist; und du weisst darüber nichts weiler, als, dass du es eben bist. Du fühlst deinen Zustand nicht bloss, sondern du denkst ihn auch; aber er giebt dir keinen vollständigen Gedanken; du bist genöthigt, im Denken noch etwas anderes zu ihm hinzusetzen, einen Grund desselben ausser dir, eine fremde Kraft. Weisst du nun hierüber mehr, als — dass du eben so denkst, und eben genöthigt bist, so zu denken?

Ich. Ich kann darüber nicht mehr wissen. Ich kann mir nichts ausser meinem Denken denken; denn dadurch, dass ich es denke, wird es ja mein Denken, und fällt unter die unvermeidlichen Gesetze desselben.

D. G. Durch dieses Denken entsteht dir nun erst ein Zusammenhang zwischen deinem Zustande, den du fühlst, und dem Raume, den du anschauest, du denkst in den letzteren den Grund des ersteren hinein. Oder ist es nicht so?

Ich. Es ist so. Dass ich den Zusammenhang beider in meinem Bewusstseyn nur durch mein Denken hervorbringe, und dass dieser Zusammenhang weder gefühlt, noch angeschaut wird, hast du klärlich nachgewiesen. Von einem Zusammenhange ausser meinem Bewusstseyn aber kann ich nicht reden, einen solchen kann ich auf keine Weise darstellen; denn eben, indem ich davon rede, weiss ich ja davon, und, da dieses Bewusstseyn nur ein Denken seyn kann, denke ich ihn ja; und es ist ganz derselbe Zusammenhang, der in meinem gemeinen natürlichen Bewusstseyn vorkommt, und kein anderer. Ich bin über dieses Bewusstseyn um keines Haares Breite hinausgekommen; ebensowenig, als ich je über mich selbst hinwegspringen kann. Alle Versuche, einen solchen Zusammenhang an sich, ein Ding an sich, das mit dem Ich an sich zusammenhängt, zu denken, sind lediglich ein Ignorieren unseres eigenen Denkens, ein sonderbares Vergessen, dass wir keinen Gedanken haben können, ohne ihn — eben zu denken. (Werke, vol. 2, pp. 237–239)

32. VM, Preuss, p. 57.

D. G. Und was ist nun dieser gedachte, dieser nach dem Satze des Grundes erschlossene Gegenstand?

Ich. Eine Kraft ausser mir.

D. G. Die weder du empfindest, noch anschauest?

Ich. Keinesweges. Ich bleibe mir immer sehr wohl bewusst, dass ich sie schlechthin nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt ihrer Aeusserungen fasse; ungeachtet ich ihr ein Daseyn unabhängig von mir zuschreibe. Ich werde afficirt, denke ich; es muss sonach doch etwas geben, das mich afficirt.

D. G. Sonach sind allerdings das angeschaute Ding, und das gedachte Ding, zwei sehr verschiedene Dinge. Das dir wirklich unmittelbar vorschwebende, und durch den Raum verbreitete, ist das *angeschaute*; die innere Kraft in demselben, die dir gar nicht vorschwebt, sondern deren Daseyn du nur durch einen Schluss behauptest, ist das *gedachte* Ding.

Ich. Die innere Kraft in demselben, sagtest du; und ich bedenke mir eben, dass du Recht hast. Ich setze diese Kraft selbst auch in den Rau, trage sie auf die denselben ausfüllende angeschaute Masse über. (Werke, vol. 2, pp. 236–237)

33. *Metaphysical Foundations of Natural Science.* In: Immanuel Kant. *Philosophy of Material Nature.* pp. 41, 49, 56–57, 48.

Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft.

Die Materie ist undurchdringlich, und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft.... diese aber ist nur die Folge der repulsiven Kräfte eines jeden Punkts in einem von Materie erfüllten Raum.

Nun kann eine wesentliche bewegende Kraft, dadurch die Teile der Materie einander fliehen, *erstlich* nicht durch sich selbst eingeschränkt werden, weil die Materie dadurch vielmehr bestrebt ist, den Raum, den sie erfüllt, kontinuierlich zu erweitern, *zweitens* auch nicht durch den Raum allein auf eine gewisse Grenze der Ausdehnung gesetzt werden.... [...] Also würde die Materie durch ihre repulsive Kraft (welche den Grund der Undurchdringlichkeit enthält) allein, und, wenn ihr nicht eine andere bewegende Kraft entgegenwirkte, innerhalb keinen Grenzen der Ausdehnung gehalten sein, d. i. sich ins Unendliche zerstreuen, und in keinem anzugebenden Raume würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen sein. Folglich würden, bei bloß repellierenden Kräften der Materie, alle Räume leer, mithin eigentlich gar keine Materie dasein. Es erfordert also alle Materie zu ihrer Existenz Kräfte, die der

ausdehnenden entgegengesetzt sind, d. i. zusammendrückende Kräfte. Diese können aber ursprünglich nicht wiederum in der Entgegenstrebung einer anderen Materie gesucht werden; denn diese bedarf, damit sie Materie sei, selbst einer zusammendrückenden Kraft. Also muß irgendwo eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direktion der repulsiven, mithin zur Annäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft angenommen werden. Da nun diese Anziehungskraft zur Möglichkeit einer Materie, als Materie, überhaupt gehört, folglich vor allen Unterschieden derselben vorhergeht, so darf sie nicht bloß einer besonderen Gattung derselben, sondern muß jeder Materie überhaupt und zwar ursprünglich beigelegt werden. Also kommt aller Materie eine ursprüngliche Anziehung, als zu ihrem Wesen gehörige Grundkraft, zu.

Materielle Substanz ist dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem anderen, was außer ihm im Raume existiert, beweglich ist. Die Bewegung eines Teils der Materie, dadurch sie aufhört, ein Teil zu sein, ist die Trennung. Die Trennung der Teile einer Materie ist die physische Teilung. (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Werke, vol. 8, pp. 48, 56, 62–63, 55.)

34. VM, Preuss, pp. 60–61.

Ich. Halt, betrügllicher Geist. Ist dies die Weisheit ganz, zu der du mir Hoffnung gemacht hast, und rühmst du, dass du so mich befreiest? — Du befreiest mich, es ist wahr: du sprichst mich von aller Abhängigkeit los; indem du mich selbst in Nichts, und alles um mich herum, wovon ich abhängen könnte, in Nichts verwandelst. Du hebst die Nothwendigkeit auf, dadurch, dass du alles Seyn aufhebst und rein vertilgst. [...] Nenne deine Gedanken, wie du willst; kurz, nach allem bisherigen ist nichts, absolut nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewusstseyns, als blossen Bewusstseyns. Die Vorstellung aber ist mir nur Bild, nur Schatten einer Realität; sie kann mir an sich selbst nicht genügen, und ist an sich selbst nicht von dem geringsten Werthe. Ich könnte mir gefallen lassen, dass diese Körperwelt ausser mir in eine blosse Vorstellung verschwände, und in Schatten sich auflösete; an ihr hängt mein Sinn nicht; aber nach allem Bisherigen verschwinde ich selbst nicht minder denn sie; gehe ich selbst über in ein blosses Vorstellen ohne Bedeutung und ohne Zweck. [...] Ich schwebe mir selbst vor als Körper im Raume, mit Sinnenwerkzeugen, Handelswerkzeugen, als physische Kraft, bestimmbar durch einen Willen. Du wirst von al-

lem diesem sagen, was du oben überhaupt von Gegenständen ausser mir, dem Denkenden, sagtest, dass es ein zusammengesetztes Product aus meinem Empfinden, Anschauen, Denken sey. [...] Wie ich zugeben musste, dass das Süsse, Rothe, Harte und dergleichen nichts sey, als mein eigener innerer Zustand, und dass es nur durch die Anschauung und das Denken aus mir heraus in den Raum versetzt, und als Eigenschaft eines unabhängig von mir existirenden Dinges betrachtet werde; ebenso werde ich zugeben müssen, dass dieser Leib mit seinen Werkzeugen nichts ist, als eine Versinnlichung meiner selbst, des innerlich Denkenden, zu einer bestimmten Raumerfüllung; werde zugeben müssen, dass Ich, das Geistige, die reine Intelligenz, und Ich, dieser Leib in der Körperwelt, ganz und gar Eins sind und ebendasselbe; — nur angesehen von zwei Seiten, — nur aufgefasst durch zwei verschiedene Vermögen, die erste durch das reine Denken, der zweite durch die äussere Anschauung. (*Werke*, vol. 2, pp. 240–242)

35. *CPuR*, B 400. Kemp Smith, p. 329.

...so rein er... vom Empirischen (dem Eindrucke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper. (*KrV*, B 400. *Werke*, vol. 4, p. 341)

36. *CPuR*, A 354. Kemp Smith, p. 337. “[J]eder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht”. (*KrV*, A 354. *Werke*, vol. 4, p. 366)

37. *CPuR*, A 356. Kemp Smith, p. 338.

...der Satz: ich bin Substanz, nichts als die reine Kategorie bedeutete, von der ich in concreto keinen Gebrauch (empirischen) machen kann... dieser Begriff, oder auch dieser Satz, lehret uns nicht das mindeste in Ansehung meiner selbst als eines Gegenstandes der Erfahrung, weil der Begriff der Substanz selbst nur als Funktion der Synthesis, ohne unterlegte Anschauung, mithin ohne Objekt gebraucht wird.... (*KrV*, A 356. *Werke*, vol. 4, p. 367)

38. *CPuR*, A 349. Kemp Smith, pp. 333–334. “Daß Ich, als ein denkend Wesen, vor mich selbst fort-dauere, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe, das kann ich... [von diesem Begriffe einer Substanz] keinesweges schließen”. (*KrV*, A 349. *Werke*, vol. 4, p. 362)

39. David Hume. *A Treatise of Human Understanding*. Livro I, parte IV, secção 6, pp. 306–307.

40. *Idem. Ibidem*, p. 300.

41. *CPuR*, A 350-A 351. Kemp Smith, p. 334.

...das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, daß diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkömmt, nicht aber, daß es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten. [...]außer dieser logischen Bedeutung des Ich, [wir haben] keine Kenntnis von dem Subjekte an sich selbst... was diese, so wie allem Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt.[der] Satz: die Seele ist Substanz[bezeichnet] nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität.... (*KrV*, A 350-A 351. *Werke*, vol. 4, p. 363)

42. *CPuR*, A 364. Kemp Smith, p. 343. “[W]ir selbst können aus unserem Bewußtsein darüber nicht urteilen, ob wir als Seele beharrlich sind, oder nicht”. (*KrV*, A 364. *Werke*, vol. 4, p. 372)

43. *CPuR*, A 362. Kemp Smith, p. 341.

Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes und alle Zeit ist bloß die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner sukzessiven Bestimmungen auf das numerisch -identische Selbst, in aller Zeit, d.i. in der Form der inneren Anschauung meiner selbst. Auf diesen Fuß müßte die Persönlichkeit der Seele nicht einmal als geschlossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewußtseins in der Zeit angesehen werden, und das ist auch die Ursache, weswegen er a priori gilt. Denn er sagt wirklich nichts mehr, als in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbstgehörig, bewußt, und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich. (*KrV*, A 362. *Werke*, vol. 4, p. 371)

44. *CPuR*, A 364. Kemp Smith, p. 343.

...da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleitet und verknüpft, ...können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht eben sowohl fließe, als die übrige Ge-

denken, die dadurch an einander gekettet werden. (KrV, A 364. Werke, vol. 4, p. 372)

45. CPuR, A 363. Kemp Smith, p. 342.

...ohnerachtet der logischen Identität des Ich, [kann] doch ein solcher Wechsel [in meiner Subjekt] vorgegangen sein... der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuteilen, welches in jedem andern Zustande, selbst der Umwandlung des Subjekts, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjekts aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte. (KrV, A 363. Werke, vol. 4, p. 372)

46. CPuR, A 364. Kemp Smith, p. 342.

...eine ganze Reihe... [Substanzen wird sich] denken lassen, deren die erste ihren Zustand, samt dessen Bewußtsein, der zweiten, diese ihren eigenen Zustand, samt dem der vorigen Substanz, der dritten und diese eben so die Zustände aller vorigen, samt ihrem eigenen und deren Bewußtsein, mitteilte. Die letzte Substanz wurde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewußt sein, weil jene zusamt dem Bewußtsein in sie übertragen worden, und, dem unerachtet, würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein. ((KrV, A 364. Werke, vol. 4, p. 372)

47. VM, Preuss, pp. 61–62.

Ich. Und jenes denkende, geistige Wesen, jene Intelligenz, die durch die Anschauung in einen irdischen Leib verwandelt wird, was kann sie selbst nach diesen Grundsätzen seyn, als ein Product meines Denkens, etwas bloss und lediglich — Erdachtes, weil ich nun einmal, nach einem mir unbegreiflichen, von nichts ausgehenden, — und zu nichts hingehenden Gesetze — gerade so erdichten muss. [...] Jenes vorstellende, denkende, wollende, intelligente Wesen... wie gelange ich denn dazu? Werde ich desselben mir unmittelbar bewusst? Wie könnte ich? Nur des *wirklichen bestimmten* Vorstellens, Denkens, Wollens, als einer bestimmten Begebenheit, in mir; werde ich mir unmittelbar bewusst, keinesweges aber des Vermögens dazu, und noch weniger eines Wesens, in dem dieses Vermögen ruhen soll. Ich schaue unmittelbar an *dieses* bestimmte Denken, das ich im gegenwärtigen Momente vornehme, und *dieses* und

dieses in anderen Momenten; und hierbei hat diese innere intellectuelle Anschauung, dieses unmittelbare Bewusstseyn sein Ende. Dieses innerlich angeschaute Denken denke ich nun selbst wieder; aber dasselbe ist nach den Gesetzen, unter denen nun einmal mein Denken steht, ein Halbes und Unvollständiges für mein Denken; eben so wie oben das Denken meines blossen Zustandes in der Empfindung nur ein halber Gedanke war. Wie ich oben zu dem Leiden unvermerkt eine Thätigkeit hinzudachte, so denke ich hier zu dem *bestimmten* (meinem wirklichen Denken oder Wollen) ein *bestimmbares* (ein unendlich mannigfaltiges mögliches Denken oder Wollen) hinzu: weil ich *muss*, und aus demselben Grunde, ohne meines Hinzudenkens, als eines solchen, mir bewusst zu werden. Dieses mögliche Denken fasse ich weiter als ein bestimmtes Ganze auf; abermals weil ich *muss*, da ich nichts Unbestimmtes fassen kann, und so wird es mir ein *endliches Vermögen* zu denken; und sogar, da durch dieses Denken mir etwas unabhängig von dem Denken Vorhandenes vorgestellt wird, ein *Seyn und Wesen*, das dieses Vermögen hat. (*Werke*, vol. 2, pp. 242–243)

48. VM, Preuss, p. 63.

Ich. [...] Alles, was ich weiss, ist mein Bewusstseyn selbst. Jedes Bewusstseyn ist entweder ein unmittelbares, oder ein vermitteltes. Das erstere ist Selbstbewusstseyn, das zweite, Bewusstseyn, dessen, was nicht ich selbst ist. Was ich Ich nenne, ist sonach schlechthin nichts Anderes, als eine gewisse Modification des Bewusstseyns, welche Modification Ich heisst, eben weil sie ein unmittelbares, ein in sich zurückgehendes, und nicht nach aussen gerichtetes Bewusstseyn ist.— Da alles Bewusstseyn nur unter Bedingung des unmittelbaren Bewusstseyns möglich ist, so versteht sich, dass das Bewusstseyn Ich alle meine Vorstellungen begleitet, in ihnen, wenn auch nicht immer von mir deutlich bemerkt, nothwendig liegt, und ich in jedem Momente meines Bewusstseyns sage: Ich, Ich, Ich, und immer Ich — nemlich Ich, und *nicht das bestimmte in diesem Momente gedachte Ding ausser mir*.— Auf diese Weise würde mir das Ich in jedem Momente verschwinden und wieder neu werden; zu jeder neuen Vorstellung würde ein neues Ich entstehen; und Ich würde nie etwas Anderes bedeuten, als *Nichtding*. (*Werke*, vol. 2, p. 244)

49. Como, suponha, já vimos Kant afirmar:

The transcendental unity of apperception is that unity through which all the manifold given in an intuition is united in a concept of the object. It is therefore entitled *objective*, and must be distinguished from the *subjective* unity of consciousness, which is a determination of inner sense — through which the manifold of intuition for such [objective] combination is empirically given. [...] Only the original unity is objectively valid; the empirical unity of apperception... which... is merely derived from the former under given conditions *in concreto*, has only subjective validity. To one man, for instance, a certain word suggests one thing, to another some other thing; the unity of consciousness in that which is empirical is not, as regards what is given, necessarily and universally valid. (*CPuR*, B 139. Kemp Smith, pp. 157–158)

Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum *objektiv*, und muß von der *subjektiven* Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. [...] Jene [transzendente] Einheit ist allein objektiv gültig; die empirische Einheit der Apperzeption...die... nur von der ersteren, unter gegebenen Bedingungen *in concreto*, abgeleitet ist, hat nur subjektive Gültigkeit. Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtseins, in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemein geltend. (*KrV*, B 139. *Werke*, vol. 3, p. 141)

50. *VM*, Preuss, p. 61. [E]in mir unbegreiflichen, von nichts ausgehenden, — und zu nichts hingehenden Gesetze". (*Werke*, vol. 2, p. 242)

51. *VM*, Preuss, pp. 63–64.

Ich. Es giebt überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiss überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Seyn. — *Ich selbst* weiss überhaupt nicht, und bin nicht. *Bilder* sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: — Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sey, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich

selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das *Anschauen* ist der Traum; das *Denken*, — Die Quelle alles Seyns und aller Realität, die ich mir einbilde, *meines* Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume. (*Werke*, vol. 2, p. 245)

52. Felix M. Cleve. *The Giants of Pre-Socratic Greek Philosophy*. The Hague, Martunus Nijhoff, 1973, vol. 1, p. 62.

53. Billie Andrew Inman. "The Intellectual Context of Pater's 'Conclusion.'" pp. 20–21.

54. F. C. McGrath. *Op. cit.*, p. 27.

55. *Idem. Ibidem.*

56. Nathan A. Scott, Jr. "Pater's Imperative — To Dwell Poetically." *New Literary History*. Autumn 1983, vol. XV, no. 1, pp. 93–118.

57. Hans Proesler. *Op. cit.*, pp. 78–79.

Wo wir Pater auf den Spuren Kants antreffen, da scheint es, als ob ihm auch hier Goethe als Wegweiser gedient habe. Er ist der Auffassung, daß Goethes Kultur nicht ohne wesentliche Einbuße auf Kants Einfluß hätte verzichten können, und daß dieser in einer strengen Beschränkung des Denkens auf das "Konkrete" bestanden habe. Dieses Urteil beweist, daß Pater Kants eigentliche philosophische Leistung wie seinen Einfluß auf Goethe gleichermaßen verkannt hat. Kants Erkenntniskritik blieb Goethe zeitlebens innerlich fremd.... Goethe, der sich selbst als "Stockrealiste" bezeichnet hatte, [bedurfte] nicht der Autorität eines Kant, um das Konkrete als Fundament aller Erkenntnis anzuerkennen, und mit dem Hinweis auf die Rolle, welche der sinnlichen Erfahrung in Kants System zugeteilt ist, trifft man nur eine Tendenz, nicht aber das Ganze oder eigentlich Wesentliche der Kantschen Lehre. Wenn aber Goethe sich Eckermann gegenüber dahin äußerte (Gespräch vom 1. IX. 1829), daß Kant unstreitig am meisten genutzt habe, "indem er die Grenze zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und daß er die unauflösbaren Probleme liegen ließ," so vermag allerdings dieser Ausspruch Pater eine gewisse Berechtigung zu seiner Beurteilung des Einflusses Kants auf Goethe zu geben.

Zwar meint Goethe, daß "kein Gelehrter ungestraft die große philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen habe, außer etwa der echte Altertumsfor-

scher”; wenn nun aber Pater dieses Zitat aus “Winckelmann und sein Jahrhundert” fortsetzt, indem er sagt, daß geborene Altertumsforscher “durch ihre stete Beschäftigung mit dem Sichtbaren diese Einschränkung (sc. auf das Konkrete) ebenso sicher finden wie eine kritische Philosophie”, so beweist er, daß er sowohl den Gedanken Goethes wie auch Zweck und Ziel des philosophischen Kritizismus nicht zutreffend, zu interpretieren verstand. Zudem erweckt sein eigener Zusatz durch die Art der Anknüpfung den Anschein, als ob auch er auf ein Urteil Goethes zurückginge.

58. Johann Wolfgang von Goethe. “Winckelmann.” *In: Werke*. Im auftrag der Goethe-Gesellschaft herausgegeben, s.l., Insel-Verlag, s.d., vol. 6 (*Vermischte Schriften*), pp. 449–450.

59. Johann Wolfgang von Goethe. *The Collected Works*. Ed. John Gearey, Princetom, Princeton University Press, vol. 3 (*Essays on Art and Literature*, trad. Ellen von Nardroff e Ernest H. von Nardroff), 1994, p. 115.

60. Walter Kaufmann. *Op. cit.*, vol. I (*Goethe, Kant, and Hegel*), p. 23.

61. Como Donald Hill afirma, nas suas anotações a *The Renaissance*, “In his letters Winckelmann makes more than one contemptuous reference to Wolff and his great empty books — ‘Kid stuff’ (*Kindereien*), he calls them once, ‘which finally the mice will eat’.” (*REN*, Hill, p. 416). E como John E. Jackson, por seu lado, nos revela, “Winckelmann avait suivi en 1738–1739 à l’Université de Halle les cours de Christian Wolff et d’Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), le fondateur de l’esthétique comme discipline autonome.” (Johann Wolfgang von Goethe. *Esquisse d’un Portrait de Winckelmann*. Trad. John E. Jackson, Neuchâtel, Baconnière, 1980, p. 78).

62. “[I]hre Urteile [erlangen] eine solche Sicherheit, ihre Geschmack eine solche Konsistenz, daß sie innerhalb ihres eigenen Kreises bis zur Verwunderung, ja bis zum Erstaunen ausgebildet erscheinen.” (Johann Wolfgang von Goethe. “Winckelmann.” *In: Werke*. vol. 6, p. 450) “Os seus juízos adquirem uma tal certeza, o seu gosto uma tal coerência, que a formação que exibem, dentro do círculo da sua competência, causa admiração e espanto.”



ISBN 978-989-53747-4-8